

EXPEDIÇÕES

Teoria da História &
Historiografia

Expeditions

Theory of History &
Historiography

Revista *Expedições*: Teoria da História & Historiografia
V. 7, N.1, Janeiro-Julho de 2016
Expeditions: Theory of History & Historiography

EXPEDIÇÕES

Teoria da História &
Historiografia

http://www.prp.ueg.br/revista/index.php/revista_geth/

Volume 7 – N. 1 – JANEIRO/JULHO de 2016

ISSN 2179-6386



Reitor
Haroldo Reimer

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação
Ivano Alessandro Devilla

Coordenação de Projetos e Publicações
Elisabete Tomomi Kowata

Conselho Editorial

Aruanã Antonio dos Passos (UEG/UFG), Deuzair José da Silva (UEG/PUC-GO) Eduardo Henrique Barbosa de Vasconcelos (UEG/UFRGS), Émile Andrade (UEG), Geraldo Witeze Júnior (IFG/UFG), Itelvides José de Moraes (UEG), Michelle dos Santos (UEG/UnB), Wilson de Sousa Gomes (UEG)

Conselho Consultivo

Adelar Heinsfeld (UPF), Ademir Silva (UEG), Alexandro Neundorf (PUC-PR), André Luiz Joaquinho (UEL), Antonio Negro (UFBA), Antonio Paulo Benatte (UEPG), Arthur Alfaix Assis (UnB), Carla Milani Damião (UFG), David Maciel (UFG), Edgardo Castro (CONICET-Argentina), Edson Arantes Jr. (UEG), Eduardo Quadros (PUC-GO/ UEG), Estevão Martins (UnB), Euzébio Fernandes de Carvalho (UEG), Fábio Santa Cruz (UEG), Fabiula Sevilha de Souza (UEG/UFGM), Guilherme Souza (UEG), Hélio Cardoso Jr. (UNESP), Hélio Sochodolak (Unicentro), João Paulo Simões Villas Boas (UNICAMP), José Costa D'Assunção Barros (UFRRJ), Kaori Kadama (FIOCRUZ), Leandro Baller (UFGD), Luiz Carlos Bento (UFMS), Luiz Henrique Borges (IPHAN), Márcio Diniz (UFSCAR), Maria João Cantinho (Universidade de Lisboa), José Gomes (Universidade de Lisboa), Maria Verónica Secreto (UFF), Meize Regina de Lucena Lucas (UFC), Mônica Martins Silva (UFSC), Murilo Sebe Bom Meihy (UFRJ), Neemias Oliveira Silva (UEG/PUC-GO), Ordália Cristina Araújo (UEG), Paula Roberta Chagas (UEG/USP), Paulino de Jesus Francisco Cardoso (UDESC), Paulo Oliveira Júnior (Unirio), René Gertz (PUC-RS), Robson Gomes Filho (UEG/UFF), Rodrigo Tavares Godói (UNIR), Roseli Boschilia (UFPR), Ruben Franklin Maciel (UFF), Sandro Dutra e Silva (UEG/UniEVANGÉLICA), Suzana Arakaki (UEMS).

Revisão Técnica de Língua Inglesa

Eduardo Henrique Barbosa de Vasconcelos

Revisão Técnica de Língua Espanhola

Geraldo Witeze Júnior

Expedições é uma publicação semestral dos Grupos de Estudos em Teoria da História e Historiografia em parceria com os Departamentos de História da Universidade Estadual de Goiás dos Câmpus Cora Coralina, Jussara, Formosa, Quirinópolis e apoio do Mestrado em Ambiente e Sociedade do Câmpus Morrinhos.

ACESSE: http://www.revista.ueg.br/index.php/revista_geth/

APRESENTAÇÃO

Presentation

Há quinhentos anos aparecia um certo livrinho de ouro que discorria sobre a melhor forma de governo. Ainda que o tema não fosse lá uma novidade e a obra tivesse um tom de galhofa, a *Utopia*, de Thomas Morus, teve grande fortuna nos anos seguintes, sendo reeditada e traduzida para muitas línguas. Tantos foram os que a imitaram que surgiu um novo gênero literário de grande fortuna ao longo dos séculos. Ademais, projetos políticos e sociais os mais variados se inspiraram em Morus e em outros utopistas, tentando promover transformações no mundo para fazer dele um lugar melhor. Enfim, trata-se de um clássico, e como tal, ainda é lido, relido, debatido e gera controvérsias.

Muitos usam a palavra cunhada por Morus, geralmente com o sentido de um sonho bom, mas impossível. Trata-se de um senso comum, distante da acepção original, carregada de ambiguidades típicas das brincadeiras eruditas dos humanistas. Afinal, a *Utopia* significava não-lugar ou bom-lugar? Era apenas uma ficção crítica ou um projeto político-social? Estava carregada de otimismo ou de pessimismo? Essas são algumas das questões que animam os estudiosos que se dedicam a compreender o fenômeno da utopia, desde aqueles interessados em compreender as origens da modernidade até os que se preocupam com o destino do mundo atual.

Como celebração pelo quinto centenário da publicação da *Utopia*, pareceu oportuno organizar um dossiê com artigos sobre o tema. Os textos aqui reunidos foram apresentados em dois eventos internacionais realizados no ano de 2015: o *Congreso Internacional Imaginarios utópicos: pasado, presente y futuro*, ocorrido na *Univesidad Autónoma de Madrid*, Espanha, reuniu especialistas de diversas partes do mundo e ensejou a inauguração da *Red trasatlántica de estudios de las utopías*; o *Seminário Internacional de Estudos Utópicos*, promovido pelo grupo U-topos e pela rede recém-criada, teve lugar no Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de

Campinas e proporcionou debates variados e profundos, com destaque para a divulgação de diversas pesquisas ali realizadas.

Os artigos desse dossiê abrangem um amplo espaço de tempo, do Renascimento à literatura pós-colonial, tendo como eixo o tema da utopia. Ana Cláudia Romano Ribeiro aborda questões relativas à tradução do livro II da *Utopia* para o português brasileiro por ela realizada e que em breve virá a lume. Será a primeira tradução direta do latim lançada no Brasil e o artigo serve como aperitivo para os que esperam a publicação. Helvio Moraes trata de outra utopia clássica, a *Nova Atlântida*, de Francis Bacon, destacando o tema da religião e suas relações com a ciência. Júlia Ciasca Brandão nos apresenta *Bacchusia*, a terra do carnaval, uma utopia redigida em alemão por Andreas Hörl von Wattersdorf em que todos os prazeres e vícios são levados ao extremo, tendo como resultado o caos – justamente o contrário da obra de Morus. Já Renata Altenfelder Garcia Gallo discute o tema da utopia no pensamento de Georg Lukács, refletindo sobre a categoria de utopia e a dimensão do plano utópico na arte. Por fim, Fernanda Vilar analisa obras de Mia Couto, J. M. Coetzee e Sony Labou Tansi, mostrando a utopia como um espaço de resistência aos sofrimentos e a distopia como um recurso de exacerbação da crítica social.

A diversidade dos temas desse dossiê atesta a ampla fortuna da utopia e a sua importância no pensamento ocidental. A literatura utópica ressoa em muitas partes e permite refletir sobre a condição humana, ou seja, sobre a história. É uma intersecção bastante relevante, pois se a vida concreta inspira a construção de obras literárias, essas mesmas obras, quando lidas, permitem um retorno para a história, seja através da crítica social, seja através de sonhos e projetos de renovação do mundo em que se vive. O sonho pode ser tratado como uma categoria universal e o desejo de viver bem é uma característica humana. Ora, sem reivindicar universalidade, as utopias são uma forma de manifestar esse desejo, sempre ligadas à história, a um tempo e um lugar específicos, com problemas que precisam ser resolvidos. Não é panaceia, mas permite caminhar rumo a um mundo mais equânime. Desejamos uma ótima leitura a todos!

Dr. Geraldo Witeze Júnior

Organizados do Dossiê “História e Utopia”.

SUMÁRIO

Table of contents

DOSSIÊ “*História e Utopia*”

Dossier
“*History and Utopia*”

Organizador: Dr. Geraldo Witeze Júnior (Instituição Federal de Goiás – IFG).

10 TRADUCIENDO EL LIBRO II DE UTOPIA AL PORTUGUÉS BRASILEÑO
Translating The Book Of Utopia II Brazilian Portuguese

Ana Cláudia Romano Ribeiro

27 BACCHUSIA, A TERRA DO CARNAVAL
Bacchusia, carnival land

Julia Ciasca Brandão

39 A CONVERSÃO PELA CIÊNCIA: A QUESTÃO RELIGIOSA NA NOVA
ATLÂNTIDA, DE FRANCIS BACON
Converted through Science: the religion question in Bacon's New Atlantis

Helvio Moraes

58 ESTÉTICA E UTOPIA NO PENSAMENTO DE GEORG LUKÁCS
Aesthetics And Utopia In Georg Lukács Thought

Renata Altenfelder Garcia Gallo

72 OS USOS DA UTOPIA E DA DISTOPIA NO ROMANCE PÓSCOLONIAL:
MIA COUTO, JM COETZEE E SONY LABOU TANSI
The use of Utopia and Distopia on the postcolonial novel: Mia Couto, JM Coetzee and Sony Labou Tansi

Fernanda Vilar

ARTIGOS

Articles

- 91** HISTÓRIA E CINEMA: A HAGIOGRAFIA NO FILME JOANA D'ARC (1948)
History And Cinema : Hagiography The Movie Joan D' Arc (1948)

Solange Ramos de Andrade
Rafaela Arienti Barbieri

- 119** NA FRONTEIRA DO CERRADO: AS TRANSFORMAÇÕES AMBIENTAIS
NO NORTE DE GOIÁS
In the Cerrado frontier: the environmental changes in north of Goiás

Samira Peruchi Moretto

- 131** INTERFACES E POSSIBILIDADES ENTRE MATERIALISMO HISTÓRICO
E HISTÓRIA AMBIENTAL: AS CONTRIBUIÇÕES DE EDWARD P.
THOMPSON
*Interfaces And Possibilities Between Environmental History And Historical
Materialism: The Contributions Of Edward P. Thompson*

Alfredo Ricardo Silva Lopes

- 146** BREVIÁRIO DAS TEORIAS DA TRADUÇÃO E DA LINGUAGEM DE
WALTER BENJAMIN
A brief commentary on Walter Benjamn's translation and language theories

Augusto Bruno de Carvalho Dias Leite

- 161** LA HISTORIA RELIGIOSA CONTEMPORÁNEA EN ESPAÑA: MEMORIA,
IDENTIDAD Y PROPUESTAS
Contemporary Religious History In Spain: Memory, Identity And Proposals

Miguel Ángel Hernández Fuentes

- 185** HISTORIOGRAFIA BRASILEIRA DE LIVROS PUBLICADOS SOBRE
ANTIGO REGIME NO BRASIL: PRIMEIRA DÉCADA, 2001-2012
*Brazilian historiography of published books on the Ancient Regime in Brazil:
First decade, 2001-2012*

Alexander Martins Vianna

- 205 AS “HISTÓRIAS VERDADEIRAS”: USOS DA ETNOGRAFIA, DA SOCIOLOGIA E DA HISTÓRIA NA CONSTRUÇÃO DA IDEIA DO BRASIL COMO UMA NOVA CIVILIZAÇÃO NA OBRA DE BLAISE CENDRARS
The “true stories”: uses of ethnography, sociology and history in the construction of the idea of Brazil as a new civilization in the work of Blaise Cendrars

Karla Adriana de Aquino

- 231 AS ELITES AGRÁRIAS DO SUL DE MATO GROSSO E O GOLPE DE 1964: A CRIAÇÃO DA AÇÃO DEMOCRÁTICA MATO-GROSSENSE
The Agrarian Elites in South of Mato Grosso and 1964 Coup: Creation of Democratic Action in Mato Grosso

Thaís Fleck Olegário

- 247 A METÁFORA DA METAMORFOSE KAFKA OU A LÓGICA DO SONHO
A Metaphor In Kafka Metamorphosis or Dream Of Logic

Adonay Ramos Moreira
Wellington Lima Amorim

- 263 SOCIOLOGIA HISTÓRICA E TEORIA PÓS-COLONIAL: DUAS ESTRATÉGIAS PARA DESAFIAR O EUROCENTRISMO
Historical Sociology and Postcolonial Theory: Two Strategies for Challenging Eurocentrism

Sanjay Seth

- 270 RESPONSABILIDADE PELO PASSADO: LANÇANDO LUZ SOBRE O DEBATE SOBRE O "DEVER DE MEMÓRIA" NA FRANÇA
The Responsibility for the Past: Shedding Light on the Debate on the ‘Duty to Remember’ in France

Christophe Bouton

RESENHA

Book Review

- 285 MEMÓRIA E TESTEMUNHO EM "ASSIM FOI AUSCHWITZ"
Memory and Testimony in "This Was Auschwitz"

Carolina Rodrigues da Silva

DOSSIÊ
“História e Utopia”

Dossier
“History and Utopia”

Organizador: Dr. Geraldo Witeze Júnior (IFG)

TRADUCIENDO EL LIBRO II DE *UTOPIA* AL PORTUGUÉS BRASILEÑO¹

Translating The Book Of Utopia II Brazilian Portuguese

Ana Cláudia Romano Ribeiro (UNIFESP/UNICAMP)

anaclaudiarr@hotmail.com

Resumen: Al traducir *Utopía* del latín al portugués de Brasil, me encontré con un texto en varios aspectos diferente de los publicados en las traducciones del *libellus aureus*. Estas traducciones, en general, contienen una versión adaptada de *Utopía*, en la que ciertas características de la forma en que Thomas Morus se expresa se pierden. Una de ellas es el carácter poético, que ya había sido advertido por Erasmo en su *Diálogo ciceroniano* (1528) diciendo que era posible reconocer al “poeta” en la prosa de Morus, resultado, siempre según Erasmo, de una larga trayectoria escribiendo poesía. Es posible observar ese carácter poético, por ejemplo, en una cierta musicalidad presente, en *Utopía*, en forma de “rimas y ritmos” (véase André Prévost, 1978), o en figuras como la lítotes (estudiada por Elizabeth McCutcheon, 1971), que constituyen, junto a otros elementos, un texto intrincado y denso, muy distante de la *neglectam simplicitatem*, pista falsa con la que Morus caracteriza su *Utopía* en la célebre carta a Pieter Gillis. Ya en el siglo XVI, Juan Vives recomendaba la lectura de *Utopía* por dos razones: tanto por su estilo como por su contenido. Y, sin embargo, a lo largo de los siglos, *Utopía* parece haber sido siempre objeto de críticas centradas más en el tema que en las características específicas de su estilo, una disociación que, resaltemos, es artificial, ya que forma y sentido son indisolubles. Esta predilección por el sentido en detrimento de la forma se aprecia en la escasez de bibliografía sobre el estilo de la prosa moreana y en la poca atención que sus peculiaridades han recibido por parte de los traductores, que, en general, no se preocupan de traducir las figuras literarias, reforzando así la separación letra/espíritu. Edward Surtz (1967) defiende que las ideas y los instrumentos de expresión son indisolubles. Esta ponencia pretende mostrar algunas de las figuras de sonido del Libro II de *Utopía*, cotejando el texto en latín con algunas traducciones al portugués, al italiano, al francés y al inglés, y poniendo en relieve el uso poético que Morus hace del latín.

*

Esta charla es la continuación de dos ponencias anteriores, presentadas en el congreso de la Renaissance Society of America (*The 61th Annual Meeting of the RSA*, realizado del 26 al 28 de marzo de 2015, en Berlín, en la Universidad de Humboldt) y en el congreso de la revista *Morus* (realizado en la Universidad de Florencia del 11 al 13 de mayo de 2015), en las que ya comentaba algunos aspectos de la traducción del Libro I de *Utopía*. Hoy², me gustaría hacer lo mismo con la traducción del Libro II de *Utopía*. Actualmente estoy traduciendo *Utopía* al portugués a partir del texto latino. La bibliografía crítica acerca de este clásico de la literatura es inmensa. Hay numerosos e

¹ Traducido por Alba Táboas García.

² Ponencia presentada en el Congreso Internacional Imaginarios utópicos: pasado, presente y futuro, Universidad Autónoma de Madrid, que se celebró en Madrid del 30 de septiembre al 2 de octubre 2015.

importantes estudios, muchos ofrecen una visión panorámica y otros tantos tratan de elementos puntuales, como la relación de *Utopía* con autores medievales y antiguos, las conexiones entre literatura e historia; sin embargo, hay poquísimos estudios dedicados al estilo de la obra. De hecho, uno de los aspectos menos trabajados por los críticos de *Utopía* es, precisamente, la peculiaridad del latín en el que fue escrita, su rasgos distintivos, sus particularidades³. Según observó Clarence Miller en 2011, este vacío, percibido por Surtz ya en 1967, todavía perdura⁴. No obstante, el estilo de la obra de Morus sí que llamó la atención de sus contemporáneos: Juan Luis Vives, por ejemplo, en 1523, recomendaba la lectura de *Utopía* tanto por el uso del lenguaje como por el tema tratado⁵, y Erasmo, en su *Diálogo ciceroniano*, decía que era posible reconocer al “poeta” en la prosa de Morus, resultado, siempre según Erasmo, de una larga trayectoria escribiendo poesía⁶.

³ La bibliografía sobre el latín del *libellus aureus* es tan corta que se puede enumerar brevemente. Hasta la fecha he encontrado los comentarios de Marie Delcourt a la edición de *Utopía* editada y traducida por ella misma (1936); *A study of the cursus in the works of St. Thomas More* (1943), de Mary Rosenda Sullivan; “Le latin de Thomas More dans *Utopia*” (1966), de R. Monsuez; “More’s latin style in *Utopia*” (1967), de Edward Surtz y dos de los artículos (también suyos) que forman parte de su edición del *libellus aureus*, “*Utopia* as a work of literary art” y “Vocabulary and diction in *Utopia*” (1965); “Denying the contrary: More’s use of litotes in the *Utopia*” (1971), de Elizabeth McCutcheon; los comentarios de André Prévost en su edición de *Utopia* (1978); “Essai sur le vocabulaire néo-latin de Thomas More” (1998), de René Hoven; los comentarios de Aires Nascimento en su traducción al portugués de Portugal (2009) y, más recientemente, “Style and meaning in More’s *Utopia*: Hythloday’s sentences and diction” (2011), de Clarence Miller (también traductor de *Utopia*). Además de estos textos, incluimos también los artículos y reseñas sobre traducciones de *Utopia* que, ocasionalmente, comentan el uso del lenguaje y sus traducciones, y el volumen organizado por Terence Cave, *Thomas More’s Utopia in early modern Europe. Paratexts and contexts* (2012).

⁴ Después de haber escrito sobre el estilo de *Utopía* en dos textos publicados junto a su edición del *libellus aureus*, Surtz escribió un artículo en el que, teniendo presente *De copia* de Erasmo, analiza los recursos estilísticos utilizados por More en su obra más conocida. Al final de este artículo, reconoce la necesidad de dar continuidad a las pesquisas en este campo: “The present analysis, in a sense, has merely scratched the surface. Detailed and painstaking studies need to be made of every element of style, perhaps in verification, perhaps in rebuttal, of the assertions made and conclusions reached in this article and in the recent edition of the *Utopia*.” (1967, p. 107, n. 7) Según Miller, “very few studies pay much attention to the actual continuous language, the style(s) of the work” (2011, p. 71).

