

CADERNOS DE HISTÓRIA

<i>Cad. hist.</i>	Belo Horizonte	v. 3	n. 4	p. 1-60	out. 1998
-------------------	----------------	------	------	---------	-----------

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Grão-Chanceler

Dom Serafim Fernandes de Araújo

Reitor

Prof. Pe. Geraldo Magela Teixeira

Pró-reitores: *Execução Administrativa* – Ângela Maria Marques Cupertino; *Extensão* – Bonifácio José Teixeira; *Graduação* – Miguel Alonso Gouvêa Valle; *Pesquisa e de Pós-graduação* – Léa Guimarães Souki; *PUC Minas Betim* – Célia Mara Buonicontro; *PUC Minas Contagem* – Geraldo Márcio Guimarães; *PUC Minas Poços de Caldas* – Geraldo Rômulo Vilela Filho, Maria do Socorro Araújo Medeiros;

Chefe do Departamento de História: Maria Mascarenhas de Andrade; **Colegiado de**

Coordenação Didática: Carla Ferretti Santiago, Carlos Evangelista Veriano, Heloísa

Guaracy Machado, Maria Mascarenhas de Andrade (Coordenadora); **Conselho**

Editorial: Carlos Fico (UFOP), Eliana Fonseca Stefani (PUC Minas), Francisco

Iglésias (UFMG), Liana Maria Reis (PUC Minas), Lucília de Almeida Neves

Delgado (PUC Minas), Maria do Carmo Lana Figueiredo (PUC Minas),

Maria Efigênia Lage de Rezende (UFMG) **Coordenação Editorial:**

Alysson Parreiras Gomes, Cláudia Teles; **Coordenação Gráfica:**

Pró-reitoria de Extensão – PROEx; **Revisão:** Libério Neves

Estagiário: José Otávio Aguiar

EDITORA PUC MINAS

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Pró-reitoria de Extensão

Av. Dom José Gaspar, 500 – Coração Eucarístico

Caixa postal: 1.686 • Tel: (031) 319.4220 • Fax: (031) 319.4129

30535-610 • Belo Horizonte • Minas Gerais • Brasil

Tiragem

1.000 exemplares

Preparada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Cadernos de História. — out. – 1997 — Belo Horizonte: PUC Minas,

v.

Anual

1. História – Periódicos. I. Pontifícia Universidade Católica
de Minas Gerais. Departamento de História.

CDU: 98 (05)

SUMÁRIO

O problema da liberdade em Graciliano Ramos – a repercussão ética numa prática interdisciplinar das Ciências Humanas <i>João Pereira Pinto, Karla Ataíde Guedes e Mara Arruda de Faria Flor</i>	5
Imagens da posteridade: mito ou ideologia na literatura política das luzes (Notas sobre a imagem de Luís XIV em Saint-Simon, Montesquieu e Voltaire) <i>Marcos Antônio Lopes</i>	15
A cidade na modernidade radicalizada: os movimentos de luta pela moradia <i>Ulysses da Cunha Baggio</i>	24
Trajetória do homem e do estadista Melo e Castro <i>Virgínia Maria Trindade Valadares</i>	36
“O mito é bom para pensar”: diálogos entre Antropologia e História <i>Gilmar Rocha</i>	47

NORMAS PARA COLABORADORES

- Os **Cadernos** estão abertos aos pesquisadores de História e áreas afins, para a publicação de artigos, resenhas, críticas e trabalhos do gênero.
- Os textos devem ser inéditos, não ultrapassando 20 páginas, digitadas em papel ofício, em espaço duplo, margem de 3 cm e em três vias.
- Os trabalhos devem incluir uma página inicial contendo o título, um resumo de 10 linhas, no máximo, e três palavras-chave. A apresentação deve ser feita conforme os critérios de publicação técnico-científica e as normas estabelecidas pela Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT). De acordo com o padrão normativo estabelecido para os **Cadernos**, pede-se a utilização do pé-de-página tão-somente para as notas explicativas, colocando no próprio corpo do texto, após a citação e entre parênteses, a referência bibliográfica correspondente (autor, ano e página). No final deve constar a relação alfabética de toda a bibliografia consultada.
- Os dados referentes ao autor (ou autores) devem incluir: o nome completo, a instituição de origem, suas principais qualificações, endereço e telefone de contato.
- A seleção dos trabalhos, sua distribuição e organização em cada número, são da competência exclusiva dos **Cadernos**. Os textos serão mantidos na íntegra e na sua forma original; caso ocorra necessidade de alguma alteração, esta só será feita mediante o consentimento prévio do autor.

O PROBLEMA DA LIBERDADE EM GRACILIANO RAMOS

A repercussão ética numa prática interdisciplinar das Ciências Humanas*

João Pereira Pinto

Departamento de Filosofia e Teologia – PUC Minas

Karla Ataíde Guedes

Bolsista PIBIC/CNPq – 95/96

Mara Arruda de Faria Flor

Bolsista PIBIC/CNPq 95/96

RESUMO

Entendendo o conceito de liberdade como elemento fundamental para a existência do sujeito ético, buscamos-lo na obra de Graciliano Ramos, nos seus romances e memórias. Isto porque mesmo a sua obra de ficção nos dá possibilidades inúmeras de problematização das questões filosóficas, embora aqui pudéssemos cuidar mais do aspecto axiológico.

A fim de chegar ao problema da liberdade em Graciliano Ramos, passamos por três momentos ou capítulos auxiliares: o problema da humanização, a estruturação da concepção de mundo dos protagonistas das histórias de Graciliano e a crítica ao fenômeno da alienação que se desenrola nas estruturas sociais através dos aparelhos ideológicos.

Graciliano Ramos e o problema da humanização

Percorrendo a obra de Graciliano Ramos, através do que se passa com as personagens, de imediato salta aos olhos a sua preocupação com o processo da humanização. Daí a crítica, em Graciliano, à condição em que se desenvolve concretamente a vida.

Falar de humanização é, segundo a Antropologia, caracterizar o processo de passagem da natureza à cultura. E isso implica tratar o problema da liberdade, da consciência, do conhecimento que o homem tem de si mesmo, dos outros homens e da realidade à sua volta; como também tratar de sua capacidade de intervenção no mundo.

* Este artigo é síntese de pesquisa financiada pelo FIP/PUC Minas e PIBIC/CNPq, no período de ago./95 a jul./96, de cujas bolsistas Karla Ataíde Guedes, do Curso de História e Mara Arruda de Faria Flor, do Curso de Letras, usamos a abordagem de **Angústia** e **Infância** respectivamente.

Desse trabalho excluem-se as partes relativas a **S. Bernardo**, **Vidas secas** e **Memórias do cárcere**. O primeiro, por ter sido analisado no livro: **Diálogo entre a Filosofia e a Literatura em S. Bernardo, de Graciliano Ramos**. Londrina: Editora UEL, 1998. Os outros dois, por constarem de uma comunicação feita no I Encontro de Filosofia Contemporânea da FUNREI, dia 28/08/96, e por estar publicado nos **Anais de Filosofia**. São João del-Rei, n. 4, p. 285-296, jul. 1997.

Segundo Lévi-Strauss (1967), há três relações especiais que o homem trava com os seus semelhantes e que o fazem propriamente humano: as relações de parentesco, as relações de produção de bens e serviços e as relações de comunicação. Essas relações vêm constituir três sistemas dos quais o homem não mais se desvincta. As relações de parentesco constituem o sistema familiar. As relações de produção de bens e serviços formam o sistema econômico. E tanto as relações de parentesco quanto as relações de produção trazem, por consequência, a necessidade da comunicação. Daí, o sistema lingüístico.

Paulo Meneses (1991) trabalha a síntese que se dá entre os textos de Lévi-Strauss, Jacques Monod e Karl Marx, apontando nas relações acima o marco da existência do homem como um ser cultural. Aponta-as dentro de um processo pelo qual esses elementos se dão simultânea e dialeticamente. Quando o homem teve condição de exercitar-se em um desses elementos, estava posta a possibilidade de exercitar-se nos outros. Portanto, são elementos distintos entre si, mas, ao mesmo tempo, imbricados um no outro.

João Batista Libânio (1982), de outra forma e com uma outra preocupação, diz, no entanto, a mesma coisa: *O homem é um ser de relações consigo mesmo, com os outros homens, com a natureza e com*

o transcendente. Para ele, apreender o processo e o modo de como se dão essas relações é permitir-se a compreensão do nível de consciência em que as pessoas estão operando.

Na obra de Graciliano, depara-se com personagens que vivem um processo profundo de alienação, com uma certa incapacidade de comunicação e relacionamento com os outros homens, uma certa incapacidade de intervir e transformar a natureza à sua volta, uma vez que, em geral, desconhecem a si mesmos, são inconscientes quanto ao que se passa na alma dos outros, como também são inconscientes quanto à estrutura social de que fazem parte, nas suas organizações política e econômica. Portanto, pelas personagens da obra de Graciliano, os três sistemas de Lévi-Strauss, assim como a consciência do funcionamento das relações definidoras do nível de cultura do homem, em Libânio, são apontados em crise.

Embora a perspectiva de trabalho, de Graciliano Ramos, seja a da linguagem literária, pode ser identificada através de sua estética uma preocupação, sobretudo, ética. E como diz Maria das Graças de Moraes Augusto: *Graciliano Ramos não conta histórias, mas expõe uma visão de mundo* (1981, p. 74). O romancista não estaria, ao avesso, perguntando se as suas personagens teriam condição de ser um sujeito ético? Seriam capazes de liberdade,

de transcendência e de responsabilidade? Ou, conforme o seu ambiente, as condições de sua vida, estariam num estágio subumano, alienados, carentes da possibilidade de descobrirem meios para a transformação do mundo?

Ao encaminhar este texto, à procura do ponto de vista da ética, esclarecemos que a entendemos, não como *moral*, enquanto o conjunto de valores e normas que orienta a vida de uma comunidade, mas como *Filosofia Moral*, que se ocupa, conforme Aranha e Martins (1986), com a *reflexão sobre os fundamentos da vida moral*. Isso implica definir os constituintes do campo ético, que segundo Chauí (1995) encontram-se na ação do sujeito ético que vive os valores morais ou virtudes, perseguindo meios que o levem a atingir os fins éticos.

E, conforme Álvaro Valls (1982):

Falar de ética, é falar do problema da liberdade, (requisito fundamental para a existência do sujeito moral). Não tem sentido falar de norma ou responsabilidade se a gente não parte da suposição de que o homem realmente é livre ou pode sê-lo. (...) Também não tem sentido falar de responsabilidade, palavra que deriva de resposta, se o condicionamento ou o determinismo é tão completo que a resposta aparece como mecânica ou automática.

Nesse sentido, queremos estar no encalço de Graciliano Ramos quanto à sua leitura sobre o homem e sobre a liberdade.

Crítica a uma concepção de mundo

Esta segunda parte busca a cosmovisão dos protagonistas e sua estruturação através das relações que eles estabelecem consigo mesmo, com a alteridade, com o mundo e com o transcendente. Entendemos como Pe. Vaz (1991) e como Libânio (1982) que a detecção de como se dão essas relações é decisiva para a compreensão do quadro cultural pelo qual funciona uma determinada concepção de mundo.

Por isso, é importante buscarmos as imagens que cada um dos protagonistas atribui a si mesmo. A maneira como convive com as outras personagens. O valor que dá ao trabalho. A presença ou a ausência de valores transcendentais que norteiem sua cosmovisão.

Caetés

Caetés tem como narrador João Valério, que procura contar a história dos índios caetés e não o consegue. Em verdade, conta a sua própria história. Procura sempre pensar sua narrativa para afastar a obsessão por Luísa, mulher de seu patrão Adrião Teixeira. E ao pensar em Luísa, compara a civilização à barbárie, a cultura com a natureza e tem inveja dos índios sobre quem procura escrever:

Um selvagem, no meu caso, não teria beijado Luísa: tê-la-ia provavelmente jogado para cima do piano, com dentadas e coices, se ela se fizesse arisca. Infelizmente não sou selvagem. E ali estava, mudando a roupa com desânimo, civilizado, triste, de cuecas. (1979, p. 22)

Refere-se sempre aos caetés, quando pensa em Luísa e quando vê conhecimento em outras pessoas.

Quanto ao juízo que faz das pessoas com as quais convive, vale reportar ao capítulo 1º, pelo qual apresenta as personagens que farão parte de sua história.

D. Engrácia é rica, madrinha de Marta Varejão, religiosa, beata; o Neves, farmacêutico, espírita e caluniador; o tabelião, Miranda Nazaré, jogador de xadrez como Adrião, o advogado Evaristo Barroca, sério, cortez, apurado, flautista e, que nos capítulos posteriores será apresentado como politiqueiro; Pe. Atanásio, diretor de A Semana; Isidoro Pinheiro, jornalista, pequeno proprietário, coletor federal, tipo excelente; D. Maria José, a proprietária da pensão onde moravam João Valério, Isidoro Pinheiro, Dr. Liberato e o Pascoal.

Quanto ao valor que atribui a Adrião Teixeira, seu empregador, protetor, amigo que o recebe às quintas feiras e aos domingos, assim se manifesta João Valério:

(...) De Adrião Teixeira, um velhote calvo, amarelo, reumático, encharcado de tisanas. Outra injustiça da sorte. Para que servia homem tão combalido, a perna trôpega, cifras e

combinações de xadrez na cabeça? Eu, sim, estava a calhar para marido dela, que sou desempenado, gozo saúde e arranho literatura. Nova e bonita, casada com aquilo, que desgraça! (1979, p. 15)

Quanto a Luísa, esposa de Adrião Teixeira, objeto do desejo de João Valério, reportamos ao valor que este dedica-lhe antes e após a sua conquista. Nos capítulos 6º e 9º, assim se exprime:

(...) Resignei-me a ir no domingo ao casarão dos italianos. (...) Talvez Luísa nem reparasse em mim. Excelente coração. (1979, p. 39)

(...) Luísa era franca – movimentos decididos, riso claro, grandes olhos azuis que lhe deixavam ver a alma. (...) Luísa era boa, de uma bondade que se derramava sobre todos os viventes.

(...) Às vezes, Luísa se revoltava. E era sempre em razão de uma desgraça que não podia suprimir. (...) Falava do sapateiro que tem a mulher tísica e uma ninhada de filhos.

(...) Compreendi a razão por que Luísa não confessou ao marido a minha temeridade. Uma criatura como ela não agravaria nunca o sofrimento alheio. (1979, p. 57-59)

Tendo conseguido de Luísa um relacionamento amoroso, no capítulo 20, põe-se a refletir sobre a consequência do ato dos dois e tem-se dela uma nova imagem:

(...) Livre dos atributos que lhe emprestei, Luísa me apareceu tal qual era, uma criatura sensível que, tendo necessidade de amar alguém, me preferia ao Dr. Liberato e ao Pinheiro, os indivíduos moços que freqüentavam a casa dela. (1979, p. 142)

Após a brincadeira que faz Isidoro Pinheiro sobre o casamento de João Valério com Marta Varejão, este põe-se a pensá-la, como se dá no capítulo 6º:

No escritório dos Teixeira, (...) dedicava-me às minhas ocupações singelas – e as idéias esvoaçavam em redor da Marta Varejão. (...) Aquilo prometia. Estava acabado, ia atirar-me a ela, como diz o Pinheiro. E se a D. Engrácia lhe deixasse a fortuna, bom casamento, negócio magnífico. (...) Mas era bonita, e os bens da viúva davam-lhe encantos que a princípio eu não tinha descoberto. Tocava piano... Falava francês... Fazia flores de parafina. Compreendi que as flores eram na realidade os únicos objetos úteis. O resto não valia nada. (...) Ficávamos noivos, casávamos, D. Engrácia morria. Imaginei-me proprietário... indo viver no Rio de Janeiro com Marta... Eu seria um marido exemplar e Marta uma companheira deliciosa, dessas fabricadas por poetas solteiros. Atribuí-lhe filhos destinados a Luísa... Suprimi Nicolau Varejão, ser inútil. (1979, p. 36-37)

No entanto, Nicolau Varejão, aqui considerado “ser inútil”, tipo inferiorizado por todos e de quem a própria filha procura se afastar, tem uma grande proximidade com João Valério, que não sabe a História do Brasil nem encontra quem saiba os detalhes de que precisa para a composição dos seus caetés. Nicolau Varejão sabe fatos importantes da História, mas sempre os narra de maneira incoerente e fictícia. Como João Valério, sente a necessidade de encontrar alguma importância em si mesmo. Aquele pensou produzir o romance a partir de sua perda dos bens ma-

teriais e de sua condição de empregado de Adrião Teixeira. Este, um sujeito marginalizado, considerado uma pessoa sem história, cita fatos importantes da História do Brasil por ter necessidade de fazer parte dela.

Quanto à relação com o transcendente, começamos por ver o comportamento religioso de João Valério. E conforme sua expressão: (...) *Toda a minha alma estava empregada em adorar Luísa* (1979, p. 109). E, no capítulo 16, ao saber pelo Pe. Atanásio do desejo de Cesário em contratá-lo, o que lhe facultaria distanciar-se de Luísa, assim se manifesta:

Se eu fosse crente, ter-me-ia lançado aos pés do reverendo, abrindo as portas da minha alma. Não sou ateu por infelicidade, e apesar de sofrer muito, não queria dar a mim mesmo a ilusão de que dividia o meu infortúnio com outra pessoa. (1979, p. 127)

E refletindo sobre o relacionamento afetivo que teve com Luísa, no capítulo 20 diz:

(...) E Deus liga pouca importância a bichinhos miúdos como nós: tem em que se ocupe e não vai bancar o espião de maridos enganados. É impossível que algum Deus considere as minhas relações com Luísa censuráveis. Ninguém as conhece, só nós podemos julgá-las – e os nossos corações não nos acusam. (1979, p. 143-144)

Pe. Atanásio é uma personagem importante na história de João Valério. Porém, aparece muito mais como uma figura tradicional da cidade interiorana,

Diretor do Jornal, e não como diretor espiritual das almas desse povo. No entanto, sua presença se constitui sempre num papel de moderador das ações e impõe alguma preocupação moral quanto ao que se diz das pessoas.

Ainda quanto ao Padre, o narrador aproveita para ironizá-lo, dado que na sua preocupação de associar a arte de Cassiano, o aleijado, às figuras bíblicas, revela uma certa ignorância da história sagrada. O Padre, sempre que quer dar uma mensagem importante, recorre a um certo escritor francês que publicou um artigo numa revista.

Quanto à profissão de fé do narrador, ao final da história, este se revela também ironicamente:

Descrente? Engano. Não há ninguém mais crédulo do que eu. E esta exaltação, quase veneração, com que ouço falar de artistas que não conheço, filósofos que não sei se existiram! Ateu! Não é verdade. Tenho passado a vida a criar deuses que morrem logo, ídolos que depois derrubo – uma estrela no céu, algumas mulheres na terra... (1979, p. 217)

Quanto ao ambiente de **Caetés**, apresenta-se o pequeno mundo da cidade pequena do interior, com as suas intrigas, a pequena atividade comercial, já descrita na relação das personagens, no primeiro capítulo.

Mas, para o Mestre Antonio Candido (1992):

(...) Mais importante do que tudo (...) é a função simbólica dos caetés,

encarnando o que há de permanentemente selvagem em cada homem; lembrando que, ao raspar-se a crosta policiada, desponta o primitivo, instintivo e egoísta, bárbaro e infantil. (p. 73-75)

Na última página do livro, dando um balanço melancólico na sua vida e na da cidade, João Valério sente essa presença constante.

Não ser selvagem! Que sou eu se não um selvagem, ligeiramente polido, com uma tênue camada de verniz por fora? Quatrocentos anos de civilização, outras raças, outros costumes. E eu disse que não sabia o que se passava na alma de um caeté! Provavelmente o que se passa na minha, com algumas diferenças. Um caeté de olhos azuis, que fala Português ruim, sabe escrituração mercantil, lê jornais, ouve missas. É isto um caeté! (1979, p. 217)

Angústia

A história centraliza-se nas personagens Luís da Silva, Marina e Julião Tavares compondo assim um verdadeiro triângulo amoroso que dá a impressão de ser o fator responsável pelo desmoronamento ético e moral de todas as personagens que ao longo da narrativa mostrarão a fragilidade humana face aos embates que a vida lhe proporciona.

Essa narrativa, feita na primeira pessoa, centrada no eu do personagem Luís da Silva, é uma obra ligada aos princípios da psicanálise, que tem como pano de fundo o estudo do inconsciente e do comportamento humano.

A história pode ser sintetizada da seguinte forma: Luís da Silva, funcionário público, apaixonou-se por Marina. Estes mantêm um relacionamento que chega até o noivado com o endividamento de Luís graças às tendências de um caráter fraco e malformado de Marina que gasta todo o seu dinheiro com bobagens. Esta apaixonou-se por Julião Tavares, bacharel e comerciante que pertence a um nível social mais elevado, podendo proporcionar-lhe a realização de seus mínimos caprichos.

Surge então um profundo ódio de Luís da Silva por Julião Tavares, dado o sentimento de que este, ao mesmo tempo, roubou a sua noiva e simboliza aquela parte da sociedade que o despreza e o marginaliza. Esse ódio culmina com o assassinato de Julião Tavares e a prática de um aborto por Marina, para de certa forma estancar as raízes daninhas desse relacionamento considerado sujo.

Há nitidamente no romance um confronto entre as estruturas dinâmicas da personalidade: id, ego, superego; referências quanto à formação do caráter das personagens, baseadas em traumas vividos durante a infância, que refletirão na formação posterior do adulto.

Dessa forma, Luís da Silva, cuja infância se representa repleta de lembranças e traumas referentes ao abandono, a morte, a solidão, a carência afetiva, que

refletirão um adulto amargo, rancoroso, possui grande dificuldade em relacionar-se consigo mesmo e com os outros.

Aliada a esses problemas, surge uma sociedade injusta que acirra a competição entre os indivíduos, fazendo com que estes se alienem da sua condição humana, do seu trabalho e de seus semelhantes, animalizando-os; fazendo com que seus instintos mais rudes e primitivos se despertem e se desprendam através da violência que nada mais é que a anunciação da renúncia à liberdade.

Graciliano Ramos se incumbe justamente de retratar toda a miséria humana, enfatizando a importância da liberdade e a angústia gerada pela tomada de consciência e posicionamento do homem frente à sua realidade histórica. Assim, ao longo do texto, reflete sobre as relações do homem com o meio ambiente em que vive.

Luís da Silva nasce em uma fazenda que vai gradativamente afundando em dívidas. Assim conta de sua situação:

Os negócios na fazenda andavam mal; (...) Eu andava no pátio, arrastando um chocalho, brincando de boi. Minha avó, Sinhá Germana, passava os dias falando só, xingando as escravas, que não existiam. (1979, p. 11)

Com a morte de Camilo Pereira da Silva, seu pai, as dificuldades aumentam. Luís passa a viver como um retirante dormin-

do muitas vezes ao relento e se estabelecendo em lugares sujos, como declara à página 37: *Tenho vivido em numerosos chiqueiros. Percebe-se então que Luís, ao viver nesse ambiente conturbado e deplorável, carregará traços em sua personalidade que refletem esses lugares, como diz na mesma página: Provavelmente esses imóveis influíram no meu caráter.*

Passa a enxergar seus semelhantes com os olhos carregados de amargura. Vê todos os seus convivas como criaturas fracas, débeis. E Marina será o maior alvo de suas críticas. *A mocinha, no lado de lá da cerca, não me dava atenção. Perua. Cabelos de milho, unhas pintadas, beijos vermelhos e o pernão aparecendo* (1979, p. 36). Caracteriza Marina com feições semelhantes a uma prostituta e reafirma sua opinião.... *Escolher marido por dinheiro. Que miséria! Não há pior espécie de prostituição.* (1979, p. 83)

Considera Julião Tavares, um sem-vergonha, ladrão, desonesto, como cita à página 107 e diz que seu Ramalho, pai de Marina, é um moleirão, que não percebe os problemas e distúrbios em sua casa. Na crítica que faz das pessoas de seu relacionamento, transfere a elas as suas imperfeições, medo e fraquezas.

Ao relacionar-se com o que o transcende, enxerga a vida apenas como uma forma de exploração da sociedade. Não tem uma crença religiosa, porém clama ao longo do texto por maior

igualdade entre as pessoas. Assim se exprime: *comovo-me lendo os sofrimentos alheios, penso nas minhas misérias passadas, nas viagens pelas fazendas, no sono curto à beira das estradas ou nos bancos dos jardins* (1979, p. 109). Preocupa-se com aqueles outros mendigos, que já foram seus companheiros de estrada: *o que teriam em suas pequeninas almas de parafusos fazendo voltas num lugar só?*. (1979, p. 109)

Nesse sentido, há aqui, mais uma vez, a problematização da carência de liberdade e da necessidade da consciência de ser uma pessoa humana. Segundo Konder, para Marx, *o homem é o primeiro ser que conquistou certa liberdade de movimentos em face da natureza*. Nessa história surge um Luís que deseja que o homem domine a natureza de forma a atender às necessidades de todos os homens, mas não sem sufocá-los pela exploração. Ao pensar a vida dessa maneira percebe nitidamente o lugar que ocupa na sociedade. Sente e reproduz o afunilamento social que sofreu, relatando a redução de seu nome:

Volto a ser criança, revejo a figura de meu avô, Trajano Pereira de Aquino Cavalcanti e Silva... meu pai, reduzido a Camilo Pereira da Silva... (p. 11)

Relata também o que sente quanto à sua atividade funcional.

E eu chego.

– Informe lá, seu Luís.

E eu informo. Como sou diferente de meu avô. (p. 26)

Por esse descontentamento de Luís frente à posição social que ocupa e pela sua consciência de explorado, criticam-se as imposições de uma sociedade capitalista e excludente.