⁵ Información proporcionada por Surtz: “Already in October 1523, in response to Catherine of Aragon’s request for a program of study for Princess Mary, Vives was recommending the *Utopia* for both style and content: ‘Auctores in quibus versabatur, ii erunt qui pariter et linguam et mores excolant, atque instituant; quique non modo bene scire doceant, sed bene vivere; hujusmodi sunt Cicero, Seneca, Plutarchi opera..., aliquot Platonis opera, praesertim qui ad rempublicam gubernandam spectant, ... Erasmi institutio principis, ... Thomas Mori *Utopia*.’” (apud Surtz, 1967, p. 109, n. 8)

⁶ Cf. Erasmo, 2013, p. 175. Nosópono, personaje del *Diálogo ciceroniano*, ofrece una imagen de Morus en la que su relación con la literatura tiene un papel importante: “Confesso que tinha um talento inato dos mais fecundos e que não há nada que não teria sido capaz de fazer se tivesse podido entregar-se a estes estudos. Mas, quando ele era criança, o suave aroma da alta literatura mal havia penetrado na Inglaterra. Depois, a autoridade paterna o obrigou a estudar as leis desse povo, sendo que não há nada menos literário do que elas. Em seguida, exerceu a advocacia e daí foi chamado a desempenhar cargos políticos. Finalmente, arrastado à corte e imerso nas ondas dos assuntos do reino e dos reis, pôde mais amar do que cultivar os estudos. E, no entanto, o estilo oratório que alcançou se inclina mais à estrutura isocrática e à sutileza dialética do que àquela fluente correnteza do estilo ciceroniano, ainda que não seja inferior a marco Túlio em elegância. E uma vez que, quando jovem, dedicou-se por muito tempo a escrever poesia,

Algunos traductores de *Utopía* como Marie Delcourt, André Prévost, George Logan y Clarence Miller destacan el “variado lenguaje” usado por More. Delcourt llegó incluso a proponer la teoría de que *Utopía* sería en realidad un texto de carácter oral⁷, que More habría dictado a su secretario, John Clement⁸, hipótesis que Aires Nascimento descarta, a pesar de estar de acuerdo en que “el ritmo de la frase, en toda su diversidad, se corresponde con la práctica ante el tribunal que Moro [que era abogado] utilizaba a la perfección” (2009, p. 150).

Ese estilo coloquial del texto utópico y la propia opinión de Morus, patente en la carta a Pieter Gillis en la que evoca la “simplicidad negligente” (*neglectam simplicitatem*) de su “librillo” (*libellum*), no deben hacernos pensar que se trata de un texto simple. Todo lo contrario, la sensación de un estilo de escritura natural y sin esfuerzo es un efecto creado por el ingenio de Morus, por una sofisticación retórica. Prévost observa que estructuras sintácticas simples con modos y tiempos verbales que no siguen las normas de la *consecutio temporum* del latín clásico (y que parecen reproducir la espontaneidad del lenguaje hablado) se alternan con estructuras formalmente más elaboradas “et, pour répondre aux ‘recherches’ de sa stylistique, il va jusqu’aux limites de la préciosité et de ce que l’on appellera plus tard, en Angleterre, l’*euphuisme*”⁹ (1978, p. 243).

Contribuyen al carácter poético de *Utopía* los nombres propios, todos premeditados, empezando por la propia palabra Utopía (no-lugar o lugar feliz), y por su nombre antiguo, Nusquama (de *nusquam*, “en ningún lugar”, “en nada”, “para nada”). La capital se llama Amaurota (oscura), el río que la atraviesa, Anhidro (sin agua), el marinero portugués que describe Utopía, Hitlodeo (el que dice disparates, o el enemigo de los disparates) – por mencionar sólo algunos de los nombres propios más célebres del libro. No me detendré en estos nombres, sobre los que ya se dispone de análisis de calidad en la edición de Yale de las obras completas de Morus (1964), o en la edición francesa de André Prévost (1978), o incluso en la edición portuguesa de Aires Nascimento (2006).

reconhecerás o poeta em sua prosa.” (Trad. de Elaine Sartorelli)

⁷ “Ses phrases plaines d’élipses, coupées de paranthèses, donnent l’impression de la langue parlée.” (Delcourt, 1936, p. 28)

⁸ André Prévost llama la atención sobre las imprecisiones de puntuación, los nexos entre frases desprovistos de originalidad y los fragmentos entre paréntesis, que serían, en su opinión, un recurso de Morus para dar a *Utopía* “l’allure du style oral”. Y continúa: “Il semble bien que certaines pages aient été dictées au secrétaire John Clement et que le style n’en aurait pas été châtié par la suite.” (1978, p. 245)

⁹ El *euphuisme*, o lenguaje precioso, se puso en práctica en *Euphues* (1578), de John Lyly.

Tampoco me voy a detener en los aspectos estilísticos ya estudiados por Elizabeth McCutcheon (1971) que relacionó, de manera brillante, el uso de las lítotes (decir algo por medio de una negación) y el sentido de la palabra utopía, que encierra en sí misma una negación y da nombre a una obra que a su vez niega el orden de cosas vigente en el Viejo Mundo, mostrando lo indisociables que son estilo y contenido.

El carácter poético de *Utopía* no se restringe apenas al recurso de los nombres propios cargados de sentido y las lítotes. También está presente en el abundante uso de aliteraciones y repeticiones de varios tipos¹⁰, que Surtz denomina figuras de sonido¹¹ (figuras de dición) – son algunas de estas figuras las que me gustaría resaltar en mi ponencia.

Es realmente sorprendente lo “musical” que es, lo repleto de recursos sonoros que está, el texto de *Utopía*. Las “figures of sound” de las que habla Surtz son figuras de repetición¹², es decir, “la posición reiterada, dentro del discurso, de una parte de la frase que ya ha sido utilizada”. Esas figuras repetidas “detienen el flujo de la información y dan tiempo para que se saboree afectivamente la información expuesta como importante” (Lausberg, 2004, p. 166). Las figuras de sonido contribuyen indudablemente a la diversidad del lenguaje en *Utopía* y su presencia, según Prévost, no es motivo de sorpresa “chez un auteur particulièrement sensible aux vertus de la musique” (1978, p. 249)¹³.

Usadas para reforzar a través de la forma lo que se quiere decir, las figuras de sonido no parecen haber surtido efecto en los traductores de *Utopía* (por lo menos no en los que he leído hasta ahora), que, a pesar de haber producido traducciones de gran

¹⁰ Surtz percibió “the abundance of alliteration from the beginning of *Utopia* to its end.” (Surtz, 1967, p. 103)

¹¹ Surtz comenta: “The expression is molded by the ideas, and reciprocally the ideas seem influenced by the expression” (1967, p. 108).

¹² [A repetição] “Serve assim à *amplificatio* afetiva. Neste caso é de distinguir a igualdade completa da igualdade branda [será este o caso da paronomásia]. O abrandamento da igualdade é um fenómeno de transição para a acumulação. (Lausberg, 2004, 241, p. 166)

¹³ Prévost resalta la importancia que se da a la música en la descripción de la comunidad utópica, cf. p. 92 y 155 de su edición de *Utopia*: “Nulla coena sine musica transigitur. nec ullis caret secunda mensa bellarijs. odores incendunt, & unguenta spargunt. nihilque non faciunt, quod exhilarare conuiuas possit. sunt enim hanc in partem aliquanto procliuiiores, ut nullum uoluptatis genus (ex quo nihil sequatur incommodi) censeat interdictum.” (*CW* 144/16-23); “[...] sicuti quae nobis in usu sunt, multum suauitate uincunt. ita quaedam nostris ne conferenda quidem sint. Verum una in re haud dubie longo nos interuallo praeuincunt, quod omnis eorum musica, siue quae personatur organis, siue quam uoce modulatur humana, ita naturales affectus imitatur & exprimit, ita sonus accommodatur ad rem, seu deprecantis oratio sit, seu laeta, placabilis turbida, lugubris, irata, ita rei sensum quendam melodiae forma repraesentat, ut animos auditorum mirum in modum afficiat, penetret, incendat” (*CW* 236/1-9).

calidad, apenas les han dedicado atención, optando raras veces por equivalentes en sus idiomas que reprodujesen los juegos sonoros presentes en el texto latino.

En esta ponencia, quiero mostrar algunas de las “figures of sound” del Libro II de *Utopía*, cotejarlas con algunas de las traducciones publicadas (en Brasil, en Portugal, en Italia y en Francia), y, a continuación, proponer mi propia traducción. Parto del principio de que no se debe separar la forma y, en particular, los mecanismos sonoros del texto latino, de la idea que se quiere transmitir, y por lo tanto, creo que es importante intentar traducirlos, para que no se pierda este aspecto de la sagacidad moreana.

Pasemos ahora a comentar algunos pasajes del Libro II – dotados de recursos sonoro-semánticos evidentes – en las traducciones de:

- Luiz de Andrade (no conseguí encontrar información biográfica), en Morus, 1937; utilizaremos la abreviatura LA – ésta es la primera traducción de *Utopía* en Brasil, y la más reproducida por diversas editoriales brasileñas; decidí mantener aquí la grafía del portugués de esta edición. Hasta la fecha, no he conseguido encontrar informaciones biográficas sobre este traductor, que propone una versión bastante alejada del texto latino, pero en un portugués elegante y de lectura agradable.

- Aires Nascimento (nacido en 1939), en Morus, 2009; AN – ésta es la edición más reciente y completa de *Utopía* disponible en Portugal; el traductor es profesor de la Facultad de Letras de la Universidad de Lisboa desde 1970, y la alta calidad filológica de su versión se debe sin duda a su extenso conocimiento de la literatura medieval y renacentista, la codicología, la historia del libro y la crítica textual.

- Luigi Firpo (1915-1989), en More, 1990; LF – italiano, fue profesor en las Facultades de Derecho y de Ciencias Políticas en Turín, a partir de 1957. Gran estudioso de la historia de las doctrinas políticas en autores del Renacimiento y de la Contrarreforma y en autores italianos de periodos posteriores. Firpo también propone una traducción filológicamente atenta.

- G. C. Richards (no conseguí encontrar información biográfica), en More, 1965; GCR – publicó en 1923 una traducción al inglés, que fue más tarde cedida para ser incluida en la edición de las obras completas de Morus, publicada por Yale University Press¹⁴.

- Clarence Miller (1930), en More, 2001; CM – americano, es profesor emérito de la Universidad de Saint Louis, conocido por sus estudios sobre literatura del Renacimiento

¹⁴ Según *The Oxford guide to English translation*, la versión de G. C. Richards “is exemplary of the high quality of attained by translators during these years: it is idiomatic without slipping into colloquialisms that could otherwise have dated it swiftly, and it ranges smoothly from the elegantly formal through the calmly expository to the bluntly emotional.” (France, 2000, p. 547)

y traductor, además de *Utopía*, de varias obras de Erasmo. También fue editor ejecutivo de la edición de las obras completas de Morus de Yale University Press.

- Marie Delcourt (1891-1979), en More, 1983; MD – belga, filóloga clásica, helenista e historiadora de literatura belga francófona, fue la primera mujer profesora de la Universidad de Liège, a partir de 1929, donde impartía historia del humanismo.

- André Prévost (no conseguí encontrar fecha de nacimiento ni de fallecimiento, sólo algunas informaciones biográficas), en More, 1978; AP – doctor en letras y teología, canónigo, trabajó en el Instituto Católico de Lille. Tradujo y organizó la edición más completa de *Utopía* en lengua francesa.

- y en mi propia traducción, Romano Ribeiro (RR), en curso, realizada en el marco de un postdoctorado en la área de Letras Clásicas, en el Departamento de Lingüística de la Universidad Estatal de Campinas, bajo la supervisión de Isabella T. Cardoso.

He elegido estos traductores porque, salvo Luiz de Andrade, son declaradamente favorables a prestar atención filológica en sus ediciones, a preocuparse de aspectos estilísticos de *Utopía*. Una excepción es G. C. Richards, que, aunque no escribió sobre el uso del latín moreano, tuvo como revisor de su traducción a Edward Surtz, que fue el primero en arrojar luz sobre las figuras de dicción de *Utopía*.

El número entre paréntesis, que aparece a continuación de los fragmentos traducidos en el material de apoyo, se refiere a la página de las ediciones citadas anteriormente (ver referencia completa en la bibliografía al final de esta ponencia). Los números a continuación del texto latino y de la traducción de G. C. Richards, extraídos de *Complete Works of Saint Thomas More*, indican, después de la página, la(s) línea(s) en que se encuentra el pasaje.

Me ceñiré a hacer comentarios de carácter general, sin entrar en detalle en la comparación de las diferentes versiones, ya que mi objetivo aquí es, por encima de todo, mostrar los recursos sonoro-semánticos comentando sus aspectos principales.

Éste es el pasaje inicial de la parte en la que discurre sobre lo que los utopianos piensan acerca de la guerra, bajo qué condiciones es aceptable y cómo debe llevarse a cabo.

Bellum utpote rem plane beluinam, nec ulli tamen beluarum formae in tam assiduo, atque homini est usu, summopere abominantur, contraque morem gentium ferme omnium nihil aeque ducunt inglorium, atque petitam e bello gloriam. (198/30-31 a 200/1-2)

Luiz de Andrade: Os utopianos abominam a **guerra** como uma cousa puramente **animal** e que o homem, no entanto, pratica mais freqüentemente do que qualquer espécie de **animal feroz**. Contrariamente aos costumes de quasi todas as nações, nada existe de tão vergonhoso na Utopia como procurar glória nos **campos de batalha**. (147)

Aires Nascimento: A **ação bélica** [em latim *bellum*] é algo de verdadeiramente **bestial** [em latim *belluinum*], mesmo que não haja qualquer tipo de **bestas** para quem ela seja tão frequente como para o homem o recurso a ela; muito embora tal aconteça por parte do homem, é rotundamente proscrita pelos utopianos e, ao invés do que se passa em todas as nações, a custo se encontrará coisa tão desqualificada como a glória que se busca na **guerra**.

Luigi Firpo: Hanno in sommo orrore la **guerra**, cosa in tutto **belluina**, ma che nessuna specie di **belve** pratica con tanta frequenza quanto l'uomo, e contro il costume di quase tutti i populi nulla ritengono più inglorioso della gloria che si va cercando in **guerra**. (252/196-199)

G. C. Richards: **War**, as na activity fit only for **beasts** and yet practiced by no kind of **beast** so constantly as by man, they regard with utter loathing. Against the usage of almost all nations they count nothing so inglorious as glory sought in **war**.

Clarence Miller: They loathe **war** as positively **bestial** (though no sort of **beast** engages in it as constantly as mankind), and unlike almost all nations they consider nothing more inglorious than glory won in **warfare**. (105)

Marie Delcourt: Ils détestent la **guerre** au suprême degré, comme une chose absolument bestiale – alors qu'aucune espèce de fauves ne s'y livre d'une façon aussi permanente que l'homme – et, contrairement au sentiment de presque tous les peuples, ils estiment que rien n'est moins glorieux que la gloire donnée par la **guerre**. (119)

André Prévost: La **guerre**, cette réalité littéralement **bestiale** à laquelle, cependant, aucune espèce de **bête** ne recourt plus fréquemment que l'homme, est, chez les Utopiens, un objet d'extrême abomination et, à l'inverse de ce qui se passe presque toutes les nations, chez eux, rien n'est moins glorieux que la gloire des **armes**. (129)

A. C. Romano Ribeiro: A **guerra**, claramente uma atividade para quem tem **garras**, mas que nenhum tipo de ser dotado de **garras** pratica tão assiduamente quanto o homem, eles [os utopianos] abominam com todas as suas forças e, contra o costume de quase todos os povos, não consideram nada tão inglório quanto a glória obtida na **guerra**.

Luigi Firpo¹⁵ se percata de la relación existente entre los términos *bellum* (guerra) y *belua* (bestia)¹⁶ debida a la afinidad semántico-sonora entre ellos y, en una nota, sugiere: “Hanno in sommo orrore l'attività **bellica**, cosa in tutto **belluina**”, pero prefiere no conservar la aliteración para no “snervare il dettato” (es decir, piensa que preservar la rima restaría energía a la formulación).

Preservar la rima es una forma de hacer notar al lector el parentesco etimológico (que es actualmente sabidamente falso), ya propuesto por Sextus Pompeius Festus (s. II d. C.) en la entrada *bellum* de su tratado enciclopédico *De verborum significatu: a*

¹⁵ Ver Morus, 1990, p. 252, n. 1.

¹⁶ El *Oxford Latin Dictionary* (o *OLD*) define *belua* (o *bellua*) como un animal salvaje o incluso un monstruo (“w. emphasis on abnormal size, ferocity or strangeness”).

belluis dicitur, quia belluarum sit perniciosa dissentio [“de *bellua* (besta fera), porque o desacordo das bestas feras é perigoso”]¹⁷. En *Cornucopia* de Niccolò Perotti¹⁸, se parte de *bellua*: *Bellua, immanis fera, quasi bellum gerens, a quo belluinus, adiectivum* [“*Bellua* (bestia feroz), animal monstruoso, como en *bellum gerens* (“librar una guerra”), de ahí el adjetivo *belluinus* (bestial)”]. Erasmo (y muchos otros humanistas) también hacen referencia a esta asociación¹⁹.

Cícero, en *De officiis* (I, 34)²⁰, distingue dos formas de combate: el debate mediante palabras (*disceptationem*), propio del hombre, y la confrontación física (*vim*), propia de los animales. En Utopía, es preferible usar la “fuerza del intelecto” (*ingenijs uiribus*), capaz de planear “estratagemas y artificios” (*arte doloque*) para evitar una guerra cruenta, a usar la “fuerza física” (*[arte] corporibus*), como hacen los animales para resolver sus conflictos²¹.

¹⁷ El tema de doctorado de Maria Lucilia Ruy, defendido en 2012, en la USP, y orientado por José R. Seabra Filho es una traducción al portugués de *De verborum*. En su tesis traduce la entrada *bellum*: “diz-se a partir de *belluae* (bestas feras) porque seja perigosa a desavença das bestas feras” (p. 109).

¹⁸ Publicada en Venecia por Aldo Manuzio, en 1489. Apud Morus, 1990, p. 252, n. 1. Firpo también cita la falsa etimología con la que juega Robert Pace, en 1517, en su *De fructu...*, tal como le gustaba a Morus: *bellis invito intersum, ideo quod minime bella sunt* (“me encuentro en contra de mi voluntad inmerso en guerras/actividades bélicas, porque no son bellas”), y la etimología correcta, dada por Varrão, en *De lingua lat.*, VII, 49 (*duellum, id postea bellum*; “*duellum* (guerra), que más tarde pasó a ser *bellum* (guerra)”) e por Quintiliano, en *Inst.*, I, 4 15 (*ex duello bellum*; “*bellum* viene de *duellum*”). Otras referencias a la idea de la prevalencia de la fuerza del intelecto sobre la fuerza física son citadas en el comentario de la edición de Yale en More, 1965, p. 203.

¹⁹ Cf. Morus, 1965, p. 496. Erasmo también se refiere a los mercenarios como animales salvajes (cf. Morus, 1965, p. 322-323).

²⁰ *Atque in re publica maxime conservanda sunt iura belli. Nam cum sint duo genera decertandi, unum per disceptationem, alterum per vim, cumque illud proprium sit hominis, hoc belluarum, confugiendum est ad posterius, si uti non licet superiore.* [<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/off1.shtml#34>] “É de máxima relevância que, em nossa República, sejam respeitados os direitos bélicos. Já que dois são os modos de contender, um mediante a disputa persuasiva e outro com o recurso à força, então o primeiro é mais adequado ao ser humano ao passo que o segundo é típico dos animais.” (Trad. de Luiz Feracine, en Cícero, 2008, p. 61)

²¹ Se dice en *Utopia*: *Cruentae uictoriae non piget modo eos, sed pudet quoque, reputantes inscitiam esse quamlibet preciosas merces nimio emisse, arte doloque uictos, oppressos hostes impendio gloriantur, triumphumque ob eam rem publicitus agunt, & uelut re strennue gesta, tropheum erigunt. tunc enim demum uiriliter sese iactant, & cum uirtute gessisse, quoties ita uicerint, quomodo nullum animal praeter hominem potuit, id est ingenij uiribus. Nam corporis iniquunt ursi, leones, apri, lupi, canes, caeteraque beluae dimicant, quarum ut pleraeque nos robore ac ferocia uincunt, ita cunctae ingenio, & ratione superantur.* (202/12-22). “A vitória cruenta não apenas os contraria, mas também envergonha, pois pensam ser ignorância conquistar, a um preço alto demais, bens, ainda que preciosos. Orgulham-se de vencer e dominar seus inimigos a custo de estratagemas e artificios, cujo triunfo eles celebram publicamente, como façanha valorosa, e a esta erigem um monumento. Gabam-se, por fim, de terem agido com virilidade e virtude sempre que vencem como nenhum animal diferente do homem poderia, ou seja, com a **força do intelecto**, pois com a **força do corpo**, dizem, lutam os ursos, os leões, os javalis, os lobos, os cães e outras feras, cuja maioria nos venceria em vigor e ferocidade, mas seria completamente inferior em inteligência e raciocínio.” (Trad. Propia).