Infância

Uma obra autobiográfica, quando a infância, até mais ou menos 12 anos, é narrada numa mistura de memória e ficção, em que o autor, sentindo-se o tempo todo injustiçado, ferido e oprimido, seleciona os acontecimentos do seu passado pela marca de sua subjetividade já como adulto, embora carregue consigo o “eterno menino”. Como observa Wilson Martins (1979): *em todas as suas obras podemos “ler fatos e personagens de sua infância”*.

É um livro onde Graciliano Ramos critica a autoridade sem limite dos pais, o sistema transmissor de ideologia da escola, a falsidade no relacionamento dos homens. Para o menino, a injustiça e a opressão, marcas de uma vida sem respeito pelo outro, impediu-o de conhecer-se a si mesmo, dado que não teve liberdade para se relacionar com o mundo.

Como nas obras de ficção, sua autobiografia romanceada também busca conhecer a essência

do ser humano. Através de suas recordações, busca justificativas para entender o Graciliano adulto. *São justamente os episódios da infância que marcam fundamentalmente a psicologia do adulto.*

Nuvens – a primeira palavra escrita pelo autor nos remete ao sentimento de incertezas que o menino nutria em relação a si mesmo. Segundo a simbologia, conforme Nádia Julien (1989): (...) *as nuvens evocam a nebulosidade, uma visão obscura das coisas e também a melancolia e tristeza.* Assim temos um indício de que Graciliano Ramos, ao escrever **Infância**, está em busca de si e a princípio se deixa parecer confuso, como qualquer ser humano que vai tentar responder às dúvidas de sua vida, já que quando criança não pôde questionar.

Assim, pelo cerceamento da liberdade, o menino Graciliano se via cheio de dúvidas, envolvido pela incoerência do próprio pai, quanto ao conceito de justiça, como no caso da prisão de Venta Romba pelo simples fato de ter assustado a sua família. Quanto mais o menino tentava conhecer-se, mais se via envolto em nuvens, pois sentia que não tinha liberdade para ser ele mesmo, para agir conforme sua vontade e então poder desvendar seus próprios segredos.

Conforme Sartre, apud Marielena Chauí, *o que importa não é saber o que fizeram de nós e sim o que fazemos com o que fizeram conosco* (p. 14). Foi contra a sua von-

tade que essa criança começou seu processo de mudança, de crescimento, como atesta o capítulo “Chegada à vila”:

De repente me vi apeado, em abandono completo, num mundo estranho....

(...) Longe da fazenda, considerei-me fora da realidade e só.

(...) O meu desejo era gritar, pedir informações. (1979, p. 46)

(...) E achei-me na rua, encolhido, murcho. (1979, p. 47-48)

O menino se descobre uma pessoa, parte de uma família, de uma sociedade. Mas, vê-se sozinho, com medo, *miúdo, insignificante* (1979, p. 35). Começa a descobrir o outro. E como é o outro? Conforme o narrador: (...) *pai e mãe, entidades próximas e dominadoras...* (1979, p. 11); *Batiam-me porque podiam bater-me e isto era natural.* (1979, p. 31)

E nessa descoberta do outro, há um capítulo interessante sobre o Cabo José da Luz, descrito assim pelo narrador:

José da Luz era terrível. Metia gente na cadeia, dava surras e muxições nos feirantes... (1979, p. 101); (...) *Deu-se então o caso extraordinário.*

O soldado pregou os cotovelos no balcão e pôs-se a conversar comigo... José da Luz não esperava de mim nenhum favor: a conversa dele era gratuita. (1979, p. 102)

Parece que esse episódio na vida de Graciliano Ramos veio mostrar-lhe que as pessoas podem ser diferentes de como as imaginamos. Como ele mesmo diz:

Esse mestiço pachola teve influência grande e benéfica na minha vida. Desanuviou-me, atenuou aquela pusilanimidade, avizinhou-me da espécie humana. (1979, p. 103)

A partir do momento em que o menino Graciliano dá conta da sua capacidade de enxergar o outro, ele se sente numa relação de engajamento com esse outro. Pois, conforme Aranha e Martins:

As relações entre os homens não são de contigüidade, mas de engendramento, isto é, os homens não estão simplesmente uns ao lado dos outros, mas são feitos uns para os outros.

E segundo Sartre, apud Aranha e Martins,

(...) se verdadeiramente a existência precede a essência, o homem é responsável por aquilo que é. Assim, o primeiro esforço do existencialismo é o de pôr todo o homem no domínio do que ele é e de lhe atribuir a total responsabilidade da sua existência. E, quando dizemos que o homem é o responsável por si próprio, não queremos dizer que o homem é responsável pela sua restrita individualidade, mas que é responsável por todos os homens. (1986, p. 330)

Insistentemente, o menino busca o saber da vida que tem pela frente; através da reflexão, do outro, de si mesmo. E isso leva-o a uma maior visão de mundo. Ao voltar-se para dentro de si mesmo, o menino Graciliano cresce e se descobre. Ao se encontrar com o que sempre fora, ele se supera. O menino começa a transcender-se, a descobrir que

uma força o impulsiona para a vida, para um mundo totalmente desconhecido. Mesmo sem ser valorizado, como gostaria, ele se descobre como uma parte, ainda que mínima, do social. É impulsionado também para a busca de conhecimento. *O meu desejo era gritar, pedir informações.* (1979, p. 46)

Crítica às estruturas sociais, econômicas e políticas

Graciliano foi um apaixonado subversivo, contra as injustiças sociais e contra toda sorte de alienações no plano político e econômico. Mas sempre manifestou essa sua inconformidade com o establishment do modo aparentemente mais fagueiro, mais conciso, mais clássico. (Tristão de Athayde, 1979)

Estabelecida a cosmovisão dos protagonistas das histórias de Graciliano, pelas relações que eles travam consigo mesmos, com os outros homens, com o mundo e com o transcendente, queremos demonstrar que essa concepção de mundo padece do que Erich Fromm chama de “a doença do século”, a alienação.

Para compreendê-la, percorreremos as trilhas do idealismo hegeliano e do materialismo de Marx, partindo do princípio de que para falar do ser no homem pode-se passar pelo seu fazer no mundo. Pelo trabalho o homem se constrói, liberta-se, transcen-

de. E é também, contraditoriamente, pelo trabalho que o homem se perde, animaliza-se, aliena-se, torna-se um estranho para si mesmo.

Segundo Karl Marx:

(...) na produção social de sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência. (apud Aranha, Martins, 1986, p. 285)

A superestrutura nas obras de Graciliano Ramos

Considerada a superestrutura como a organização jurídico-política, suas instituições e as ideologias em jogo na comunidade dos homens, esta se estruturará, conforme diz Louis Althusser, em aparelhos ideológicos e aparelhos de repressão.

Como a sociedade é constituída de classes sociais, cada classe formulará a sua ideologia. Mas, no confronto que se estabelece entre as ideologias e, conseqüentemente, entre as classes sociais, será hegemônica aquela classe que detiver os aparelhos de pro-

pagação de sua ideologia, a saber: *a imprensa, a escola, a igreja etc.* Uma vez hegemônica, essa classe influirá na justiça e em todas as outras instituições dessa ordem jurídico-política.

Enquanto os aparelhos ideológicos de Estado funcionam perfeitamente, as diferenças de classe são obscurecidas e o processo de exploração das classes inferiores dar-se-á com segurança, uma vez que se encontra amortecida a consciência dos explorados, e, dessa forma, os explorados estarão assimilando e defendendo os valores expressos pela ideologia dominante.

No entanto, quando por algum motivo essa ordem é colocada em questão, os aparelhos ideológicos deixam de funcionar, correndo-se o risco da desestruturação da ordem econômica e social estabelecida. Falhada a ação dos aparelhos ideológicos, para que não se desestruture a ordem estabelecida, entram imediatamente em ação os aparelhos de repressão.

Nas histórias de Graciliano, em cada obra, vê-se a crítica que tece a esses aparelhos, como a Imprensa, a Justiça, a Escola, a Religião e, também, de uma maneira muito aguda, estabelece-se a crítica aos aparelhos que se encarregam da repressão e conseqüentemente da despersonalização dos homens.

O problema da liberdade em Graciliano Ramos

Considerando Sócrates (470-399 a.C.) como o pai da Filosofia Moral ou da Ética, encontramos como estrutura de seu pensamento o preceito délfico do “conhece-te a ti mesmo” e como método a maiêutica, tendo a ironia como parte constitutiva. Por ela, Sócrates discute, com os atenienses de seu tempo, se são justas as leis de sua cidade e se são eles conscientes da essência das virtudes ou valores morais ou se apenas vivem a vida, a partir do senso comum. Portanto, ser um sujeito ético implica possuir uma consciência ética e problematizar os valores pelos quais se orienta e conduz a sua vida.

Por caminhos diferentes dos de Sócrates, Graciliano tem o mesmo intuito e busca realizá-lo a partir do pensamento social e dialético que buscou a idéia de uma vida social mais justa, com a superação das injustiças econômicas mais gritantes.

Maria das Graças de Moraes Augusto, em sua dissertação de Mestrado, na UFRJ, expõe em seu título: **O absurdo na obra de Graciliano Ramos ou de como um marxista virou existencialista**.

Para Camus (1913-1960), de cujo conceito de absurdo trata Maria das Graças:

(...) a vida humana, limitada por três grandes injustiças – a morte, a opressão e a separação dos amantes –, não tem nenhuma finalidade lógica natural – pois é um dos elementos do mundo absurdo e injusto. A finalidade e o sentido da vida devem ser buscados pelo próprio homem, e seus melhores guias são o sentimento de justiça e a noção de honestidade para com seus semelhantes.

*(...) Para Camus, um dos limites do ser humano é o respeito que ele deve ter pelo semelhante e por si mesmo. A alienação social é, por isso mesmo, um crime, assim como as soluções individuais que ferem os direitos dos outros homens e da própria pessoa que faz uso delas – como é o caso do suicídio, a pior das evasões, porque é a supressão do maior dom humano, a consciência. Em **O mito de Sísifo**, conclui que o homem só é verdadeiramente livre quando toma consciência de seus limites.*

Marilena Chauí (1995) apresenta três grandes concepções filosóficas sobre a liberdade. A primeira, atribuída a Aristóteles e a Sartre (com algumas variantes), de que “a liberdade é o princípio para escolher entre alternativas possíveis, realizando-se como decisão e ato voluntário”. A segunda, atribuída ao estoicismo, a Espinosa, a Hegel e Marx (também com variantes), pela qual conservam a idéia aristotélica de que liberdade é autodeterminação, mas não colocam a liberdade no ato de escolha realizado pela vontade individual, e sim na atividade do todo do qual os indivíduos são parte. O todo é a natureza, para os estóicos e Espinosa; a cultura, para Hegel; e a formação histórico-social, para Marx. E a terceira

grande escola, síntese das duas anteriores, pela qual se introduz o conceito de possibilidade objetiva. Reconhece que nossas escolhas são condicionadas pelas circunstâncias naturais, psíquicas, culturais e históricas em que vivemos, mas que a liberdade é um ato de decisão e escolha entre vários possíveis.

O possível é o que vem à existência graças ao nosso agir. A partir do que está dado, a liberdade encontra-se na disposição para interpretar os vetores do campo presente como possibilidades objetivas de novas direções e novos sentidos.

Dessa forma, diz a Prof^a Marilena Chauí: o exercício da liberdade é ético, à medida que comporta três momentos:

- 1) reconhece a contradição entre o ideal e a realidade;
- 2) busca a possibilidade objetiva de concretizar o que se põe como ideal;
- 3) decide agir e escolhe os meios para a ação.

Por essa proposta de exercício da liberdade, feita pela Prof^a. Marilena Chauí, tendo caminhado à busca de “o mundo e o homem dos livros de Graciliano, nas relações do homem com o meio ambiente, com a alteridade, o transcendente e a sua autoconsciência”, quisemos ter surpreendido a discussão que a obra de Graciliano pode sugerir quanto à questão “da liberdade humana face aos determinismos da natureza, das relações sociais,

das relações de poder e das relações de produção”. E ouvimos Graciliano dizer em suas **Memórias do cárcere**:

Liberdade completa ninguém desfruta: começamos oprimidos pela sintaxe e acabamos às voltas com a Delegacia de Ordem Política e Social, mas, nos estreitos limites a que nos coagem a gramática e a lei, ainda nos podemos mexer.

Pelos seus livros, ele se mexeu. Construindo histórias que revelam a estrutura na qual se produz a alienação, levou o seu leitor a caminhos pelos quais pudesse proceder à desalienação.

Construindo histórias que revelam a ideologia dominante, fez pensar também a possibilidade da produção de um discurso contra-ideológico. Compondo histórias pelas quais se deixam passar o determinismo e a fatalidade, levou-nos a pensar no que está e no que não está em nosso poder realizar.

Enfim, cada uma de suas histórias leva-nos a pensar num novo homem, livre da miséria tanto material quanto cultural, livre das cadeias da alienação, livre das prisões da ideologia. E, em cada história, problematizando a

estrutura social, econômica e política, ilumina a busca de um sujeito que, pelo encontro com a alteridade, faz-se consciente de si mesmo.

E para terminar, lembramos o que dele escreveu Tristão de Athayde:

Graciliano Ramos ficará na história de nossas letras como a imagem do escritor em sua mais pura expressão, isto é, de homem e de obra incorporados numa mensagem e num exemplo que a beleza estética da obra e a pureza moral do homem constituem um monumento perene em nossa cultura de todos os tempos.

Referências bibliográficas

- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda, MARTINS, Maria Helena Pires. **Filosofando**: introdução à filosofia. São Paulo: Moderna, 1986.
- AUGUSTO, Maria das Graças de Moraes. **O absurdo na obra de Graciliano ou de como um marxista virou existencialista**. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 1981.
- CANDIDO, Antonio. **Ficção e confissão**: ensaio sobre Graciliano Ramos. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 1995.
- JULIEN, Nádía. **Dicionário de símbolos**. Tradução de Luís Roberto Seabra Malta. São Paulo: Rideel, 1989.
- LÉVY-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Tradução de Chaim Samuel Katz, Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- LIBÂNIO, João Batista. **Formação da consciência crítica**: subsídios filosóficos-culturais. Petrópolis: Vozes, 1982.
- MARTINS, Wilson. O Cristo e o grande inquisidor. In: RAMOS, Graciliano. **Caetés**. 15. ed. Rio de Janeiro: Record, 1979.
- RAMOS, Graciliano. **Angústia**. 20. ed. Rio de Janeiro: Rio de Janeiro: Record, 1979.
- RAMOS, Graciliano. **Caetés**. 15. ed. Rio de Janeiro: Record, 1979.
- RAMOS, Graciliano. **Infância**. 15. ed. Rio de Janeiro: Record, 1979.
- TRISTÃO de Athayde (Alceu de Amoroso Lima). Os ramos de Graciliano. In: RAMOS, Graciliano. **Viventes das Alagoas**. 9. ed. Rio de Janeiro: Record, 1979. p. 189-193.
- VALLS, Álvaro. **O que é ética**. São Paulo: Brasiliense, 1982. (Primeiros Passos, 177).

IMAGENS DA POSTERIDADE: MITO OU IDEOLOGIA NA LITERATURA POLÍTICA DAS LUZES

(Notas sobre a imagem de Luís XIV em Saint-Simon, Montesquieu e Voltaire)

Marcos Antônio Lopes
Departamento de História – UFOP

RESUMO

O presente artigo discute a construção e perpetuação da imagem de Luís XIV a partir da análise e do comentário de textos de Voltaire, Saint-Simon e Montesquieu sobre o monarca.

Jean-Marie Apostolidès (1988), Peter Burke (1993) e Nicole Ferrier-Caverivière (1981) demonstraram as vias pelas quais se construiu a imagem do “maior e mais terrível príncipe do universo”.¹ Nessas obras, os autores discutem de que forma a criatividade dos mais talentosos artistas dos séculos XVII e XVIII foi colocada em ação para construir e consolidar a magnificência de um reinado e a glória pessoal de um rei, pela celebração grandiosa de seus feitos, fossem eles realmente grandes ou mesmo inexpressivos. Peter Burke chega ao ponto de lançar a tese ousada de ter sido a retumbante propaganda monárquica de Luís XIV, que não poupou nenhuma forma de expressão artística – medalhas, gravuras, arcos de triunfo, estátuas equestres etc... – o primeiro grande *marketing* político pragmaticamente elaborado na história do Ocidente.

¹ Uma das mais celebradas legendas cunhadas em retratos militares de Luís o Grande.

Em seu *L'image de Louis XIV*, N. Ferrier-Caverivière discute, tomando como base empírica um volume assustador de textos literários que cobrem o período de 1660 a 1715, os recursos de que Luís XIV lançou mão para fomentar a chamada “Querela dos Antigos e Modernos”. Tratou-se de uma moda literária que acabou por degenerar em conflito de essência política. Nesses “debates e combates” travados na *Académie Française*, Luís XIV foi sempre o centro do discurso. O Grande Rei foi comparado aos príncipes da Antigüidade greco-romana e em meio ao incenso que exalava da literatura dos panegiristas da *Académie*, em maior grau daqueles escritores que tomaram partido pela superioridade dos Modernos, sempre com muito mais força e prestígio que um Augusto, que um Alexandre, que um César. O Monarca tornou-se um fenômeno político que conseguiu condensar em si mesmo os traços de uma cultura diversificada. Na construção da imagem de príncipe triunfante foram colocados em cena elementos da tradição clássica, do cristianismo medieval e da cultura renascentista, fundidos e atualizados pela idolatria monárquica do século XVII.

A partir dos primeiros anos de seu reinado pessoal, que teve início em 1661, muitos mitos políticos foram elaborados para

exaltar a glória de um jovem príncipe – outrora aguardado por toda a França como Dieu-donné – que não encontrava rivais em toda a história. Como afirmava uma dessas homenagens obrigadas, *Des justes prétentions du roi sur l'Empire*, do advogado Aubery, até mesmo o grande Carlos Magno

(...) é um modelo bastante fraco para nosso príncipe, do qual as ações heróicas farão reconhecer à posteridade que ele terá apagado a glória que se deu [ao imperador], e ultrapassou de muito longe em valor e em sabedoria todos os reis seus predecessores. (Ferrier-Caverivière, 1981, p. 354)

Entre os mitos que consolidaram a reputação guerreira do maior monarca da história da Europa, conta-se a passagem de Luís XIV por um pequeno braço do Reno, em época de estiagem, que foi transformada pelos turiferários numa das maiores proezas militares do reino e imortalizada no quadro de Le-Conte como a travessia heróica do Príncipe que doma as águas profundas e furiosas para vencer os inimigos da França. Como diz um de seus maiores admiradores, Voltaire, no *Le siècle de Louis XIV*, “a passagem do Reno foi uma mistificação, uma ‘exagération’”. Para N. Ferrier-Caverivière,

(...) que os temas complacentemente tratados pelo patriotismo do século XVI fossem retomados por Luís

XIV, não há nada surpreendente: para um monarca tão preocupado com sua glória, a comparação com os homens ilustres da Antigüidade se impunha a todo momento. (...) Pouco importam, então, as referências utilizadas; elas são somente pretextos que valem menos por elas mesmas que para o fim a que elas servem: louvar Luís XIV. Não se busca senão acumular fórmulas que, indistintamente, e às vezes até de uma maneira contraditória, demonstram a esmagadora e indiscutível superioridade de Luís XIV. (Ferrier-Caverivière, 1981, p. 355)

Os historiadores mais recentes de Luís XIV demonstraram que os franceses do século XVII acreditaram verdadeiramente em seu maior mito político. Mas no fim do reinado do Grande Príncipe, o mito também declina. Entretanto, é preciso considerar que mesmo nos anos de maior glória do monarca, em que o poder real assume a natureza de espetáculo político, existiram outras correntes de mentalidades que fizeram opções políticas bem diferentes dos devaneios apologéticos em torno da realeza solar. Fénélon, Pascal, La Bruyère, por exemplo, foram autores muito mais voltados para assuntos relativos à “salvação pública” da França, e se recusam a integrar o coro da idolatria monárquica de seu tempo.² Mas qual a imagem que a posteridade construiu sobre Luís o Grande? De que forma se desenvolvem as reflexões críticas que se seguiram àquelas contemporâ-

² Acerca desse aspecto, ver o capítulo “O catálogo dos valores: o século XVII e a idéia do príncipe perfeito”, de meu livro *O político na modernidade*, a sair futuramente pela Editora Loyola.

neas do próprio Rei, partidas de elementos que conviveram até muito proximamente ao Soberano, como o duque de Saint-Simon, numa determinada fase de sua vida? Entre os autores aqui abordados, seria possível verificar uma convergência de discursos sobre o Patriarca de Versalhes? Entre os escritores selecionados, que elementos aproximam ou afastam suas representações do Grande Rei e por quais vias cada um desses elementos chegou a Luís XIV, elegendo-o como tema central de vários de seus textos?

Inegavelmente, Luís XIV foi um grande rei. Contudo, sua imagem foi retrabalhada tanto por uma certa vertente da literatura do século XVIII – na qual encontramos nomes como Saint-Simon e Montesquieu – quanto pela própria historiografia contemporânea, que não compreenderam muito bem o seu caráter perdulário e sua política de guerras suicidas. Nas **Lettres persanes**, Montesquieu o reprova abertamente por ser mais rico que o rei da Espanha, sem ter o ouro que esse possui, simplesmente porque dono de uma vaidade mais inesgotável que as minas do império espanhol. Entre os grandes escritores políticos da primeira metade do século XVIII, que se ocuparam de sua memória, Voltaire talvez tenha sido o seu grande cultor: dedicou a ele um livro imenso, e o conjunto de sua obra está repleto de imagens

do Grande Rei, fruto de uma admiração que muitas vezes se aproxima de um fascínio sem reservas. Mas os juízos negativistas de um Fénélon ou de um Pascal, por exemplo, também ecoaram pela França pré-iluminista. Na província, Montesquieu escreveu uma extensa obra, aliás muito rica em imagens luiscatorzianas (1958), revelando um espírito crítico que tende para o meio-termo, ou, se não tanto, para uma crítica bem menos apaixonada que os gritos indignados de Saint-Simon.

Em seu excelente **L'Ancien régime**: institutions et société, François Bluche detecta com qual espírito Montesquieu escreveu sobre o regime monárquico de seu tempo. Nesse caso, trata-se de considerações genéricas, mas que sem dúvida revelam os traços de sua inspiração para com Luís XIV e seu *modus operandi*. Muito interessante, aliás, é a aproximação que F. Bluche faz deste autor com Voltaire:

Montesquieu no L'esprit des lois revela sua preferência por um "governo moderado", substituído pela monarquia absoluta, sem ter a sensibilidade para ver que o regime de Luís XV, se é "absoluto" na ordem teórica, é perfeitamente temperado (ou moderado) sobre o plano prático. O presidente de Montesquieu é, verdadeiramente, um ideólogo. Voltaire, seu contemporâneo, estava, ao contrário, ligado à monarquia absoluta. O escritor, que aplaudia o despotismo esclarecido de Frederico II na Prússia, e justificara o golpe de força do chanceler Maupeau na França (1771), não temeu em escre-

ver: "um rei absoluto, quando ele não é um monstro, não pode desejar senão a grandeza e prosperidade de seu Estado, porque ela é a sua própria, porque todo pai de família quer o bem de sua casa. Ele pode se enganar sobre a escolha dos meios, mas não está em sua natureza que ele queira o mal do seu reino". (Bluche, 1993, p. 16)

Contudo, a posteridade haveria de revelar um dos grandes detratores de Luís XIV, Saint-Simon. Duque e par de França, começou a escrever suas **Memórias** (1953) no ano de 1720, mas de maneira bem irregular. Apenas em 1723, com a morte do regente, Filipe de Orléans, seu protetor, Saint-Simon se retira da cena política para se exilar em suas terras de La Ferté-Vidame. De acordo com J. M. Bizière e J. Solé, a partir de seu afastamento da vida pública (1723),

(...) lhe restariam trinta anos para pensar em suas Mémoires, à redação das quais ele se dedica seriamente a partir de 1739, idéia que ele acariciava há dezenove anos. (Colin, 1993, p. 232)

A rigor, as **Memórias** exprimem sua insatisfação e seus rancores em relação ao Rei. Criticou Luís XIV em quase tudo: sua pessoa, seu espírito, suas idiossincrasias, seus empreendimentos. Oficial do exército francês, não perdoava a Luís XIV o fato de ter usado regimentos da mais prestigiosa armada da Europa em construções, como fez em Versalhes. Para um nobre de sangue da estirpe de Saint-Simon, isso era decididamente um abuso. A esse res-

peito criticou o Rei como perdulário e vaidoso, o “maníaco por construções” que “transformou montanhas em vales, e ainda achou colinas para derrubar”, acerca da construção de Marly.

Como ele mesmo confessou, suas **Mémoires** foram redigidas como evasão de suas ambições profissionais no exército, frustradas pelo soberano: abandonou o serviço militar por não ter conseguido se promover a brigadeiro. Como se ele mesmo, Saint-Simon, fosse um modelo de virtudes. Ora, ele é o retrato mais acabado do cortesão inútil, aquele tipo parasitário que Luís XIV detestava tanto, justamente um rei que associava toda a sua glória a um amor imenso pelo trabalho. A esse respeito, François Bluche observa que

(...) o rei detestava os cortesãos puramente decorativos, os cortesãos ociosos e inúteis dos quais o duque de Saint-Simon era o tipo perfeito. (Bluche, 1993, p. 51)

O certo é, que, nas **Memórias**, Saint-Simon reflete com a amargura de um perfeito desventurado:

Foi mesmo este amor pela verdade o que mais prejudicou minha sorte; eu compreendi, mas preferi a verdade a tudo (...); posso dizer mais: que a amei contra mim mesmo.

Apesar de suas aversões, Saint-Simon é reconhecido pela sinceridade de suas opiniões; ele tem a vantagem de estar separado por aproximadamente uns trin-

ta anos dos eventos que narra. Com certeza, essa distância histórica ampliou sua perspectiva, ao mesmo tempo que atenuou suas emoções.

Fato curioso, os três autores viveram sob o reinado do Grande Rei e dois deles até entretiveram relações muito próximas com Versalhes: excetuando Montesquieu, Saint-Simon viveu na corte e o jovem Voltaire participou de missão diplomática na Holanda em 1713, acompanhando o embaixador de França a Haya. Montesquieu viria a Paris algum tempo depois, cidade na qual até chegou a residir e pela qual nutria grande simpatia, devido ao desenvolvimento de sua *república das letras*. Entretanto, excluindo parte das **Memórias** de Saint-Simon, suas melhores reflexões sobre Luís XIV e seu reinado surgiram anos mais tarde, já na aurora das Luzes. Passada a euforia artística e literária que celebrou durante quase quatro décadas a grandeza e magnificência de Luís XIV, o fenômeno da idolatria real é contemporâneo ao término do reinado de um príncipe que não foi capaz de sustentar sua glória até seu leito de morte. Mas um grande rei deixa marcas profundas no tempo; ainda mais um rei que não mediu esforços para imortalizar sua própria imagem.

De fato, imagens do Rei-Sol aparecem em uma parcela muito significativa dos textos de Saint-Simon, Montesquieu e Vol-

taire, que não escreveram pouco, como é notório. Sobre esse aspecto, os comentaristas de Voltaire fazem lembrar que a desigualdade qualitativa de sua obra se deve ao fato de esse “demônio” ter passado a vida inteira praticamente com a pena na mão. Luís XIV foi uma espécie de obsessão para o duque de Saint-Simon, que lhe concedeu amplo espaço em suas **Memórias**, o Monarca surgindo explicitamente no texto, e nas entrelinhas. Voltaire, além da obra monumental que dedicou ao Soberano, foi extremamente fértil em referências ao Rei – e por que não dizer também reverências – que aparecem fulgurantes em inúmeros textos de sua extensa obra. De nossos três autores, Montesquieu é sem dúvida o menos pródigo em projetar imagens luisatorzianas em seus textos. Entretanto, dedicou ao Grande Rei espaço considerável em vários de seus trabalhos, reunidos em suas **Oeuvres complètes** com o título de **Mes pensées**, sendo que o espectro do rei surge esparsamente em quase toda a sua obra.

Um problema que intriga é o fato de, sendo Voltaire talvez o escritor político mais ácido que o século XVIII produziu, o crítico social que denunciou com intrepidez toda a dureza e os rigores excessivos do absolutismo, por que construiu uma imagem tão positiva de Luís XIV, mesmo reconhecendo os grandes e su-

cessivos equívocos que ele cometeu? A severidade de nossos dois aristocratas seria o reflexo de recalques contra um Rei que tripudiou tão ousadamente sobre os *grands*, fenômeno até então desconhecido em um reino de tão longa história?

Uma hipótese que também deve ser considerada está relacionada ao fenômeno que Jean-Marie Apostolidès distingue como a passagem do rei-maquinista à condição de rei-máquina. Isto significa que os antigos laços de afeto, que uniram realza sagrada e súditos durante séculos, estão sendo rompidos por essa época, fato que o mesmo autor denomina como “a inorganicidade do corpo simbólico do reino”. Com efeito, foi a partir de Luís XV que se implantou claramente a nova tendência já prenunciada das redes de instituições administrativas, fenômeno que não apenas despersonaliza o poder real, mas afasta e isola o soberano de seus súditos. Esses autores, cada qual monarquista à sua maneira, parecem dar mostras de que Luís XIV representou o último ponto de equilíbrio, ao conseguir associar a persona-

lidade real com as funções administrativas da monarquia.

É possível que tenham percebido que, em seu próprio tempo, vivia-se sob um regime político quase puramente jurídico, sem mais a representação clara e benfazeja da imagem do príncipe, de seu império pessoal e direto, de sua autoridade carismática. Daí a presença do Grande Rei em suas obras, mesmo que enfocado sob ângulos tão díspares, e muitas vezes com admoestações até bem severas. É bom lembrar que as idéias exprimidas por Voltaire, apesar do sentido geral inequivocamente positivo acerca do julgamento do Soberano, encontram-se carregadas de ambigüidades.

Apesar de Robert Muchembled relativizar a veracidade histórica da máxima saint-simoniana do “longo reinado da vil burguesia”, ao afirmar com razão que já em fins do século XVIII não se pode mais definir claramente nobreza e burguesia, que as elites do Antigo Regime não podem ser encaradas como blocos monolíticos, porque se encontravam estratificadas e cruzadas,³ creio que a máxima se apli-

ca ao espírito nobiliárquico dos séculos XVII e XVIII, porque esteve sempre viva nos sentimentos de uma aristocracia que a tradição de séculos sempre havia colocado nos pontos mais elevados do exército e das administrações central e provinciais. Os rancores de Saint-Simon são elucidativos a esse respeito:

Pouco a pouco, o rei obrigou toda a gente a servir e a aumentar sua corte, até mesmo aqueles de quem fazia o menor caso. (...) Foi outra habilidade para arruinar os nobres, e acostumá-los com a igualdade, e à mistura com toda gente, de modo que as pessoas nascidas para mandar nos outros, tiveram de permanecer no terreno das idéias e não se acharam mais dentro de nenhuma realidade.

Dessa forma, seria possível concluir que nossos aristocratas foram mais rígidos porque refletiram, numa posteridade ainda muito próxima, sobre o desprezo e o rebaixamento que Luís XIV impôs aos de seu *rang*?

É bem possível que nossos três autores tenham chegado a Luís XIV, como tema, por vias bem diferentes. Saint-Simon, claramente, por seus rancores declarados, ainda que sua queda para o memorialismo histórico e

³ Molière viveu o período de maior glória do reinado de Luís XIV e discutiu com imenso talento a atração que um título de nobreza exercia sobre os burgueses ricos de seu tempo. Como ele apontou, em seu risível *O burgês fidalgo*, seu personagem entregaria de bom grado dois dedos de sua mão ao cepo, se disso dependesse, para se tornar nobre. São Paulo, Abril Cultural, 1981. No tempo de Voltaire, o *ethos* do universo aristocrático continua a exercer seu irresistível fascínio sobre os espíritos. Revelando sua alma burguesa, conta esse autor que “Na França é marquês quem quer, e qualquer um que chegue a Paris vindo dos confins de uma província, com muito dinheiro para gastar e um nome em *ac* ou *ille*, pode dizer: “um homem como eu” ou “um homem de minha qualidade”, e desprezar soberanamente um negociante. Este, de tanto ouvir falar com desprezo de sua profissão, acaba sendo bastante tolo para enrubescer-se. Contudo, não sei o que é mais útil a um Estado: um senhor empoadado que sabe a que horas o rei se levanta e se deita, com ares de grandeza, fazendo papel de escravo na antecâmara de um ministro, ou um negociante que enriquece seu país, dá ordens a Surata e ao Cairo sem sair de seu gabinete, e contribui para a felicidade do mundo”. “Cartas Inglesas”. In: *Os pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1978. p. 16.

político o obrigasse a cruzar frequentemente com o Rei, mesmo muito tempo após a morte deste; Montesquieu, pelas preocupações naturais que um filósofo político tem para com a natureza dos regimes políticos e as formas pelas quais o poder está instituído pelo mundo, o que demonstrou com brilho, apesar dos equívocos de interpretação cometidos, nas **Lettres persanes** e no **L'esprit des lois**; o grande Voltaire, por suas incursões no terreno da História, por força do ofício de historiógrafo de Luís XV. Desse modo, por exigências da função, eles praticamente foram conduzidos, e de certa forma obrigados, a se encontrar com o Rei. Memorialista de corte especialmente interessado pelo submundo de Versalhes? Pensador político dedicado às teorias sobre o poder? Intelectual brilhante, apaixonado pela História? Um pouco de tudo isso, com certeza. Mas, parece que há algo mais.

Como se refere Nicole Ferrier-Caverivière, o Rei-Sol é uma imagem ainda muito fulgurante na primeira metade do século das Luzes. No pré-Iluminismo, Luís XIV projeta uma imagem que exerce fascínio sobre o círculo dos pensadores políticos e dos homens de letras de uma posteridade que não conseguira esquecer ainda o maior mito político da França. A própria extensão de seu reinado foi algo que espantou a Europa, e Montes-

quieu sintetizou como ninguém essa perplexidade: “O reinado do falecido rei foi tão longo que, em seu fim, ninguém se lembrava mais de seu começo”. De fato, a duração de seu reinado é impressionante, sem qualquer paralelo em toda a história do Ocidente cristão, o que, em seu próprio tempo, pareceu simbolizar a intemporalidade de um reino e de uma família eleita pelos mistérios dos céus. Como lembra Voltaire, o Rei “viu renovar três vezes as gerações de príncipes da Europa”. Saint-Simon recorda que

(...) teve uma longa agonia que acabou num domingo, 1º de setembro, às oito horas e um quarto da manhã, três dias antes de completar 77 anos, no decorrer do 72º ano de seu reinado. Sobreviveu a todos os filhos e netos, com exceção de seu sucessor, do rei da Espanha, e dos filhos deste príncipe. A Europa nunca vira tão longo reinado, nem a França um rei tão idoso.

O *marketing* político rendia seus frutos, várias décadas após o declínio do Astro do Dia, porque o Rei ainda estava demasiadamente vivo na memória. E não fora exatamente essa a vontade confessada do Rei, ao ponto de enterrar efígies e medalhas?

De fato, a *Académie des Belles Lettres* foi competente em sua propaganda monárquica. Fundada em 1663 por alguns destacados membros da *Académie Française*, alcançou com êxito seus objetivos: transmitir à posteridade, inscritos em medalhas

e toda sorte de manifestações artísticas, os feitos e a glória do soberano (Burke, 1993). Quando Voltaire afirmou que o reinado de Luís XIV não cessara com sua morte, terminando anos depois dele, reflete com propriedade o fenômeno do cosmopolitismo da imagem real, a longevidade da memória de um Rei que em seu próprio tempo “os estrangeiros iam em tropel admirar sua corte [e seu] nome era conhecido em todos os países do mundo”. Com efeito, o fato de se falar numa Europa francesa no século XVIII tem muito a ver com a atividade conquistadora de Luís XIV, que, fazendo ecoar o tropel de sua cavalaria por tantos reinos, levou junto a expansão da cultura letrada, os costumes refinados de Versalhes e o charme do idioma a praticamente todos os países da Europa Ocidental. Como notou um prócer estrangeiro, Frederico II da Prússia, “o francês é o passaporte que introduz as pessoas em todas as casas e em todas as cidades da Europa”. (Réau, 1951)

Não se pode perder de vista o fato de que, apesar de terem sido homens nascidos no fim do *Grand Siècle*, foi exatamente esse século XVII, de conquistas do pensamento, que sedimentou o caminho para a explosão de criatividade da Idade da Razão. O fato inegável é que o nome de Luís XIV ecoou como o de nenhum outro rei de França; seja para combater o mito, seja para redimensioná-lo, com a devida

distância histórica, ou mesmo para o enaltecer, o velho Rei é personagem ainda muito presente na literatura do século XVIII, sendo retomado por inúmeros escritores do pré-Iluminismo. Através de uma primeira abordagem dos textos, é possível pensar que, com o devido afastamento, que tornou desnecessárias as homenagens obrigadas, tão ridicularizadas por Voltaire, a posteridade pôde construir retratos os mais diversos, em interpretações muito mais livres do Soberano:

Tudo que enxergo nesses discursos é que o novo membro, tendo assegurado que seu predecessor era um grande homem, que o cardeal Richelieu era um muito grande homem, que o chanceler Séguier era um bastante grande homem, que Luís XIV era ainda mais do que um muito grande homem, o diretor lhe responde a mesma coisa, acrescentando que o novo membro poderia também ser uma espécie de grande homem e que ele, diretor, não deixa de ter parte nisso. (1978, p. 44)

É possível conjecturar ainda que a morte de Luís XIV não representou o fim de uma mentalidade: o Príncipe em triunfo, celebrado e consagrado pela literatura até meados do século XVIII. Jean Meyer demonstrou que Luís XIV já nascera como um mito, sob o signo de uma expectativa que contagiou toda a França. Com efeito, na Época Moderna, um mito político como o de Luís XIV não perde o brilho facilmente, exercendo, até várias

décadas depois de seu advento, uma irresistível fascinação. O Grande Rei não surge na posteridade trabalhando sob o viés de uma ideologia nova, cuja crítica, muitas vezes avassaladora sobre o despotismo do período precedente, poderia levar à inclusão da Realeza Solar em seu campo de abrangência. Luís XIV surge antes como mito, aliás, como o maior mito político da França moderna e contemporânea, até o advento de Napoleão.

A partir de seu reinado pessoal, sua figura esteve no centro de um conjunto complexo de imagens e símbolos, elaborado pelas mais diversas formas de manifestações culturais e artísticas. Para o seu tempo, ou até para alguns anos depois, é fato bem compreensível. Mas que estranha metamorfose fez com que o mito de Luís Dieudonné se mantivesse tão vivo na consciência dos franceses cultos, décadas e décadas depois de sua morte? Por que nossos autores resgatam das cinzas do passado a memória de um Rei cuja morte fora comemorada por Paris e toda a França? Como sua imagem foi focalizada por esses representantes da nova sociedade política francesa do século XVIII, há muito liberta da presença opressora do Rei?

Saint-Simon se apresenta como um dos autores mais fecundos, na revelação do *ethos* muito peculiar da cultura letrada francesa, no ponto de viragem do

Grand Siècle ao *Siècle des Lumières*, o que ele mesmo chamou de “la mécanique de la cour”. Isso porque seus textos abordam uma variedade de temas relacionados à sociedade de corte. Num estilo objetivo, sem pretensões a escrever obra filosófica ou de erudição, Saint-Simon constitui-se num memorialista de primeira linha, que consegue unir à elegância do estilo análises penetrantes, sem cair no anedotismo estéril. De maneira imaginativa, e muitas vezes impiedosa, Saint-Simon desenvolve com talento de grande escritor, e de psicólogo penetrante, a arte de contar mil histórias curiosas, nas quais explora sem cessar incidentes muitas vezes ridículos da sociedade de corte, mas sempre revelando os elementos constitutivos desse interessante meio social. Com efeito, o melhor de Saint-Simon está na extraordinária galeria de retratos dos grandes e dos pequenos homens de seu tempo, os quais conheceu de perto e até privando, com eles, segredos e intimidades.

Na galeria de Saint-Simon, em que surgem figuras descritas com o detalhismo de um miniaturista, seu retrato mais trabalhado foi sem dúvida o de Luís XIV, a quem não poupou nem quando advieram suas maiores desgraças. Sua vasta obra interessa como fonte porque penetra nos meandros da sociedade do Antigo Regime. Analista profundo da psicologia humana, em espe-

cífico da mente cortesã, Saint-Simon reconstitui aos seus leitores os sentimentos nobiliárquicos dos séculos XVII e XVIII, numa época em que as elites viveram seus tempos mais difíceis. Daí surge um Luís XIV abordado sob uma perspectiva que reflete, com certeza, todas as angústias de um segmento social pouco acostumado a ser lançado nas sombras da subalternidade.

Pensador eclético, e de fôlego enciclopédico, as preocupações de Montesquieu se espalharam por diferentes áreas do conhecimento. Aliás, esse é bem o sentido da filosofia no Século das Luzes: o conhecimento da natureza e da sociedade. Daí o interesse do autor pelas ciências naturais, da mesma forma que Voltaire fora cultor da física newtoniana. A tendência dos *philosophes* no século XVIII era incluir como parte integrante de seu domínio um espectro muito amplo de temas. De fato, pode-se encontrar nas obras de Montesquieu uma variedade bem grande de temáticas que vão, desde teses sobre anatomia humana e física ótica, passando pela história dos costumes, até a filosofia política e do direito.

Luís XIV faz inúmeras aparições em vários textos desse *gentilhomme* iluminista. Encontramos o Grande Rei nas **Lettres persanes**. Nessa obra, Montesquieu se revela um crítico particularmente pouco lisonjeiro, mas muito distante da acidez de um Saint-Simon ou da simpatia irrestrita de um Voltaire. Dentre os autores selecionados, Montesquieu parece representar uma espécie de meio dourado, para retomar uma figura aristotélica, o que permite perceber importantes nuances. Sua inclusão entre os textos selecionados objetiva alcançar um quadro ao mesmo tempo mais completo e mais complexo da imagem real.

Montesquieu, em suas obras de filosofia política, e em seus ensaios de Direito e de História, desenvolveu análises muito profundas acerca do fenômeno do absolutismo monárquico, sistema político que a geração precedente, e a sua própria, vivenciaram na prática. Nas **Lettres persanes**, obra que revela todo o fascínio que o Oriente exerce sobre a civilização européia na primeira metade do século XVIII, Montesquieu expõe, através de seus personagens, Usbek e Rica, a sua

visão sobre a monarquia e aquele que foi sua expressão mais completa.⁴

A figura de Luís XIV é uma imagem recorrente em quase todos os textos de Voltaire. De fato, o Rei aparece de maneira aberta ou velada em sua obra filosófica, literária e histórica. Entretanto, a presença do rei se faz muito mais constante no conjunto de obras que seu editor e comentarista, René Pomeau, reuniu sob a forma dos textos históricos, daqueles livros que Voltaire escreveu no espírito de historiador. Nessa coleção de textos integrais encontram-se, juntamente com o **Le siècle de Louis XIV**, uma **Histoire de Charles XII**, um **Essai sur les mœurs et l'esprit des nations**, e outros trabalhos menores, nos quais sempre é possível encontrar um Luís XIV magnífico, um Rei quase sempre em triunfo, um Monarca exuberante, um Soberano sem paralelo na história de toda a Europa, segundo a perspectiva otimista em que Voltaire concebeu o Grande Rei. Com certeza, essas imagens recorrentes do Príncipe resultam da concepção que Voltaire fez de seu reinado como um divisor de águas entre a barbárie gótica da

⁴ *Ne crois pas que je puisse, quant à présent, te parler à fond des mœurs et des coutumes européennes: je n'en ai moi-même qu'une légère idée, et je n'ai eu à peine que le temps de m'étonner. Le roi de France est le plus puissant prince de l'Europe. Il n'a point de mines d'or comme le roi d'Espagne, son voisin; mais il a plus de richesses que lui, parce qu'il les tire de la vanité de ses sujets, plus inépuisable que les mines. On lui a vu entreprendre ou soutenir de grandes guerres, n'ayant d'autres fonds que des titres d'honneur à vendre, et, par un prodige de l'orgueil humain, ses troupes se trouvaient payées, ses places munies, et ses flottes équipées. D'ailleurs ce roi est un grand magicien: il exerce son empire sur l'esprit même de ses sujets; il les fait penser comme il veut. S'il n'a qu'un million d'écus dans son trésor, et qu'il en ait besoin de deux, il n'a qu'à leur persuader qu'un écu en vaut deux, et ils le crient. S'il a une guerre difficile à soutenir, et qu'il n'ait point d'argent, il n'a qu'à leur mettre dans la tête qu'un morceau de papier est de l'argent, et ils en sont aussitôt convaincus. Il va même jusqu'à leur faire croire qu'il les guérit de toutes sortes de maux en les touchant; tant est grande la force et la puissance qu'il a sur les esprits.*

Idade Média e a sociedade “civilizada” de seu tempo. No **Le siècle de Louis XIV**, amplo estudo sobre a história da França, de onde surge um Luís XIV quase sempre vitorioso sobre os inimigos, que ele soube como cultivar aos montes, para não obscurecer

sua glória – como ele mesmo dizia – Voltaire revela o que é a sua visão da época de maior esplendor em todos os tempos da aventura humana pela terra.⁵

Dessa concepção extremamente otimista do tempo de Luís XIV resulta a imagem de um rei-

no e de um Rei que exerceram uma irresistível fascinação. Como diz o autor, em sua **Lettre à Milord Harvey**, “non seulement s’est fait de grandes choses sous son règne, mais c’est lui qui les fait”.

Referências bibliográficas

- APOSTOLIDES, Jean-Marie. **Le roi-machine**: spectacle et politique du temps de Louis XIV. Paris: Editions de Minuit, 1988.
- BLUCHE, François. **L’Ancien régime**: institutions et société. Paris: Fallois, 1993.
- BURKE, Peter. **A fabricação do rei**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- DICTIONNAIRE des biographies. Paris: A. Colin, 1993. p. 232.
- FERRIER-CAVERIVIERE, Nicole. **L’image de Louis XIV dans la littérature française de 1660 à 1715**. Paris: PUF, 1981.
- REAU, Louis. **L’Europe française au siècle des Lumières**. Paris: Albin Michel, 1951.
- SAINT-SIMON. **Mémoires**. Paris: Gallimard, 1953. p. 51.
- VOLTAIRE. **Cartas inglesas**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).
- VOLTAIRE. **Ouvres historiques**. Paris: Gallimard, 1957. Le siècle de Louis XIV.
- VOLTAIRE. **Ouvres complètes**. Paris: Gallimard, 1958. Mes pensées.

⁵ *Tous les temps ont produit des héros et des politiques (...) Mais quiconque pense, et, ce qui est encore plus rare, quiconque a du goût, ne compte que quatre siècles dans l’histoire du monde. (...) Le quatrième est celui qu’on nomme le siècle de Louis XIV, et c’est peut-être celui des quatre qui approche le plus de la perfection, e mais à frente: Je porte les yeux sur toutes les nations du monde, et je n’en trouve aucune qui ait jamais eu des jours plus brillants que la française depuis 1655 jusqu’à 1704. Je prie tous les hommes sages et désintéressés de juger si un petit nombre d’années très malheureuses dans la guerre de la succession doivent flétrir la mémoire de Louis XIV.*

A CIDADE NA MODERNIDADE RADICALIZADA: OS MOVIMENTOS DE LUTA PELA MORADIA*

Ulysses da Cunha Baggio
Mestre em Geografia Humana – USP

RESUMO

Este trabalho se propõe a contribuir para a reflexão sobre a cidade e o urbano no contexto de radicalização da modernidade, tomando-se como referência a questão da habitação popular e dos movimentos de luta pela moradia. No percurso da análise nos deparamos com a temática da cidadania e da relevância da transformação/democratização da gestão da cidade, em que a perspectiva autogestionária adquire centralidade nas nossas preocupações.

O presente trabalho tem como objetivo principal contribuir para a análise daquilo que ainda se constitui num dos maiores desafios para o Estado na área social: o problema da moradia popular, mais especificamente da moradia subnormal, cujas formas assumidas historicamente são o cortiço, a autoconstrução em loteamentos clandestinos e/ou ilegais e a favela. Estas três formas urbanas revelam dois aspectos em comum

que as identificam, isto é, constituem formas de inserção ilegal na cidade e são precariamente dotadas de infra-estrutura, sendo que em muitos casos totalmente destituídas da mesma. Na cidade de São Paulo, por exemplo, o espaço habitacional infranormal concentra aproximadamente 55% da sua população total, dado que evidencia a expressiva

* Este trabalho constitui parte adaptada – com diversas atualizações/modificações – de nossa dissertação de mestrado, intitulada *A dinâmica das transformações socioespaciais das formas de submoradia no município de São Paulo*, apresentada ao Departamento de Geografia da USP em 1995.

dimensão e gravidade do problema. Temos, assim, a produção de uma cidade paralela: precária, clandestina e ilegal. Compreendê-la significa desvendar os processos de produção mais amplos do espaço urbano, apreender a sua lógica no interior do processo de acumulação capitalista, suas contradições e seu caráter de exclusão e segregação socioespaciais. Ao mesmo tempo, sinaliza para novas possibilidades de tratamento/resolução dos problemas que lhes são próprios, sugerindo, na dimensão de suas relações cotidianas, novas formas de gestão, de trabalho e de organização social. Entendemos que no *percurso* destas práticas socioespaciais talvez esteja o seu maior legado, isto é, o encontro com a cidadania. Em tempos de radicalização da modernidade, aceleração e difusão seletiva do processo de globalização, as questões socioespaciais adquirem proeminência no movimento da realidade, sobretudo quando se constata o avanço da exclusão e da pobreza, de desconexão forçada de territórios e sociedades de tal processo, pondo em evidência a sua face perversa. Nesse contexto, as condições de reprodução social, principalmente no espaço urbano, ganham centralidade para todos aqueles que aspiram a um mundo com trajetórias socialmente mais justas e dignas.

Isso posto, gostaríamos de salientar que na análise empreen-

didada não tivemos a intenção de fornecer nenhum registro detalhado de experiências particulares. Entretanto, consideramos fundamental o exame de duas significativas evidências empíricas, localizadas na periferia urbana da cidade de São Paulo, na Zona Norte, no bairro do Tucuruvi, mais especificamente na Vila Paulistana e arredores.

Assim, através deste eixo de análise pretendemos mostrar as relações existentes entre o processo de desenvolvimento econômico do capitalismo no Brasil – precipuamente em São Paulo – com a dinâmica da produção das formas de submoradia, procurando, de certo modo, pôr em relevo o caráter de exclusão do modelo de acumulação vigente no País através de sua expressão socioespacial – seu testemunho indubitável –, isto é, a reprodução ampliada de um espaço habitacional marcado pela precariedade infra-estrutural. Nesta perspectiva analítica, coloca-se como questão fundamental a relação entre o Estado e o planejamento urbano, acerca da qual defendemos uma visão ampliada de Estado, que se consubstancia nos marcos do planejamento participativo. Acreditamos ser este o caminho mais profícuo e democrático para a construção de uma cidade de cidadãos, o que pressupõe a definição de estratégias para o tratamento do problema habitacional que efetivamente contribua para viabi-

lizar níveis melhores de qualidade de vida aos segmentos sociais envolvidos, e que, ao mesmo tempo, sejam mais condizentes com os pressupostos da cidadania.