Marie Delcourt²² nos recuerda que en la antigüedad se reconocía el valor de los líderes de guerra en función del uso que habían hecho de estratagemas y artificios (*arte doloque*, en el texto *Utopía*) para conseguir la victoria, algo que también sería elogiado más tarde por Maquiavel (*Discorsi*, III, 40). Nos recuerda además que los humanistas, como los cínicos, prefieren las hazañas de espíritu, propias del hombre, a las hazañas de guerra, justo al contrario de lo que reza la ética caballeresca, que es más dada a reglas que a astucias.

Por lo tanto, al reforzar la relación entre *bellum* y *belua*, Morus también refuerza su rechazo al ideal caballeresco que vinculaba el honor a la guerra y al derramamiento de sangre. De hecho, en todo *Utopía* hay fuertes censuras a la guerra y se trata en tono satírico a los hombres que se dedican a ella²³. *Generosus* e *nobilis*, adjetivos que tenían una connotación positiva en la Inglaterra de Morus, son “desenmascarados” a lo largo del Libro II de *Utopía*, ya que Hitlodeo revela lo despreciables que son en realidad las personas, comportamientos y objetos nobles, pues pueden tener implicaciones nefastas para toda la comunidad (por ejemplo, la caza, deporte favorito de la aristocracia guerrera, es considerada una actividad cruel, poco honrada)²⁴.

La reiteración de sonidos en *bellum*, *belua* y sus derivados enfatiza, por tanto, el parentesco que une esos campos semánticos, fortaleciendo la idea de oposición entre fuerza del intelecto y fuerza física. Así, se asocia antes a una tradición antigua (tan apreciada por los humanistas) que a una tradición caballeresca medieval, que relaciona guerra con actividad noble.

El único traductor que mantiene la reiteración es Aires Nascimento. Cabe resaltar que en el fragmento latino original hay otra repetición de efecto enfático: *inglorium/glorium*, preservada únicamente por Firpo y Delcourt. Yo he optado por

²² En More, 1983, p. 119-121, nota “Par ruse et artifice”.

²³ Ver, por ej., la introducción a las *CW* en More, 1965, p. l-liv.

²⁴ No obstante, Morus, siguiendo la teoría agustiniana y de forma excepcional, acepta la práctica de la guerra en caso de que sirva para restablecer la paz. Cf. todo el capítulo sobre actividades militares: *De re militari*, en More, 1965, p. 198-216. Erasmo condena la guerra en varios de sus escritos, como sus *Colloquia* y en la célebre carta de 14 de marzo de 1514 a Antoine de Berghes, basada en su principio *Dulce bellum inexpertis* (“Dulce es la guerra para quien no la conoce”). En su opinión, la guerra era una actividad esencialmente anticristiana (cf. referencias en Morus, 1965, p. 496). Sobre la guerra y los humanistas, ver Adams, 1962. Una recopilación de escritos del príncipe de los humanistas contra la guerra se puede encontrar en Erasmo, 2008. Aires Nascimento recuerda que “el rechazo a la guerra es parte del espíritu de los humanistas” y cita el comentario a las Cartas de Cícero, VI, 6, 5, en el que Erasmo dice que “una paz, incluso siendo injusta, es preferible a una guerra justa”, y un sermón de John Colet (“director espiritual de Moro”) en el que defiende que toda guerra es injusta (Morus, 2006, p. 607, n. 161).

traducir *belluina* por la expresión metonímica “para quem tem garras”, para mantener la rima.

En otras reiteraciones hay menos implicaciones semánticas, pero no por eso éstas dejan de funcionar como instrumentos de énfasis. Veamos otros cuatro ejemplos.

El fragmento 2, cuyo narrador es Rafael Hitlodeo, sigue la descripción de lo que los utopianos consideran una forma de placer: “un estado de quietud y tranquilidad del cuerpo, esto es, salud” (*quieto, atque aequabili corporis statu [...] id est [...] sanitas*; 172/24-26). El pasaje completo (del que sólo reproducimos la parte inicial, que es la que presenta reiteración), dice que la salud, a pesar de ser menos perceptible a los sentidos, es considerada por muchos el mayor de los placeres.

Quamquam enim sese minus effert, minusque offert sensui, quam tumida illa edendi bibendique libido (172/28-29)

LA: É verdade que esta espécie de volúpia **não afeta nem atormenta** os sentidos, como por exemplo **os prazeres da mesa** (122-123)

AN: Embora, efectivamente, a saúde se manifeste **menos acentuadamente** que o apetite insaciável **de beber e de comer e produza uma impressão muito menor** sobre os sentidos (559)

LF: Sebbene infatti essa riesca **meno evidente e meno colpisca** i sensi di quella ingorda voluttà di **mangiare e bere** (225)

GCR: Even though it is **less obvious and less perceptible** by the sense than that overblown craving for **eating and drinking** (172/34-36)

CM: Though it is **less obvious** and affects the senses **less grossly than** the insistent desire for **food and drink** (88)

MD: Elle est **moins évidente** et elle s’accompagne de sensations **moins nettes** que la massive jouissance **du boire et du manger**. (100)

AP: [...] bien que la santé se manifeste **moins fortement** et **produise une moindre impression** sur les sens que l’appétit envahissant **du boire et du manger** (111)

RR: Ainda que **apareça menos e ofereça menos** aos sentidos do que a ardente vontade **de comer e de beber**, muitos, entretanto, consideram-na o maior dos prazeres.

El desafío en este fragmento es encontrar un equivalente para las fórmulas paronomásticas *minuss effert, minuque offert y edendi bidendique*, expresadas de forma tan sintética. Ninguno de los traductores comparados opta por mantener la reiteración en *effert/offert*, o la terminación de participio en voz pasiva y en futuro en *edendi/bibendi*. CM y AP preservan en cierto modo la repetición *quamquam/quam*. Algo más fácil es

encontrar equivalentes para las dos repeticiones del adverbio *minus*. En mi versión procuro mantener todas las repeticiones sonoras.

El fragmento 3 es parte de la descripción de uno de los (instructivos) juegos practicados por los utopianos, "no muy distintos del ajedrez" (*latruncolorum ludo non dissimiles*): la batalla de los vicios contra las virtudes. Aires Nascimento observa que la cantidad de detalle en la descripción sugiere que Morus está rememorando "una escena familiar", los momentos que pasaba con sus tres hijas (Margarita, de 10 años, Isabel de 9, y Cecilia de 8) jugando precisamente a este juego, que consistía en una "adaptación didáctica y lúdica del tema ya tratado por Prudencio en *Psychomachia*".²⁵

quo praesidio, uirtutes uitiorum uires infringant (128/25-26)

LA: como a **virtude** repele os assaltos do **vício**, derruba-o e aniquila seus **esforços** (88)

AN: em que **fortaleza** as **virtudes** destroçam as **forças** dos **vícios** (507)

LF: com quali risorse le **virtù** stronchino le **forze** dei **vizi** (184)

GCR: by what safeguards the **virtues** check the **power** of the **vices** (129/27-28)

CM: what defenses the **virtues** use to fend off the **forces** of the **vices** (62)

MD: sous quelle protection les **vertus** brisent l'**assaut** des **vices** (69)

AP: quelles **forces** les **vices** déploient dans la lutte ouverte [...] **vertus** (82)

RR: com que defesas enfraquecem, **as virtudes, o viço dos vícios**

La repetición de la primera sílaba, *-ui*, aproxima las palabras "virtud", "vicio" y "fuerza" y su parecido sonoro resalta la diferencia de sentido entre ellas. Esta proximidad nos hace recordar la palabra "hombre" (*uir*), como si evocase la posición del hombre como eje central de un trípode, entre la virtud y el vicio, dos fuerzas opuestas, pero que mantienen una relación cercana, ya que el vicio se puede disfrazar de virtud, tal como se muestra en varios pasajes de los Libros I y II de *Utopía*.

La homofonía *uirtutes/uitiorum* se mantiene fácilmente en portugués, en italiano y en inglés. Encontrar un sonido equivalente para *uires* ya es más difícil. La traducción de Aires Nascimento no preserva la triple repetición, pero al colocar lado a lado dos pares homofónicos: "fortaleza"/"forças" y "virtudes"/"vícios", encuentra una buena

²⁵ En Morus, 2006, p. 507, n. 43.

solución para mantener la reiteración. Sin embargo, la paronomasia sólo se mantiene en el último par. En mi traducción intento respetar la secuencia paronomástica de las tres palabras latinas, traduciendo *uires* por "viço".

El fragmento 4 forma parte de la descripción del matrimonio en Utopia.

Porro in diligendis coniugibus ineptissimum ritum (uti nobis uisum est) adprimeque ridiculum, illi serio ac seure obseruant. (188/1)

LA: Aliás, os utopianos não se casam às cegas; e para melhor se escolherem, seguem um uso que, à primeira vista, nos pareceu eminentemente ridículo, mas que praticam **com um sangue frio e uma seriedade verdadeiramente notáveis**. (136)

AN: Por ouro lado, na escolha dos esposos, observam os utopienses um ritual que (tanto quanto nos pareceu) é mais que estulto e sumamente ridículo, mas **que eles tomam a sério e com gravidade** (587)

LF: Perciò nella scelta del consorte **seguono com grande serietà e rigore** una procedura, che a me è sembrata del tutto fuor di luogo ed estremamente ridicola. (240)

GCR: In choosing mates, **they seriously and strictly espouse a custom** which seemed to us very foolish and extremely ridiculous. (187/39-189/1)

CM: Moreover, in choosing spouses they have a custom which seemd to us absolutely absurd and thoroughly ridiculous, but **they observe it stricly and seriously**. (97)

MD: Le choix d'un conjoint comporte chez eux une coutume absurde à nos yeux et des plus risibles, mais **qu'ils observent avec le plus grand sérieux**. (110)

AP: Au surplus, dans le choix des époux, les Utopiens **observent, avec beaucoup de sérieux et de gravité**, une coutume qui, à nous du moins, parut des plus déplacées et même, au premier abord, ridicule. (121)

RR: Para escolher o cônjuge, eles, **sérios e severos, observam** um rito que nos pareceu muito absurdo e extremamente ridículo.

De nuevo, estamos ante una secuencia de palabras de sonido semejante pero significado diferente. En este caso, preservar la reiteración del texto latino no es difícil, ya sea porque en portugués, inglés, italiano y francés hay equivalentes con la misma raíz del latín (en el caso de *serio*: "seriedade"/"a sério"/"serietà"/"seriously"/"sérieux"), o porque en las versiones analizadas algunos de los traductores (LA, GCR y CM) eligen palabras que repiten la "s" de *seure* ("com um sangue frio" y "strictly" nos remiten a la "s" de *seure*).

En mi versión intento conservar la concisión del texto latino cometiendo una traición que transforma los adverbios en adjetivos y mantiene la repetición con palabras más cortas que si hubiese escogido "séria y severamente", por ejemplo.

Es en la sección que discurre sobre tratados donde se encuentra el fragmento 5, el último que discutiremos aquí. El narrador relata que los utopianos no tienen tratados, que en Europa existen y son respetados (se observa aquí que habla de una Europa ideal - quizá Morus tuviese cierto recelo a aludir a los tratados no respetados por Enrique VIII), y que en el Nuevo Mundo también existen pero nunca son respetados. Allí, en Utopía, parece que la justicia es "una virtud plebeya y humilde" (*plebea uirtus & humilis*), que no se aplica a los reyes, o incluso que hay dos justicias, una para el pueblo y otra para los príncipes, a los que todo lo que les agrada se les permite.

altera principum uirtus, quae sicuti sit quam illa popularis augustior: sic est etiam longo interuallo liberior, ut cui nihil non liceat nisi quod non libeat (198/13-14)

LA: outra, para uso dos reis, infinitamente mais augusta e mais elevada, infinitamente mais livre, e a qual **só está inibida de fazer o que não quer**. (145)

AN: outra, a virtude dos príncipes, que, sendo mais elevada que a do povo, também é de longe mais liberal, de tal modo que **só não lhe é permitido tudo quanto não lhe apraz** (605)

LF: l'altra, che è una virtù da principi, tanto più insigne di quella popolare e perciò di gran lunga più libera, al punto che **ogni cosa le è permessa, purché le faccia comodo**. (250)

GCR: the other a virtue of kings, which, as it is more august than that of ordinary folk, is also far freer so that **everything is permissible to it – except what it finds disagreeable**. (199/14-17)

CM: the other kind is a virtue proper to princes, which is more august than the ordinary virtue and hence much freer – **forbidden, in fact, to do only what it does not wish to do**. (104)

MD: l'autre est à l'usage des rois et, dans la mesure même où elle est plus auguste que sa plébéienne soeur, elle est aussi bien plus libre, **dispensée de rien faire qui lui déplaît**. (118)

AP: l'autre est la vertu des princes, si auguste que la distance qui la place au-dessus de la justice du peuple n'a d'égal que la différence qui sépare les libertés qu'elle prend des contraintes imposées à l'autre, puisque **rien ne lui est interdit que ce qui ne lui plaît pas**. (128)

RR: outra, a virtude dos príncipes, a qual, como é certamente mais augusta que a do povo, é, de longe, mais livre: **nada que pede não se lhe concede**.

Ninguno de los traductores analizados conserva la rima *liceat/libeat*, pero AN encuentra un equivalente para la repetición de *ni-* en *nihil/nisi quod* duplicando "não lhe" en el par "só não lhe"/"tudo quanto não lhe". CM también preserva la repetición triplicando el sonido "do" en "to do"/"does not wish to do". LA y AP conservan las

lítotes pero pierden la rima. En mi caso, he optado por una pequeña traición en "pede" (en lugar de "lhe é permitido")/"concede" (no lugar de "lhe agrada"), con la intención de mantener la rima *liceat/libeat*.

Concluyo aquí esta ponencia, en la que mi objetivo era exponer algunas particularidades del estilo de *Utopía* de Thomas Morus, algunos recursos poéticos que aparecen en el texto pero raramente lo hacen en las traducciones: los juegos sonoros. Utopía se asocia a la tradición satírica y a la idea de usar la diversión para corregir malas costumbres (*ridendo castigat mores*), o incluso de enseñar deleitando (según el precepto horaciano del *prodesse et delectare*). Y precisamente las figuras de dición desarrollan un papel importante en la estética del *serio ludere* ("jugar con seriedad"). Lo que atrajo mi atención hacia estos recursos estilísticos fue la lectura de los trabajos de Elizabeth McCutcheon y de Edward Surtz, además de los comentarios esporádicos de traductores de *Utopía* que se percataron, pero sin llegar a traducirlos, de algunos aspectos poéticos de la prosa moreana.

Toda traducción tiene una intención y sigue un proyecto de traducción, incluso cuando el traductor no lo explicita. Mi proyecto de traducción pretende destacar claramente los recursos sonoro-semánticos del texto moreano, buscando equivalentes, aunque esto implique cometer pequeñas traiciones, y dando importancia a que se mantengan las repeticiones, que funcionan como instrumentos enfáticos (incluso a costa de introducir un cierto tono artificial). Esto supone situarse indudablemente contra la estética de la *uariatio*, predominante en la prosa, según la cual se debe precisamente (rezan los manuales de redacción) evitar reiterar palabras y sonidos en un texto en prosa. La mayoría de los traductores analizados parece obedecer las normas de la estética de la variación, eludiendo las repeticiones. Pero al hacerlo se pierden por el camino los matices poéticos de la prosa de Morus.

Traducido por Alba Táboas García

Bibliografía

- ADAMS, R. P. *The better part of valor: More, Erasmus, Colet and Vives on humanism, war and peace, 1496-1535*. Seattle: University of Whashington Press, 1962.
- ALLEN, P. S. (Org.). *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, t. I. Denuo recognitum et auctum per P. S. Allen, M. A. Oxonii: In typographo clarendoniano, 1992.

- CAVE, Terence (Ed.). *Thomas More's Utopia in early modern Europe. Paratexts and contexts*. For the project "Dislocation: practices of cultural transfer in the early modern period" at the University of Oslo. Manchester/New York: Manchester University Press, 2012.
- ERASMO. *Contro la guerra*. A cura di massimo Jevolella. Milano: Mondadori, 2008.
- FARAL, Edmond. *Les arts poétiques du XVII^e et du XIII^e siècle. Recherches et documents sur la technique littéraire du Moyen Âge*. Paris: Champion, 1962.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 2^a ed. ver. e aum. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- FRANCE, Peter (ed.). *The Oxford guide to literature in English translation*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- GLEI, Reinhold F. Philologen in Utopia. *Neulateinisches Jahrbuch*, 2, 2000, p. 39-55.
- HOVEN, René. Essai sur le vocabulaire néo-latin de Thomas More. In: *Lexique de la prose latine de la renaissance. Dictionary of Renaissance Latin from prose sources*. Deuxième édition revue et considérablement augmentée/Second, revised, and significantly expanded edition. Avec la collaboration de/Assisted by Laurent Grailet. Traduction anglaise par/ English translation by Cohen Maas. Revue par/ Revised by Karin Renard-Jadoul. Leiden-Boston: Brill, 2006, p. 659-683.
- HUNT, Lydia. The first Spanish translation of *Utopia* (1637). *Moreana*, vol. 28, n. 105, 1991.
- KLOPSCH, Paul. Neo-Latin. In: *Brill's New Pauly*. Antiquity volumes edited by: Hubert Cancik and Helmuth Schneider. Brill Online, 2012. Reference. Universitaetsbibliothek Heidelberg. Acessado em 04/08/2012. <http://referenceworks.brillonline.com.ubproxy.ub.uni-heidelberg.de/entries/brill-s-new-pauly/utopia-e1226510>
- KLUGE, O. Die neulateinische Kunstsprache. *Glotta*, 1935, XXIII.
- LAUSBERG, Heinrich. *Handbook of literary rhetoric: a foundation for literary study*. Foreword by George A. Kennedy. Translated by Matthew T. Bliss, Annemiek jansen, David E. Orton. Ed. by David E. Orton & R. Dean Anderson. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998.
- LAUSBERG, Heinrich. *Elementos de retórica literária*. Tradução, prefácio e aditamentos de R. M. Rosado Fernandes. 5^a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.
- MACK, Peter. *A history of Renaissance rhetoric, 1380-1620*. New York: Oxford University Press, 2011.
- MARC'HADOUR, G. *Thomas More ou la sage folie*. Paris: Seghers, 1971.
- MARC'HADOUR, Germain. More's *Utopia*: Comparing Seven Recent Translations. *Moreana*, vol. 38, n. 146, 2001.
- McCUTCHEON, Elizabeth. Thomas More, *Utopia*: Latin Text and English Translation - George M. Logan, Robert M. Adams, and Clarence H. Miller (Cambridge). [Recension] *Moreana*, vol. 33, n. 127-128, 1996.
- McCUTCHEON, Elizabeth. Denying the contrary: More's use of litotes in the *Utopia*. *Moreana*, 31-32, 1971, p. 107-122.
- McCUTCHEON, Elizabeth. Denying the contrary: More's use of litotes in the *Utopia*. In: *Essential articles for the study of Thomas More*. Edited with an introduction and a bibliography by R. S. Sylvester and G. P. Marc'hadour. Hamden, Connecticut: Archon Books, 1977, p. 263-274.
- McCUTCHEON, Elizabeth. *My dear Peter. Ars poetica and hermeneutics for More's Utopia*. Angers: Moreana, 1983.
- McCUTCHEON, Elizabeth. Ten English translations/Editions of Thomas More's *Utopia*. *Utopian studies*, vol. 3, n. 2, 1992, p. 102-120.