Entre os cortiços, as favelas e as habitações autoconstruídas em loteamentos clandestinos e/ou irregulares evidenciam-se algumas características em comum, que imprimem a estas formas urbanas uma identidade socioespacial, ou seja, a marca da pobreza, da exclusão/segregação, da clandestinidade e ilegalidade, da violência e da subcidadania. Em outras palavras, constituem a expressão mais acabada de uma urbanização predatória e espoliativa na periferia do capitalismo, fruto de uma forma específica de seu desenvolvimento nos domínios do subdesenvolvimento. E a cidade é a instância na qual se manifestam, com maior contundência, as relações de produção capitalistas e as contradições de classe que lhe são inerentes, expressas nitidamente através dos contrastes entre a riqueza e a pobreza. Sobretudo nos países subdesenvolvidos, constata-se que, quanto mais se efetua o desenvolvimento/modernização da sociedade, mais se aprofundam as disparidades sociais e, portanto, espaciais, dado que o espaço também é um reflexo da sociedade. E a habitação, enquanto necessidade fundamental à reprodução da vida social, emerge neste contexto como

um indicador do *modus vivendi* urbano, o qual é condicionado, em grande medida, pelas formas como se processa o desenvolvimento socioeconômico numa dada sociedade.

Em que pese a diferenciação de acesso à habitação e aos demais meios de consumo coletivo, em função da estratificação social e, desse modo, da capacidade desigual de se pagar por eles, a cidade se transforma no campo privilegiado das lutas sociais, entre as quais por moradia. Trata-se, portanto, das condições de reprodução da vida humana na cidade. Pensá-la nos tempos modernos pressupõe considerarem-se a atuação e o papel desempenhados pelos movimentos sociais, que se afirmam como parte integrante da dinâmica da sociedade urbana capitalista dos tempos atuais. Prescindir deles implica a perda dessa dimensão do cotidiano urbano e, portanto, da sua própria cultura.

Desta maneira, os segmentos sociais, premidos pela perversa precariedade das suas condições existenciais na cidade, vêm utilizando e desenvolvendo certas estratégias de ação objetivando a conquista de padrões de vida mais aceitáveis, mais condizentes com a dignidade humana. Essas estratégias pautam-se, em grande parte, pela auto-organização comunitária, através da qual podem-se obter alguns avanços no enfrentamento com o Estado. Assim, tais práticas co-

munitárias têm sido basicamente o único meio através do qual é possível conseguir reverter, ainda que parcialmente, aquelas condições do viver nos espaços habitacionais precários. A organização comunitária torna-se, dessa maneira, uma necessidade na luta mais ampla pela cidadania, na conquista de direitos básicos ao desenvolvimento da vida, constituindo-se um ingrediente de grande relevância na vida cotidiana desses segmentos sociais, onde suas demandas diversas são, muitas vezes, absorvidas pelos movimentos de moradores, os quais se constituem como efetivas estruturas organizatórias da comunidade.

Na esteira dessas práxis socioespaciais urbanas os movimentos expressam os motivos de suas lutas tanto no nível da sociedade civil como da política, canalizando “desejos, aspirações, necessidades concretas e, sobretudo, projetos políticos de seus participantes” (Gohn, 1989, p. 83). Por outro lado, eles também podem ser entendidos como verdadeiros indicadores vivos dos problemas urbanos, aspecto que sinaliza para uma abordagem mais abrangente da cidade e do urbano, que transcende os limites da idéia que concebe a cidade estritamente como *espaço do capital*. Essa concepção mais ampliada sobre a cidade possibilita pensá-la também enquanto um espaço-produto de lutas sociais, que revelam o conflito funda-

mental entre o valor de troca e o valor de uso da terra urbana. No âmbito do espaço social, esse conflito significa a transformação progressiva do uso pelo poderio/força da troca e, dialeticamente, a reação do uso contra a troca, expressa, sobremaneira, pelas lutas sociais urbanas, efetivos movimentos de resistência ao movimento avassalador e excludente do capital sobre o solo urbano. Neste sentido, “o espaço não é apenas produzido em função das condições de reprodução do capital mas também em função das condições de reprodução da vida humana”. O que vale dizer, então, que

existem estratégias espaciais. Aquela do capital que o produz (o espaço) enquanto capital fixo – vinculado às necessidades de reprodução ampliada do capital – e aquela da sociedade que o produz enquanto meio de consumo coletivo. (Carlos, 1992, p. 84)

Nesta leitura da cidade enquanto espaço de lutas sociais, interessa-nos, em específico, os movimentos pela moradia, os quais, entendemos, constituem expressões territoriais por excelência da contraditória dinâmica social urbana, definindo, no nível do cotidiano urbano – ao lado de outras lutas da cidade –, os marcos de uma reação à estruturação do espaço pelo capital e sua dinâmica inexorável.

Esses movimentos nascem de forma espontânea, à *escala do lugar* de moradia, apresentando composição heterogênea e cen-

trados na esfera do consumo de bens e equipamentos urbanos de uso coletivo. Além disso, eles não atuam de “costas” para o Estado, mas diante dele, a que orientam suas reivindicações e pressões políticas. (ver Ammann, 1991)

Nessa mesma perspectiva se orienta o pensamento de Lúcio Kowarick, quando nos diz que “é nos vários níveis do poder público que estão concentrados os recursos, e qualquer solução da questão metropolitana urbana passa pela questão dos investimentos do Estado”. Avalia, contudo, ser um “absurdo” que a resolução dos problemas metropolitanos se processe exclusivamente através das burocracias estatais, sendo “absolutamente necessário criar novos espaços de encontro entre organismos estatais e as assim chamadas aglutinações populares”, cabendo à sociedade efetuar um necessário “controle das iniciativas do Estado”. (1985, p. 78)

Nessa mesma direção, Florestan Fernandes chama-nos a atenção para o fato de que

não basta transformar o Estado. É necessário transformar concomitantemente a sociedade existente, para impedir que uma minoria continue a manter indefinidamente certas posições-chave e estratégicas para o exercício da monopolização do Estado. (Folha de S. Paulo, 27/04/1985, in: Gohn, 1991, p. 177)

Dado que os movimentos constituem organismos heterogêneos, existem setores institu-

cionalizados pelo Estado e aqueles que não o são. Estes últimos, principalmente, apresentam uma característica transformadora, colocando em questão o próprio caráter da gestão administrativa da cidade. Contudo, consideramos que, mesmo os movimentos institucionalizados ou, ao menos, parte deles, também desempenham um papel de relevância no processo de democratização da gestão urbana. Com isso, estamos chamando a atenção para que se evitem generalizações, pois existem efetivamente movimentos que operam em regime de co-participação com o Estado, sem que haja necessariamente a perda da sua identidade e alteração de seus objetivos. Isto remete ao nível de organização dos próprios movimentos que, como já observamos, são marcados pela heterogeneidade.

Rememorando brevemente a trajetória dos movimentos de luta pela moradia no município de São Paulo, desejariamos esclarecer que nos ocuparemos fundamentalmente do período que se inicia a partir da década de 70, lembrando, contudo, que as lutas neste campo antecedem esta fase, desenvolvendo-se na esteira do próprio processo de urbanização da cidade.

A escolha desta fase se justifica pelo fato de ser este o período em que se iniciam, a rigor, as lutas pelo processo de redemocratização no País (ainda em curso),

que ganha fôlego no final dessa década e se estende ao longo dos anos 80. Constituem momentos importantes deste processo a anistia aos presos e exilados políticos; o Movimento do Custo de Vida; as greves operárias do ABCD e da capital – onde se destaca o movimento grevista dos metalúrgicos de São Bernardo do Campo; a fundação do Partido dos Trabalhadores; as greves de professores, motoristas de ônibus e táxis, lixeiros, médicos e outras categorias; a luta por eleições diretas; movimento por creches; protestos públicos de moradores da periferia e de favelados, etc.

Quanto aos movimentos de luta pela moradia a partir dos 70, podemos destacar inicialmente as Sociedades dos Amigos de Bairros (SABs), cuja origem está vinculada à Sociedade Amigos da Cidade (SAC), fundada em 1934, que tinha como preocupação central orientar e fiscalizar o crescimento, já intenso, da cidade de São Paulo. As SABs, em específico, surgem no início dos anos 50 e, a partir de então, passam a polarizar as lutas de bairros em São Paulo. Elas se multiplicam tanto na capital quanto em municípios da grande São Paulo e também do interior do estado. As SABs tornam-se órgãos reconhecidos pelas comunidades de bairros pobres, passando a representar seus moradores junto aos poderes públicos, com o fito de reivindicar be-

nefícios, permutados por apoio político. Essa barganha de favores entre as SABs e representantes do poder político marcam, portanto, o clientelismo e, ao mesmo tempo, a cooptação das SABs pelo estado, fato que conduziu à perda da sua capacidade de representar os interesses verdadeiros dos moradores dos bairros. Assim, elas caíram no descrédito e acabaram sendo boicotadas pela população, tendo sua legitimidade comprometida, uma vez que esta não provém mais das bases, mas do governo. Esses fatos explicam o esvaziamento e a própria transformação das SABs em “entidades fundamentalmente recreativas”. (Singer & Brant, 1980, p. 85-91)

No âmbito das pressões pela redemocratização do País após 1975, as SABs saíram do seu isolamento e passaram a se articular entre si, assim como com outras lutas urbanas, a exemplo da luta por transportes, creches e apoio às greves ocorridas em 1978-79 – evidenciando a conexão entre o movimento de bairro e o sindical.

Nessa sua nova fase, nos anos 70, as SABs se vinculam também às novas práticas da Igreja Católica, nas quais a atuação das CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) – através de seus agentes pastoraes (leigos e religiosos) – desempenharam um papel de relevância indiscutível na organização comunitária. Durante os anos de resistência à ditadura militar, as

CEBs incentivaram a luta dos trabalhadores na conquista dos seus direitos de cidadania, denunciando as injustiças sociais e a violação dos direitos humanos, tendo desenvolvido em seu meio práticas de reivindicação e de luta pelos mesmos, resultando daí a proliferação de diversas entidades e movimentos sociais que, ao longo do tempo, foram paulatinamente ganhando autonomia. Na cidade de São Paulo, as CEBs totalizavam, em 1988, 1600 unidades. É importante destacar que, até os dias atuais, a sua atuação se orienta pelas questões assinaladas, que são seus objetivos principais.

Ainda na década de 70, tivemos a emergência do movimento dos favelados, cuja razão de ser era resistir à expulsão de suas áreas e lutar por água e luz. Concomitantemente, desenvolveram-se as lutas dos moradores de habitações autoconstruídas da periferia, que reivindicavam, de um lado, dotação de infraestrutura e, de outro, o direito de posse da casa autoconstruída em terrenos clandestinos e/ou irregulares. Vale dizer que ambos os movimentos se transformaram ao longo do tempo, abandonando gradativamente as reivindicações de caráter pontual por questões “qualitativamente mais profundas”, tais “como a posse da terra através do direito real de uso ou da sua compra” (Gohn, 1989, p. 84). Os favelados, p.ex., passaram a incorporar em suas

reivindicações a legalização da favela, pressionando as agências públicas a aceitarem o pressuposto de que o uso social define a propriedade. Por sua vez, os movimentos pela posse da terra em loteamentos clandestinos aspiravam, como se pode perceber, ao reconhecimento do título de propriedade dessas áreas, uma vez que tinham pago por elas. Isto implica, portanto, o reconhecimento de um direito do cidadão.

Abordando especificamente os movimentos de favelados, constata-se que eles, ao longo do tempo, foram se expandindo e se diversificando. Nos anos 80, tem início a formação de quatro correntes principais no seu interior, quais sejam: o Movimento Unificado de Favelas, Cortiços e Moradores do ProMorar, apoiado por um setor do Partido dos Trabalhadores e pela ala da Igreja vinculada à Teologia da Libertação; o Movimento do Conselho Coordenador das Favelas, respaldado pelo PMDB, PCB e PC do B; o Movimento de Defesa do Favelado, o mais antigo, apoiado por setores da Igreja e pela Frente Nacional do Trabalho; e o Movimento Comunitário das Favelas, “o mais frágil e desarticulado – apoiado pelo PTB e PDS” (*Ibidem*).

Trata-se, em síntese, de um período de efervescência da mobilização popular, no qual também se processa, como já observamos, a luta dos moradores de

casas de aluguel e/ou favelas *pelo acesso à terra*, e que os veículos de comunicação de massa e o governo designam como “invasões”, muito embora os integrantes desses movimentos repudiem essa denominação, considerando invasores os agentes do capital que operam no solo urbano, tais como os especuladores imobiliários, entre outros. Assim, autodesignam-se como *ocupantes*. Entre essas lutas, destaca-se o Movimento dos Sem-Terra, cuja característica básica, que o distingue dos movimentos de favelados da década de 70, é o fato de serem ocupações coletivas e previamente organizadas, que envolvem certo número de famílias, as quais, conjuntamente, procuram uma área para instalar-se, podendo a mesma pertencer ao Estado ou não. Anteriormente à ocupação propriamente dita faz-se, por alguns membros do grupo, a definição, no papel, da dimensão dos lotes, das ruas, etc., aspecto que já não ocorre no caso da favela. Este é um fator que, sem sombra de dúvida, singulariza os movimentos organizados de ocupações de terra, pois a forma de ocupação é delimitada com a definição de lotes. (Rodrigues, 1988, p. 45)

A primeira ocupação coletiva de terra na capital ocorreu em 24 de agosto de 1981, no Jardim Figueira Grande, na estrada do M'Boi Mirim, na Zona Sul, num terreno de propriedade da Prefeitura, envolvendo aproximada-

mente 70 famílias. Após essa ocupação, sucederam outras tantas, centenas, ficando muito conhecida a da Fazenda Itupu, pertencente ao IAPAS, também na Zona Sul, reunindo milhares de pessoas.

Vale registrar que a região da cidade que apresenta a maior incidência de ocupações é a Zona Leste, que concentra boa parte das áreas vazias do município, perfazendo 35% da sua área líquida (SEMPLA, dado de 1990). Esses “vazios” são os espaços alvejados pelos movimentos. Alguns bairros têm se destacado em incidência de ocupações, quais sejam: São Miguel Paulista, Ermelino Matarazzo, Itaim Paulista, Guaianazes e Itaquera. Com uma população de aproximadamente 3,5 milhões de pessoas, a região da Zona Leste é constituída basicamente de migrantes e seus descendentes, registrando-se que a maioria dos ocupantes de terras urbanas em São Paulo são nordestinos, mineiros e paranaenses, além de parcelas vindas do interior do estado. E boa parte dos integrantes desses movimentos é constituída de favelados.

Ao que se percebe, de modo geral, a relação existente entre as famílias de ocupantes e os moradores das vizinhanças é de tolerância, verificando-se manifestações de solidariedade por parte deles com os sem-terra, onde contribuem, por vezes, com o uso da energia elétrica (via exten-

são de linha, popularmente conhecida por “gambiarra”) e com o fornecimento de água, alimentos, etc. Contudo, isto não é a regra geral. Casos de rejeição ocorrem com relativa frequência, a exemplo do que aconteceu em Itaquera em 1984, onde os moradores das áreas vizinhas promoveram a expulsão de 100 famílias, que acabavam de ocupar uma gleba vazia. Por isso, os ocupantes buscam arbitrar eventuais conflitos com os vizinhos, tarefa que não é das mais fáceis. Um dos cuidados tomados pelos movimentos organizados de ocupação de terra é, de modo geral, a elaboração de uma carta aberta que expresse os reais motivos que conduziram os seus integrantes à invasão do terreno. É uma forma encontrada por eles para evitar, ou amenizar, possíveis conflitos com a população das circunvizinhanças.

Neste sentido, pode-se dizer que as ocupações coletivas encerram um caráter espetacular, à medida que denunciam a existência de áreas improdutivas na cidade “vazios urbanos” e, ao mesmo tempo, evidenciam essa luta para a sociedade, o seu conteúdo e os seus motivos.

Entre diversos casos registrados de “invasão” de terras urbanas na cidade de São Paulo, destacamos o caso do Jardim Filhos da Terra, localizado na Vila Paulistana, Tucuruvi, o qual tivemos a oportunidade de conhecer de perto. Ele foi o resultado de uma

invasão organizada pelo movimento que lhe emprestou o nome, *Filhos da Terra*. Esse espaço habitacional – produzido e organizado pelos seus integrantes – consolidou-se através do sistema de autoconstrução, sem assessoria técnica.

O Filhos da Terra pode ser considerado o primeiro movimento efetivamente organizado de ocupação de terra da Zona Norte da capital paulista. Surgiu como movimento em abril de 1983, após processo de ocupação desencadeado por um grupo de famílias em uma área da Prefeitura – na época, gestão Mário Covas.

Com o transcorrer do tempo, o movimento passou a contar com 200 famílias e, em virtude desse crescimento, a área tornou-se pequena para abrigar tanta gente. A solução foi sair à procura de novos terrenos abandonados, de propriedade da própria Prefeitura, que já estavam reservados à construção de moradias pelo processo de mutirão. Paralelamente, o movimento reivindicava a desapropriação de um enorme terreno de propriedade da Santa Casa de Misericórdia de São Paulo. Após diversas negociações frustradas com as autoridades, o movimento decidiu, em assembléia realizada no dia 11 de fevereiro de 1984, pela invasão desse terreno. Nessa ocasião, o movimento totalizava um contingente de 1.027 famílias. A invasão deu-se à noite – o que,

aliás, era uma estratégia frequentemente utilizada pelos movimentos de invasão de terras urbanas do município. A primeira providência tomada pelos invasores foi a construção do barracão comunitário, o que se explica pelo fato de as lideranças saberem que, depois da construção de qualquer coisa na área, as famílias só poderiam ser retiradas mediante uma liminar de despejo (ordem judicial) e não apenas por uma ação policial.

Na época, o movimento possuía uma comissão de 30 pessoas. Formaram-se grupos de trabalho, com funções específicas, tais como, divisão dos terrenos, segurança, negociação, finanças, construção, alimentação, etc. Essa divisão do trabalho é um bom indicador da organização interna do movimento.

Vale registrar que as famílias invasoras permaneceram na área por um ano e dois meses em processo de sua negociação quando, finalmente, os resultados apareceram, isto é, a venda dos lotes (5 x 20 m), pagos em oito parcelas. Sua distribuição foi criteriosa, uma vez que, entre as famílias cadastradas, só receberam aquelas que apresentaram maior assiduidade e participação nas atividades realizadas durante o período preparatório da ocupação. O movimento tinha controle sobre isso, feito através de um sistema de distribuição de cartões para os integrantes do movimento, os quais eram carimba-

dos a cada uma das reuniões realizadas.

A dimensão dos lotes foi previamente demarcada pela comisão de terrenos, atividade efetuada durante as noites. O terreno foi mapeado e dividido igualmente. É interessante registrar que o coordenador dessa comisão foi um homem, de nome Severino, semi-analfabeto, que praticamente só sabia fazer números. Foi ele, contudo, quem planejou a organização daquele espaço. Constam do seu projeto uma praça, o centro comunitário, a sede da associação de moradores, a área residencial, calçadas, etc. Entretanto, esqueceu-se de fazer as interligações (vuelas) das ruas principais, as quais ficaram alongadas e praticamente sem nenhuma passagem entre elas.

O lugar onde está localizado o Jardim Filhos da Terra constitui parte integrante do conjunto da pré-Cantareira, caracterizado pela disposição de morrotes no plano de sua paisagem, onde a existência de solo descoberto em diversas encostas torna-as bastante suscetíveis a processos erosivos, ainda mais em virtude das declividades pronunciadas do terreno. Esta conformação topográfica, aliada a uma forma de ocupação do espaço inadequada, sem critérios técnicos, responde pela constituição de áreas de risco passíveis de escorregamentos.

Quanto às casas produzidas pelo processo de autoconstru-

ção, verifica-se que a sua quase totalidade é em alvenaria, sendo que uma parte expressiva na forma de sobrados, modelo residencial em expansão não apenas nessa área, como em muitas outras da cidade, podendo-se mesmo falar num *boom* de verticalização da autoconstrução. Esse fato é revelador do avanço da pobreza no espaço urbano. É a geograficidade da exclusão socioespacial, na qual a periferia pobre se revela como obra inacabada, em constante processo de crescimento.

Esse movimento, dada a sua capacidade de organização e obtenção de resultados favoráveis (conquista da desapropriação da área, etc.), adquiriu expressiva projeção entre os demais movimentos de ocupação existentes na cidade, tornando-se, mesmo, um referencial importante de luta organizada bem-sucedida.

Outro movimento emergente é o de luta dos moradores de casas de aluguel e/ou favelas pelas condições de *construção*, cujo objetivo básico é a conquista, junto ao poder público, de condições acessíveis de financiamento da *construção* da moradia, devendo este estar compatível com o nível de renda dos seus demandantes. Esse movimento se expressa como uma forma mais desenvolvida de luta pela moradia, constituindo-se, mesmo, num desdobramento dos movimentos pelo acesso à terra urbana. O fato de já terem resol-

vido o problema de acesso à terras possibilita a busca de novas soluções de produção das unidades habitacionais, como, p. ex., a utilização da ajuda-mútua e da autogestão no processo de construção de moradias. Esse movimento, em específico, mantém significativos canais de negociação com o estado.

Vejam, acerca disso, o caso do Jardim Apuanã, localizado muito proximo ao Jardim Filhos da Terra, na Vila Paulistana. E embora sejam espaços fronteiriços, apresentam trajetórias distintas.

O modelo comunitário do Jardim Apuanã foi inspirado na experiência de cooperativas habitacionais do Uruguai. Acerca disso, Nabil Bonduki assinala que

a influência do cooperativismo uruguaio no surgimento de propostas autogestionárias na luta por moradia foi enorme, tanto pelos excelentes resultados encontrados em termos de qualidade, custos e participação popular como por apontar uma proposta habitacional alternativa onde se buscavam novas soluções. (1992, p. 35)

O responsável pela intenção de se fazer o mesmo no Brasil foi o engenheiro Guilherme Coelho que, inicialmente, em 1982, levou as idéias básicas desse programa habitacional ao movimento de Vila Maria, no município de São Paulo. Essas idéias difundiram-se depois para outros movimentos populares, não só na capital como também em São Bernardo do Campo.

Dessa maneira, o Jardim Apuanã foi uma entre diversas experiências habitacionais realizadas na cidade de São Paulo, durante a gestão da prefeita Luiza Erundina (1989-92), fundamentadas na experiência uruguaia.

A ocupação definitiva desta área resultou de um processo de desapropriação, no primeiro semestre de 1989, como uma conquista do Movimento dos Sem-Terra da Zona Norte, ocorrida, portanto, no início da gestão da prefeita Luiza Erundina. A desapropriação desta área já havia sido tentada, em vão, na gestão Mário Covas.

O projeto habitacional do Apuanã contava com quatro cooperativas, cada uma delas com quinze comissões de trabalho, entre as quais: assessoria técnica; alvenaria; almoxarifado; compras e tesouraria; cozinha; armação, serralheria e concretagem; carpintaria; creche; enfermaria, etc. Cada cooperativa reunia 200 famílias, totalizando assim uma comunidade de 800, ou seja, 3.200 pessoas aproximadamente. Vale registrar que o terreno foi dividido em 400 lotes, medindo cada um 6,5 x 12 m, que se destinaram à construção das moradias, construídas na forma de sobrados, comportando cada um deles duas famílias. O sistema de trabalho utilizado na produção das moradias foi o mutirão-construção, onde todas as casas foram edificadas em alvenaria. O financiamento deu-se de forma com-

patível com a renda de cada família. A distribuição das casas processou-se mediante sorteio. O projeto foi financiado pelo Programa FUNAPS Comunitário – implantado pela Superintendência de Habitação Popular da Secretaria de Habitação e Desenvolvimento Urbano (HABI/SE-HAB), a partir de 1989.

Entre os integrantes dessa comunidade existiam pessoas com larga experiência na construção civil, a exemplo de mestres-de-obras, pedreiros, carpinteiros, eletricitas, etc. Um deles esteve inclusive no Uruguai, por ocasião de um simpósio sobre a experiência uruguaia de cooperativas habitacionais, realizado em 1990. Ele fez parte de uma caravana organizada pela União dos Movimentos de Moradia de São Paulo. Este fato, portanto, pode ser interpretado como uma efetiva atividade de aprendizado acerca deste modelo habitacional cooperativista. O projeto comunitário foi concebido através de trabalho conjunto envolvendo profissionais (arquitetos e engenheiros) contratados e pagos pelo próprio movimento através de recursos financeiros proporcionados pela Prefeitura.

No projeto comunitário do Apuanã, implementou-se a *autogestão* nos processos de trabalho, onde as associações contratavam assessoria técnica, montavam o canteiro de obras e adquiriam os equipamentos de trabalho, além de comprarem os materiais de

construção e organizarem o mutirão com os futuros moradores. É interessante observar que a comunidade podia contratar a mão-de-obra especializada utilizando-se, para tanto, de até 10% do total do valor do financiamento. A rigor, tal projeto envolve na sua implementação uma forma de realização do trabalho pela qual ele se define mais por ser uma prática de co-gestão do que propriamente de autogestão. A autogestão, mais especificamente, restringe-se ao processo produtivo, não se estendendo, portanto, à totalidade do projeto. Cabe dizer ainda que a comunidade, como se pode perceber, administra também os recursos financeiros proporcionados pelo Estado, o que não significa dizer que não haja nenhuma forma de controle sobre esse tipo de operação; ela efetivamente existe.

Observe-se, então, como de fato esta experiência reproduziu os fundamentos do sistema uruguaio. Nas palavras de Kaupatez, quem bem estudou o assunto,

A característica principal desta experiência é a circunscrição do papel do Estado no fornecimento, única e exclusivamente, do aporte de recursos financeiros necessários (totais ou parciais) à intervenção, encarregando-se a comunidade de sua administração e aplicação segundo suas prioridades específicas. Neste caso, não existem planos preestabelecidos, de parte do aparelho de Estado, para aplicação dos recursos, o que implica, forçosamente, a evolução de uma

organização social no interior da comunidade que, em última instância, será responsável pelo desenvolvimento do programa e sua administração. (Kaupatez, 1987)

Trata-se, sem dúvida, de uma experiência inovadora e mais democrática no trato da questão da moradia popular, que vem ganhando repercussão em diversos lugares do País, sobretudo em cidades que implantaram formas de gestão mais democráticas e descentralizadas.

No que tange à luta dos moradores de aluguel em casas coletivas, isto é, os cortiços, verifica-se que, embora os seus moradores constituam o segmento social que concentra o maior número de espoliados no espaço urbano, também são, provavelmente, os mais desorganizados. De um lado, apresentam uma parcela diminuta que opera junto aos movimentos de moradores de favela, no Movimento Unificado. De outro, grupos maiores que estão articulados com os movimentos de ocupação de terra, fato que contribui para ampliar os contingentes de “invasores”. As organizações autônomas no movimento de moradores de cortiço praticamente inexistem, excetuando-se alguns casos na área central da cidade, os quais são assistidos pela Igreja, mais propriamente “por paróquias religiosas, um tanto quanto tradicionais em sua prática”. (Gohn, 1989, p. 84)

Finalmente, é preciso esclare-

cer que, apesar de estes constituírem os principais movimentos no campo da submoradia na cidade de São Paulo, outras lutas também se processam no âmbito mais amplo da questão da moradia popular no município, entre as quais as lutas dos moradores de aluguel de casas unifamiliares – pelo cumprimento da legislação do inquilinato e, até mesmo, pela sua alteração em certas situações –, dos moradores dos conjuntos habitacionais populares e, ainda, dos moradores invasores de imóveis abandonados ou inacabados.

Não sendo nosso propósito nesta pesquisa fazer análises teóricas sobre os movimentos sociais urbanos e, muito menos, caracterizá-los exaustivamente, caso a caso, procuramos evidenciar, através deste breve levantamento, um dos aspectos fundamentais que, no nosso entender, imprime uma especificidade sociopolítica no cotidiano de reprodução de parcelas expressivas desses segmentos populares de baixa renda, isto é, os *laços de solidariedade* que se desenvolvem no interior das comunidades. As ações coletivas e seu acentuado caráter político-espacial fazem dessas pessoas sujeitos históricos que, nas tensões do seu mundo vivido, constroem gradativamente novas percepções da sociedade e do espaço habitado. Nesta perspectiva, o desenvolvimento da solidariedade e da ajuda-mútua adquirem importância

fundamental na busca de soluções para os problemas comuns da comunidade.

A reflexão realizada acerca da questão da solidariedade e da ajuda-mútua, suscitada pela pesquisa do caso do Jardim Apua-nã, remeteu nosso pensamento a quem, a nosso ver, melhor contribuiu ao estudo das formas de comportamento solidário, o geógrafo anarquista russo Piotr Kropotkin (1842-1921). Suas idéias foram apresentadas num congresso de naturalistas realizado em São Petersburgo, onde sustentou que, ao lado da lei da luta pela sobrevivência entre as espécies (aspecto fundamental do darwinismo) processava-se também na natureza a *lei da ajuda-mútua* que, segundo seu ponto de vista, era tão ou mais importante que aquela. Kropotkin formulou as linhas mestras desta teoria, atribuindo-lhe um caráter de lei geral, pela qual via na ajuda-mútua um fator da evolução, donde se pode destacar a da própria sociedade. Assim, o geógrafo moscovita contrapunha-se às imposições do individualismo na vida social e, mais do que isso, apregoava que o bem comum entre os homens resultaria de associações espontâneas para a ajuda-mútua, em detrimento do Estado, pelo qual nutria um sentimento de abominação.

Não entrando no mérito da questão se a ajuda-mútua constituiu-se ou não num fator da evolução social, ou ainda até que

ponto e em quais circunstâncias ela poderia assim se manifestar, o fato é que Kropotkin conseguiu demonstrar, com admirável erudição e inteligência, a universalidade das instituições de ajuda-mútua, as quais se manifestam, guardadas as devidas proporções, até os dias de hoje, nos mais variados lugares e situações socioeconômicas. Entre estes, podemos destacar os ambientes onde predominam as condições da pobreza, nos quais se incluem, obviamente, os espaços de moradia popular e, em especial, aqueles onde prevalecem as formas de submoradia.

Nesta perspectiva, podemos enunciar que suas idéias revelam-se profícuas e atuais, constituindo-se em referenciais importantes para possíveis estudos sobre as conformações que a ajuda-mútua pode assumir no âmbito das relações socioespaciais contemporâneas.

Com o intuito de evidenciar o sentido de sua concepção, consideramos pertinente a reprodução da seguinte passagem extraída do seu trabalho **Ajuda-mútua na sociedade moderna**:

Sob o sistema moderno de vida social, todos os laços de união entre os habitantes de uma mesma rua ou "vizinhança" desapareceram. Nos bairros ricos das grandes cidades, os homens vivem juntos sem saber quem é seu vizinho. Mas nas ruas e becos densamente povoados dessas mesmas cidades todos se conhecem bem e se encontram em contato contínuo. Naturalmente, nos becos, como em todas as partes, as pequenas

rixas são inevitáveis, mas também se desenvolvem relações segundo as inclinações pessoais e dentro destas relações se pratica a ajuda-mútua em tais proporções que as classes mais ricas não têm idéia. (Kropotkin, 1987, p. 162-163)

Estas considerações induzem, de certo modo, a uma analogia com a situação das nossas cidades (sobretudo São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Recife, etc.) e, de forma mais particularizada, com os seus espaços de submoradia. As relações sociais existentes nesses espaços têm o seu fundamento, em grande medida, na ajuda-mútua. Esta, vale dizer, avulta sobremaneira nas relações sociais de trabalho, principalmente em duas das suas modalidades: a autoconstrução e, em maior grau, o mutirão.

Assim entendemos, uma vez que na *autoconstrução* não há, necessariamente, cooperação de todos em tudo. De modo geral, cada família se responsabiliza pela construção de sua própria casa, o que não impede que haja algum tipo de auxílio por parte das outras. A isto denomina-se *autoconstrução unifamiliar*, processo de trabalho desenvolvido, p. ex., no Jardim Filhos da Terra.

O *mutirão*, por sua vez, pressupõe a colaboração de todos naquilo que se está fazendo, seja na agricultura ou na construção de algum tipo de edificação: igreja, escola, barracão comunitário, casa, etc. Portanto, o mutirão expressa níveis de sociabilidade

mais desenvolvidos, mais intensos, quando comparado à *autoconstrução*, muito embora também contenha traços desta, sobretudo no que tange ao *mutirão* para a construção. Neste sentido, admite-se então que a *autoconstrução* pode estar contida no *mutirão*, o qual se caracteriza por apresentar uma forma de trabalho genuinamente coletiva. Esta forma, como pudemos observar, é a que foi implementada no Jardim Apuanã, onde todos os membros da comunidade trabalharam na construção das casas, sem saber qual delas seria a sua. Assim, a sinergia existente no *mutirão* implica na participação dos indivíduos em diversos trabalhos de interesse comum ou geral.

Para finalizar, desejaríamos chamar a atenção para algumas questões que consideramos de importância central na análise sobre as modalidades de submoradia.

O problema habitacional e, mais especificamente, a questão da submoradia no Brasil e na cidade de São Paulo constituem preocupações pessoais que nos acompanham desde os anos de graduação no Departamento de Geografia da Universidade de São Paulo. Durante todo este tempo temos procurado aprofundar nossos estudos sobre a habitação na sua relação com a cidade e o urbano.

Este trabalho, longe de pretender esgotar o assunto sobre a

submoradia e suas implicações no espaço urbano, buscou sobretudo contribuir para este debate, estimulando-o, principalmente no que tange ao papel desempenhado pelos movimentos de luta pela moradia e as novas configurações que parte deles tem assumido. Neste sentido, as questões da autogestão/co-gestão e da descentralização adquiriram, para nós, grande relevância na pesquisa, uma vez que elas permitem vislumbrar novos caminhos para o problema habitacional e, ao mesmo tempo, uma nova relação da sociedade civil organizada com o Estado, pela qual se pretende alcançar um nível de participação social/comunitária mais efetiva na formulação e no gerenciamento da coisa pública. Trata-se, em síntese, do desencadeamento de um processo de organização social ainda bastante parcial, mas profícuo, que não só possibilita vislumbrar caminhos alternativos para o setor, como também encerra no seu próprio movimento a construção e o exercício da cidadania.

Embora se reconheça o grande desafio que a implementação de projetos autogestionários e descentralizados representam, a semente já está lançada, e só no transcurso da história é que poderemos aquilatar melhor as suas potencialidades no interior das *práxis* socioespaciais. De qualquer forma, a perspectiva autogestionária se coloca como um entre outros caminhos, mas

que merece, por tudo que foi dito, maior atenção e estudo.

Nos tempos hodiernos, o desejo pela autonomia vem se firmando gradativamente em todo o mundo, permeando e norteadando diversas práticas urbanas. Não haveria, nestas experiências de caráter autogestionário, elementos fundantes de uma nova relação sociedade/espço? Embora não tenhamos ainda uma resposta clara da questão, acreditamos contudo que ela mereça ser melhor discutida, exatamente numa época em que o processo civilizatório capitalista atravessa grandes mudanças no cenário econômico, político, cultural e espacial. Entre outros fatores, além do desemprego que avança na esteira do processo de

modernização tecnológica, comprometendo as condições de reprodução social, desenvolve-se célere e desgraçadamente um processo de alienação do cotidiano, que envolve a própria alienação do sujeito em relação ao espaço habitado e vivido. Nos limites de sua lógica hegemônica, que tem no mercado, e não no homem, o seu centro, tal processo encerra no seu movimento implicações nefastas ao homem e ao humano, traduzindo-se numa verdadeira “máquina de alienação”. Esperamos que estas palavras possam, de alguma maneira, contribuir para uma reflexão dos tempos atuais e da importância de levarmos a cabo práticas capazes de contribuir

para a produção de um novo homem e de um espaço que lhe seja mais digno, colocando-se como fundamental a efetiva transformação/democratização da gestão da cidade.

As profícuas palavras do filósofo francês Henri Lefèbvre adquirem centralidade nesta reflexão, quando nos diz que “o espaço só será aceitável quando for produzido pelos próprios interessados”. Em tempos de recrutamento da razão instrumental da modernidade e da centralidade da moeda e do mercado no processo civilizatório, talvez fosse fértil meditarmos sobre tais palavras, e lembrar que a história e o pensamento não são uma via de mão única.

Referências bibliográficas

- AMMANN, S. B. **Movimento popular de bairro**: de frente para o Estado, em busca do Parlamento. São Paulo: Cortez, 1991. 171p.
- BONDUKI, N. **Habitação & autogestão**: construindo territórios de utopia. São Paulo: FASE, 1992. 178p.
- CARLOS, A. F. A. **A cidade**. São Paulo: Contexto, 1992. 98p.
- GOHN, M. da G. Lutas pela moradia popular em São Paulo: expressões de força do movimento social popular. **Sinopses**, São Paulo, n. 12, p. 83-86, nov. 1989.
- GOHN, M. da G. **Movimentos sociais e luta pela moradia**. São Paulo: Edições Loyola, 1991. 190 p.
- KAUPATEZ, R. M. Z. **Ajuda-mútua**: a participação da população no processo de produção de moradias. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 1985. (Dissertação, Mestrado).
- KOWARICK, L. (Org.). **As lutas sociais e a cidade – São Paulo**: passado e presente. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. 335p.
- KROPOTKIN, P. **Textos escolhidos**. Porto Alegre: L&PM, 1987. 191p
- RODRIGUES, A. M. **Moradia nas cidades brasileiras**. São Paulo: Contexto, 1998. 72p. (Coleção Repensando a Geografia).

TRAJETÓRIA DO HOMEM E DO ESTADISTA MELO E CASTRO*

Virgínia Maria Trindade Valadares
Departamento de História – PUC Minas

RESUMO

Este trabalho pretende demonstrar a trajetória política do homem e do estadista Martinho de Melo e Castro, traçando o perfil de sua personalidade e atuação política. Evidencia o seu caráter autoritário e conservador em relação às idéias de seu tempo, assim como em relação à capitania mineira, principalmente no que diz respeito ao declínio da mineração.

Martinho de Melo e Castro nasceu em Lisboa, na freguesia de Nossa Senhora das Mercês, em 11 de novembro de 1716. Sua trajetória política como estadista iniciou-se ainda na época pombalina, sem, contudo, determiná-la nem com ela confundir-se; mas foi parte integrante dessa época, ora compactuando com ela, ora mostrando-se neutro diante dela, ora com ela confrontando-se.

Era filho de Francisco de Melo e Castro e de Maria Joaquina Xavier Magdalena da Silva e neto de André de Melo e Castro, 4º Conde de Galveias.¹ Seu pai, filho natural de um celibatário, recebera do seu genitor todos os bens patrimoniais, exceto o título, por impedimento ré-

* Este trabalho é parte do capítulo 1 (Martinho de Melo e Castro: o estadista português e o contexto de seu tempo), item 3, de minha dissertação de mestrado, intitulada **A sombra do poder** – Martinho de Melo e Castro e a administração da capitania de Minas Gerais: (1700-1795). Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa – Portugal. 1997.

¹ André de Melo e Castro doutorou-se na Universidade de Coimbra. Começou sua vida profissional como eclesiástico, sendo nomeado deão da capela ducal de Vila Viçosa; abandonou, em 1711, a carreira eclesiástica, exercendo, no reinado de D. João V, a diplomacia junto à Santa Sé; em 1718, tornou-se embaixador extraordinário em Roma, com o Papa Clemente XI; no Brasil, foi o segundo governador de Minas Gerais e 5º Vice-Rei do Brasil.

gio. Nascera em Estremoz e, com brilhante carreira militar, serviu na Índia, foi comissário da cavalaria no Alentejo e governador em Mazagão e Moçambique.

Pela linhagem materna, era neto de Manuel da Silva Pereira, cavaleiro professo da Ordem de Cristo, familiar do Santo Ofício e Guarda-mor do Consulado de Lisboa. Era, também, descendente da família dos Castro de Melgaço, tronco da casa dos Condes de Rezende e das Galveias. Membro integrante de uma família numerosa de sete filhos, dentre os quais sobressaíram o primogênito, Manuel Bernardo de Melo e Castro, Visconde de Lourinhã, e sua irmã, D. Violante Joaquina, que herdou o título do irmão, Manuel Bernardo, e se casou com D. Antonio de Almeida Beja e Noronha (Zuquete, 1989). Sua origem social fê-lo, portanto, integrante da aristocracia portuguesa setecentista, embora não possuísse título de nobreza.

Estudou em Évora, no Colégio da Purificação, da Companhia de Jesus. Ainda em Évora, ingressou na Universidade, onde fez o curso de Latinidade, Filosofia e Teologia, transformando-se em grande apologista do

aristotelismo. A seguir, cursou, em Coimbra, Direito Canônico, tornando-se bacharel em 1744. Portanto, a educação que recebeu foi conduzida pelos jesuítas e foi por eles influenciada tanto em Évora como em Coimbra.² Melo e Castro aderiu à escolástica e ao aristotelismo, revelando-se opositor dos novos ensinamentos dos oratorianos e das ciências modernas. Era considerado verdadeiro

(...) menino-isac dos Padres da Companhia, que o cumulavam de honrras e distinções, chegando a ser escolhido várias vezes para as disputas que, por então, Jesuítas e Padres do Oratório mantinham. (Amado, 1985, p. 141)

Em meados de 1739, com apenas 23 anos, foi nomeado por D. João V Cônego da Sé Patriarcal. Apesar de esse posto ser prestigioso e rendoso, sua inteligência e sua vocação levaram-no à carreira política. Ainda por influência familiar, foi admitido na Corte, onde ganhou estima e confiança do príncipe real D. José, sendo ambos praticamente da mesma idade. Ao subir ao trono, já com a maturidade dos seus 36 anos, D. José I, mantendo a amizade a Melo e Castro, favoreceu-o com a carreira diplomática.

Em 1751, com 35 anos, iniciou ele a sua missão diplomática, representando Portugal junto aos Estados Gerais das Províncias Unidas. Para ocupar esse cargo, contou com a aquiescência de Carvalho e Melo,³ com quem, inicialmente, manteve relações amistosas.

Em Haia, já em 1752, percebe-se, pela correspondência mantida entre Melo e Castro e o Conde de Oeiras, uma inexperiência diplomática do embaixador, por um lado, e, por outro, a sua necessidade de permanência na diplomacia, dependendo, para tanto, do apoio do Conde. Nesse sentido, a tônica das suas cartas é a gratidão pelos favores recebidos e a preocupação com a saúde de Carvalho e Melo.

Assim, em 11 de janeiro desse ano, escreveu a primeira de uma série de cartas, cuja essência era a preocupação com a saúde do Conde de Oeiras. Diz, então, Martinho de Melo e Castro:

Ainda fico com cuid^o ma mulestia (sic) de V.Ex^a porq. não sei se o remédio das sangrias aq. V. Ex^a foi obrigado sugerir-se faria aqelle effeito q. todos deves dezejar, e q. eu particularm^{te} estimarei. (Ferrão, 1926, p. 336)

Analisando uma carta de 24

² A formação cultural de Melo e Castro, de natureza tradicional, levou-o a manter-se no conservadorismo característico do período joanino. Assim, apesar de viver no século da ilustração, fazia parte do grupo de intelectuais tradicionais. É com essa marca que acompanhou e viveu todas as mudanças e reformas do Estado português.

³ No regime absolutista, o chefe de Estado, ou soberano, e o governo formavam um todo unificado e indivisível. Entretanto, na prática, nem sempre a teoria funciona, como não funcionou em Portugal, durante o período pombalino. Apesar de D. José I ser juridicamente o chefe de Estado, a sua presença era, às vezes, praticamente ofuscada pela pessoa e pela ação de seu secretário Carvalho e Melo, “autêntico primeiro-ministro, vontade onipresente, verdadeiro governo”, segundo afirmação baseada em Falcon (1982, p. 381).

de agosto do mesmo ano, nota-se o que podia parecer astúcia e uma certa bajulação de Melo e Castro ao Conde de Oeiras, ao reconhecer, inclusive, os seus bons préstimos a Portugal. Simultaneamente, Martinho de Melo e Castro demonstrava sua necessidade de crescer politicamente, o talento, a manha e a falsa modéstia, acompanhados de um jogo político que seria concretizado sete anos depois. Ficava, também, claro, nas entrelinhas, que não desejava permanecer na Holanda, sendo a embaixada apenas um trampolim para galgar posição de maior mando político. Assim, escreve Melo e Castro:

Recebi hua carta de V. Ex^a com data de 1º de julho, em resposta de sinco q. tive a honra de lhe escrever, e sobre todo o favor q. V.Ex^a me tem feito, e espero q. m fassa, nenhu hé mais estimável q. o de nott^{as} suas; creya V.EX^a q. p^a hu auzente da sua Pátria, lhe hé tão necessario este socorro, como hé p^a vida a mesma respira (...) Tudo agradeço a V. Ex^a como instrum.^o da m.^a Pátria, sem me lembrar de mais utilidade, do amor, e zello com q. todos devemos (sic) trabalhar, pella sua conservação e aum^o. Os papeis publicos já supõem em mim o q. sertam^{te} não tenho, que hé capassidade de instrução p^a ser Ministro; hum q. aqui sabio Holandez diz no Cap. de P[ortugal] Que Joaquim Jozé vay p^a Lx., q. D. José de S^a vay p^a Inglaterra, e q. Mart^o de Melo, filho do Governador de Mazagão, fica em Holanda, porem eu como sei q. V. EX^a só me mandou p^a aqui, p^a me aplicar, zombo de todas estas not.^{as}, e creyo q.

são dadas por peçoas (sic) q. sabem tanto de mim, q. p^a me mostrarem no Mundo vão buscar meu pai à África. (Ferão, 1926, p. 318)

Como representante português junto aos Estados das Províncias Unidas, Melo e Castro não alcançou projeção no cenário internacional, vivendo, inclusive, pacatamente e com tempo livre para dedicar-se à filosofia aristotélica, como demonstra em carta de 14 de dezembro de 1752:

Eu continuo (...) a passar o tempo, p^a o q. deixão bastante livre as noites de Inverno, e com o estudo q. fasso de mais divertido q. as Filosofias de Aristóteles, e textos de Dir^o Civil, e Canônico; não me paresem tão compridas como ellas são, e como os outros as encaressem. (Ferrão, 1926, p. 339)

Em 1754, após dois anos de permanência na Holanda, Martinho de Melo e Castro alcançou seu objetivo: foi transferido para a Corte de Londres, onde ocorreu, ainda que sem grande experiência, a representação diplomática portuguesa mais importante e de maior responsabilidade. No novo posto, evidenciou personalidade obstinada, espírito orgulhoso e elevado grau de auto-estima. Carvalho e Melo, por sua correspondência, demonstrou conhecer a personalidade de Melo e Castro, dando-lhe as primeiras orientações e lições políticas. O então Conde de Oeiras, com sua experiência na área da política e da diplomacia,

tornou-se o instrutor de Melo e Castro, como revela em carta de 30 de agosto de 1753:

(...) para dizer a V. S^a com a liberdade de velho, e com a sinceridade de amigo constante, 1^a que V.S^a apresente logo a sua credencial aos Estados Gerais, enrevendo-me em offício que no seu nome beije a Real Mão de sua Magestade com o profundo reconhecimento, que deve à consideração da honra que lhe fez de empregá-lo no seu Real serviço. 2^a que V. S^a faça exorcismos contra a tentação de querer convencer à força de discursos as pessoas que tiveram maiores experiências. 3^a que V. S^a tenha por certo que na vida em que se acha não lhe ha de servir o amor à sua opinião e a inflexibilidade n'ella, se não de se precipitar com os que lhe forem superiores, e de se fazer odioso com os que lhe forem iguaes. 4^a e finalmente que na vida civil e política sem docilidade e paciência se não fará nem negocio nem progresso: para domar quanto lhe fôr possível n'estes primeiros annos de ministério o seu fertil engenho, até faça habito de ceder sem violência do seu proprio parecer, quando for necessário como quasi sempre o hé, quando se trata do pessoal interesse, a do amor próprio, que nos costuma enganar sem nos percebermos.⁴

Nessa missiva, Carvalho e Melo informa a Martinho de Melo e Castro que o seu cargo exigia atributos, como gratidão e humildade, para aceitar a opinião dos mais experientes, flexibilidade no seu posicionamento pessoal e paciência para domar o próprio voluntarismo.

Em 1º de novembro de 1755, um ano após ter assumido a em-

⁴ A.N.T.T. Arquivo Particular da Casa das Galveias, Maço 2. De Sebastião de Carvalho e Melo a Martinho de Melo e Castro.

baixada portuguesa em Londres, Lisboa é quase destruída por um grande terremoto. O abalo sísmico, avaliado por alguns como castigo dos céus, provocou, no exterior, grande repercussão. O rei inglês, Jorge II, despendeu vultosa quantia com o pretexto de ajudar Portugal a sanear as suas finanças, seriamente comprometidas pelo lamentável acidente. Melo e Castro aceitou o donativo, mas com ele comprou um parque de artilharia, que enviou a D. José I. Com essa atitude, Martinho de Melo e Castro tornou evidente o interesse político-econômico embutido na complacência dos ingleses.

Um ano depois do tremor de terra em Lisboa, eclodiu no âmbito internacional a Guerra dos Sete Anos (1756 a 1763). Essa guerra provocou um revés na política econômica e colonial portuguesa, assim como “fez aumentar a necessidade de circunspeção nas relações com a Grã-Bretanha, cujo auxílio militar era essencial” (Maxwell, Silva, 1986, p. 340). Em razão do envolvimento de Portugal nesse conflito, em 1762, Melo e Castro representou o seu país nas negociações de paz entre Portugal, França, Inglaterra e Espanha, em Paris.

Em setembro desse ano, como representante português, recebe

instruções do Conde de Oeiras, a serem seguidas nas negociações:

(...) as Instruções que daqui se poderão mandar a V. Ex^a para a referida negociação (...) prevenirei a V. Ex^a as duas couzas seguintes: A primeira hé que o Nosso Direito ao Território anexa à collonia do Sacramento não necessita de sehirembuscar as erudições antigas (...) assignado em Madrid a 15 de janeiro de 1750: (...) a segunda couza que previno a V. Ex^a hé, que de nenhuma sorte deve excitar a maior observância do Artigo XVIII do Tratado de Utrech respectivo ao commercio...⁵

Na conferência de Paris, Melo e Castro obteve grande êxito, talvez como consequência da sua habilidade em negociar com as nações envolvidas, de acordo com as instruções delineadas pelos Secretários de Estado, D. Luiz da Cunha, e, sobretudo, Carvalho e Melo. O certo é que, em 1763, o Tratado estava assinado, a guerra marítimo-colonial chegava ao fim, e o representante português participava da alta roda da política internacional.

Após a assinatura do Tratado de Paris, Melo e Castro recebeu, como presente de D. José I, autorização para visitar a família em Lisboa. Nesse momento, o rei pretendia premiar o seu diplomata com o ingresso no governo, no que não teve o apoio do

Conde de Oeiras, que alegou a necessidade da permanência dele em Londres. Em vista disso, reassumiu seu cargo na Inglaterra, onde permaneceu até 1770, quando retornou a Portugal como Ministro Ultramarino.

No período de 1764⁶ a 1770, Melo e Castro mediou conflitos nas relações entre Portugal e Inglaterra, em função da política nacionalista de Pombal. O mais importante deles é o conhecido *estrondo de Londres*,⁷ que levou negociantes ingleses e portugueses a atritarem-se na defesa do comércio do vinho do Porto e de seu consumo na Inglaterra.