- McCUTCHEON, Elizabeth. More's rhetoric. In: Logan, George M. (Ed.). *The Cambridge companion to Thomas More*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, p. 46-68.
- McCUTCHEON, Elizabeth. Thomas More, *Utopia*. Translated, edited and introduced by Dominic Baker-Smith. *Moreana*, vol. 50, n. 193-194, 2013, p. 273-286.
- MILLER, Clarence. The English translation in the Yale *Utopia*: some corrections. *Moreana*, 9, 1966, p. 57-64.
- MILLER, Clarence. Style and meaning in More's *Utopia*: Hythlodæus's sentences and diction. In: *Humanism and style. Essays on Erasmus and More*. With an Introduction by Jerry Harp. Bethlehem: Lehigh University Press, 2011.
- MONSUEZ, R. Le Latin de Thomas More dans *Utopia*, Annales publiées par la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Toulouse, Nouvelle Série, t. II, fasc. I, janvier, 1966, *Caliban*, 3, p. 35-78.
- MOORE [sic], Thomas. *A Utopia*. Tradução e prefácio de Luiz de Andrade. Rio de Janeiro: Athena, 1937.
- MORE, Thomas. *L'Utopie*. Présentation, texte original, appareil critique, exégèse, traduction et notes de André Prévost. Paris: Mame, 1978.
- MORE, Thomas; ERASMO. *A Utopia*. [1ª ed. 1972] Tradução e notas de Luís de Andrade. *Elogio da loucura*. Tradução e notas de Paulo M. Oliveira. 2ª ed. São Paulo: Abril, 1979.
- MORE, Thomas. *L'Utopie ou Le Traité de la meilleure forme de gouvernement*. [1ª ed. 1936] Texte latin édité et traduit par Marie Delcourt avec des notes explicatives et critiques. Genève: Droz, 1983.
- MORE, Thomas. *Utopia*. Edited by George M. Logan and Robert M. Adams. Revised edition. [1ª ed. 1989] Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- MORE, Thomas. *Utopia*. [1ª ed. 1993] George M. Logan e Robert M. Adams (orgs). Edição revista e ampliada. Tradução Jefferson L. Camargo e Marcelo B. Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- MORVS, Thomas. *Vtopia ou A melhor forma de governo*. Tradução, com prefácio e notas de comentário de Aires A. Nascimento. Estudo introdutório de José V. de Pina Martins. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.
- MORE, Thomas. *Utopia*. Translated with an introduction by Clarence H. Miller. New Haven & London: Yale University Press, 2001.
- MORRISH, Jennifer. A note on the Neo-Latin sources for the word 'utopia'. *Humanistica Lovaniensia. Journal of neo-latin studies*, vol. L, 2001, p. 119-130.
- NAGEL, Alan F. Lies and the inimitable inane: contradiction in More's *Utopia*. *Renaissance quarterly*, 26, 2, 1973, p. 173-180.
- Oxford latin dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- PEGGRAM, Reed E. The first French and English translations of sir Thomas More's *Utopia*. *The modern language review*, 100, 2005, p. 51-61.
- PRÉVOST, André. Le texte de *l'Utopie* (Les premières éditions de *l'Utopie*; La langue latine de *l'Utopie*; Les traductions de *l'Utopie*; Directives pour la lecture du fac-similé). In: More, Thomas. *L'Utopie*. Présentation, texte original, appareil critique, exégèse, traduction et notes de André Prévost. Paris: Mame, 1978, p. 215-275.
- RIVOLETTI, Christian. *Le metamorfosi dell'Utopia. Anton Francesco Doni e l'immaginario utopico di metà Cinquecento*. Lucca: Maria Pacini Fazzi Editore, 2003.
- SYLVESTER, R. R. Si Hythlodæus credimus. Vision and revision in Thomas More's *Utopia*. *Soundings: An interdisciplinary journal*, vol. 51, n. 3, 1968, p. 272-289.

SURTZ, Edward L. Utopia as a work of literary art; Vocabulary and diction in *Utopia*. In: More, Thomas. *Utopia*. In: SURTZ, Edward S.J.; HEXTER, J.H. (ed.). *The Complete Works of St. Thomas More*, vol. 4. New Haven and London: Yale University Press, 1965, p. cxxv-cliii; 579-582.

SURTZ, Edward L. Aspects of More's latin style in *Utopia*. *Studies in the Renaissance*, 14, 1967, p. 93-109.

UEDING, Gert (Ed.). *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1992.

VAN DER POEL, Marc. The latin *declamatio* in Renaissance Humanism. *Sixteenth century journal*, XX, 3, 1989, p. 471-478.

ZANDVOORT, R. W. On translating *Utopia*. *Moreana*, v. 4, n. 15-16, 1967, p. 137-140.

Enviado em: 04/02/2016.

Aceito em: 26/06/2016.

BACCHUSIA, A TERRA DO CARNAVAL

Bacchusia, The Carnival Land

Júlia Ciasca Brandão²⁶
ciascajulia@gmail.com

Resumo: No ano de 1640 foi publicada *Utopia*, obra homônima à de Thomas Morus composta por Jakob Bidermann, jesuíta alemão e inquisidor da Igreja Católica em Roma. O autor, membro ativo da cultura trentina, escreveu o texto em latim com o propósito didático de ensinar exemplo e moral aos estudantes do Colégio Jesuíta na cidade de Augsburg²⁷. A obra relata a viagem de três amigos para um mundo outro, um local imaginário chamado Utopia, onde os habitantes festejam um eterno Carnaval, o caos é institucionalizado, as regras da cultura estão suspensas, os cidadãos andam mascarados, e bebe-se e come-se em demasia. Os viajantes experimentam as terríveis consequências deste “mundo de cabeça para baixo”²⁸; descobrem então que o mundo real, se baseado nas virtudes e na moral cristã, e principalmente se guiado pela Igreja Católica, torna-se um lugar muito mais verdadeiro, tranquilo e belo de se viver. Em 1677 Andreas Hörl von Wattersdorf, de quem pouco se sabe, traduziu do latim para o alemão a obra de Bidermann e a publicou sob o título de *Bacchusia oder Fastnachtland*. A *Terra do Carnaval* é o local fictício, utópico, onde todos os prazeres e vícios são levados ao extremo. O autor e o tradutor ressaltam didaticamente os hábitos viciosos dos bacusicanos, e têm a intenção de revelar ao leitor que o mundo real, se conduzido com a moral cristã e guiado pela Igreja Católica, torna-se um local muito melhor de se viver do que o utópico, onde a insegurança, o eterno Carnaval, o “mundo de cabeça para baixo” servem apenas para ampliar o caos, romper com o sagrado e fazer irromper o grotesco. A *Utopia* de Bidermann está, portanto, em oposição ao sentido de utopia dado por Morus, que cria um mundo invertido de paz, alegria, felicidade calma, prazer bem-medido e harmonia. Mas do mesmo modo que a *Utopia* de Morus, a *Terra do Carnaval* é um mundo outro que permite a aproximação com a cultura da Contrarreforma e a Alemanha do seu tempo.

Palavras-Chave: Utopia. Goliardia. Carnaval.

Abstract: In the year 1640 Jakob Bidermann, german Jesuit and inquisitor of the Catholic Church in Rome, published *Utopia*, work that is homonymous of Thomas Morus. Bidermann, an active member of Trentino culture, wrote the text in latin, with the didactic purpose of teaching moral and example to the students of the Jesuit College in the city of Augsburg. The work recounts the journey of three friends to another world, an imaginary place called Utopia, where the locals celebrate an eternal Carnival, chaos is institutionalized, rules are suspended, and citizens drink, eat and celebrate excessively. The three travelers experience the insecurities of a place that lives immersed in vice, vanity, violence and excess; then they discover that the real world, based on the virtues and on the Christian morality, and especially if guided by the Catholic Church, is a much more quiet and beautiful place to live. In 1677, Andreas Hörl von Wattersdorf, of whom little is known, translated Bidermanns work into German, and published it under

²⁶ Mestranda em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Seu projeto, que recebe apoio do CNPq, tem por objetivo traduzir *Bacchusia oder Fastnachtland* (1677) diretamente do alemão para o português, além da composição de um estudo introdutório e crítico da obra – suas circunstâncias históricas, sua função na pedagogia religiosa e suas características literárias.

²⁷ Ver SCHUSTER, 1984, p.2.

²⁸ “Carnaval era uma representação do ‘mundo virado de cabeça para baixo’, tema favorito na cultura popular dos inícios da Europa moderna”. Ver BURKE, 2010, pp. 212-213.

the title *Bacchusia oder Fastnachtland*. Author and translator didactically emphasize that in this eternal Carnival, this "upside down world", the chaos is extended and the grotesque does erupt. Bidermann's "Utopia" is therefore in opposition to the sense of utopia given by Morus, which creates an inverted world of peace, joy, calm happiness, pleasure and well-measured harmony. But just as the Utopia of Morus, the Carnival Land is another world that lets the reader understand a little better the culture of the Counter-Reformation and the Germany of his time.

Key-Words: Utopie. Goliardie. Carnival.

1. *Considerações gerais*

Conforme dizem os principais estudiosos deste gênero, as obras utópicas reúnem uma quantidade variada de particularidades, mas se caracterizam fundamentalmente por apresentar a descrição de um alhures fictício em sua totalidade. Utopistas de maior fortuna, como Thomas Morus e Tommaso Campanella, buscaram fabular um mundo outro que é na verdade a imagem invertida do mundo real. Em suas obras, estes intelectuais não buscaram o escapismo político, ao contrário: mergulhados nas contradições do momento presente, desejaram criar um lugar onde os males sociais, religiosos e políticos são solucionados. Na *Utopia* (1516), Morus criou um mundo dissimile ao real, um lugar ideal, racional, ordenado e harmonioso. Sua obra constitui importante discussão de tópicos fundamentais da Inglaterra no período em que viveu o autor.

Uma primeira leitura da *Utopia* de Bidermann permite concluir que o autor não fabulou um mundo onde os males de sua realidade fossem eliminados. Ao contrário: o jesuíta salientou os males e enfatizou, em um mundo similar ao real, o que havia de mais cruel, vil e pecaminoso. Certamente a principal intenção do autor era admoestar e instruir seus alunos. Segundo o editor da *Utopia* e reitor do Colégio Jesuíta de Dillingen, Georg Stengel²⁹, os estudantes viviam em uma atmosfera goliardesca, isto é, eram atraídos pela libertinagem e pela vida boemia e, assim, cometiam diversos delitos contra os estatutos da instituição jesuítica, principalmente nos últimos dias do Carnaval, em que frequentavam tabernas, bebiam em demasia, e exerciam violências de todo o tipo.

Essa postura licenciosa e caracterizada pela “vagabundagem” (*Vagantentum*), comum entre os estudantes das universidades europeias desde o século XII³⁰, originou

²⁹ Segundo a *Neue Deutsche Biographie*, Georg Stengel foi reitor entre os anos de 1640 e 1643.

³⁰ A postura goliárdica (a transgressão às normas vigentes, os costumes dissolutos e a satisfação de prazeres desmedidos) era comum entre os estudantes das universidades europeias desde os séculos XII e

expressões literárias muito elaboradas, por exemplo, a poesia goliárdica (*Vagantendichtung*) e a balada goliárdica (*Vagantenlieder*)³¹. Os autores, anônimos em sua maioria, eram letrados, conheciam o latim e a métrica, e tinham a habilidade em utilizar a linguagem culta e eclesiástica para tratar de objetos antagônicos à Igreja, mas coerentes com sua vida boemia e licenciosa, como a bebida, os prazeres mundanos e o gozo desenfreado da vida³². Desse modo, sua produção literária consiste em composições poéticas satíricas, jocosas e, muitas vezes, desrespeitosas com relação à Igreja³³.

As autoridades religiosas, da qual Bidermann e Stengel faziam parte, desejavam combater a postura viciosa dos jovens goliardos. Em sua *Utopia*, Bidermann, seguindo a tradição da narrativa do *exemplum*, iluminou vícios e evidenciou as consequências de uma rotina de excessos em um mundo fabulado. No texto, o jesuíta não buscou criar um mundo no qual os problemas de sua realidade estivessem solucionados. Contudo, o caráter utópico pode ser atribuído à sua obra, pois Bidermann, assim como Morus e outros utopistas, discutiu habilmente os problemas de seu tempo em um lugar imaginário, um “lugar nenhum” (ουτοπία), uma utopia. Certamente será necessário investigar mais profundamente o conceito de “utopia” para Bidermann.

2. Circunstâncias

Bidermann nasceu em 1578 às margens do Danúbio. Ingressou no Colégio Jesuíta de Augsburg e, em seguida, na faculdade de filosofia de Ingoldstadt. Em 1602

XIII e marcava sua transição da vida irresponsável na universidade para a vida adulta. Isso se intensificava no período do Carnaval. (Ver SCHSUTER, 1984, p. 74). A etimologia do termo “goliardia” é ambígua: poderia derivar de *gula* e, neste caso, ressalta a predileção pelos prazeres à mesa e pela comilança. Ou ainda, de *goliat*, termo que denota o demoníaco e, neste caso, enfatiza o comportamento não convencional, zombeteiro e “diabólico” dos estudantes e de suas vidas boêmias e viciosas. Ver GLUGLIEMINO/GROSSER, 1987, p. 263.

³¹ Um conhecido exemplo é *Carmina Burana*, coleção composta de cerca de trezentas baladas goliárdicas e duas peças satíricas. Escrita nos séculos XII e XIII por vários autores, e encontrada em 1803 em um mosteiro beneditino na Alemanha, hoje é preservada na Staatsuniversität München. Ver MOSER, 1995, pp.9-25; e GLUGLIEMINO/GROSSER, 1987, p. 263.

³² Um de seus versos conhecidos, e enraizados na cultura popular ainda hoje, é: “Alegremo-nos enquanto somos jovens” (*Gaudeamus igitur iuvenes dum sumus*. Ver MOSER, 1995, pp.9-25).

³³ “È dovuta a litterati, a gente que sa il latino, e quindi è una poesia che ha una matrice colta, soprattutto evidente sul piano metrico, nella capacità di rovesciamento ironico di cui gli autoridanno prova: vengono cioè utillizzati moduli colti e linguaggio ecclesiastico ma “in controluce”, destinandoli a temi che sono in stridente contrasto con essi (abbiamo ad esempio fra i componimenti goliardici una *Missa potatorum*, cioè la Messa degli ubriaconi)” (GLUGLIEMINO/GROSSER, 1987, p. 263).

tornou-se professor no mesmo Colégio Jesuíta em que havia estudado na infância, onde escreveu diversos textos com intuito moralizador e didático, tal como a *Utopia*. Bidermann também se dedicou à composição de diversas peças de teatro³⁴. Típico recurso de propaganda da Contrarreforma era o drama jesuítico. Os autores retratavam personagens alegóricas que simbolizavam virtudes e vícios³⁵, e utilizavam meios para criar ilusões cênicas em constante apelo aos sentidos, que levavam a concluir que os sentidos são diabólicos, a vida terrena é ilusória e habitada pela morte, e a salvação só é possível pela mediação da Igreja Católica³⁶. A *Utopia*, embora não pertença ao gênero teatral, possui características desta categoria literária: há a presença de inúmeros diálogos e o aspecto didático da obra é evidente.

Como vimos, a obra de Bidermann foi traduzida do latim para o alemão por Hörl no ano de 1677 na cidade de Munique, e publicada sob o título de *Bacchusia oder Fastnachtland*. Pouco se sabe a respeito de Hörl. Seu nome não é mencionado nas grandes enciclopédias³⁷ e, por essa razão, presume-se que ele não tenha publicado nada de significativo além desta tradução. Como, onde e em quais circunstâncias ele conheceu o texto latino, interessou-se por ele e decidiu traduzi-lo, são ainda incógnitas.

Interessante notar o título escolhido por Hörl: *Bacchusia oder Fastnachtland* faz indubitável alusão ao Carnaval (*Fastnacht*), a maior festa popular do ano, principalmente no sul da Europa. Diverso do que se pode pensar, o termo *Fastnacht* não se refere ao jejum (*fasten*), mas ao “brincar” (*faseln*)³⁸. O período do Carnaval era visto como uma época privilegiada, na qual aquilo que se pensava de forma dissimulada poderia ser expresso com relativa impunidade³⁹. Na festa são notados três temas principais e simbólicos: comida, sexo e violência⁴⁰. *Carne* compõe a palavra Carnaval e, no período, havia o excessivo consumo de alimentos e bebidas, que atingia seu clímax na “Terça-feira Gorda”⁴¹. *Carne* alude à carnalidade, e o sexo podia se manifestar e se

³⁴ *Cenodoxus* é uma das peças mais conhecidas de Bidermann.

³⁵ Ver ROSENFELD, 1968, p. 14.

³⁶ Ver BENJAMIN, 1963, p. 152.

³⁷ Hörl não é mencionado na *Gelehrtenlexikon* de Weder Jöcher, na *Neue Deutsche Biographie*, na *Universallexikon* de Zedler ou na *Jesuitenbibliographie* de Backer-Sommervogel.

³⁸ Ver ROSENFELD, 1968, p. 15.

³⁹ O uso de máscaras “ajudava as pessoas a se libertarem dos seus eus cotidianos, conferindo a todos um senso de impunidade como o manto da invisibilidade dos cantos folclóricos”, (BURKE, 2010, p. 225).

⁴⁰ Elementos também evidenciados por Burke: BURKE, 2010, pp. 210-211.

⁴¹ Segundo Burke, na Inglaterra do século XVII o Carnaval era referido como ocasião de “tanto cozer, e grelhar, tanto cortar e tostar, tanto ensopar e fermentar, tanto assar, fritar, picar, cortar, trincar, devorar e se entupir à tripa fora que a gente acharia que as pessoas mandaram para a pança de uma só vez as provisões de dois meses, ou que lastrearam suas barrigas com carne suficiente para uma viagem até a

disfarçar de diversas maneiras, como nas cantigas de duplo sentido. Durante o Carnaval o povo cantava, dançava nas ruas e se fantasiava. Muitos não se limitavam à comida, à bebida, ao canto, à dança e às fantasias, mas também se atiravam reciprocamente farinha e ovos, batiam nos circunstantes com bexigas de porco, e a agressão se manifestava de modo verbal. Não raro ocorriam violências mais graves, como mortes, motins e rebeliões⁴². Os membros do alto clero concluíram então que uma reforma dos costumes era necessária. Duas eram as suas principais objeções, explicitadas por Erasmus de Rotterdam, após sua passagem pelo Carnaval em Siena no ano de 1509: segundo o humanista, o Carnaval não era considerado cristão, por conter “vestígios do antigo paganismo”, e porque o povo se “entregava à licenciosidade”⁴³. Carlos Borromeu, líder da Contrarreforma, cardeal e arcebispo de Milão entre os anos de 1564 e 1584, ordenou uma limpeza na catedral da cidade, buscando retirar do espaço sagrado todos os símbolos de expressões populares. O momento se caracterizou pela nítida separação entre as práticas do sagrado e do profano, e se estabeleceu que a familiaridade com o sagrado alimentava a irreverência. Os católicos trentinos queriam as festas purificadas do elemento profano. A Igreja desejava administrar as festas populares, buscava a purificação das almas e a eliminação dos vícios, e denunciava o Carnaval como condição de pecado, embriaguez, fornicção, impureza, violência, glotoneria, submissão ao mundo, à carne e ao demônio. A ética trentina advogava a decência, a ordem e a frugalidade. Os bispos reunidos em Trento lançaram vários decretos para a reforma da cultura popular, e a Igreja lutava contra a zombaria à hierarquia eclesiástica. Por essa razão, membros do clero foram proibidos de participar do Carnaval⁴⁴ e, como vimos, também os alunos de Bidermann estavam proibidos de participar da festa.

3. *Resumo da Obra e Problemas Literários*

Constantinopla ou as Índias Ocidentais”. BURKE, 2010, p. 207.