O diplomata, diante do impasse nas relações comerciais entre as duas nações amigas, conferenciou com o Lord Halifax, expondo-lhe o estado a que os comissários ingleses residentes no Porto tinham reduzido o comércio do vinho. Ambos, então, tomaram providências, por meio de leis e tratados econômicos, para regulamentar o comércio e tentar, na medida do possível, evitar as fraudes, a clandestinidade, os contrabandos e os dolos, que significavam a ruína não apenas do comércio mas do próprio Estado. Ademais, Melo e Castro alertou-o para o fato de que era do interesse do seu país manter e estreitar, cada vez mais, a aliança e união entre as duas

⁵ A.N.T.T. Ministério dos Negócios Estrangeiros, Legação de Portugal em Londres. Do Conde de Oeiras a Melo e Castro, 19 de julho de 1752 a 28 de julho de 1767.

⁶ Em 1764, Melo e Castro retornou a Londres, mantendo o cargo de embaixador português na Inglaterra.

⁷ “Estrondo de Londres” é a designação dada ao dissídio criado entre os negociantes londrinos e portugueses, em virtude da tentativa dos ingleses residentes no Porto de controlar a nova Companhia Geral da Agricultura das Vinhas do Alto Douro.

cortes.

Em carta de 7 de fevereiro de 1764, Melo e Castro relatou ao Conde de Oeiras todo o desenrolar das negociações em Londres. Novamente, recebeu instruções do “Primeiro Ministro” de D. José I, nos seguintes termos:

*(...) porque pelo Tratado de vinte e sette de Dezembro de mil settecentos e três, somente se admitio a introdução neste Reino dos Panos, e mais Lanifícios da Inglaterra. (...) De sorte que o mesmo Direito, que os vassallos da Inglaterra tem para serem eles os que tragão a Portugal os seus lanifícios, como estão fazendo, tem os vassallos de Portugal para levarem os seus vinhos a Inglaterra, quando bem lhes parecer (...)*⁸

Ocorria, ainda, que os comissários ingleses compravam vinho de boa qualidade e misturavam com vinho baixo, vendendo-o a alto preço e deteriorando o bom nome do produto português. Por isso, Oeiras orienta, ainda, Melo e Castro a agir com prudência, “sem com tudo se mostrar ainda neste último caso a acrimónia Escolástica das Aulas, mas conservando se sempre a mansidão e sezudesa q. são próprias de hum Ministro de Estado”.⁹ Alertava-o, contudo, acerca dos prejuízos que a Inglaterra teria se rompesse com Por-

tugal, seu principal aliado, e de quanto tal medida agradaria aos inimigos dessa aliança (Espanha e França).

Ainda em Londres, Melo e Castro reafirmava ser um equívoco a obsessão lusa a respeito da Inglaterra. Sugeriu que seus compatriotas se preocupassem com a possibilidade de uma invasão real do Brasil, como demonstravam os planos espanhóis e franceses de anexação da América portuguesa, em desobediência ao Tratado de Paris. Para ele,

*(...) a maior felicidade porém, hé que havemos ter todo o tempo que nos for necessário para nos prevenir contra semelhantes projetos, e que as duas potencias (...) se achão hoje reduzidas a mais triste e precaria situação.*¹⁰

No entanto, as notícias do Brasil, que chegavam a Lisboa, deixavam claras a pressão e a presença espanhola no sul da Colônia. Em carta a Carvalho e Melo, em 7 de abril de 1766, Melo e Castro recomendava que se admitisse que Portugal não tinha

(...) nem mais pronto, nem mais solido recurso, que o das suas próprias forças; empregando nellas todos os meyo e faculdades; e fazendo contribuir todos os seus vassallos, de qualquer estado e condição, que el-

*les seijão para a sua própria preservação. E só quando a Grande Bretanha vir a Coroa Portuguesa poderosa e rezoluta, então hé que a há de tratar como alliada e não como Dependente.*¹¹

A presença espanhola no sul do Brasil fazia com que, cada vez mais, Portugal, considerando a tibieza de suas forças militares, dependesse da amizade inglesa.

No entanto, a política econômica de Pombal indispunha os ingleses a se envolverem em questões com a Espanha, para fazerem prevalecer os acordos feitos pela paz, em Paris, com a participação do próprio Melo e Castro. A Grã-Bretanha ironicamente responde:

*A corte de Portugal não quer tropas inglesas defendendo as minas e comandando os portos da costa do Brasil (...); a deplorável situação do Brasil não pode deixar de estimular seus inimigos a conquistá-lo.*¹²

Em 1766, Carvalho e Melo, cheio de esperança, diz ao embaixador inglês:

A Inglaterra e Portugal são como marido e mulher, que têm suas discussões domésticas, mas que se unirão para se defenderem contra qualquer um que venha perturbar a paz familiar. (Maxwell, Silva, 1986)

Parece que o “Primeiro Ministro” estava enganado no seu raciocí-

⁸ A.N.T.T. Ministério dos Negócios Estrangeiros, Legação de Portugal. Do Conde de Oeiras a Melo e Castro, 07 de fevereiro de 1764.

⁹ A.N.T.T. Ministério dos Negócios Estrangeiros, Legação de Portugal em Londres. Do Conde de Oeiras a Melo e Castro, 7 de fevereiro de 1764.

¹⁰ B.N.L. Coleção Pombalina. Cod. 611, f.262-6. De Martinho Melo e Castro a Carvalho e Melo, 26 de setembro de 1764.

¹¹ B.N.L. Coleção Pombalina. Cod. 611, f. 383. De Melo e Castro a Carvalho e Melo, 7 de abril de 1766.

¹² B.N.L. Coleção Pombalina. Cod. 612. F. 62-4. De Melo e Castro a Carvalho e Melo, 20 de março de 1765.

nio, pois, à Inglaterra, o que importava eram as vantagens no comércio com o Brasil.

Temeroso de um novo ataque espanhol e francês a Portugal e ao Brasil, o Conde de Oeiras, ainda em 1766, encarregou Martinho de Melo e Castro de conseguir apoio e reforços da Grã-Bretanha para auxiliar o Estado português. O embaixador português em Londres assegurou que, por interesse da própria Inglaterra, esta se armaria em defesa do Reino e de sua Colônia na América, caso o Tratado de Paris fosse desrespeitado.¹³ Lord Halifax, entretanto, após receber declarações dos embaixadores da França e da Espanha, concluiu que a guerra era uma ilusão e que ambos os países desejavam a manutenção da paz, mesmo porque, no dizer do duque de Praslin, “inquietando Portugal teria logo a Grande Bretanha sobre os braços”.¹⁴

Em 1770, vagou o cargo de Secretário de Estado dos Negócios da Marinha e Domínios Ultramarinos, em virtude da morte de Francisco Xavier Furtado de Mendonça, irmão do Marquês de Pombal. Martinho de Melo e Castro foi, então, chamado a regressar ao Reino, sendo nomeado, pelo Decreto de 4 de janeiro de 1770, para titular desse órgão,

em que permaneceu até sua morte, em 1795, o que se caracterizou como um dos casos de maior permanência no governo português do século XVIII.

Segundo Walpole, diplomata inglês, D. José nem sequer consultou o Conde de Oeiras para a nomeação de Melo e Castro. Tal assertiva é, porém, duvidosa, visto que foi o próprio Conde quem, por meio de carta, o convocou a retirar-se de Londres e a ocupar o novo cargo em Portugal:

Sua mage tem nomeado a V. Ex^a para Secretário de Estado da Marinha, e Domínios Ultramarinos (...). E querendo o mesmo Senhor, que V. Ex^a principie a exercitar o dito importante Emprego com toda a mayor brevidade, que couber no possível. Ordena, que V. Ex^a logo que receber este Avizo, parta para Palmouth e que se embarque no primeiro Paquet bot, que sahyr daquelle Porto para passar a esta corte.¹⁵

O Marquês de Clermont, embaixador francês em Portugal, escreveu, no dia 2 de janeiro de 1770, ao Duque de Choiseul,¹⁶ Ministro das Relações Exteriores da França, confirmando a nomeação de Melo e Castro para a Secretaria de Estado dos Negócios da Marinha e Domínios Ultramarinos. Choiseul acreditava numa mudança da política externa portuguesa e até numa possível aliança comercial com a

França. Clermont, no entanto, informou ao seu governo que o novo Ministro era de tendência anglófila e, por isso, provavelmente resistiria a manter laços mais estreitos com a França, por entender que essa ligação significaria o fim dos domínios ultramarinos portugueses e a sujeição à casa de Bourbon. Ademais, no dizer do embaixador francês, Melo e Castro era inclinado ao extremismo e capaz de dar continuidade ao arbítrio político do Marquês de Pombal. O certo é que a aliança com a França não se concretizou, o pacto entre Portugal e Inglaterra foi ainda mais consolidado e Martinho de Melo e Castro atentou para o fato de que a Europa estava dividida em alianças, tais como a da França com a Espanha e a da Alemanha com a Rússia.

No que diz respeito ao relacionamento entre Pombal e Melo e Castro, há controvérsias.

Segundo Esteves Pereira (1909, p. 998-999), o Ministro era tido em alto conceito no paço e indicado, pela opinião pública, como sucessor do Marquês de Pombal, caso o rei D. José I morresse, ou se, por qualquer motivo, o “Primeiro Ministro” se demitisse. Entretanto, José Vicente Serrão (apud Pereira, 1985, p. 458-459) questiona se o cargo foi ocupa-

¹³ A diplomacia de Melo e Castro levou os ingleses a mudarem de idéia no que dizia respeito à desobediência espanhola ao Tratado de Paris.

¹⁴ B.N.L. Coleção Pombalina. cod. 612, f. 41. De Melo e Castro ao Conde de Oeiras, 23 de janeiro de 1765.

¹⁵ A.N.TT Ministério dos Negócios Estrangeiros, L^o 121. Do Conde de Oeiras a Melo e Castro, 20 de novembro de 1769.

¹⁶ O Duque de Choiseul participou, junto com Melo e Castro, da elaboração do Tratado de Paris, em 1763.

do por Melo e Castro, pelos seus méritos ou pela proteção que gozava do monarca. E não considera que, nesse cargo, ele tenha realizado obra notável nem, tampouco, que os seus escritos, escassos e quase todos administrativos, tenham demonstrado uma compreensão clara das mudanças no plano das relações coloniais, marcadas pelo início da crise do Antigo Regime.

Uma segunda discordância entre esses dois autores diz respeito ao abalo das relações entre Melo e Castro e Pombal. Na versão de Esteves Pereira, assim que assumiu a direção da Secretaria de Estado dos Negócios da Marinha e Domínios Ultramarinos, o Ministro não poupou censuras e críticas à política pombalina em Portugal e começou a disputar a primazia no poder e a minar a influência do Marquês. Este, porém, fê-lo moderar-se, recolher-se ao silêncio, e só não o encaminhou para o desterro graças à habilidade pessoal de Melo e Castro e à amizade que o rei D. José I lhe devotava. No entanto, Serrão declara como incerta e improvada a hostilidade do Ministro contra Pombal. Argumenta que Martinho de Melo e Castro foi poupado pelo Marquês, nas críticas que fez aos seus sucessores, e que o fato de ele haver permanecido na esfera de governo, após o desaparecimen-

to político de Pombal, não significou posição antagônica, mas apenas um descomprometimento com a figura chave do governo anterior.

Com base na correspondência mantida entre Pombal e Martinho de Melo e Castro, enquanto embaixador na Inglaterra, infere-se que este sabia das atitudes repressivas daquele e, às vezes, com elas concordava, até, talvez, como forma de agradar o Ministro. Em carta de 11 de fevereiro de 1769, Carvalho e Melo comunica a Melo e Castro a existência da seita da Jacobea, liderada pelo Bispo de Coimbra, e as providências tomadas por seu ministério:

*Todos os chefes da dita seita e scisma se acham presos sem escapar mais, que hum, que logo no princípio das diligências fugiu para fora do Reyno.*¹⁷

Todavia, como Ministro da rainha D. Maria I, na chamada época da *Viradeira*, Melo e Castro não apenas condenou a atitude de Pombal, como auxiliou no resgate moral do Bispo de Coimbra.

No que diz respeito ao choque do Marquês de Pombal com os jesuítas, apesar de manter-se neutro, Martinho de Melo e Castro também não queria relacionamento com a ordem, como demonstrou em carta dirigida a

Carvalho e Melo, em que denunciava o jesuíta José de Seixas:

*(...) esta gente, ainda na baixa fortuna em q. se acha não perde occasião de se querer introduzir, e com tal audácia, que até me sugere o sido meu condiscipulo em Évora, e meu contemporaneo em Coimbra.*¹⁸

Entretanto, já no governo de D. Maria I, defendeu o restabelecimento da ordem religiosa e a sua reintegração na sociedade portuguesa. (Amado, 1985, p. 146)

O ministério da Rainha Devota decidiu abolir, na colônia brasileira, a Companhia de Comércio do Grão Pará e Maranhão, como forma de extinguir o monopólio e beneficiar a categoria de comerciantes livres. Melo e Castro, apesar de ser favorável a esse novo grupo de comerciantes, votou pela prorrogação dos privilégios. Como foi voto vencido, a Companhia foi extinta.

Tal atitude não significava que o Ministro não tivesse discordância com a política pombalina. Em alguns aspectos, a oposição era nítida, especialmente no que diz respeito ao setor militar e ao centralismo político. Deparou-se-lhe, a propósito, um quadro negativo em matéria de administração, como demonstrou José Carlos Amado:

(...) era o Exército, de novo desorganizado, sem promoções, sem paga-

¹⁷ A.N.T.T. Ministério dos Negócios Estrangeiros, L^o. 121. Do Conde de Oeiras a Melo e Castro, 11 de fevereiro de 1769.

¹⁸ B.N.L. Coleção Pombalina, cód. 612, f. 32-33. De Melo e Castro a Conde de Oeiras, 6 de março de 1764.

mentos de soldos, sem disciplina: era a marinha em situação difícil, com meia dúzia de barcos a desfazerem-se sem quadros eficientes e prestigiados; eram as dívidas do Estado, cada vez maiores e sem mostras de correcção; (...) as secretarias de Estado com grande parte do despacho em atraso, porque Pombal tudo queria chamar a si. (Amado, 1985, p. 146)

O certo é que, após a morte de D. José I, em 1777, Martinho de Melo e Castro foi quem se encarregou de anunciar ao Marquês de Pombal que este estava demitido do alto cargo que exercia,¹⁹ por intermédio da carta transcrita a seguir:

p^{ra} ler e entregar ao lim^o e Exm^o Marquês d'Pombal. A Raynha Nossa Snr^a foi servida ordenar-me q. entre-quando (sic) a V. EX^a o Real decreto da sua Demissão, lhe deixasse por escritoda m^a Propria Letra e Assignado por mim o seq.^{te}. Que no ditto decreto não atendeu Sua Mag.^{de} a outra alguma couza, q. não fosse a veneração e resp.^o q. conserva e conservara sempre à saudavel Memoria de seu Augusto (sic) Pay, e Senhor; E à clemencia, e Benignidade, q. serão inseparáveis (sic) das Relações de seu Gabinete, em tudo aquilo que for compatível com a retidão, e a justiça. Que S. Mag.^{de} não se achando, nem podendo ainda ser exactamente informada, do que constam as Memórias, q. V. EX^a levou a sua

Real Presença relativas aos Empregos, e Logares, q. seu Augusto Pay, e Snr. lhe confiou; nem do preciso e individual Estado em q. todas, e cada hua das Repartições, de q. V.Ex^a teve administraçã em consequencia dos ditos lugares, e Empregos. Estando a mesma Snr^a que, ainda nesta incerteza era da sua Innacta, e Real Benignidade Honrar a V. Ex.^a na forma em q. presente o honra: Que S. Mag.^{de} mandará ver, e examinar com a mais escrupuloza circunspecção todos, e cada hum dos objectos deq. tratão, e que endição as Memórias de V. EX^a. A vista das demonstrações, e evidentes, que rezultarem do refferido exame: Pode V. Ex^a estar certo q. com a mesma Constante e Perpetua vontade com que S. Mag.^{de} quer q. se administre justiça aos seos vassallos, segundo o Merecimento de cada hum se fará a V. Ex^a o q. lhe for devida. Paço em 4 de Março de 1777.²⁰

Com essa missiva, concretizou-se o fim de uma suposta amizade entre Melo e Castro e Carvalho e Melo. Fechou-se a época do poder pombalino e Martinho de Melo e Castro assumiu não o seu cargo, mas a influência governativa junto à nova soberana.

A partir de 1777, o objetivo de Melo e Castro em relação à Colônia brasileira e, principalmente, à Capitania de Minas Gerais, era abandonar a flexibilidade do

sistema pombalino e implantar um mercantilismo mais rígido e efetivo, atendendo e protegendo, no Reino, os interesses dos comerciantes não privilegiados pelas benesses do sistema pombalino, o clero, os não comprometidos com o regime anterior e os ingleses.

O Ministro manteve sua política econômica com base no pacto colonial, sem se dar conta da crise do sistema colonial,²¹ decorrente do desenvolvimento do capitalismo, do esgotamento do Antigo Regime e da introdução de uma nova divisão internacional do trabalho, já em fins do século XVIII.²²

Assim, para cumprir tal política, Melo e Castro cometeu o engano de não admitir o declínio da mineração, entendendo que a causa da queda da produção aurífera eram os extravios e descaminhos do ouro pelos mineiros.²³

A fim de minimizar o prejuízo metropolitano, ele tentou reduzir o custo da máquina administrativa, enfatizando, porém, a sua função coletora e fiscalizadora, com o arrocho dos impostos e o controle do comércio inter-

¹⁹ Falcon (op. cit. p. 302) observa que Carvalho e Melo pediu demissão do seu cargo, recolhendo-se à sua propriedade em Pombal. Não é essa, porém, a opinião de Antonio Ferrão (op. cit. p. 341), que afirma ter sido o Marquês demitido pela rainha D. Maria I. Concorro com o parecer deste autor, pois tal fato pode ser comprovado pela carta de demissão enviada por Melo e Castro a Pombal.

²⁰ A carta de demissão do Marquês de Pombal, aqui transcrita na íntegra, foi obtida em Ferrão, op. cit. p. 341.

²¹ Para Valentim Alexandre (op. cit. p.81) não houve crise do sistema colonial no final do século XVIII, mas apenas quebra da produção aurífera em Minas Gerais.

²² Essa argumentação baseou-se em Maxwell, op. cit. p. 108 et. seq.

²³ Jácome Ratton considerava Melo e Castro um "administrador honesto, porém lento no desempenho das suas funções e extremamente obstinado nas suas opiniões a propósito das quais não admitia discussão" (Ratton, 1992, p. 72). Alexandre (1992, p. 81) concorda em que Melo e Castro cometeu esse "pouco crível mas real erro" na avaliação da situação econômica de Minas Gerais.

no e externo, chegando, até mesmo, a proibir as manufaturas, pelo Alvará de 5 de janeiro de 1785. Tal proibição objetivava manter a economia colonial complementar à metropolitana, por temer-se a concorrência dos produtos coloniais com os produtos lusitanos e a eventual independência político-econômica do Brasil.

Fernando Novais considerou o Alvará de 1785 como resultante da percepção metropolitana do desenvolvimento da manufatura na Colônia, que provocou, por conseguinte, a diminuição das exportações de tecidos portugueses para o Brasil, além de um forte contrabando. Daí, a proibição das manufaturas no Brasil visava a

preservar o mercado colonial para as manufaturas da mãe-pátria (...). Por onde se vê a conexão entre contrabando, manufaturas coloniais, e o esforço de desenvolvimento manufatureiro da metrópole (...). Afinal, os mercados coloniais eram exatamente aqueles onde, por definição, as normas do mercantilismo se podiam exercitar. (Novais, 1989)

Com relação a Portugal,²⁴ a política de Melo e Castro pretendia transformar, novamente, o seu país numa grande potência naval.

Para tanto, reorganizou o quadro dos oficiais da Marinha, criando novos postos de segun-

do-tenente, capitão-de-fragata e vice-almirante; aumentou o soldo dos seus oficiais, equiparando-os aos do Exército; criou a Real Academia dos Guardas-Marinhas e, como seu complemento, a Real Companhia de Guardas-Marinhas; e, finalmente, mandou fabricar dezoito novos vasos de guerra e reparar quatro naus de linha, no dique construído no Arsenal (Ferraz apud Amado, 1985, p. 145). Com essas medidas, o Ministro deu a Portugal grande poder marítimo, fundamental no cenário internacional do século XVIII.

Martinho de Melo e Castro ainda reorganizou a fábrica de pólvora, que passou a dar lucros consideráveis ao Real Erário, posto que Portugal, de importador, se transformou em exportador do produto. Com os lucros advindos dessa fábrica, o Ministro

representou à Rainha que seria muito útil ao Estado fundar uma fábrica de cordaria, com toda variedade de cordas, incluindo a das grandes naus, evitando-se assim a horrorosa despesa que se fazia no estrangeiro e dando trabalho aos portugueses. Aprovou D. Maria a idéia e a cordoaria foi feita. (Amado, 1985, p. 149)

Além do cargo de Ministro Ultramarino, a partir de 1786, Melo e Castro ocupou interinamente a pasta dos Negócios Es-

trangeiros e da Guerra, em função da morte de Aires de Sá e Melo. Nesse cargo, em que permaneceu até 1790, firmou o Tratado de Amizade, Navegação e Comércio com Catarina II, da Rússia. Esse tratado foi fundamental para a economia lusa, pois os produtos do Báltico custavam a Portugal cerca de um milhão de cruzados por ano, já que eram obtidos por intermédio de holandeses, ingleses, suecos e dinamarqueses.

Em carta a Francisco de Horta Machado, embaixador de Portugal na Rússia, o Ministro afirmou que só se conseguiria eliminar a concorrência internacional com um comércio intenso e direto, que permitisse carregações de ida e volta, visto que, sem retorno, não poderia haver navegação mercantil, o que comprovava sua veia mercantilista.

Melo e Castro ainda exercia o Ministério dos Negócios Estrangeiros, quando foi rompido o Tratado de 1703, pelo Parlamento britânico. Em carta enviada a Luiz Pinto de Souza, em 3 de março de 1787, ele sugere:

Havendo por extinto e rompido assim da parte de Portugal, como da G. B. o tratado de 1703, logo que os Direitos sobre os vinhos de Portugal se igualarem effectivamente aos de França nas Alfandegas Britânicas, e não lhes deduzindo a terceira parte estipulada no dito tratado e debaixo deste indefectível Preliminar,

²⁴ O governo mariano em Portugal ficou conhecido como a época “da Viradeira”. Na sua essência, entretanto, não houve viradeira, “afora as vinditas pessoais, afora um passageiro recrudescimento de religiosidade mais ou menos beata em certos círculos cortesãos, onde está o desfazer [...] da governação pombalina”. (Falcon, 1982, p. 225)

*não se deve V. S^a negar a ouvir os Ministros da G. B. no que lhe quiserem dizer, ou propor unicamente ao fim de dar parte à sua Corte ...*²⁵

Noutra carta, ele informa ao mesmo embaixador português em Londres:

*Este phenomeno, que se não encontrará semelhante na História das Nações, e todas, e quaisquer consequências dele, nem alterão, nem alteração em couza alguma o constante sistema de Sua Magestade...*²⁶

Havia, na correspondência mantida entre Martinho de Melo e Castro e Luiz Pinto de Souza, um tom de grande nacionalismo econômico, próprio, aliás, da doutrina mercantilista e da prática econômica do Ministro.

Em 1788, com a morte do Marquês de Angeja, Melo e Castro assumiu o seu cargo de Presidente do Real Erário, acumulando-o com o da Marinha e Ultramar e com o dos Negócios Estrangeiros.

José Carlos Amado descreve o Ministro como quase um totem da nação portuguesa, ao afirmar que ele era:

(...) despedido de ambição, totalmente consagrado ao serviço do País (...). Fugindo a honrarias e aos prazeres do Mundo, ele pode bem ser apontado como o modelo do homem que serve uma vocação política. (Amado, 1985, p. 149)

Nessa identificação, embutem-se duas falácias. Num primeiro momento, estabelece-se uma contradição na consideração de Melo e Castro como “despedido de ambição”, já que o Ministro de D. Maria I chegou a exercer, acumulando-as, três pastas fundamentais do Estado português, com muito centralismo e autoridade. Essa acumulação de cargos denota a formação de uma *consciência falsa* que, por vezes, se confundia com a real. O homem é um animal desejan- te, mas também é egoísta. De acordo com Peter Gay, esses dois componentes

*não são idênticos: o primeiro luta para reduzir as suas tensões sob a pressão contínua do seu inconsciente; o segundo vive sob o controle do egotismo consciente.*²⁷

Nessa perspectiva, o Ministro demonstrava ter muito mais um caráter marcado pelo egocentrismo consciente do que um gênio desprovido de ambição.

Num segundo momento, nova contradição delineia-se na caracterização do Ministro como um “homem que serve uma vocação política”. Max Weber, ao analisar a política como vocação, identifica-a com interesse e *status* e com o conseqüente choque entre esses dois objetivos. Quan-

to maiores são as apostas e os choques, maiores são os interesses privados em ação e mais latente é a paixão pelo poder. Essa paixão pode gratificar necessidades e aliviar angústias; mas é impossível amar-se a tudo e a todos com o mesmo fervor (Weber, 1968, p. 17-52). Tomando como base essa concepção weberiana, pode-se concluir que a assertiva de Amado é contraditória, justamente porque a vocação política não é condizente com a “fuga de honrarias”. Ao contrário, só tem vocação para a política quem deseja o poder e gosta das honrarias.

Com relação à produção intelectual, os escritos de Melo e Castro, escassos, foram predominantemente administrativos: *Memória sobre o Projecto da Companhia da Índia; Memória sobre o comércio da Ásia; Plano d'uma companhia para o negócio de Cabo Verde; Instruções: a Luiz de Vasconcellos e Souza (Vice-Rei no Brasil) em 27 de janeiro de 1779, a D. António de Noronha (Governador de Minas) em 24 de janeiro de 1775; ao Visconde de Barbacena (Governador de Minas Gerais) em janeiro de 1788.*²⁸

A partir de 1788, já se observavam sinais de debilidade na saúde de Martinho de Melo e Castro, como ele próprio expõe em carta a Luiz Pinto de Souza,

²⁵ A.N.T.T. Ministério dos Negócios Estrangeiros, L^o. 125. De Melo e Castro a Luiz Pinto de Souza, 3 de março de 1787.

²⁶ A.N.T.T. Ministério dos Negócios Estrangeiros, L^o. 125. De Melo e Castro a Luiz Pinto de Souza, 13 de março de 1787.

²⁷ A afirmativa refere-se à luta do inconsciente com o consciente, componentes básicos da psique humana. (Gay, 1989, p. 91)

²⁸ As instruções de Melo e Castro aos governadores de Minas Gerais foram devidamente analisadas nos capítulos III e IV da dissertação citada no pé de página nº 1, deste trabalho.

ao se queixar de dores provocadas pela artrite gotosa,²⁹

Como o ataque de Gota, que já me embarçava no dia trinta e hum do mez passado, como disse a V.S.^a, se foi aumentando de forte que me obrigou a ficar oito dias de cama com dores insuportáveis nos joelhos, que ainda que principiaram a moderar-se quarta feira passada, não só me não ficaram ainda livres os movi-

*mentos para sahir e me demorar fora da cama senão por muito pouco tempo (...)*³⁰

Já em idade avançada, com o poder desgastado pelo acontecimento da Inconfidência nas Minas Gerais e sem muita força física para manter o mesmo rigor do Ministério Ultramarino, Melo e Castro veio a falecer na noite

de 24 de março de 1795. **A Gazeta de Lisboa**, no dia 28 seguinte, assim noticiava:

Martinho de Melo e Castro, ministro e secretário d'Estado dos Negócios da Marinha, e Domínios Ultramarinos, Inspector Geral da Marinha, Grão Cruz, Alferes da Ordem de Sant-Iago, faleceu na noite de 24 do corrente em idade de 83 annos.

Fontes

A.N.T.T. – Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

B.N.L. – Biblioteca Nacional de Lisboa.

Boletim da Segunda Classe – Actas e Pareceres, Estudos, Documentos e

Notícias. Lisboa. Academia das Ciências de Lisboa, 1926. v. 20.

Referências bibliográficas

ALEXANDRE, Valentim. **Os sentidos do império**: questão nacional e questão colonial na crise do antigo sistema colonial. Porto: Afrontamento, 1992.

AMADO, José Carlos. **Martinho de Melo e Castro**. Lisboa: Academia de Geografia de Lisboa, 1985. p.141-150. (Comemorações do bicentenário da Companhia de Guarda Marinhas pela Academia Marinha).

FALCÓN, Francisco José Calazans. **A época pombalina**: política econômica e monarquia ilustrada. São Paulo: Ática, 1982.

GAY, Peter. **Freud para historiadores**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

MAXWELL, Kenneth R. A política. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Coord.). **O império luso-brasileiro (1750-1822)**. Lisboa: Estampa, 1986.

NOVAIS, Fernando. **Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)**. São Paulo: Hucitec, 1986.

PEREIRA, Esteves, RODRIGUES, Guilherme. **Dicionário histórico, chrográfico, biográfico, heráldico, numismático e artístico**. Lisboa: João Romano Torres; Companhia Editores, 1909. v. 4.

RATTON, Jácome. **Recordações de Jácome Ratton sobre ocorrências de seu tempo em Portugal**. Lisboa: Fenda, 1992.

SERRÃO, José Vicente. **Martinho de Melo e Castro**. In: PEREIRA, José da Costa (Coord.). **Dicionário ilustrado da História de Portugal**. Lisboa: Alfa, 1985. v. 1.

WEBER, Max. **Ciência e política**: duas vocações. São Paulo: Cultrix, 1968.

ZUQUETE, Afonso Eduardo Martins (Dir.). **Nobreza de Portugal e Brasil**. Lisboa: Zairol, 1989.

²⁹ Doença resultante do depósito de ácido único nas pequenas articulações. Apesar de não ser fatal, provoca debilitação orgânica, com manifestações extremamente dolorosas.

³⁰ A.N.T.T. Ministério dos Negócios Estrangeiros. L.^o 125. De Melo e Castro a Luiz Pinto de Souza, 11 de novembro de 1788.

“O MITO É BOM PARA PENSAR”: DIÁLOGOS ENTRE ANTROPOLOGIA E HISTÓRIA

Gilmar Rocha

Departamento de Sociologia – PUC Minas

*Pretendemos mostrar não como os homens pensam
dentro dos mitos, mas como os mitos se pensam
dentro dos homens, e sem eles o saberem.
(Lévi-Strauss)*

RESUMO

A distinção entre estrutura e acontecimento, presente nas ciências sociais e humanas, contribuiu para que se estabelecesse uma certa distância entre a Antropologia e a História. A partir da perspectiva da Antropologia estrutural de Lévi-Strauss, intensificam-se os debates com a História. Metodologicamente, o mito ocupa um lugar privilegiado para se pensar o conflito paradigmático entre estrutura e acontecimento e sua relativização através de um diálogo mais estreito entre a Antropologia e a História.

Paul Ricoeur subordina o mito ao pensamento simbólico, isto porque “o símbolo dá que pensar, faz apelo a uma interpretação, precisamente porque ele diz mais do que não diz e porque nunca acabou de dar a dizer” (1988, p. 29). Nessa perspectiva, também o pensamento estruturalista de Lévi-Strauss se faz “simbólico” quando se refere ao totemismo, pois adverte-nos o antropólogo: “as espécies naturais não são escolhidas por serem

‘boas para comer’ mas por serem ‘boas para pensar’” (1980, p. 165-166). Daí a inspiração *para se pensar o mito*, pois também o “mito é bom para pensar” porque, tal como o símbolo, nos impõe uma interpretação, ainda que parcial, “precisamente porque ela diz mais do que não diz e porque nunca acabou de dar a dizer” sobre as relações entre es-

* Agradeço à Prof^a. Silvana Seabra Oliveira a leitura crítica do texto e, sobretudo, pelas constantes demonstrações de carinho e motivação intelectual através de nossos diálogos acadêmicos. A ela dedico este texto como sinal de respeito e admiração intelectual. Escusado dizer que a responsabilidade pelas idéias expostas no texto são, exclusivamente, do autor.

estrutura, mito e acontecimento, e, ao mesmo tempo, sobre a Antropologia e a História.

O objetivo é, em um primeiro momento, desenvolver uma análise entre a Antropologia e a História a partir das oposições paradigmáticas entre estrutura e acontecimento. Nesse sentido, o texto analisa parte da trajetória dessas duas disciplinas e suas aproximações em épocas recentes, bem como privilegia a análise do mito na perspectiva da Antropologia estrutural de Lévi-Strauss e algumas tentativas de superação do conflito entre estrutura e acontecimento. Antecipadamente, podemos dizer que, mais do que apresentar uma visão totalmente integrada e perfeita da relação estrutura, mito e acontecimento, o que se oferece é uma reflexão em torno de algumas questões ainda hoje caras à Antropologia e à História.

Para se pensar o mito

No pensamento científico ocidental, o mito situa-se na encruzilhada de um conflito maior entre estrutura e acontecimento que tem dominado as ciências sociais e humanas. De acordo com Roberto DaMatta (1988), as

ciências sociais e humanas comportam uma distinção crucial que pode ser identificada através da oposição paradigmática entre estrutura e história, isto é, entre permanência e mudança, representação e ação. Ao lado das mudanças, dos desequilíbrios, dos acontecimentos, estariam os sociólogos, historiadores e cientistas políticos, ao passo que, o lado conservador das estruturas, das permanências, encontram-se os antropólogos, quando muito, os filósofos.

O pensamento filosófico ocidental, ao distinguir estrutura e história, relegou o mito a um segundo plano.¹ Grosso modo, o mito pertence ao domínio das estruturas, da permanência, e a história à esfera das mudanças. Essa distinção parece particularmente visível no pensamento antropológico e, por extensão, no pensamento histórico. Na verdade, estrutura e história funcionam como pólos epistemológicos a partir dos quais se desenvolvem boa parte da compreensão e representação da realidade em ciências sociais e humanas.

Mais recente, contudo, é o encontro entre Antropologia e História. Começa nos anos 60, aumenta nos anos 70, e se intensi-

fica nos anos 80, tornando possível um diálogo mais intenso e profundo entre ambas. O percurso desse encontro que ainda hoje não terminou de acontecer comunica, sobretudo, um conflito paradigmático no interior das ciências sociais e humanas mas que se abre à possibilidade de uma dupla interpretação, simultaneamente: uma leitura sincrônica inspirada no estruturalismo e, uma outra, diacrônica, através do diálogo hermenêutico, entre Antropologia e História.²

Estrutura e História

A formação do “paradigma estrutural” em antropologia constitui uma reação importante ao “paradigma evolucionista” predominante na antropologia e na “história positivista” do século XIX. Ainda que guardando certa familiaridade com esses paradigmas, a sociologia de Durkheim pode ser vista como o ponto inicial de constituição do “paradigma estrutural”. Os estudos sobre a natureza dos fatos sociais (“coisas”), a tipologia classificatória das solidariedades mecânica e orgânica, bem como a análise das representações coletivas, orientariam muitos dos

¹ A esse respeito ver Gusdorf (1979).

² Em particular, os estudos de Paul Ricoeur (op. cit.), e os de Roberto Cardoso de Oliveira (1988), têm nos servido aqui de fonte inicial de reflexão sobre a relação Antropologia e História. Um procedimento semelhante ao realizado por Cardoso de Oliveira poderia ser tentado no campo da história, promovendo um diálogo mais profundo com a análise antropológica de Hayden White (1992). Penso em uma “Meta-etnografia da História” capaz de estabelecer um diálogo sobre o pensamento e a escrita da história e da antropologia a exemplo do que nos sugere a “etnografia do saber” proposta por Clifford Geertz (1983; 1997).

estudos futuros sobre a estrutura social em Sociologia e Antropologia. Paralelamente, a sociologia durkheimiana passava a dividir com a "Antropologia funcionalista" desenvolvida por Malinowski, no início do século, um lugar de destaque nos estudos sobre a estrutura social das sociedades primitivas. Segundo DaMatta, a "revolução" promovida pelo funcionalismo consistiu na "possibilidade de se estudar uma sociedade como um sistema coerentemente integrado de relações sociais" (1987, p. 102). Significa isso que o estudo de todo e qualquer sistema social pressupõe uma integração na qual se deve necessariamente reconhecer que:

(a) não tem restos, pois ali tudo desempenha um papel; (b) onde tudo tem um sentido, ainda que esse sentido não seja facilmente localizável; e, (c) que o sentido de um costume, hábito social ou instituição tem que ser compreendido nos termos do sistema do qual provém, é algo positivo e até mesmo revolucionário, relativamente à posição anterior do evolucionismo, a ver tudo em termos de sobrevivências históricas. (DaMatta, 1987, p. 103-104)

Daí, na perspectiva de Radcliffe-Brown, o "estrutural-funcionalismo" configurar-se, até certo ponto, em um aguerrido opositor da História, denunciando seu caráter conjectural e especulativo. Para ele, a investigação

histórica apóia-se em registros escritos, o que limita seu emprego na prática da pesquisa antropológica. A compreensão do funcionamento de um sistema social qualquer independe da compreensão de sua evolução histórica. Por exemplo, diz Radcliffe-Brown:

(...) se os senhores perguntarem, não como o sistema de parentesco inglês ou sistema político veio a existir, porém como ele atua presentemente, a questão pode ser respondida pela pesquisa do mesmo tipo que o trabalho de campo antropológico, e as considerações históricas serão relativas, senão absolutamente, secundárias. (1973, p. 110)

Ao assumir a Antropologia Social como próxima às ciências naturais, também a História, para Radcliffe-Brown, só é verdadeira se apoiada em documentos fidedignos. Assim, para fugir a uma História conjectural ou hipotética, a Antropologia, enquanto Sociologia em busca das leis, deveria concretizar-se pelo método comparativo, pois "sem estudos comparativos sistemáticos, a Antropologia tornar-se-á mera historiografia e etnografia".³ Em suma, Radcliffe-Brown não nega a História, mas impõe limites à sua utilização na Antropologia Social.

Por sua vez, são bem conhecidas as críticas de Lévi-Strauss à concepção do tempo e, conco-

mitantemente, à história ocidental. Aparentemente, essas críticas serviram para aumentar a distância entre a História e a Antropologia. Mas, o mais interessante é que justamente a Antropologia, de inspiração estruturalista, serviu, ao menos parcialmente, à aproximação com a História a partir dos anos 50.

Lévi-Strauss, quando privilegia o estudo sincrônico sobre o diacrônico, não nega o valor da História, mas reclama uma perspectiva estrutural da Antropologia para as sociedades de "tempo frio", capaz de relativizar a visão etnocêntrica do tempo histórico ("evolutivo") como única forma possível de fornecer um entendimento correto das sociedades humanas. Por diversas vezes, ele chama a atenção para a complementaridade entre Antropologia e História:

O etnólogo respeita a história mas não lhe atribui um valor privilegiado. Ele a concebe como uma pesquisa complementar à sua: uma abre o leque das sociedades humanas no tempo, a outra, no espaço. E a diferença é ainda menor do que parece, pois o historiador se esforça para constituir a imagem das sociedades tais como nos momentos que para elas correspondiam ao presente, ao passo que o etnólogo faz o melhor possível para reconstituir as etapas históricas que precederam no tempo as formas atuais. (Lévi-Strauss, 1967, p. 284)

De fato, Lévi-Strauss reconhe-

³ Sobre as relações entre história e antropologia no pensamento de Radcliffe-Brown ver seus estudos sobre o método comparativo na coletânea organizada por Alba Zaluar (1980).

ce a complementaridade da História e da Antropologia. Contudo, critica o tempo da História como encadeamento significativo de fatos, enquanto única maneira legítima de se pensar a temporalidade. A História concebida como tempo linear e progressivo, portanto como uma sucessão lógica de causas e efeitos, representa somente a maneira como as sociedades ocidentais vêem a História, o mesmo não ocorrendo com outras culturas em outros lugares. Levando aos extremos sua crítica à História, Lévi-Strauss reconhece na historiografia moderna uma proximidade, senão um substituto moderno das mitologias primitivas. A História é sempre “história-para”, ou seja, construção historiográfica orientada por um código cronológico (“datas”) que transforma o tempo diacrônico em um mito. Ou melhor, o historiador utiliza-se de um código cronológico para descrever as experiências humanas no tempo, porém, na medida em que ele codifica o tempo – seleciona, destaca, recorta seu objeto de estudo –, a narrativa histórica aproxima-se do mito. Com isso, a diferença entre Antropologia e História não se deve aos objetivos, já que ambas buscam uma melhor compreensão do ho-

mem, nem ao objeto, em geral, o estudo da vida social, nem ao método, variando somente a dosagem dos procedimentos de pesquisa quanto à abordagem das sociedades no tempo e no espaço, mas, sobretudo, no que diz respeito à perspectiva adotada. Na perspectiva de Lévi-Strauss, a Antropologia se distingue da História por buscar apreender as “condições inconscientes da vida social”, ao passo que a História procura organizar seus dados em relação às expressões conscientes da vida em sociedade.⁴

Por outro lado, a busca das condições inconscientes da vida social seria incorporada à perspectiva da História. Uma História que fosse mais explicativa e menos descritiva deveria sair da História, da perspectiva das expressões conscientes para as condições inconscientes da vida social. Com Braudel a História aprofunda suas relações com as ciências sociais – incluindo-se aí as matemáticas sociais (qualitativas), cujos modelos de análise são fornecidos pelas disciplinas da Lingüística, da Comunicação e da Cibernética de Von Neumann – e, em particular, com a Antropologia, a Sociologia e a Geografia. De fato, se a História de inspiração estrutural desen-

volvida por Braudel vai encontrar, inicialmente, na Geografia o terreno fértil da longa duração e seu modelo exemplar, nem por isso é menor a influência e/ou presença da Antropologia estrutural de Lévi-Strauss nesse processo. A Antropologia estrutural levistraussiana, nas palavras do próprio Braudel, representaria a melhor tentativa de formulação de um modelo, no campo de estudo das matemáticas sociais, para se atingir a longa duração; diz ele:

Torno a referir-me, uma vez mais, a Claude Lévi-Strauss, porque sua tentativa, neste campo, parece-me ser a mais inteligente, a mais clara e também a melhor enraizada na experiência social, da qual tudo deve partir e a que tudo deve voltar. Em cada um dos casos, assinalemo-lo, determina um fenômeno de extrema lentidão, como se fosse intemporal. Todos os sistemas de parentesco que perpetuam, porque se impõe que um pequeno grupo de homens para viver se abra ao mundo exterior: a proibição do incesto é uma realidade de longa duração. Os mitos, de lento desenvolvimento, também correspondem a estruturas de uma extrema longevidade. (...) Mas suponhamos que o nosso colega se interessa não por mito, mas pelas imagens, pelas interpretações sucessivas do “maquiavelismo” (...) Aparecem continuamente, neste caso, rupturas e inversões até na própria estrutura do maquiavelismo, já que este sistema não tem a solidez teatral e quase eterna do mito; é sensível às inci-

⁴ Apreender a “estrutura inconsciente da vida social” constitui-se no objetivo maior da antropologia levistraussiana. A própria noção de estrutura indica um sentido histórico ao se ultrapassar a concepção utilizada por Radcliffe-Brown. Para Lévi-Strauss, a estrutura é um modelo através do qual o antropólogo apreende um sistema de relações (de parentesco, de alimentação, de simbolismo mítico ou totêmico etc.) que não se confunde com a realidade, mas é capaz de explicá-la; ver: Lévi-Strauss (1967).

dências e às contrariedades, às múltiplas intempéries da história. Desse modo, o procedimento recomendado por Lévi-Strauss na investigação das estruturas matemáticas não se situa apenas ao nível micro-sociológico, mas também no encontro do infinitamente pequeno e da muito longa duração. (Braudel, 1986, p. 32)

A "história inconsciente" de Braudel reivindica o modelo estrutural da Antropologia levi-straussiana, após constatar que os modelos de explicação histórica até então raramente alcançam maior rigor científico. "Uma nova espécie de narração", de tempo de longa duração, capaz de obter uma verdadeira explicação científica, era enunciada por Braudel. Trata-se de uma narrativa que não fosse aquela acostumada à descrição de acontecimentos encadeados no tempo e conscientemente percebidos pelos homens, mas que cumprisse a lição estrutural de não pensar apenas no tempo da breve duração, não acreditar que somente aqueles setores que fazem ruído são, nesse caso, os mais autênticos; também há os silenciosos. Nessa perspectiva, o acontecimento não passa de um capricho da história, pois "faz tanto fumo que enche a consciência dos contemporâneos; mas dura um momento apenas, apenas se vê a sua chama" (p. 10), dirá Braudel. Através do tempo de longa duração, o estrutural so-

brepondo-se ao acontecimental, o historiador almeja atingir o "inconsciente estrutural" da história, pois:

*Admitamos, além disso, à falta de melhor, que este inconsciente seja considerado como mais rico cientificamente que a superfície relampejante a que estão acostumados os nossos olhos; mais rico cientificamente, isto é, mais simples, mais fácil de explorar, se não de descobrir (...). Acrescentemos ainda que a história **inconsciente** – domínio parcial do tempo conjuntural e, por excelência, do tempo estrutural – é muitas vezes mais nitidamente percebida que aquilo que se quer admitir. Todos nós temos a sensação, para além da nossa própria vida, de uma história de massa, cujo poder e cujo impulso são, na verdade, mais fáceis de perceber que as suas leis ou a sua duração. E esta consciência não data unicamente de ontem (assim, por exemplo, no que concerne à história econômica), ainda que seja hoje cada vez mais viva. A revolução – porque se trata, na verdade, de uma revolução no espírito – constitui-se em abordar, de frente, esta semi-obscuridade, em dar-lhe um lugar cada vez mais amplo ao lado – para não dizer à custa – dos acontecimentos.* (Braudel, 1986, p. 24)

Na esteira da história de longa duração surge a "história das mentalidades";⁵ no entanto, seria somente a partir dos anos 60 que os historiadores passariam a reconhecê-la efetivamente como um novo terreno da História. A aproximação com a Antropologia seria mais evidente ainda, sobretudo, ao introduzir algumas novidades em relação à História

que vinha se escrevendo até aquele momento. A história das mentalidades colocava ao lado do tempo longo, das estruturas inconscientes, o tempo breve, o ato consciente, isto porque, como salienta Le Goff (1988), as mentalidades estão a meio caminho entre os domínios do tempo longo e do cotidiano, das expressões individuais e coletivas, das representações intencionais e inconscientes, enfim, das estruturas e dos acontecimentos. O nível da história das mentalidades é aquele que escapa às representações dos sujeitos particulares porque revelador do conteúdo impessoal do pensamento de uma época, mas capaz de reintegrá-las como singularidade histórica e, por isso mesmo, revelador daquilo que é comum aos homens, entre César e o último soldado de suas legiões, Cristovão Colombo e o último marinho de suas caravelas.

Em verdade, o conflito paradigmático entre estrutura e história aproxima muito mais do que, efetivamente, separa, a história da antropologia. Nos anos 70, o estruturalismo antropológico beneficia-se desse conflito à sua expansão, na medida em que as sociedades modernas experimentam a crise da ideologia "prometéica" do progresso. Parafraseando Philippe Ariès, o historiador vê, nesse contexto, um

⁵ Os trabalhos de Lucien Febvre e Marc Bloch, pioneiros da "Escola dos Annales", podem ser vistos como precursores da história das mentalidades.

sinal encorajador: “o fim do progressismo”. Daí, o discurso antropológico sobre as invariantes estruturais, reveladas no estudo das sociedades primitivas, seduzir a antropólogos e historiadores ocidentais, na medida em que tal discurso parece não ter mais o dever de localizar-se unicamente nas latitudes tropicais. A descolonização do terceiro mundo permitiu, então, aos antropólogos voltarem os olhos para as ilhas de resistência cultural (“estrutural”) localizadas em seu próprio mundo desenvolvido. A orientação das pesquisas sobre as estruturas, os bloqueios nas sociedades de clima temperado, seria reforçada pela crise mundial dos anos 70, mergulhando as sociedades industrializadas num quadro de profunda recessão econômica com aumento no número dos desempregos e da inflação, dissensões políticas e manifestações contraculturais. O ocidente busca reencontrar seu tempo perdido, sua época de ouro. Acostumadas a ver no tempo um sinal de evolução e progresso, as ciências sociais em geral e, a História, em particular, reorientam o olhar para os significados das experiências humanas naquilo que revelam de mais natural. Daí, poder se pensar em uma

história da morte, da infância, da alimentação, do clima, dos sentimentos etc. Será como busca desse tempo reencontrado que os historiadores passam a manter um diálogo mais profundo com os antropólogos, tomando-lhes emprestados os instrumentos de análise que orientam seu campo de saber. Nesse sentido, o olhar, a curiosidade do historiador dirige-se para o que é estrutural, reprimido, marginal e, até certo ponto, natural, na medida em que representa o avesso dos valores estabelecidos pela sociedade. O fim do “progressismo” relativiza o tempo histórico a favor da sincronia; o tempo imóvel das estruturas se fecha sobre o presente da história. Também os historiadores serão chamados não mais a olhar para as mudanças, mas para as estruturas reveladas pela crise da sociedade moderna. Não há mais futuro, dirá o historiador. (Ver François Dosse, 1992)

Através da Antropologia, o estruturalismo contribuiu para o desenvolvimento de uma perspectiva histórica que tem por fundamento interrogar-se sobre o tempo, sobre o inconsciente estrutural das práticas sociais. A História, seja nas vertentes francesa, inglesa ou alemã, descobre

nesse momento a História Social, isto é, uma História que busca através dos estudos de movimentos operários, de família, das relações de poder sobre o indivíduo, sobre a mulher e a criança etc.; compreender os elementos sociais ou culturais, portanto estruturais, que determinam a ação inconsciente dos homens do mundo cotidiano. Nesse sentido, a historiografia moderna parece refletir o próprio movimento histórico de sua produção. A História faz justiça ao que dela se disse à época: “a história é filha do seu tempo”. A História descobre, nesse momento, sua vocação estrutural.

Estrutura e mito

Objeto privilegiado na Antropologia estrutural, o mito, segundo Lévi-Strauss é uma narrativa e como tal conta uma história. Como linguagem, o mito “tem um lugar em um nível muito elevado, e onde o sentido chega, se lícito dizer, a *decolar* do fundamento lingüístico sobre o qual começou rolando” (1967, p. 242). O mito constitui-se numa linguagem de segundo grau.⁶ Sua relação com a realidade etnográfica, apesar de essencial para sua

⁶ Observação semelhante à de Lévi-Strauss, encontramos-na em Barthes, para quem o mito consiste num sistema semiológico de segundo grau e que se constrói a partir de um sistema lingüístico anterior. Aí tudo se passa como se o mito se deslocasse do nível da linguagem para constituir-se numa metalinguagem. E mais, em relação à história diz Barthes: “a função do mito é transformar uma intenção histórica em natureza, uma contingência em eternidade” [pois] “o mito é constituído pela eliminação da qualidade histórica das coisas: nele, as coisas perdem a lembrança de sua produção” (1978, p. 162-163). As análises de Lévi-Strauss levam-no a aproximar o pensamento mítico do pensamento científico e identificar aí certas categorias universais que regem o funcionamento do espírito humano. A esse respeito ver, particularmente, Lévi-Strauss (1989) e Yvan Simonis (1979).

interpretação, não é de representação direta, uma vez que o mito pode contradizer os dados imediatos da realidade, pois através dele o espírito humano fala de si mesmo. No estruturalismo, o significado de um mito inscreve-se a partir das unidades constitutivas que o formam, isto é, "mitemas" que combinadas num feixe de relações adquirem uma função significativa e estabelecem a estrutura do mito.