⁴² “Na Basileia, por muito tempo, lembrou-se o massacre que ocorreu na Terça-Feira Gorda de 1376, que ficou conhecido como *böse Fastnacht*, (...). Em Berna, em 1513, o Carnaval converteu-se numa revolta camponesa. (...)”, (*Ibid.* pp. 207-208).

⁴³ “*veteris paganismi vestigia (...) populus (...) nimium indulget licentiae*”. *Ibid.*, p. 233.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 253.

Há na *Utopia* de Bidermann uma moldura narrativa estabelecida pelo encontro entre amigos que se dedicam a contar histórias em um jardim⁴⁵. O encontro entre Hugo, Bemardinus e Philippus se estende por dois dias e uma noite, e cada uma das personagens exerce uma vez o papel de narrador. Philippus, contudo, é o narrador mais eloquente, e conta sobre a Terra do Carnaval do segundo ao último capítulo.

Primeiro Capítulo: O relato da Terra do Carnaval, mundo criado por Bidermann com a intenção de instruir os seus alunos, é precedido por duas fábulas. Ambas as histórias antecipam o propósito didático do autor, pois retratam o mesmo universo ímpio existente no alhures criado.

Hugo conta sobre um camponês que, ao salvar a vida de uma cobra, não recebe em troca a esperada recompensa, ao contrário: o réptil ingrato deseja devorá-lo. Bemardinus discorre sobre uma ardilosa raposa que convence um ingênuo lobo a executar baixas artimanhas. O camponês e o lobo são exceções no mundo em que vivem, pois creem na bondade e na generosidade de outrem. A gula do réptil, sua ingratidão e a desonestidade da raposa⁴⁶ revelam a eles que, no mundo, vigoram apenas a desordem, os baixos interesses, a insensatez e a animalização.

Segundo Capítulo: Philippus relata sobre a viagem feita com outros dois amigos à Terra do Carnaval. Ainda no caminho, um homem, que pouco antes conseguira escapar do destino dos viajantes, tenta convencê-los a desistir da jornada. Chamava-se Córscicus e havia sido vítima de duas cruéis armações: acreditara nas mentiras de uma mulher que, muito ardilosa, declarara ser sua irmã e roubara-lhe todos os pertences; e confiara na palavra de ladrões que prometeram-no parte de riquíssimos ornamentos roubados de um sarcófago, mas, ao invés disso, aprisionaram-no junto ao corpo morto. Por fim, Córscicus conseguiu se libertar e fugiu o mais depressa possível da Terra do Carnaval. As desventuras desejam revelar para o leitor, desde o início, que a Terra do Carnaval é o espaço da desordem institucionalizada e do Carnaval macabro. Ambas as

⁴⁵ O jardim se apresenta como uma Arcádia idílica e o procedimento é semelhante ao estabelecido no *Decameron* de Boccaccio. Enquanto no *Decameron* é a peste negra a razão do retiro dos dez amigos para atividades que elevam o espírito, as três personagens da obra alemã dedicam-se à atividade sem razão aparente.

⁴⁶ A raposa, uma figura popular por seu caráter trapaceiro, é recorrente em diversas histórias. Em *Pinóquio* (1883), por exemplo, o ardiloso animal faz uma falsa promessa ao boneco ingênuo: multiplicar suas cinco moedas de ouro, plantando-as na terra e regando-as com água e sal. A promessa de obter riquezas de modo fácil e rápido é semelhante à promessa da raposa da história de Hugo, que promete ao pobre lobo a conquista rápida e fácil de alimentos. Ver MANGANELLI, 2002, p.69.

histórias contadas por Córscicus estão enraizadas na cultura popular e também podem ser lidas no *Decameron*⁴⁷.

Terceiro Capítulo: Os viajantes ignoram as advertências de Córscicus e chegam aos muros da cidade. No portão, um guarda os informa sobre as atividades preferidas dos bacusianos: “embriagar-se, empanturrar-se e jogar”⁴⁸. Os habitantes da Terra do Carnaval também têm o costume de mascarar-se, isto é, recusam sua verdadeira face e abandonam sua condição humana⁴⁹ para se dedicar à animalesca, insensata e eufórica combinação de “embriagar-se, empanturrar-se e jogar”. A ininterrupta festa prometida na cidade não é um evento coletivamente elaborado, não parece haver nenhuma forma de autoridade ou de restrição, e a felicidade é feita de uma alegria irreal, funesta e furibunda⁵⁰.

Quarto Capítulo: Os viajantes entram na cidade e seguem um desfile de máscaras composto de músicos e figuras satíricas e dançantes até o palácio, onde um camponês bêbado e adormecido é posto no trono real. Todos aguardam ansiosamente o seu despertar, para que este se veja metamorfoseado em rei. Há então um teatro burlesco para convencê-lo de sua nobreza, e o camponês se deixa iludir, aceitando seu papel real e se demonstrando, por essa razão, blasé e presunçoso. Seu reinado é breve: depois de devorar montanhas de iguarias e de beber muito vinho, adormece e, rapidamente é retirado do trono⁵¹.

⁴⁷ São contadas por Fiammetta: Segunda Jornada, Quinta Novela (II, 5). Boccaccio, 2013, pp. 98-108. O mais importante é a diferença entre as histórias. A principal mudança é que Andreuccio de Perugia (o Córscicus da novela italiana do século XIV) é surpreendido pelas desventuras equivalentes na cidade de Nápoles, mas retorna à Perugia, sua terra natal, com um rubi roubado do sarcófago. Esta mudança é a diferença essencial entre as obras, pois a intenção de Bidermann não era que Córscicus tivesse um final feliz (ou seja: retornasse com um rubi).

⁴⁸ “*saufen, fressen und spielen*“. A escolha do vocábulo é interessante. Se o guarda dissesse “comer, beber e jogar” (“*trinken, essen und spielen*”) não haveria o tom tão animalesco das expressões. A linguagem humana, o respeito e a cultura civilizada não têm lugar na cidade da insensatez.

⁴⁹ “*mentior, nisi hi omnes plus stultiae gerant quam personae*”, SCHUSTER, 1984, p. 154.

⁵⁰ O local sedutor e farsante perderá sua máscara e se revelará como um local funesto, barulhento e indesejado, pois em sua algazarra barulhenta não há felicidade. A felicidade verdadeira é calma, ordenada, fruto de esforço, do convívio respeitoso e da dedicação às atividades elevadas (como contar histórias no jardim).

⁵¹ Um leitor atento se lembrará de *Vida é Sonho*, de Calderón de la Barca (1636). Segismundo, sem saber que é herdeiro do trono da Polônia, vive em uma torre isolada do mundo. Já adulto, ele é sedado e tirado da prisão para governar por um dia. Durante o breve reinado, experimenta as honrarias no palácio do pai e comete ações altamente condenáveis. Ao fim do dia, é novamente sedado e retorna à torre, onde lhe convencem pela manhã de que tudo havia sido apenas um sonho. (“E sonhei que em outro estado/ mais lisonjeiro me vi./ Que é a vida? Um frenesi./ Que é a vida? Uma ilusão./ uma sombra, uma ficção;/ o maior bem é tristonho, /porque toda a vida é sonho/ e os sonhos, sonhos são”. CALDERÓN, 1971, p.77).

Quinto Capítulo: O desfile marcha até a praça principal, onde ocorre um processo simulado diante de um falso tribunal. Um dos acusados é Menalcas, o camponês que havia sido príncipe por um dia ao se apoderar de roupas reais. Philippus reconhece que o segundo acusado é um de seus amigos e deseja depor a seu favor. Apesar das manifestações de inocência, a plateia se mantém impiedosa e irracional e, por fim, os três amigos são levados à prisão, acompanhados pelo desdenhoso riso do público.

Sexto Capítulo: Os três amigos, aprisionados em uma cela, distraem-se e afastam o medo ao contar histórias uns aos outros. A dedicação à atividade elevada fez também com que eles retornem à humanidade. Neste momento, Bidermann interrompe abruptamente a obra. A criação de um final para a história atribui maior mérito à tradução de Hörl, que permite a fuga dos três viajantes da Terra do Carnaval e o seu retorno para a Alemanha. Em seguida, o tradutor retorna ao primeiro quadro narrativo: Hugo, Bemardinus e Philippus se despedem cordialmente e prometem se encontrar em breve no jardim.

4. *Fortuna Crítica*

Georg Stengel (1640), reitor do Colégio Jesuíta de Dillingen, é o mais importante dentre os poucos pesquisadores que se dedicaram ao estudo da *Utopia* de Bidermann, dado o seu pioneirismo: ele editou a primeira publicação da *Utopia*. Anexou ao texto uma “Epístola Dedicatória”, em que definiu duas razões da publicação da obra: em primeiro lugar ele, como editor, possuía a mesma intenção didática de Bidermann e se preocupava com a prática goliárdica dos estudantes da instituição, e desejou publicar formalmente a obra. *Utopia*, embora fosse conhecida e copiada pelos estudantes desde 1604, sofria muitas alterações nessas reproduções. Stengel destacou a proximidade prática e etimológica entre copiar e corromper (*kopieren und korrumpieren*). Contudo, esta proximidade também se aplica ao editor: não podemos ter completa certeza se Stengel modificou o manuscrito de Bidermann e, se o fez, qual foi a dimensão de suas alterações. Em segundo lugar, o editor destacou em sua “Epístola Dedicatória” o mais importante acontecimento do período: a Guerra dos Trinta Anos⁵². A Alemanha era palco principal deste conflito europeu, entendido hoje como a

⁵² A Guerra dos Trinta Anos aconteceu entre os anos de 1618 e 1648.

“catástrofe alemã”⁵³, pois atrasou ainda mais a possibilidade de unificação dos trezentos e cinquenta estados germânicos e devastou o território. Schiller descreveu a situação em 20 de maio de 1631, quando a cidade de Magdeburg foi incendiada pelas tropas imperiais do conde de Tilly⁵⁴:

“Teve início uma cena mordaz, para a qual a história não possui nenhum idioma e a arte poética nenhum pincel (...). Croatas divertiam-se em arremessar crianças nas chamas – Valões de Pappenheim espetavam os bebês nos peitos de suas mães (...). Terrível era a confusão do meio da fumaça e dos cadáveres, de espadas contorcidas, dos detritos caídos, do sangue jorrado”⁵⁵.

Portanto, o cenário da publicação da *Utopia* era bélico, situação em que reinam a penúria, a crueldade, a desordem e a insensatez, e impelem os homens às mais baixas ações. Embora Bidermann não tivesse a intenção de retratar o mundo devastado pela Guerra dos Trinta Anos, dada anterioridade de composição do texto (1604), a *Terra do Carnaval* é, indubitavelmente, a imagem de um mundo rebaixado. Stengel desejou publicar a obra de Bidermann por acreditar que a leitura da *Terra do Carnaval* provocaria em seus leitores o anseio por um mundo contrário ao retratado na obra: um mundo elevado, regido pela ordem, pela bondade, pela generosidade, pelo respeito e pela moral cristã. O editor afirma que a leitura da *Utopia* prometia tempos mais pacíficos e frutíferos⁵⁶ e a restauração das almas⁵⁷: “A peça era tão proveitosa e correta, que os melhores atores a executavam e todo o mundo deveria assisti-la; pois a humanidade veria, então, uma imagem real de si mesma”⁵⁸. Schuster observou que Bidermann tinha a intenção não apenas de instruir seus alunos, mas também de divertilos. Por essa razão, o autor iluminou os vícios na *Utopia* de modo satírico e era habilidoso em *ridere dicere verum*. Esta característica promoveu a propagação da obra, pois os estudantes do Colégio Jesuíta liam-na com prazer.

⁵³ “*Der Dreissigjährige Krieg gilt als die deutsche Katastrophe*”, STEPHAN, 2013, p.1.

⁵⁴ O holandês Johann T'Serclaes von Tilly (1559 -1632) obteve vitórias importantes durante os primeiros anos da Guerra dos Trinta Anos.

⁵⁵ “*Eine Würgeszene fing jetzt an, für welche die Geschichte keine Sprache und die Dichtkunst keinen Pinsel hat (...). Kroaten vergnügten sich, Kinder in die Flammen zu werfen – Pappenheims Wallonen, Säuglinge an den Brüsten ihrer Mütter zu speißen. (...) Fürchterlich war das Gedränge durch Qualm und Leichen, durch gezuckte Schwerter, durch stürzende Trümmer, durch das strömende Blut*” (SCHILLER, 1879, p. 89).

⁵⁶ “*Die Stürmen“des noch währenden [Dreissigjährigen] Krieges endlich friedliche und fruchtbare Zeiten verspricht*”. Epist. Dedic. In. BIDERMAN, 1984, p.5.

⁵⁷ “*Non sine egregia animi restauratione*”, BIDERMAN, 1984, p. 35.

⁵⁸ “*Das Stück war so gut und korrekt, dass die allerbesten Schauspieler es aufführen und alle Welt es ansehen sollte; dann sähe die Menschheit ein vollkommen naturgetreues Abbild ihr selbst*” (Tradução de Schuster do latim para o alemão. SCHUSTER, 1984, p. 18).

Dentre os estudiosos que se dedicaram à obra de Bidermann está também Margrit Schuster (1984), pesquisadora da Universidade de Berna que publicou e a tradução da *Utopia* do latim para o alemão com notas críticas. Trata-se da terceira tradução do texto⁵⁹. Margrit Schuster também anexou a seus estudos o fac-símile da tradução de Hörl.

Referências Bibliográficas

Edições de *Utopia* e de *Bacchusia oder Fastnachtland* utilizadas para a tradução.

BIDERMANN, J. *Utopia* e HÖRL VON WATTERSDORF, C. A. *Bacchusia oder Fastnachtland*. In. Schuster, M. *Jakob Bidermanns "Utopia": Ed. mit Übersetzung und Monographie; nebs vergleichenden Studien zum beigedr. Plagiat d. Christoph Andreas Hörl von Wattersdorf („Bacchusia oder Fastnacht-Land“)*. Bern: Verlag Peter Lang AG, 1984.

Bibliografia

- BACHTIN, M. *Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen*. Tübingen: 1970.
- BACHTIN, M. *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*. München: 1969.
- BACKER, A./ SOMMERVOGEL, C. *Jesuitenbibliographie*. Louivan: Éd. De la Bibliothèque, 1960.
- BENJAMIN, W. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1963.
- BIDERMANN, J. *Cenodoxus (1635)*. Stuttgart: Philipp Reclam, 2000.
- BIESTERFELD, W. *Die literarische Utopie*. Stuttgart: J.B.Metzgler Verlag, 1981.
- BOCCACCIO, *Decameron*. Intr. Carlos Berriel. Porto Alegre: L&PM, 2013. Trad. Ivone C. Benedetti.
- BURKE, P. *Cultura Popular na Idade Média*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- CALDERÓN, O. *A vida é sonho*. Lisboa: Verbo, 1971.
- COLLODI, C. *Pinoquio*. Introd. de Italo Calvino. Trad.de Ivo Barroso. São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- ESOPO, *Fábulas de Esopo*. Intr. Duarte, A. Trad. Maria Celeste C. Desotti. S.Paulo: Cosac Naify, 2013.
- FRANCO Jr., H. *Cocagne*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- GRIMM, J./ GRIMM, W. *Deutsches Wörterbuch*. Leipzig: Hirzel, 1971.

⁵⁹ Antes de Schuster (1984), houve a tradução alemã de Hörl (1677) e também uma tradução polonesa (1756).

- GUGLIEMINO/GROSSER, *Il sistema letterario. Guida ala storia letteraria e all'analisi testuale*. Milano: Principato, 1987.
- KRAUSS, W. "Geist und Wiedergeist der Utopien". In: *Sinn und Form*. Berlin: Deutschen Akademie der Künste, 1962.
- LUKÁCS, G. "Acerca de algunas características del desarrollo histórico de Alemania". In: *El Asalto a la Razón*. Barcelona-México: Ediciones Grijalbo, 1972.
- MANGANELLI, G. *Pinóquio: um livro paralelo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- MEID, V. *Die Deutsche Literatur im Zeitalter des Barock*. München: C.H. Beck, 2009.
- MORUS, T. *Utopia*, São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.
- MOSER, D-R. "Vaganten oder Vagabunden? Anmerkung zu den Dichtern der Carmina Burana und ihren literarischen Werken. In: *Die Deutsche Literatur des Mittelalters im Europäische Kontext*. Göppingen, 09/1995, pp. 9-25.
Neue Deutsche Biographie. Berlin: Duncker & Humbolt, 2013. München: Digitale Bibliothek der Bayerischen Staatsbibliothek.
- ÖCKENFÖRDE, E-W. *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mittelalter*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- PETRÔNIO, *Satiricon*. Porto Alegre: L&PM, 2011.
- PLATÃO. *A República*. Corvisieri, E. (trad.). São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1997.
- PORTER, J.R. *A Biblia*. São Paulo: Publifolha, 2007.
- RABELAIS, F. *Gartantua e Pantagruel*. Paris: Flammarion, 1995.
Rheinisches Wörterbuch. Müller, J; Meisen, K (ed). Berlin: Klopp, 1928.
- RIEDEL, V., *Antikerezeption in der deutschen Literatur vom Renaissance-Humanismus bis zur Gegenwart. Eine Einführung*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2000.
- ROSENFELD, A. *Teatro Alemão*. São Paulo: Editora brasiliense, 1968.
- SACHS, H. *Meisterlieder, Spruchgedichte und Fastnachtspiele*. Stuttgart: Philipp Reclam, 2011.
- SCHILER, F. *Geschichte des dreißigjährigen Kriegs*. Stuttgart: J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1879.
- SCHUSTER, M. *Jakob Bidermanns "Utopia": Ed. mit Übersetzung und Monographie; nebs vergleichenden Studien zum beigedr. Plagiat d. Christoph Andreas Hörl von Wattersdorf („Bacchusia oder Fastnacht-Land“)*. Bern: Verlag Peter Lang AG, 1984.
- SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- STEPHAN, C. "Der Kopf war zerschmettert, das Gehirn zerspritzt", In: *Weltgeschichte*, Fev. 2013.
- TROUSSON, R. *Historia de la Literatura Utopica*. Barcelona: Ed. Peninsula, 1995.
- VOßKAMP, W. (ed.). *Utopieforschung: Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, v.1, 2 e 3. Stuttgart: J.B. Metzger, 1982.
- WEHRLI, M. *Geschichte der Deutschen Literatur im Mittelalter bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*. Stuttgart: Reclam, 1980.

WUTTKE, W. *Fastnachtspiele des 15. Und 16. Jahrhunderts*. Stuttgart: Philipp Reclam, 2006.

Enviado em: 03/02/2016.

Aceito em: 18/06/2016.

CONVERSÃO PELA CIÊNCIA: A QUESTÃO RELIGIOSA NA *NOVA ATLÂNTIDA*, DE FRANCIS BACON

Converted through Science: the religion question in Bacon's New Atlantis

Helvio Moraes⁶⁰

Resumo: Este artigo tem por objetivo investigar o papel da religião na *Nova Atlântida*, de Francis Bacon, tomando como ponto de partida o relato da conversão dos bensalemitas ao cristianismo, feito por um dos principais interlocutores do narrador. Partindo de noções gerais sobre o significado da religião nos escritos utópicos dos séculos XVI e XVII, busco compreender mais especificamente tal significado na utopia baconiana, na representação de uma religião revelada que é acolhida, aceita e legitimada pela ciência.

Palavras-chave: Utopia. Francis Bacon. Religião civil.

Abstract: This article aims at examining the role of religion in Bacon's *New Atlantis*, having as a point of departure the account of Bensalem's conversion to Christianity, made by one of the narrator's main interlocutors. From general notions on the meaning of religion in the utopian writings of the 16th and 17th Centuries, I try to understand more specifically such meaning in Bacon's utopia, in the representation of a revealed religion which is received, accepted, and legitimized by Science.

Keywords: Utopia. Francis Bacon. Civil Religion.

Introdução

Como conciliar a doutrina cristã com a descrição de países imaginários que, pelos mais variados motivos, mantêm-se alheios aos seus princípios, ou que, pelo menos, não têm o cristianismo como religião oficial? Ou, talvez, como não conciliar a doutrina cristã com tais descrições? Por que, na quase totalidade dos escritos utópicos do Renascimento, o espaço dedicado ao relato das práticas religiosas é tão exíguo? Em um de seus pontos de chegada (a utopia), em que medida o racionalismo humanista discerne incongruências profundas com relação à religião revelada?