Para Lévi-Strauss, a História é "história-para", isto é, o que torna a história algo possível é que, num determinado período, um conjunto de fatos alcança de forma aproximada a mesma significação para um contingente relativo de indivíduos que necessariamente não viveram esses fatos, mas que podem, mesmo a vários séculos de distância, considerá-los significativos. Daí, para ele, a história nunca ser a História, mas "história-para". Em outras palavras, a História existe enquanto historiografia, trabalho de escrita da história, o que torna a História-ciência um código e a consciência da história um mito, pois:

Então, basta que a história se distancie de nós na duração ou que dela nos distanciemos pelo pensamento, para que ela deixe de ser interiorizável e perca sua inteligibilidade, ilusão ligada a uma interioridade provisória. Mas que não nos façam dizer que o homem pode ou deve livrar-se dessa interioridade. Não está em seu poder o fato de fazê-lo, e a sabedoria consiste, para ele, em olhar-se vivendo-a, sabendo (porém

num outro registro) que aquilo que vive tão completa e internamente é um mito, que aparecerá como tal aos homens de um século próximo, que assim lhe parecerá a si próprio, talvez, daí a alguns anos, e que aos homens de um próximo milênio não aparecerá absolutamente. (Lévi-Strauss, 1989, p. 283)

Nesse sentido, a História é um código e, como tal, a nos contar um mito. A questão levantada pelo próprio Lévi-Strauss é, "onde termina a mitologia e onde começa a história?", e vice-versa. O problema começa e termina com a escrita, pois, salientam Leach (1983) e Pitt-Rivers (1979), para Lévi-Strauss o mito que já passou por um processo de redação literária, tornando-se um documento de outra classe, revela um processo de deformação provocado pela sua reinterpretação transformando-se, portanto, em um produto adulterado da estrutura do pensamento.

Lévi-Strauss parece, então, fixar um limite possível entre o mito e a história através da escrita, isto é, o mito puro propriamente dito seria encontrado nas sociedades simples de cultura oral e não corrompido pelos processos de redação; o contrário aplica-se aos mitos escritos, reinterpretados historicamente. O mito histórico, por exemplo, o livro da Bíblia, é dessa natureza, pois representa um trabalho intelectual diferente com fins diferentes em uma determinada situação histórica diferente. De acordo com Pitt-Rivers, a crítica

de E. Leach aponta para o artificialismo da distinção entre mito oral e mito escrito. O mito oral não é mais verdadeiro do que o mito escrito, até porque "a significação da história está no que se acredita ter acontecido, e não no que realmente aconteceu" (p. 114). Para este, Lévi-Strauss usa uma definição estreita de mito quando parece supor que os mitos dos ameríndios contemporâneos são produtos culturais de um tipo inteiramente diferente das histórias míticas do povo judeu, por exemplo. Na verdade, para Leach, a análise estrutural dos mitos deve ser aplicável tanto no que diz respeito propriamente à análise do tempo dos mitos quanto ao tempo dos homens.

Mas o próprio Lévi-Strauss, em uma das conferências que compõem **Mito y significado**, levanta o problema de "quando o mito se converte em história". As histórias recolhidas dos povos sem escrita, primeiro, pelos antropólogos, e depois, pelos próprios nativos, colocam um duplo problema para os mitólogos. O primeiro, é que ao lado de tantas histórias coerentes recolhidas pelos antropólogos há um outro tanto de histórias desconexas. A exemplo do que ocorre com a Bíblia, nas sociedades primitivas muitas dessas histórias são reunidas e ordenadas coerentemente por algum nativo sábio. Nesse caso, é de fundamental importância demonstrar se a situação entre os povos sem escrita, estu-

dados pelos antropólogos, é a mesma da Bíblia ou se esta se mostra completamente diferente. O segundo, é que mesmo as histórias recolhidas e reunidas em livro pelos antropólogos, em muitos casos, contam com a colaboração dos nativos, portanto, é preciso verificar se existem diferenças de objetivos entre essas e as que, posteriormente, foram recolhidas e reunidas em livro pelos próprios nativos. Na verdade, diz Lévi-Strauss, as histórias coletadas nesses livros, seja pelos antropólogos seja pelos próprios nativos, não apresentam as tradições de diversas famílias, clãs ou linhagens, de modo reunido e/ou justaposto, mas o que realmente eles relatam são, na maioria das vezes, a história de uma família ou de um clã, revelada por um de seus descendentes. Deduz-se daí que muitas dessas histórias são, elas mesmas, significativas para a história de um determinado grupo, família ou clã, por representarem um esforço no sentido de justificar direitos presentes ou reivindicar privilégios passados, e explicar seu próprio destino.

Como nas histórias míticas da Bíblia, o mito reinterpretado historicamente fornece um sentido de continuidade histórica na formação de uma identidade social de um grupo determinado. Assim é que

(...) as partes históricas do Velho Testamento constituem uma unidade histórica-mítica que serviu de justificação para o estado da sociedade judaica na época em que esta parte do texto bíblico alcançou uma aproximada estabilidade canônica. (Leach, 1983, p. 114)

Através dos mitos os homens contam uma estória de si mesmos na história. Em contrapartida, para Lévi-Strauss, é a história o lado moderno da mitologia, isto é:

Não estou muito longe de pensar que em nossas sociedades a história substitui a mitologia e desempenha a mesma função, já que para as sociedades sem escrita, e que portanto carecem de arquivos, a mitologia tem por finalidade assegurar, com um alto grau de certeza – uma certeza completa é obviamente impossível – que o futuro permanecerá fiel ao presente e ao passado. (Lévi-Strauss, 1987, p. 65)

E, conclui Lévi-Strauss, as relações entre mito e história, cujas representações são do passado, talvez se façam mais estreitas no futuro. Uma história não separada da mitologia, mas como sua continuação.

Mito e história

Originalmente, mito e história guardam uma estreita relação. Nessa perspectiva, alguns historiadores e filósofos da religião têm acentuado a presença

do mito na prática da história. Para citar somente dois, Paul Veyne (1987) e Jean-Pierre Vernant (1992) destacam a relação entre mito e história no pensamento grego. Também medievalistas apontam para a possibilidade de formação de “mitos históricos”, como supomos ser o caso do Rei Arthur e a Távola Redonda, o Nascimento do Purgatório, o Ano Mil e outros. Numa análise que envolve História e Antropologia, Wachtel (1996) analisa o imaginário dos vampiros em uma aldeia boliviana do século XVI, quando da presença dos “gringos” espanhóis no processo de colonização e, agora, o retorno do vampiro no século XX, porém não mais referindo-se aos “gringos”, mas aos próprios nativos que se aliaram às coisas do mundo moderno capitalista. Ressalta-se daí o modo como os mitos podem ser reatualizados historicamente.⁷

Paralelamente, os estudos antropológicos de Leach sobre o Gênesis, de Pitt-Rivers sobre a Honra, e de Marshall Sahlins sobre a Colonização Havaiana, todos procuram relativizar a antinomia estrutura e acontecimento através das relações entre mito e história. Pitt-Rivers, valendo-se do conceito de “história-mito”, de Leach, lembra que:

As regras morais da sociedade são

⁷ Do ponto de vista antropológico, vale ressaltar a análise de Cunha (1987), de como o mito se converte em história; e a análise de Pandolfo & Mello (1983), exemplo de como a história se converte em mito; e a análise de Overing (1995), em que o mito se confunde com a própria história.

necessárias não só para explicar o mito como totalidade, senão também para interpretar os elementos que o compõem. O significado de cada elemento é dado por sua posição em relação com as premissas morais do povo, enquanto para Lévi-Strauss, o significado é dado por sua posição em relação com os demais elementos do mito. (Pitt-Rivers, 1979, p. 206)

A noção de "história-mito", segundo Pitt-Rivers, consiste num esforço de Leach para reunir nos estudos míticos o motivo da história, principalmente nas sociedades cuja tradição será interpretada e fixada através dos mitos escritos, o que inclui os mitos recolhidos e analisados pelo antropólogo. Vale dizer, o significado do mito é atribuído historicamente.⁸

Marshall Sahlins, em **Ilhas de história**,⁹ revela na relação estrutura-história uma possibilidade de relativização cultural. Sem dúvida, Sahlins realiza um dos experimentos mais bem-sucedidos da antropologia histórica, ao relativizar a antinomia estrutura e o acontecimento a favor de uma teoria da História ("História Antropológica") capaz de reunir novamente na Antropologia tais antinomias estruturais e seus termos correlatos, sobretudo, mito e História. O ponto de par-

tida nos estudos sobre o contato dos primeiros colonizadores nas ilhas havaianas retoma as relações entre estrutura e história, a partir do ponto em que foram abandonadas por Braudel e Lévi-Strauss.¹⁰ Estabelece uma dialética entre estrutura e História, isto é, como a História transforma a estrutura e como a estrutura é reproduzida historicamente. A questão não é somente quanto à existência da estrutura "na" História, mas também "enquanto" História.

Ilhas de história, em certo sentido, pode ser lido como um estudo dialético de "história-mito" ou "mito-história". Sahlins sintetiza o encontro dos primeiros colonizadores ingleses com os nativos havaianos:

Tudo acontecia como se centenas de anos de sacrifícios tivessem sido finalmente recompensados. Não somente isso, mas como se o acontecimento histórico fosse a metáfora da realidade mítica. Quando os ingleses aportaram no ano seguinte em Kealakekua, os sacerdotes havaianos puderam objetivar a sua interpretação a respeito da figura de Cook, de ser ele o Deus do Ano Lono chegando em seu retorno anual para fertilizar a Terra (p. 25).

Ao descobrir no encontro entre ingleses e havaianos uma "metáfora histórica da realidade

mítica", Sahlins entende que a relação entre estrutura e história é mais complexa e, na verdade, mais estreita do que se pensa. Afinal, o que faz do encontro entre ingleses e havaianos "uma metáfora histórica da realidade mítica" não é somente o fato de haver uma série de coincidências rituais, que vão desde a chegada, em 1778, do Capitão Cook, a bordo do *Resolution*, confundida com o retorno anual do Deus Lono, até o seu assassinato um ano depois. Sobretudo, o fato de que

(...) incorporando eventos contingentes em estruturas recebidas, percebendo relações míticas em ações históricas, o sistema parece estar se reproduzindo de maneira flexível. Mas aí, para tomar de empréstimo o bon mot de Pouillon, "quanto mais é a mesma coisa, mais ela muda". (p. 50)

Pode-se dizer ainda que, quanto mais ela muda, mais permanece a mesma. De fato, os desdobramentos simbólicos provocados na ordem cultural havaiana, desde a chegada dos ingleses, indicam claramente um processo de reelaboração histórico-cultural da estrutura social, pois

(...) todo uso efetivo das idéias culturais é em parte reprodução das mesmas, mas qualquer uma dessas

⁸ Pode-se pensar na "história-mito" como estando a meio caminho entre o estruturalismo e a hermenêutica. Para Paul Ricoeur, o significado do mito nem sempre permanece o mesmo, pois "toda tradição vive graças à interpretação; é por este preço que ela dura, isto é, permanece viva" (op. cit., p. 28). Contudo, para Lucien Sebag (s/d), mesmo havendo interpretação, independente das substituições lexicais, a mensagem do mito permanece. A nosso ver, a análise desenvolvida por Viveiros de Castro & Araújo (1977) pode ser lida como uma "história-mito".

⁹ Daqui para frente todas as citações de Sahlins referem-se a essa obra.

¹⁰ É o que nos sugere Hunt (1992).

referências também é, em parte, uma diferença. (...) As coisas devem preservar alguma identidade através das mudanças ou o mundo seria um hospício. (p. 190)

Ilustrativa, nesse caso, é a acolhida sexual manifestada pelas mulheres havaianas aos marinheiros ingleses, de um lado, gerando a possibilidade de um maior intercâmbio comercial com o povo e ameaçando o poder da aristocracia havaiana; do outro lado, não ignorando a eficácia simbólica do amor na estruturação do sistema cultural havaiano, tal acolhida representava prestígio e poder – *status* concedido somente aos chefes e sacerdotes – na medida em que daí resultasse o nascimento de um filho, fruto de uma relação com o “Deus-estrangeiro”. Daí, Sahlins dizer que “a intenção dos havaianos, ao correrem para os navios europeus que viam como sinais dos deuses, era de ‘faça amor, não faça história’ – e *pas d’histoires*” (p. 50). Assim, a colonização havaiana ilustra de modo significativo a verdade, também partilhada por alguns historiadores, de que culturas diferentes apresentam historicidades diferentes. Parafraseando Vernant, diz Sahlins:

(...) as diferentes ordens culturais têm seus modelos próprios de ação, consciência e determinação histórica – suas próprias práticas históricas. (p. 62)

A cultura havaiana enquanto estrutura e história é, em oposi-

ção ao modelo das “estruturas prescritivas” de Radcliffe-Brown e Lévi-Strauss, de ordem “performativa”. Nessas, os indivíduos agem sobre os arranjos estruturais na medida em que os acontecimentos históricos exigem um certo reordenamento do sistema simbólico, isto é, da cultura. Essa reconstrução das condições sociais implica o reconhecimento de que a ação dos indivíduos põe em risco os significados culturais. Nesse sentido, o encontro dos ingleses com os havaianos é pensado a partir da formulação do conceito de “estrutura da conjuntura” histórica. Performativamente, trata-se de um conjunto situacional de “realização prática das categorias culturais em um contexto histórico específico, assim como se expressa nas ações motivadas dos agentes históricos...” (p. 15). Nesse sentido é que o encontro dos ingleses com os havaianos e, em particular, toda a ritualização e mitificação que ronda o Capitão Cook, na interpretação de Sahlins, revela-se um evento paradigmático. O episódio no qual o sagrado chefe Kaneoneo no comando de uma grande canoa dupla, em direção aos navios ingleses, sai atropelando todas as pequenas embarcações dos nativos que se colocam à sua frente, sintetiza o significado da “estrutura da conjuntura” histórica da colonização havaiana e o sentido da antropologia histórica de Sahlins:

Tomarei esse incidente como um paradigma concentrado da história havaiana: das relações mutantes entre os chefes e população, marcadas por formas de opressão sem precedentes, desenvolvidas a partir das respectivas relações com os aventureiros europeus, especialmente com o crescente número de comerciantes. Essa colisão de havaianos não é somente um paradigma, mas também resume uma possível teoria da história, da relação entre estrutura e evento, que se inicia com a proposição de que a transformação de uma cultura também é um modo de sua reprodução. Cada qual à sua maneira, chefes e povo reagiam ao estrangeiro de acordo com suas autoconcepções e seus habituais interesses. As formas culturais tradicionais abarcavam o evento extraordinário, e, assim, recriavam as distinções dadas de status, com o efeito de reproduzir a cultura da forma que estava constituída. Porém, como já frisamos, o mundo não é obrigado a obedecer à lógica pela qual é concebido. As condições específicas do contato europeu deram origem a formas de oposição entre chefia e pessoas comuns que não estavam previstas nas relações tradicionais entre elas. Temos aqui, então, a segunda proposição de nossa possível teoria da história: no mundo ou na ação – tecnicamente, em atos de referência – categorias culturais adquirem novos valores funcionais. Os significados culturais, sobrecarregados pelo mundo, são assim alterados. Segue-se então que, se as relações entre as categorias mudam, a estrutura é transformada. (p. 174)

Portanto, antes de ser uma distinção absoluta, estrutura e história são complementares. Sahlins chama a atenção ainda para o seguinte: “o que os antropólogos chamam *estrutura* – as relações simbólicas de ordem cultural – é um objeto histórico”

(p. 7). E, no meio, encontramos o mito. O mito é tanto estrutura quanto história. Estabelece-se uma correspondência do mito com a estrutura e, ao mesmo tempo, enquanto narrativa, com a história. Nestes termos, numa relação dialética, estrutura e história podem ser mediadas pela noção de "história-mito".

De resto, o encontro entre ingleses e havaianos revela-nos mais do que um processo de colonização e expansão imperialista do capitalismo burguês. Trata-se de um encontro cultural que extrapola o contexto histórico para atingir a própria estrutura do pensamento científico ocidental, tão acostumado a estabelecer "cartesianamente" contrastes binários. Nesse sentido, a grande lição que podemos extrair da antropologia histórica de Sahlins é a lição que ele extrai do encontro entre ingleses e havaianos quanto à própria relação entre a antropologia e a história; diz ele:

A antropologia tem algo a contribuir para a disciplina histórica. E o inverso é igualmente válido. Mesmo assim não estou apenas formulando um pedido por maior colaboração entre as disciplinas. Mas como já disse em certo momento, "o problema agora é de fazer explodir o conceito de história pela experiência antropológica da cultura". As consequências, mais uma vez, não são

unilaterais; certamente uma experiência histórica fará explodir o conceito antropológico de cultura – incluindo a estrutura. (p. 19)

Conclusão

A História e a Antropologia, aparentemente, se deixam confundir pela natureza de seus objetos ou, ao menos, pela idéia que se tem deles. Marc Augé pergunta "se é a especificidade da área que faz a das disciplinas ou se não são, ao contrário, os passos disciplinares que constroem as áreas às quais se aplicam" (1997, p. 12). Em outras palavras, a questão levantada por Augé diz respeito à especificidade dos modos de apreensão da Antropologia e da História, isto é, os pólos estrutura e acontecimento correspondem ou não a certos tipos de sociedades. Tendo em vista que a distinção das disciplinas parece abranger a distinção dos objetos, o espaço e o tempo, Augé se pergunta: até que ponto a consciência histórica se realiza nas "sociedades sem história" tradicionalmente estudadas pela Antropologia e, o contrário, até que ponto a consciência antropológica não invade as sociedades históricas? Em verdade, não se pode confundir Antropologia e História pela natureza de seus

objetos, pois, segundo Augé, ambas as disciplinas estão "numa relação de proximidade que remete à natureza de seu objeto: o espaço, enquanto matéria da Antropologia, é um espaço histórico; o tempo como matéria-prima da História é um tempo localizado e, nesse sentido, antropológico" (p. 14). De fato, Antropologia e História, antes de, naturalmente, se oporem, estabelecem cada vez mais relações de "reciprocidade".¹¹ Um sistema de trocas, "dádivas", se erige entre ambas, o que não pressupõe necessariamente igualdade de trocas, mas "sistemas em trocas" em que, no caso, estruturas, mitos e acontecimentos são "bens simbólicos" de grande valor nesse intercâmbio (inter)disciplinar.

De resto, pensar o mito é pensar sobre as relações entre estrutura e acontecimento, Antropologia e História. Não pensar sobre essas relações é, em certo sentido, correr o risco de mitificar estruturas e acontecimentos, História e Antropologia. Portanto, fazendo eco às palavras de abertura deste texto, é pôr à prova a epígrafe de Lévi-Strauss, "mostrar não como os homens pensam dentro dos mitos, mas como os mitos se pensam dentro dos homens, e sem eles o saberem". (1991, p. 21)

¹¹ A propósito, a noção de reciprocidade tem servido mesmo para se estabelecer um fecundo diálogo entre antropologia e história, conforme se pode observar através das pesquisas realizadas por alguns historiadores a partir da obra de Karl Polanyi; ver: Valensi (1978).

Referências bibliográficas

- AUGÉ, Marc. **Por uma antropologia dos mundos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. O espaço histórico da antropologia e o tempo antropológico da história.
- BARTHES, Roland. **Mitologias**. Rio de Janeiro: Difel, 1978.
- BURKE, Peter. (Org.). **A escrita da história**. São Paulo: Unesp, 1992.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural**; entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990.
- CUNHA, Manuela C. da. **Antropologia do Brasil**: mito, história e etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1987. Lógica do mito e da ação: o movimento messiânico canela de 1963.
- DaMATTA, Roberto. Brasil: uma nação em mudança e uma sociedade imutável?: considerações sobre a natureza do dilema brasileiro, **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, 1988.
- DaMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**: por uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- DaMATTA, Roberto. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- DARNTON, Roberto. **O beijo de Lamourette**: mídia, comunicação e revolução. São Paulo: Cia das Letras, 1990.
- DARNTON, Roberto. **O grande massacre de gatos**. Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- DAVIS, Natalie Zemon. **O retorno de Martin Guerre**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- DOSSE, François. **A história em migalhas**. Campinas: Ensaio, 1992.
- GINSBURG, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. Lisboa: Difel, 1991.
- GUSDORF, Georges. **Mito e metafísica**. São Paulo: Convívio, 1979.
- HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- KOCKA, Jürgen. Tendências e controvérsias recentes na ciência histórica da República Federal Alemã. In: NEVES, A. A. Baeta, GERTZ, René. **A nova historiografia alemã**. Porto Alegre: UFRGS, 1987.
- LADURIE, Emmanuel Le Roy. **Montaillou**: cátaros e católicos numa aldeia francesa 1294-1324. Lisboa: Edições 70.
- LE GOFF, Jacques. **A bolsa e a vida**: a usura na Idade Média. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- LE GOFF, Jacques. **História**: novos objetos. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988. As mentalidades: uma história ambígua.
- LEACH, Edmund. **Antropologia**. São Paulo: Ática, 1983.
- LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In: BURKE, Peter (Org.). **A escrita da história**. São Paulo: Unesp, 1992.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito y significado**. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papirus, 1989.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Totemismo hoje**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- LOPES, José Sérgio Leite. **Fronteiras na história**. Belo Horizonte: UFMG, 1992. História e antropologia.
- MOURA, Gerson. Distância e diálogo: história e ciências sociais nos EUA. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, 1990.
- OLIVEIRA, Roberto. **Sobre o pensamento antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.
- PANDOLFO, Maria do Carmo P., MELLO, Celina Maria M. de. **Estrutura e mito**: Joana D'arc; a inscrição do mito na história. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- PITT-RIVERS, Julian. **Antropologia del honor**: a política de los sexos. Barcelona: Editorial Crítica, 1979.

- RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. A posição atual dos estudos antropológicos: o método comparativo em antropologia social. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar. (Org.). **Desvendando máscaras sociais**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. **Estrutura e função na sociedade primitiva**. Petrópolis: Vozes, 1973.
- REVEL, Jacques. **A invenção da sociedade**. Lisboa: Difel, 1990.
- RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações**. Porto: Rés. 1988.
- RÜSEN, Jörn. Reflexões sobre os fundamentos e mudança de paradigma na ciência histórica alemã ocidental. In: NEVES, A. A. Baeta. GERTZ, René E. **A nova historiografia alemã**. Porto Alegre: UFRGS, 1987.
- SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zahar. 1979.
- SEBAG, Lucien. O mito: código e mensagem. In: COELHO, E. P. (Org.). **Estruturalismo**: antologia de textos teóricos. São Paulo: Martins Fontes, 1967.
- SIMONIS, Yvan. **Introdução ao estruturalismo**: Claude Lévi-Strauss ou A paixão do incesto. Lisboa: Moraes, 1979.
- VALENSI, Lucette et al. **Para uma história antropológica**: a noção de reciprocidade. Lisboa: Edições 70, 1978.
- VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e sociedade na Grécia antiga**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.
- VEYNE, Paul. **Acreditaram os gregos nos seus mitos?**. Lisboa: Edições 70. 1987.
- VINCENT-BUFFAULT, Anne. **História das lágrimas**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- WACHTEL, Nathan. **Deuses e vampiros**: de volta a Chipaya. São Paulo: EDUSP, 1996.

Outras publicações da Editora PUC Minas

ARQUITETURA – CADERNOS DE ARQUITETURA E URBANISMO – Departamento de Arquitetura e Urbanismo
BIOS – Departamento de Ciências Biológicas
CADERNO DE CONTABILIDADE – Departamento de Ciências Contábeis
CADERNO DE ENTREVISTAS – Departamento de Comunicação Social
CADERNO DE ESTUDOS JURÍDICOS – Faculdade Mineira de Direito
CADERNO DE GEOGRAFIA – Departamento de Geografia
CADERNO DE REPORTAGENS MALDITAS – Departamento de Comunicação Social
CADERNOS DE ADMINISTRAÇÃO – Departamento de Administração
CADERNOS DE BIOÉTICA – Núcleo de Estudos de Bioética
CADERNOS DE CIÊNCIAS SOCIAIS – Departamento de Sociologia
CADERNOS DE ECONOMIA – Departamento de Economia
CADERNOS DE ENGENHARIA – IPUC – Instituto Politécnico da PUC MINAS
CADERNOS DE LETRAS – Departamento de Letras
CADERNOS DE ODONTOLOGIA – Departamento de Odontologia
CADERNOS DE PSICOLOGIA – Departamento de Psicologia
CADERNOS DE SERVIÇO SOCIAL – Departamento de Serviço Social
EDUCAÇÃO – CADERNOS DO DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – Departamento de Educação
ENFERMAGEM REVISTA: CADERNOS DE ENFERMAGEM – Departamento de Enfermagem
EXTENSÃO – Cadernos da Pró-reitoria de Extensão
HORIZONTE – Revista do Núcleo de Estudos em Teologia da PUC Minas
ORDEM E DESORDEM: CADERNO DE COMUNICAÇÃO – Departamento de Comunicação Social
SCRIPTA – Departamento de Letras – Programa de Pós-graduação em Letras – Centro de Estudos Luso-afro-brasileiros – CESPUC-MG
SPIN – ENSINO E PESQUISA – Departamento de Física e Química

Projeto gráfico e composição eletrônica:
EMS editoração eletrônica
magalhaes.salles@hotmail.com • Tel.: (031) 3041.1113

Impressão:
FUMARC
Fundação Mariana Resende Costa
Av. Francisco Sales, 540 • Floresta
Fone: (031) 3249.7400 • Fax: (031) 3249.7413
30150-220 • Belo Horizonte • Minas Gerais