O tema da religião na utopia apresenta uma série de questões inquietantes a seus estudiosos. Ao investigar alguns escritos utópicos dos séculos XVI e XVII – principalmente aqueles relacionados à Itália contrarreformista –, Firpo (1948, p. 78) nos

⁶⁰ Professor de Literatura da Universidade do Estado de Mato Grosso – Unemat. É co-editor da revista *Morus – Utopia e Renascimento* e membro do U-topos – Centro de Pesquisas sobre a Utopia, junto à Universidade Estadual de Campinas. Mestre e doutor em Teoria e História Literária, pela Unicamp. Este artigo é resultado de uma pesquisa que teve o apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

oferece uma lúcida síntese do significado do sentimento e dos ritos religiosos neles contidos: “a própria religião tem [naquelas sociedades imaginárias] um caráter postiço e vago, um deísmo genérico, sem dogma, aceito apenas em vista do valor social e moral das religiões e inclinado, portanto, a reconhecer nas diferentes crenças uma equivalência substancial”. O historiador percebe também um “fundo de epicurismo latente, uma busca de felicidade na Terra”, que se contrasta com “a concepção cristã da cidade celeste, beatífica e perene” (ibidem). Para Dubois (2009, p. 60), “a religião da utopia [...] consiste em um ato de autoadoração da cidade por ela mesma, sob uma representação espiritual e simbólica”. Mais adiante, esclarece:

A religião da utopia aparece como um tipo de projeção em segundo grau do mito da cidade ideal: encontramos nela as aspirações tradicionais à transparência, à unidade, à racionalidade, projetadas em um céu que não pode ser outra coisa a não ser uma imagem da Terra em que reina a perfeição. No limite, a cidade ideal não precisa de uma religião: um espelho é suficiente para se ver e se adorar. (idem, p. 62).

Em seu célebre verbete “Utopia”⁶¹, Baczko (1981) afirma que

A história dos Utopianos se situa em um devir imaginário; todavia, é uma história sem qualquer relação com o relato do *Gênesis*, não é marcada pela queda, assim como a Cidade utópica não tem qualquer relação com a esperança de redenção. Neste sentido, as utopias contribuem, a seu modo, para o desencantamento do espaço-tempo. O sagrado e o mítico são substituídos por representações profanas de uma felicidade conforme à razão. [...] O paradigma utópico [...] oferece um contributo essencial à resposta ao grande problema da modernidade na política: a de conceber uma sociedade auto-instituída, que não repousa sobre qualquer ordem superior ao mundo profano, realiza objetivos propriamente humanos, funda-se sobre o livre consenso dos indivíduos e exercita um poder soberano sobre si mesma”.

Por fim, num recente estudo, Romano Ribeiro (2010, p. 91) aponta para a ideia de a tolerância religiosa, presente em tantos escritos utópicos do Renascimento, por meio da proibição de “qualquer oposição entre grupos por motivo religioso ou proselitismo”, servir como uma máscara que esconde um rigoroso controle social por parte do Estado.

Estas referências bastam para situar minha proposta de estudo neste texto. No entanto, penso ser necessário fazer um breve esclarecimento: os estudiosos acima mencionados, ainda que relacionados a momentos e orientações teóricas e metodológicas distintas, tomam como base, para as reflexões que cito, a matéria textual, em especial os escritos produzidos no século da publicação da *Utopia*, de More, ou em

⁶¹ Ao que me consta, há duas versões deste verbete: a mais conhecida, de 1981, foi publicada na Enciclopédia Einaudi (traduzida para o português em 1985). A segunda, publicada na Enciclopédia delle Scienze Sociali Treccani, em 1998. A passagem em questão encontra-se nesta última versão.

épocas adjacentes. Há uma vertente dos estudos utópicos para a qual este estranhamento entre a noção de uma religião revelada – cristã – e a utopia, ou entre escatologia e utopia, não é um problema de base, se é que, de fato, exista⁶². Para tal, admite como correlatos, por exemplo, o racionalismo humanista de Morus e o milenarismo escatológico de Munzer, antes, por aquilo a que visam (ou que tais estudos acreditam que visam), em detrimento do que lhes fornece a base para suas elaborações utópicas. Em que pese as reiteradas críticas que vem sofrendo nos últimos anos, creio ainda ser válida a distinção, tal como se encontra na síntese proposta por Trousson (2005)⁶³, entre utopia e utopismo, justamente como forma de perceber as especificidades do gênero literário que surge a partir da obra de More, evitando, assim, a excessiva – e inevitável – generalização – e simplificação – do entendimento do fenômeno utópico quando se admite, sem um claro critério de discernimento e categorização, toda e qualquer manifestação de um imaginário político-social.

Quanto ao tema do presente estudo, até mesmo no âmbito da literatura utópica renascentista é necessário investigar mais detidamente o modo como cada autor elabora o papel da religião em seu mundo utópico, o que nos leva a perceber que as reflexões acima mencionadas, ainda que válidas para um filão de textos surgidos no período circunscrito entre o início do século XVI e fins do século XVII, precisam ser mais bem elucidadas e complementadas pelo estudo de um autor ou texto específico.

Obviamente, as perguntas que faço no início deste texto não podem ser plenamente respondidas aqui, mas ecoam no fundo da investigação que proponho sobre o significado da assunção da religião cristã na utopia baconiana, tomando por base o discurso do Governador da Casa dos Estrangeiros, o primeiro grande interlocutor do narrador da *Nova Atlântida*.

O texto

⁶² Como exemplo deste posicionamento, sugiro a leitura do, às vezes efusivo, estudo de Capone (1993), característico da perspectiva teórica do grupo a que pertence.

⁶³ Como nos informa Romano Ribeiro (2011, p. 29, n.5), Trousson teve precedentes: “Raymond Ruyer foi o primeiro a estabelecer a distinção tornada clássica entre gênero utópico e modo utópico (1950). Alexandre Cioranescu, por sua vez, foi o primeiro a atribuir o nome *utopismo* ao modo utópico, indicando assim uma mentalidade, um espírito, uma vontade de superação, que toma forma literária em textos romanescos (utopia) ou filosóficos, ou se manifesta em movimentos sociais, na arte e outras práticas (1972).”

Um dos poucos textos ficcionais do autor, a *Nova Atlântida* é um escrito de maturidade, publicado postumamente, em 1626 (um ano após a morte de Bacon), como apêndice a *Sylva Sylvarum*, um compêndio de experimentos relacionados à sua concepção de história natural. Escrita em vernáculo – tendo em vista, provavelmente, uma mais ampla divulgação de sua proposta de reforma do conhecimento –, a *Nova Atlântida* terminou por se estabelecer como o mais popular – e, possivelmente, mais lido – dos textos do filósofo. Traz o relato fictício de um navegador (não identificado) que fazia parte da tripulação de um navio que deixara o Peru em direção à Índia, mas que, fustigado por tufões e tempestades em algum ponto do Oceano Pacífico, perdera sua rota, encontrando, por fim, porto seguro na ilha de Bensalém, um lugar ainda desconhecido do restante do mundo.

O relato é dividido com precisão, por meio de episódios e diálogos que o narrador estabelece com diferentes interlocutores, habitantes da ilha. Cada uma destas circunstâncias esclarece um pouco sobre os costumes e leis daquela comunidade utópica, até o momento culminante da narrativa: o encontro com o Padre da Casa de Salomão, o enorme colégio de cientistas da ilha, seu verdadeiro centro de poder, uma instituição muito mais avançada do que qualquer referente europeu de que o narrador possa se lembrar.

Acredito que, como em outras utopias, é possível perceber um percurso iniciático realizado pelos estrangeiros, desde o desembarque até o conhecimento dos instrumentos, da estrutura e das normas da Casa de Salomão. Neste ínterim, são informados – não de modo exaustivo – sobre a religião, a história, a vida social e política dos bensalemitas.

A conversão de Bensalém ao cristianismo é tema de um dos primeiros diálogos do relato, quando, ainda em quarentena, os tripulantes recebem a visita do Governador da Casa dos Estrangeiros. Conforme o narrador, um fato que, acima de todos, os deixara surpresos, foi a constatação de terem alcançado uma terra cristã em uma região do mundo onde, a princípio, isto parecia ser impossível. Já no primeiro contato que fazem, através de uma carta, nela observam uma chancela com a insígnia de um querubim, tendo, ao lado, uma cruz. Este particular – aliado à prova que os bensalemitas dão de conhecer algumas línguas familiares aos europeus (hebraico, grego, latim e espanhol) – os faz se perguntarem como a doutrina cristã chegara até aquele povo, e como este mesmo povo, desconhecido dos europeus, parecia saber tanto da cultura europeia.

Estas são as questões mais relevantes da primeira parte da utopia, e são dirigidas ao Governador tão logo se dispõe a dar aos estrangeiros as informações que lhe são permitidas.

3 – *A religião dos bensaemitas*

O administrador afirma que a fé cristã foi revelada aos habitantes da Nova Atlântida por milagre. Vinte anos após a ascensão de Cristo, um grande pilar de luz foi visto a algumas léguas de distância de Renfusa, uma das cidades da ilha. No alto do pilar se via uma cruz brilhante. Algumas embarcações pequenas se fizeram ao mar, mas uma força misteriosa impediu sua aproximação da coluna. Numa das embarcações, encontrava-se um dos sábios da Casa de Salomão, que imediatamente fez uma prece a Deus. Após observar que uma de suas funções consistia em discernir “entre milagres divinos, obras da natureza, obras de arte e imposturas e ilusões de toda sorte” (BACON, 2002, p. 464)⁶⁴, e reconhecer e testemunhar que o que via diante de seus olhos era um milagre, conseguiu transpor, com sua embarcação, a barreira invisível. Isto feito, o pilar e a cruz desapareceram, deixando em seu lugar uma pequena arca de madeira que, embora flutuando em meio à água, permanecia seca. Assim que foi recebida pelo sábio, a arca se abriu e, no seu interior, havia um livro e uma carta. O livro continha todos os livros do Antigo e do Novo Testamento, e a carta fora escrita por São Bartolomeu, conforme a ordem que recebera de Deus, para que lançasse a arca à água. Mesmo havendo, na época, uma diversidade de línguas na ilha, os escritos puderam ser lidos pelos nativos, assim como por hebreus, persas e indianos.

A religião na *Nova Atlântida* é um dos pontos mais controversos entre os estudiosos. Aqueles que vinculam as noções de Bacon sobre filantropia e caridade a um rígido pietismo cristão estão mais propensos a ler estas páginas como um testemunho sincero do filósofo quanto à interferência de uma providência divina nas ações políticas ou na reforma do conhecimento. Ascende-se ao poder ou ao saber somente se amparado pela fé. Algo desta leitura está presente em McKnight (2006, p. 13), quando afirma que

⁶⁴ As citações da *Nova Atlântida* são feitas da edição estabelecida por Brian Vickers (ver ref. bibliográficas). Esta foi uma das edições que utilizei para a tradução e o estudo da utopia baconiana, objeto de uma pesquisa pós-doutoral que realizei, entre fevereiro de 2015 a janeiro de 2016, junto à Università degli Studi di Firenze, sob a supervisão do professor Claudio de Boni. A publicação de minha tradução está prevista para 2017. Apresento, como apêndice deste artigo, a tradução da passagem que serve de base para o presente estudo.

“A reforma de Bacon não é um avanço secular e científico, através do qual a humanidade obtém domínio sobre a natureza e poder sobre seu próprio destino. A reforma de Bacon é um programa para a reabilitação da humanidade e de sua relação para com a natureza, um programa que deve ser guiado pela Providência divina e ser alcançado por meio de um esforço humano e devoto”.

Alguns estudiosos, no entanto, apresentam uma leitura diversa, defendendo a ideia de que, em Bacon, há uma manipulação dos elementos religiosos, seja como forma de promover seu ideal de ciência, seja até mesmo para dissimular uma repulsa em relação à doutrina cristã. Este é o caso de Paterson (1987, p. 419), para quem “Bacon era indiferente e até mesmo hostil ao cristianismo e [...] não o considerava uma resposta decisiva às questões morais e políticas levantadas pela sua ciência”.

A meu ver, a religião na *Nova Atlântida* tem aspecto um tanto posticho, para concordar com o termo usado por Firpo. No entanto, não acredito que seja possível ver em Bacon um pensador cético ou agnóstico. Em alguns textos, faz sua confissão de fé que, embora pareça bastante convencional e perfunctória – como, justamente, em sua *Confession of Faith*, de 1603 –, revela sua adesão aos princípios da igreja anglicana. De qualquer modo, traça um nítido limite entre o conhecimento das ações humanas e do mundo natural – um campo extremamente vasto e pouco explorado –, e o domínio da verdade divina, a que o homem jamais terá acesso, conforme o que declara logo no primeiro aforismo da *Grande Instauração*: “O homem, sendo o ministro e o intérprete da Natureza, pode fazer e entender somente tanto quanto observa, pelos fatos ou pelo pensamento, do movimento da natureza; além deste ponto, nada sabe nem pode fazer” (IV, p. 47)⁶⁵.

Desta forma, se exime de qualquer compromisso com uma abordagem metafísica ou religiosa na concepção e fundamento de seu programa. A verdade das coisas divinas existe, mas sua compreensão está além da capacidade humana e, portanto, dela não se ocupa. Ao contrário do teólogo ou do devoto, é o político, o

⁶⁵ Neste sentido, ainda mais clara é a seguinte passagem do *Advancement of Learning*: “E quanto àquela censura de Salomão referente ao excesso no escrever e ler livros e à ansiedade de espírito que redundava do conhecimento, e à admoestação de São Paulo de que *não nos deixemos seduzir pela vã filosofia*; entendam-se bem essas passagens e se verá que expõem de maneira excelente as verdadeiras fronteiras e limites em que se encerra e circunscreve o conhecimento humano; e isso ainda sem tanta constrição ou restrição, mas que ele pode compreender toda a natureza universal das coisas. Pois essas limitações são três. A primeira, *que não situemos nossa felicidade no conhecimento a ponto de esquecer nossa mortalidade*. A segunda, *que apliquemos nosso conhecimento de modo que nos dê repouso e contentamento, e não inquietude ou insatisfação*. A terceira, *que não tenhamos a presunção de, pela contemplação da natureza, alcançar os mistérios de Deus*” (BACON, 2007, p. 22; III, p. 266).

“filósofo natural”, que fala sobre filantropia e caridade, muito mais no âmbito do humanismo cívico do que numa ideia de remissão religiosa. Numa carta que escreve a seu tio, Lord Burghley, o favorito da rainha, considera filantropia a capacidade de portar laboriosas observações, sólidas conclusões e úteis invenções e descobertas àquele domínio que toma para si: o conhecimento por inteiro. A noção de caridade, como uma virtude fundamental que a todas as outras abrange, encontra-se, em síntese, no prefácio à *Grande Instauração*:

[...] agora que o conhecimento é drenado daquele veneno que a serpente nele introduziu, e que provoca o inchamento da mente humana, não almejemos uma sabedoria desmedida e embriagada, mas cultivemos a verdade na caridade. [...] dirigiria uma admoestação geral a todos: que considerem quais são os verdadeiros fins do conhecimento, e que o procurem, não por prazer intelectual, nem por razões argumentativas, nem para obter superioridade sobre os outros, nem por lucro, nem por fama, nem por poder, nem por qualquer uma destas coisas inferiores; mas para benefício e utilidade da vida, e para que o aperfeiçoem e o governem com caridade. Porquanto foi devido à sede de poder que caíram os anjos, foi devido à sede de conhecimento que caiu o homem; mas não pode haver excesso de caridade, nem alguma vez anjos ou homens foram por ela postos em perigo (BACON, 2008, pp. 23-4; IV, pp. 20-1).

O homem de ciência, para Bacon (inclusive na imagem que faz de si), é, antes de tudo, benevolente. Ele deve sacrificar toda e qualquer pulsão individualista em favor de um bem comum, de modo que a conquista sobre a natureza seja realizada em benefício da humanidade. Segundo Corneanu (2014, p. 348),

A caridade baconiana não é a virtude infundida e teológica da tradição tomística. Tampouco é uma ação externalizada e regulada por imposições sociais. Ela tem sua própria forma idiossincrática, mas que preserva o *status* de uma virtude interior: é uma virtude que conduz à bondade interior, devido à sua capacidade de orientar a mente humana rumo a um bem comunicável, de maneira estável. Ela opera na vontade e nos afetos do homem de tal forma que se tornam capazes de transcender o ego. De fato, [...] para Bacon, o bem particular em si mesmo é digno do nome de bondade se se orienta para além da esfera privada, em direção ao bem comum. [...] A caridade baconiana – assim compreendida – é transferida para o domínio da busca pelo conhecimento natural, como o grande objetivo orientador de tal busca e via seus efeitos intrínsecos.

De fato, estes princípios do pensamento baconiano mantêm uma complexa – talvez mesmo paradoxal – relação com a ideia de uma manipulação da doutrina cristã na *Nova Atlântida*. Se os fundamentos desta religião são manipulados pela ciência, que parece deter o poder na ilha, de que modo a filantropia e a caridade cumprem o papel que lhes é atribuído pelo filósofo em seus outros textos? A análise de algumas passagens e elementos da narrativa pode esclarecer esta questão.

Seu ponto central é o relato da conversão de Bensalém ao cristianismo, a que fiz uma breve menção acima. Observa-se o desenrolar de uma verdadeira cena, de forte apelo dramático. Não por acaso, é feita uma alusão ao teatro, quando o Governador afirma que todas as embarcações, tendo alcançado certa distância do pilar de luz, podiam somente “mover-se ao redor, mas não podiam chegar mais perto, dispostas como se num teatro, e seus tripulantes a contemplar aquela luz, como a um sinal dos céus” (BACON, 2002, p. 464). Imediatamente, surge a figura de um dos sacerdotes da Casa de Salomão, como o protagonista do espetáculo que se apresenta. Ele deixa de ser espectador, quando assume a função de esclarecer aquele portento para todos os que o contemplam, com gesto e discurso acuradamente teatrais, como se meticulosamente estudados:

Este homem, após observar e contemplar, por um momento, com cuidado e devoção, o pilar e a cruz, baixou os olhos e, prostrando-se de joelhos, com as mãos levantadas para o céu, fez a seguinte prece: “Senhor Deus do céu e da terra, tu concedeste tua graça àqueles de nossa ordem, para que pudéssemos conhecer as obras de tua Criação e seus segredos, e discernir (tanto quanto possa o gênero humano) entre milagres divinos, obras da natureza, obras de arte e imposturas e ilusões de toda sorte. Aqui, diante destas pessoas, reconheço e testemunho que o que agora temos ante os olhos é obra de teu Dedo, e um verdadeiro Milagre. E visto que aprendemos em nossos livros que jamais operas milagres, senão com um propósito divino e excelso (pois as leis da natureza são tuas próprias leis, e tu não as excede, senão por uma causa maior), nós humildemente te imploramos tornar propício este grande sinal, dando-nos, por misericórdia, sua interpretação e emprego, o que implicitamente nos prometes ao enviá-lo (*ibidem*).

A isto, segue a aproximação deste homem do pilar de luz, que se desfaz maravilhosamente, “dispersando-se no ar como se num firmamento repleto de estrelas” (*ibidem*) e o rebimento do livro e da carta contidos na arca, que passam a ser o fundamento da religião oficial da ilha. Portanto, é o homem de ciência que atesta a veracidade da graça divina, o que um cidadão comum não é capacitado para fazer. Como afirma Renaker (1990, p. 191), “De modo perfeitamente literal, o livro dos trabalhos de Deus é, aqui, exposto para autenticar o livro da palavra de Deus. A teologia, invertendo seu papel medieval, tornou-se a *ancilla philosophiae naturalis*”. Basta sua autoridade de membro do colégio de cientistas, sem a necessidade de qualquer demonstração, para legitimar o milagre e instituir a nova religião, que parece vir para coroar, ou ornar, uma ordem social, cujos valores morais e éticos se encontram num nível de plena conformidade com os princípios cristãos. Isto, em parte, pode ser explicado pelo fato de, ao contrário do que se observa no ocidente, a ciência ter tido um vigoroso

desenvolvimento, pelo menos 500 anos anteriormente ao advento do cristianismo⁶⁶. Em seu segundo discurso, o Governador fala de Solamona, o grande legislador de Bensalém, que, entre outras coisas admiráveis, instituiu a Casa de Salomão, quando governava a ilha, há 1.900 anos, “para a descoberta da verdadeira natureza de todas as coisas, para a maior glória de Deus por sua criação e para o maior proveito dos homens ao usufruí-las” (BACON, 2002, p. 471).

Entre estas coisas admiráveis, conforme outro membro da Casa de Salomão – o Sacerdote com quem o narrador terá uma entrevista na parte final do texto –, está a capacidade de imitar “os fenômenos meteorológicos, como a neve, o granizo, a chuva, algumas chuvas artificiais de sólidos e não de água, trovões, raios” (*idem*, p. 481), e, ainda mais interessante, o poder de forjar visões, representando “toda forma de truques de prestidigitação, falsas aparições, imposturas, ilusões em toda a sua falsidade” (*idem*, p. 486). Embora a última seja uma prática que o Sacerdote afirma reprovar, não se sabe até que ponto os cientistas da *Nova Atlântida* evitam colocá-la em ação (há coisas que o Colégio sequer comunica a quem governa a ilha).

Este é um dado de que o leitor toma conhecimento já no fim do relato e que o faz reconsiderar certos pontos da narrativa que, até o momento, poderiam ser explicados como eventos naturais ou, no âmbito de um sentimento religioso, como milagres. Em relação ao primeiro caso, sobrevém a dúvida, antes inexistente, sobre a casualidade do temporal e das ondas que levaram os navegantes até Bensalém, pois, se quisessem, poderia ter sido um acontecimento premeditado pelos cientistas da ilha. No segundo caso, uma magnífica encenação poderia ter sido produzida de forma a introduzir uma nova religião que atendesse às aspirações daqueles que exercessem o poder.

⁶⁶ Este é um dado que indica que, de modo semelhante ao da maioria das utopias literárias do período, a religião, na *Nova Atlântida*, ocupa uma posição secundária. Todos os escritos utópicos, de Morus a Campanella (com a possível exceção de *La Repubblica Immaginario* de Agostini) trazem uma espécie de relato impreciso, em nada sistematizado, do culto religioso, o que se intensifica se o compararmos com a riqueza de detalhes das descrições das instituições civis que compõem a cidade. Por outro lado, em nenhuma destas utopias encontramos resquícios de uma devoção cristã, como a que percebemos aqui. O expediente usado pela grande maioria dos autores para explicar e, de certa forma, justificar, esta religiosidade deslocada, é o insularismo da cidade utópica pois, isolada do mundo cristão, não lhe foi possível nenhum tipo de acesso ou experiência religiosa com base na revelação cristã. De fato, para Luigi Firpo (1948, p. 82) o recurso à ilha desconhecida serve para subtrair em bloco toda a estrutura ético-religiosa da cidade utópica de um confronto com a moral e a dogmática da Igreja. Acredito que a saída vislumbrada por Bacon para acomodar o cristianismo no seio de sua sociedade ideal foi a de antepor o êxito de uma experiência proporcionada pelo conhecimento científico à prática religiosa. Dada a supremacia da ciência, uma concepção que privilegia a razão humana e seu esforço em buscar no “Livro da Natureza” leis justas e imutáveis para a consecução de uma organização social estável e feliz necessariamente se sobrepõe a uma imposição dogmática que pressupõe a felicidade do homem à base do merecimento.

Outros elementos corroboram esta ideia de uma prática religiosa controlada pelo saber científico. Ainda na passagem referente à conversão, acredito que, na descrição de como o cientista recebe a arca contendo os textos sagrados, haja uma alusão implícita à entrada de Jesus em Jerusalém, em que as pessoas jogavam ramos pelas ruas: “nada restou para ser visto, a não ser uma pequena arca, ou baú de cedro, seco, de modo algum impregnado de água, ainda que nela flutuasse. Na parte anterior [...] despontava um pequeno ramo verde de palmeira” (*idem*, p. 465). É possível interpretar esta passagem como uma entrada triunfal do cristianismo também em Bensalém. Contudo, é altamente irônica a sugestão de que ele é introduzido, não apenas por um homem de ciência, mas também por meio de uma impostura. Neste mesmo sentido, e igualmente irônica, é a imagem do pilar de luz, que pode ser vista como uma alusão ao *Êxodo* 13:21, em que Deus guia o povo de Moisés, sob a forma de uma coluna de nuvens, durante o dia, e de fogo, durante à noite.

Outras tantas menções aos textos bíblicos ou à religião cristã, a partir desta perspectiva, ganham um significado totalmente alheio à leitura que deles fazem estudiosos que acreditam numa manifestação de zelo confessional por parte de Bacon, e desnecessário seria indicá-las por completo. Uma última referência, contudo, me parece interessante. Renfusa é o nome da cidade onde surgiu a aparição do pilar de luz. O significado de seu nome é algo como “da natureza das ovelhas” (WEINBERGER, 2002, p. 107). A cidade que se faz ao mar para receber a verdade da palavra divina termina por se tornar uma metáfora da conversão de toda a ilha. O que acontece em Renfusa termina por estender-se a todas as outras cidades. E, como se percebe pelo relato do Governador, os habitantes assistem, como meros espectadores, a tudo o que se desenrola, aceitando a explicação dada pelo homem de ciência – uma obediência de rebanho e uma postura justamente conforme à “natureza das ovelhas”. Não há uma passagem sequer em que o comportamento dos bensalemitas destoe desta característica fundamental. Faulkner (1988, p. 127) salienta que “de fato, os Bensalemitas ordeiros a um grau que é extraordinário, absurdo e até mesmo sinistro. As pessoas são encontradas “em fila”, “posicionadas em tal ordem que jamais exército algum conseguiu manter seus homens””.

O abundante uso que Bacon faz do texto bíblico certamente atesta um conhecimento amplo e basilar. Se o pai é visto como uma de suas primeiras influências no campo da atividade política, a mãe, Anne, tem um papel relevante na formação

religiosa dos filhos do casal. Filha de sir Anthony Cooke, Anne Bacon era uma mulher muito culta, versada em várias línguas, dentre elas o italiano, o latim e o grego. Traduziu alguns textos religiosos, como a *Apologia*, do bispo de Salisbury, John Jewel, com quem mantinha correspondência em grego. Conforme alguns escritos deixados pelo marido, parece que durante a infância de seus filhos, o lar dos Bacon era marcado por relações de grande afeto e respeito. Anne, ainda que rigorosa, era uma mãe afável. Tudo parece mudar após a morte inesperada de sir Nicholas em 1579 – quando Francis acabara de completar 18 anos –, tendo Anne tomado para si, com crescente austeridade, o controle da casa e da vida dos filhos até mesmo quando já estavam adentrados em idade adulta. Na mesma proporção, crescia seu zelo religioso, ao ponto da intolerância e do fanatismo. Farrington (1971, p. 31) traça um breve e interessante quadro deste momento, situando Anne Bacon na primeira geração de protestantes fervorosos, que estabelecem o hábito do culto em família:

La religión tendía a echar raíces en el hogar antes que en el lugar de culto público y a consistir más en el espíritu con que se realizaba la rutina diaria, que en los sacramentos. Anne era teológicamente calvinista y moralmente puritana. Podemos estar seguros de que se leía la Biblia y existía el culto familiar en su hogar. Con frecuencia es duro para una madre así el dejar crecer a sus hijos. El apego familiar que tenía Anne y sus sentimientos religiosos, dieran paso fácilmente a la intromisión y al fanatismo. En cuanto Anthony [o irmão mais velho, e único, de Bacon] y Francis dejaron el círculo familiar, ella siguió sus pasos por el mundo con extrema ansiedad, para que los asuntos públicos o las amistades privadas no les hicieran entrar en asociaciones que ella no aprobase. La severidad tiende a ahogar el afecto en sus cartas.

Em algumas cartas que chegaram até nós, Anne expressa sua preocupação pela conduta moral dos filhos – um exemplo é sua recriminação da imoderação das festas de fim de ano em Gray's Inn, das quais Bacon participava ativamente –, assim como alude a certa negligência por parte do filho mais jovem em relação a suas obrigações religiosas mais básicas, como as orações diárias e os pequenos ritos cotidianos de um devoto.

Ao contrário da mãe, Bacon defende uma prática religiosa muito mais tolerante, preocupado, acima de tudo, com o equilíbrio e a boa condução do Estado. Mas, embora carente do fervor religioso da mãe, suas cartas e seus textos literários e filosóficos revelam um pensador respeitoso e fiel à doutrina cristã. O quanto isto ocupa um outro âmbito de sua vida, já foi mencionado. No mais, me parece interessante recordar a distinção proposta por Moretti (2011, pp. 114-5): “para Bacon [...], é preciso distinguir,

no âmbito da cultura e das linguagens de seu tempo, entre a *fé*, enquanto resposta íntima e pessoal ao divino, *religião*, enquanto Igreja e enquanto sentimento regulador dos costumes sociais e *superstição*, enquanto bloqueio mental à investigação, à dúvida e à prontidão e ao desvelo em relação ao novo, ao útil e ao verdadeiro”.

Feitas estas considerações, acredito ser relevante concluir esta parte salientando como a formação religiosa recebida na infância e juventude, presente na base de seu pensamento, é empregada em seu escrito utópico.

A marcada presença de citações bíblicas (principalmente na primeira parte da *Nova Atlântida*), além do que anteriormente se disse, cumpre uma função retórica bastante singular: o tom do relato, sendo inegavelmente cristão, persuade o leitor europeu a aceitar o modo de vida de Bensalém. Bacon habilmente constrói um narrador capaz de eliminar seu distanciamento para com o leitor e que, dada sua impessoalidade, torna-se um instrumento no qual é fácil projetar expectativas individuais. Como Baldini (1996, p. 64) ressalta, o leitor não se vê diante de um narrador na primeira pessoa do singular, com um nome próprio e precisas indicações físicas, mas, sim, de um narrador coletivo. Como ele (e com ele), o leitor vive a experiência de encontrar-se num mundo em que certas contradições são resolvidas. Obviamente, mais intensa será a experiência do leitor que vivencia os mesmos problemas, na mesma época ou no momento imediatamente subsequente. Mas não estamos absolutamente imunes de sentirmos uma sensação semelhante. A utopia cumpre, desta forma, sua função especular: reflete as questões mais urgentes e as devolve solucionadas. No caso em questão, a conversão de toda a tripulação de navegadores europeus termina por estender-se, ao menos potencialmente, a toda a cristandade, em grande parte graças a um hábil manejo de uma retórica cristã (PATERSON, 1987, p. 437). Contudo,

enquanto a retórica pública de Bensalém tem um sabor definitivamente cristão, um exame mais atento indica que o cristianismo de Bensalém é de um tipo diluído e sincrético, que é pouco mais do que uma glosa sobre uma veneração mais fundamental da ciência e dos cientistas, da família, da nação, da paz, da prosperidade, da longevidade e da segurança. O maior ritual (ou cerimônia) semi-público que é descrito, é mais pagão do que cristão; o narrador de Bacon o define como “uma cerimônia tão conforme aos ditames da natureza” [...]. A religião de Bensalém parece ser um exemplo do que Bacon chamava de “piedade natural”, baseada em sentimentos tais como patriotismo e respeito filial, levemente disfarçado pela piedade sobrenatural ou não natural do cristianismo tradicional. Embora o exato *status* público do cristianismo em Bensalém seja ambíguo (não é claro, por exemplo, se há uma igreja estabelecida), Bacon não era, obviamente, absolutamente hostil às igrejas cristãs como instituições sociais e políticas.

Pelo que foi exposto, acredito que, na *Nova Atlântida*, temos um exemplo de religião civil, em moldes muito semelhantes aos que se podem depreender das páginas que Maquiavel dedica ao tema. Esta talvez seja a principal contribuição do secretário florentino para a construção do edifício utópico baconiano. É possível perceber uma tácita adesão a várias passagens dos capítulos XI a XIV do primeiro livro dos *Discorsi*. No capítulo XI, temos o famoso trecho em que Maquiavel afirma que o sábio legislador emprega a religião para o convencimento do povo ao estabelecer as instituições necessárias ao Estado: “Há muitas instituições cujos efeitos benéficos podem ser previstos por um homem sábio e prudente, mas cuja evidência não é tal que convença imediatamente todos os espíritos. Por isto o governante sábio recorre aos deuses. Foi o que fizeram Licurgo, Sólon e a maior parte dos que tiveram idêntico objetivo” (MAQUIAVEL, 1994, p. 58). Um pouco adiante, considera a religião um útil instrumento na ordenação do Estado, capaz de levar à consecução de uma espécie de felicidade civil: “Tudo bem considerado, concluo que a religião estabelecida por Numa em Roma foi uma das causas principais da felicidade daquela nobre cidade, porque introduziu no seu seio uma útil ordenação, a qual por sua vez a conduziu a um destino feliz; deste decorreu o êxito que coroou todos os seus empreendimentos” (*ibidem*).

Ainda mais próximos ao tipo de prática religiosa que se descreve na *Nova Atlântida* são algumas passagens do capítulo XII, principalmente aquelas que abordam o tema da importância de se conservar a religião. Maquiavel o inicia considerando que

Os príncipes e as repúblicas que querem impedir a corrupção do Estado devem sobretudo manter sem alterações os ritos religiosos e o respeito que inspiram. O índice mais seguro da ruína de um país é o desprezo pelo culto aos deuses: o que será fácil de compreender se se souber o fundamento da religião do país; pois toda religião tem como base alguma instituição principal (*idem*, p. 61).

Pode-se facilmente inferir que, não necessariamente, o fundamento de um Estado venha a ser uma instituição religiosa. Porém, uma vez definida sua instituição principal, a religião pode ser empregada como um instrumento útil à sua manutenção. Esta é uma noção a que Bacon, muito provavelmente, sempre esteve atento, ao ponto de propor, para a configuração do estado bensalemita, a religião como uma *ancilla scientiarum*.

De fato, em consonância com outros pensadores utópicos, Bacon consegue evitar o choque, dentro de sua cidade utópica, entre diferentes instâncias de poder, neste caso, a religiosa e a científica. Um embate de interesses divergentes ou

qualquer abertura a possíveis conflitos pela ascensão ao poder colocaria em risco a estabilidade de suas instituições e, conseqüentemente, o perfeito equilíbrio do projeto utópico. Como único meio de se evitar tais incômodos, Bacon propõe a sujeição incontestável de certos grupos sociais, como a família, a intelectualidade religiosa ou laica, entre outros, aos interesses da Casa de Salomão, não de forma a extinguir-lhes os atributos e funções específicas, mas, sim, de usar tais especificidades como veículo de difusão e manutenção dos elementos que compõem a ordem pretendida. Ou seja, o Governador da Casa dos Estrangeiros – que também é sacerdote cristão –, o tirsan (o pai de família), Joabin (o mercador judeu) e, obviamente, o Sacerdote da Casa de Salomão, ainda que representantes de segmentos diversos dentro da sociedade bensalemite, propagam, conforme suas funções, os ideais da principal instituição da ilha.

Por fim, ainda em relação ao pensamento de Maquiavel, as considerações que seguem são ainda mais reveladoras do caráter civil da instituição religiosa da ilha, principalmente quando se leva em conta passagens em que o discurso dos homens de ciência é usado para legitimar um sentimento ou prática religiosa para o que determinam como benefício comum:

Os dirigentes de uma república ou de uma monarquia devem respeitar os fundamentos da religião nacional. Seguindo este preceito, ser-lhes-á fácil manter os sentimentos religiosos do Estado, a união e os bons costumes. Devem, ademais, favorecer tudo o que possa propagar esses sentimentos, mesmo que se trate de algo que considerem ser um erro. *Quanto mais esclarecidos, e maior o seu conhecimento da ciência da natureza, mais firmemente devem agir assim.* É de tal comportamento, de homens sábios e esclarecidos, que nasceu a crença nos milagres, aceita por todas as religiões mesmo as falsas. *Os próprios sábios a difundiam, qualquer que fosse a sua origem, fazendo da sua autoridade uma prova suficiente para os outros cidadãos (ibidem; itálicos meus).*

Deste modo, auxiliada pela religião, a ciência mantém o controle social e o equilíbrio do Estado, orientando as disposições individuais e forjando o *ethos* de uma sociedade muito singular, que usufrui de benefícios como a longevidade, a dieta rica e saudável, a proteção contra as intempéries do tempo, entre tantos outros, sem levantar o menor questionamento, pois aceita ser conduzida e governada com a mansuetude das ovelhas. No que diz respeito à religiosidade, portanto, o povo bensalemite parece partilhar uma devoção sincera, ainda que se trate, em alguns casos, de um cristianismo difuso, ou até mesmo de uma outra orientação religiosa, como é o caso da comunidade

hebraica. Até mesmo o Governador da Casa dos Estrangeiros demonstra uma franca piedade cristã, e parece crer verdadeiramente no relato que faz. Porém não creio que o mesmo possa ser dito em relação ao homem de ciência, cujo exemplo maior é o Sacerdote da Casa de Salomão⁶⁷, e em cuja imagem penso ser possível observar uma projeção que Bacon faz de si. A noção de caridade, ou filantropia, concentra-se quase que exclusivamente na capacidade que o homem de espírito investigativo – não necessariamente dotado de uma inteligência muito superior à do homem comum – tem de, num esforço em comum com seus pares, ampliar os horizontes do conhecimento humano e propiciar benefícios as mais das vezes temporais a toda a espécie humana.

Referências bibliográficas:

- BACON, Francis. **New Atlantis**. In: **Major Works**. Ed. Brian Wickers. New York: Oxford University Press, 2002.
- BACON, Francis. **Nova Atlântida. A Grande Instauração**. Trad. Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2008.
- BACON, Francis. **Novum Organon**. Trad. José Aluysio Reis de Andrade. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- BACON, Francis. **O Progresso do Conhecimento**. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 2007.
- BACON, Francis. **The Works of Francis Bacon**. SPEDDING, J., ELLIS, R. & HEATH, D. (ed.). 14 vols. London: Longman, 1857-74.
- BACZKO, B. **Utopia**, *Enciclopedia delle Scienze Sociali*. Roma: Treccani, 1998.
- BALDINI, Massimo. **La Storia delle Utopie**. Roma: Armando Armando, 1994.
- CAPONE, Glauco. **Sul rapporto tra utopia ed escatologia**. In: COLOMBO, Arrigo (ed.). *Utopia e Distopia*. Bari: Dedalo, 1993.
- CORNEANU, Sorana. **Francis Bacon on Charity and the Ends of Knowledge**. In: DEMETER, Tamás; MURPHY, Kathryn & ZITTEL, Klaus. *Conflicting Values of Enquiry: ideologies of epistemology in early modern Europe*. Leiden: Brill, 2014.
- DUBOIS, Claude-Gilbert. **Problemas da Utopia**. Trad. Ana Cláudia Romano Ribeiro. Campinas: UNICAMP-IEL, Setor de Publicações, 2009.

⁶⁷ A propósito, é interessante notar que, àquele que exerce a função mais religiosa, dá-se o nome de Governador; ao homem de ciência, o verdadeiro intérprete da natureza, dá-se o nome de Sacerdote.

FARRINGTON, Benjamin. **Francis Bacon, filósofo de la revolución industrial**. trad. espanhola de Rafael Ruiz de la Cuesta. Madrid: Editorial Ayuso, 1971.

FAULKNER, Robert K. **Visions & Powers: Bacon's Two-Fold Politics of Progress**, *Polity*, Vol. 21, nº 1 (Autumn, 1988)

FIRPO, Luigi. **L'utopia politica nella Controriforma**, *Quaderni di "Belfagor"*, *Quaderno Primo. Contributi alla storia del Concilio di Trento e della Controriforma*. Firenze: Vallecchi Editore, 1948. [Utilizo também a tradução em língua portuguesa feita por Carlos Berriel: **A utopia política na Contra-Reforma**, *Morus – Utopia e renascimento*, nº 5, 2008]

MAQUIAVEL. **Comentários sobre a Primeira Década de Tito Lívio**. Trad. Sérgio Fernando Guarischi Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994.

MORETTI, Masino Glauro. **Machiavelli e Franscesco Bacone – L'accesso alla modernità**. Roma: Edizioni Studium, 2011

PATERSON, Timothy H. **On the Role of Christianity in the Political Philosophy of Francis Bacon**, *Polity*, vol. 19, nº 3 (Spring, 1987)

RENAKER, David. **A Miracle of Engineering: The Conversion of Bensalem in Francis Bacon's New Atlantis**, *Studies in Philology*, Vol. 87, Nº 2 (Spring, 1990)

ROMANO RIBEIRO, Ana Cláudia. “**‘Sou do país superior’: Utopia e alegoria na libertina Terra Austral conhecida (1676), de Gabriel de Foigny. Tradução e estudo**”. 2010. 946f. Tese (Doutorado em Teoria e História Literária) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

TROUSSON, Raymond. **Utopia e Utopismo**. Trad. Ana Cláudia Romano Ribeiro, *Morus – Utopia e Renascimento*, nº 2, 2005.

WEINBERGER, J. **On the miracles in Bacon's New Atlantis**. In: PRICE, Bronwen (ed.). *Francis Bacon's New Atlantis – New interdisciplinary essays*. Manchester: Manchester University Press, 2002.

Apêndice: O diálogo com o Governador da Casa dos Estrangeiros (sobre a conversão de Bensalém ao cristianismo)

No dia seguinte, por volta das dez horas, o Governador retornou e, feitas as saudações, disse, com familiaridade, que viera nos visitar. Pediu uma cadeira e se sentou. Nós, que estávamos em pouco mais ou menos que dez pessoas (os outros eram de posição inferior ou haviam saído), sentamo-nos com ele, ao que, estando todos

acomodados, começou a dizer: “Nós, desta ilha de Bensalém,” (assim a chamam em sua língua), “seja por causa de nossa posição solitária, ou pelas leis de sigilo a que obrigamos os nossos viajantes, ou ainda pela rara admissão de estrangeiros, conhecemos bem a maior parte do mundo habitado, mas somos, nós mesmos, desconhecidos. Portanto, já que aquele que menos conhece é o mais apto a perguntar, é mais razoável, para melhor passarmos o tempo, que façais perguntas a mim do que eu a vós. Respondemos que humildemente lhe agradecíamos por permitir que assim fizéssemos, e imaginávamos, pela experiência recém-adquirida, que nada no mundo era mais digno de ser conhecido do que o estado daquela terra feliz. Mas, acima de tudo, dissemos, uma vez que vínhamos dos mais longínquos extremos do mundo, e nutríamos a firme esperança de um dia encontrarmo-nos no reino dos céus (pois éramos todos cristãos), que desejávamos saber (sendo aquela terra tão remota e, por mares tão vastos e desconhecidos, separada do lugar por onde andou nosso Senhor) quem fora o apóstolo daquela nação e como havia sido convertida à fé. Seu semblante revelou o quanto lhe aprazia nossa pergunta. Disse: “Enleais o meu coração aos vossos ao fazer esta pergunta em primeiro lugar, pois isto mostra que buscais, antes de tudo, o reino dos céus e, assim, de bom grado e prontamente, satisfarei vossa dúvida. Cerca de vinte anos após a ascensão de nosso Salvador, aconteceu de ser visto, pelos habitantes de Renfusa (cidade situada na costa leste da ilha), durante uma noite calma de céu nublado, como se algumas milhas mar adentro, um grande pilar de luz, não pontiagudo, mas em forma de coluna ou cilindro, erguendo-se do mar e alongando-se em direção ao céu, em cujo topo cintilava uma grande cruz, mais brilhante e resplendente do que a coluna. Diante de tão insólito espetáculo, os habitantes rapidamente se aglomeraram na praia, para admirá-lo. Logo depois, meteram-se a bordo de pequenas embarcações, para aproximar-se daquela maravilhosa visão. Mas quando os barcos estavam a aproximadamente sessenta jardas do pilar, estacaram, e não foi possível prosseguir. Podiam mover-se ao redor, mas não podiam chegar mais perto, dispostos como se num teatro, e seus tripulantes a contemplar aquela luz, como a um sinal dos céus. Então, aconteceu de estar em um dos barcos, um dos sábios da sociedade da Casa de Salomão, casa esta, ou colégio, meus caros irmãos, verdadeiro olho deste reino. Este homem, após observar e contemplar, por um momento, com cuidado e devoção, o pilar e a cruz, baixou os olhos e, prostrando-se de joelhos, com as mãos levantadas para o céu, fez a seguinte prece:

“Senhor Deus do céu e da terra, vós concedestes vossa graça àqueles de nossa ordem, para que pudéssemos conhecer as obras de vossa Criação e seus segredos, e discernir (tanto quanto possa o gênero humano) entre milagres divinos, obras da natureza, obras de arte e imposturas e ilusões de toda sorte. Aqui, diante destas pessoas, reconheço e testemunho que o que agora temos ante os olhos é obra de vosso Dedo, e um verdadeiro Milagre. E visto que aprendemos em nossos livros que jamais operais milagres, senão com um propósito divino e excelso (pois as leis da natureza são vossas próprias leis, e vós não as excedeis, senão por uma causa maior), nós humildemente vos imploramos tornar propício este grande sinal, dando-nos, por misericórdia, sua interpretação e emprego, o que implicitamente nos prometeis ao enviá-lo.”

Terminada a prece, percebeu, de imediato, que o barco em que estava se desprende e podia se mover, enquanto todos os demais permaneciam inertes, o que tomou por um sinal seguro de que lhe era permitido se aproximar. Deu ordens para que o barco fosse suave e silenciosamente remado em direção ao pilar. Mas antes de alcançá-lo, pilar e cruz se romperam, dispersando-se no ar como se num firmamento repleto de estrelas, que também desapareceu logo depois, e nada restou para ser visto, a não ser uma pequena arca, ou baú de cedro, seco, de modo algum impregnado de água, ainda que nela flutuasse. Na parte anterior, que se voltava em sua direção, despontava um pequeno ramo verde de palmeira. Quando o sábio o trouxe, com toda reverência, para dentro do barco, abriu-se por si só, e nele se encontravam um Livro e uma Carta, ambos escritos em fino pergaminho e envoltos num tecido de linho. O Livro continha todos os livros canônicos do Velho e do Novo Testamento, exatamente como vós os tendes, pois sabemos bem quais deles vossas igrejas reconhecem. Até mesmo o Apocalipse e outros livros do Novo Testamento, que ainda não haviam sido escritos naquele tempo, estavam contidos no Livro. Quanto à carta, era escrita com estas palavras:

“Eu, Bartolomeu, servo do Altíssimo e Apóstolo de Jesus Cristo, fui incumbido, por um anjo que me apareceu numa visão de glória, de confiar esta arca às correntes do mar. Assim, testemunho e declaro que, o povo a cujo país Deus ordenar que esta arca alcance, terá, nesse mesmo dia, a salvação, a paz e a benevolência, agraciadas pelo Pai e pelo Senhor Jesus”.

Em ambos escritos, tanto no Livro como na Carta, também se engendrava um grande milagre, semelhante ao primordial dom das línguas dado aos apóstolos, pois,

havendo, então, nesta terra, judeus, persas e indianos, além dos nativos, cada um lia, Livro e Carta, como se tivessem sido escritos em sua própria língua. E, assim, esta terra foi salva da infidelidade (como o remanescente do velho mundo o fora das águas) graças a uma arca, pelo milagre evangelizador e apostólico de São Bartolomeu. E aqui fez uma pausa, vindo, em seguida, um mensageiro a chamá-lo. Isso é tudo o que se passou naquela conversação.

Tradução de Helvio Moraes.

Enviado em: 02/03/2016.

Aceito em: 12/06/2016.

ESTÉTICA E UTOPIA NO PENSAMENTO DE GEORG LUKÁCS

Aesthetics And Utopia In Georg Lukács Thought

Renata Altenfelder Garcia Gallo⁶⁸

RESUMO: Ao longo de sua trajetória intelectual, o filósofo húngaro Georg Lukács (1885-1971) produziu estudos sobre os mais diversos assuntos, como estética, política ou ética. Dentre os temas abordados, a esfera estética ocupou um lugar de destaque em seu pensamento, de modo que o autor, em dois momentos distintos de sua trajetória, redigiu projetos estéticos apoiando-se em bases metodológicas distintas. A redação de seu primeiro projeto estético, o qual ficou conhecido como Estética de Heidelberg (1912-1918), tinha como base a filosofia neokantiana, a fenomenologia de Husserl, a *Lebensphilosophie*, de Dilthey, os escritos de Emil Lask, e a “Fenomenologia do espírito”, de Hegel. Este projeto consiste em duas obras, a “Filosofia da Arte”, a qual fora escrita entre os anos de 1912 e 1914, e a “Estética de Heidelberg”, escrita entre 1916 e 1918. Já a segunda redação de seu projeto estético, cuja publicação da primeira parte da obra ocorreu em 1963, trazia como referencial teórico a teoria de Karl Marx e de Friedrich Engels. Lukács, ao iniciar o seu projeto estético de maturidade, na década de 1950, pretendia a redação de uma obra que consistiria em três partes, entretanto, finalizou, apenas, a primeira parte, publicada no ano de 1963. Apesar de, aproximadamente, 45 anos separarem esses dois projetos estéticos, as indagações que Lukács colecionava acerca da esfera estética eram muito semelhantes, dentre elas pode-se citar a preocupação em elucidar o estatuto categorial particular do campo da arte no conjunto das criações humanas. Dentre tais problemas estéticos, a categoria da utopia e a dimensão do plano utópico na arte entram em cena como elementos importantes. Sendo assim, este estudo pretende, a partir de uma análise inicial dos projetos estéticos de Lukács, fazer alguns apontamentos acerca do caráter utópico da obra de arte e da relação de proximidade ou de distanciamento entre arte e vida cotidiana na teoria estética do referido autor.

PALAVRAS-CHAVE: Georg Lukács. Estética. Utopia.

ABSTRACT: Throughout his intellectual trajectory, the Hungarian philosopher Georg Lukacs (1885-1971) produced studies on various subjects such as aesthetics, politics or ethics. Among the topics discussed, the aesthetic sphere occupied a prominent place in his thinking, so that the author, in two different moments of his life, wrote aesthetic projects relying on different methodological bases. The writing of his first aesthetic work, which became known as Heidelberg Aesthetics (1912-1918), was based on the neo-Kantian philosophy, phenomenology of Husserl, the Dilthey's *Lebensphilosophie*, the writings of Emil Lask, and the "Phenomenology spirit" of Hegel. This project consists of two works, "Philosophy of Art", which was written between the years 1912 and 1914, and "Heidelberg Aesthetics" written between 1916 and 1918. The second essay of his aesthetic project, which publication of the first part of the work took place in 1963, brought as a theoretical framework the theory of Karl Marx and Friedrich Engels. Lukacs, when starting his aesthetic of maturity project, in the 1950s, meant the drafting of a work

⁶⁸ Renata Altenfelder Garcia Gallo é membro do grupo de pesquisa "Renascimento e utopia" (CNPq) e doutoranda em Teoria e História Literária no IEL- UNICAMP. Sua pesquisa é orientada pelo professor Dr. Carlos E. Ornelas Berriel e conta com financiamento da CAPES. Em 2012, obteve o título de mestra pela mesma instituição. No ano de 2015, concluiu um estágio doutoral de pesquisa no exterior, na *Università degli Studi di Firenze*, com apoio da CAPES, sob a supervisão da professora Silvia Rodeschini. Em seu doutorado, estuda a categoria da utopia nas estéticas do filósofo Georg Lukács.

that would consist of three parts, however, finished only the first part, published in 1963. Although approximately 45 years separate these two aesthetic projects, the questions that Lukacs collected about the aesthetic sphere were very similar, among which we can mention the concern to elucidate the particular categorical status of the field of art in all of human creations. Among these aesthetic problems, the utopia category and size of the utopian plan in the art come into play as important elements. Thus, this study aims, from an initial analysis of the aesthetic project Lukacs, make some notes about the utopian character of the work of art and the relationship of proximity or distance between art and everyday life in the aesthetic theory of that author.

KEYWORDS: Georg Lukacs. Aesthetics. Utopia.

1. Introdução

Ao longo de sua trajetória intelectual, o filósofo húngaro Georg Lukács (1885-1971) produziu estudos sobre os mais diversos assuntos. Dentre eles, o campo da estética ocupou um lugar de destaque. O autor manteve, ao longo de sua produção intelectual, uma preocupação constante com a definição e a delimitação da esfera estética, distinguindo esta dos âmbitos da lógica, da ética ou da política.

Lukács redigiu, em dois momentos distintos de sua trajetória e apoiado em bases metodológicas diversas, dois projetos estéticos. Entre 1912 e 1918, o autor redigiu a chamada “Estética de Heidelberg”(1912-1914), que tinha como base a filosofia neokantiana e a filosofia da vida. Já a segunda redação de seu projeto estético, cuja publicação da primeira parte da obra ocorreu em 1963, trazia como referencial teórico a teoria de Karl Marx.

Apesar de, aproximadamente, 45 anos separarem as estéticas lukacsianas, as indagações que o filósofo húngaro colecionou acerca da esfera estética eram muito semelhantes. Dentre as questões postuladas pelo autor, a preocupação em elucidar o estatuto categorial particular do campo da arte no conjunto das criações humanas se manteve nas duas obras, bem como a preocupação em mostrar como arte e vida cotidiana se aproximam ou se distanciam. Dentre tais problemas, a categoria da utopia e a dimensão do plano utópico na arte entram em cena como elementos importantes para a definição do objeto artístico. Segue, adiante, uma breve introdução bibliográfica que procura situar a questão da utopia nos projetos estéticos lukacsianos.

2. A “Estética de Heidelberg” (1912 e 1918)

Entre os anos de 1912 e 1918, fora concebido o primeiro projeto estético de Lukács, a chamada “Estética de Heidelberg”, cuja publicação se deu em duas partes. A primeira delas foi intitulada “Filosofia da Arte” (1912-1914) e a segunda, nomeada “Estética de Heidelberg” (1914-1918). Vale ressaltar, a fim de deixar claro para os leitores, que “Estética de Heidelberg”, projeto estético de Heidelberg ou, ainda, manuscritos estéticos de Heidelberg são termos correntes utilizados para citar os dois volumes que compõem o projeto estético de juventude de Lukács, visto que são textos complementares que formam, assim, a unidade de um projeto estético. Tito Perlini, organizador da publicação da obra em italiano, em seu prefácio à “Filosofia da Arte” (1912-1914), já afirmava que os elementos importantes expostos neste primeiro volume da obra seriam aprofundados e desenvolvidos na “Estética de Heidelberg” (1912-1918)⁶⁹.

O projeto estético de Heidelberg consiste em um estudo sistemático baseado em postulados categoriais e, não mais, em postulados sociológicos. Ernst Bloch e Max Weber, companheiros de Lukács em Heidelberg, o influenciaram diretamente nessa mudança de “estilo” em relação à escrita e ao desenvolvimento de um trabalho centrado no plano das categorias sistemáticas, o que rendeu a Lukács a afirmação de que Bloch o ensinara a fazer filosofia como “Aristóteles”. Nicolas Tertulian afirmou que os manuscritos de Heidelberg foram constituídos por

[...] instrumentos metodológicos e categoriais tão diferentes quanto os do neokantismo, da fenomenologia de Husserl, da *Lebensphilosophie*, de Dilthey, e da *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, com todas as tentativas, flutuações e contradições inerentes a tal empreitada (TERTULIAN, 2008, p. 129).

Partindo dessa nova inclinação metodológica, a qual compreendia, também, uma nova visão de mundo, Lukács centrou-se em duas preocupações fundamentais no campo da estética. A primeira delas consistia em garantir a autonomia da esfera estética.

Se a *teoria* implica a referência constante a uma série de princípios e axiomas constitutivos, série em princípio extensiva ao infinito, se a ética se constitui de “atos” relacionados a norma que transcendem a experiência imediata, a obra de arte pode muito bem encontrar a lei de sua produção exclusivamente em si mesma (TERTULIAN, 2008, p. 148).

⁶⁹ Ainda não existe um estudo comparado sistemático acerca das duas versões da “Estética de Heidelberg”, mas é importante pontuarmos que, sobre a segunda versão de tal obra, Georg Markus, estudioso de Lukács, acredita que o autor superou o neokantismo e a filosofia da vida presentes na primeira redação da estética. Já Gadamer acredita que a “Estética de Heidelberg” como um todo é um exemplo da utilização da filosofia da vida.

A partir dessa inquietação em garantir a autonomia da esfera estética, a segunda preocupação do jovem Lukács, a qual constará também em sua estética de maturidade, fora formulada da seguinte maneira: O que é e como se define a forma de uma obra de arte?

O acento colocado na “Estética de Heidelberg”, segundo Tertulian (2008, p.128), recai sobre “[...] a existência do *objeto estético*, sobre a fenomenologia da *criação artística*, e não sobre aquela, derivada e secundária, da recepção da obra e das condições do gosto”. Nesse sentido, a perspectiva kantiana do fenômeno estético utilizada por Lukács em seu projeto estético tendia muito mais à objetividade, recaindo à análise da obra de arte como produto humano. Em outras palavras, poderíamos definir a tendência lukacsiana à objetividade dizendo que o ponto central da análise da estética do jovem Lukács não recaía no terreno exclusivamente subjetivo dos julgamentos de gosto, tal qual fazia Kant, mas voltava-se ao processo de criação das obras de arte e à relação sujeito-objeto. Para o filósofo húngaro, a existência material da obra de arte era um dado da realidade. Segundo Tertulian (2008, p. 146), o “[...] progresso de Lukács em relação a Kant reside na ênfase colocada na formação de um *objeto* autônomo, como expressão da universalidade subjetiva”.

Por mais que a filosofia de Kant servisse de subsídio teórico para a escrita do projeto estético de Heidelberg, o interesse de Lukács pelo filósofo Emil Lask foi essencial para que a estética lukácsiana se movesse para um terreno mais objetivo. A ideia de Lask que aproxima os filósofos reside, justamente, na concepção da separação entre objeto e sentido, a qual, na visão de Lask, deveria ser invalidada, visto que o sentido dos objetos não reside fora deles, mas nos próprios objetos.

Assimilando a ideia de Lask, Lukács afirmará em sua estética de juventude que o juízo não pode ser a instância fundadora da experiência estética. Sendo assim, é atribuída a essa esfera um caráter constitutivo, pois seria a obra de arte a entidade primeira na esfera estética. Este pensamento teve grande influência nas formulações pessoais de Lukács sobre a autonomia da obra de arte, fazendo com que o filósofo húngaro postulasse um caráter monadológico ao objeto artístico, visto que este constrói sempre totalidades fechadas. Nas palavras de Lukács, cada obra de arte é “vivência pura” e criação de um “mundo próprio” referido e adequado à subjetividade, apresentando-se ao receptor tal qual um mundo de experiências elevadas ao plano da normatividade.

Para que esse mundo da obra de arte se apresente como tal, o artista, por meio da estilização formal, deve produzi-lo de modo que os elementos contidos no objeto artístico façam sentido e se harmonizem na relação que estabelecem uns com os outros. O estabelecimento harmônico da relação entre as partes de uma obra de arte, o qual faz com que o receptor veja o objeto artístico como um todo articulado, gera a sensação no fruidor de que as partes que compõem a obra, as quais eram uma unidade em si, antes do trabalho de composição do artista, não possam mais ser vistas como fragmentos. No mundo da obra de arte, cada palavra ou rima escolhida pelo poeta ou cada objeto selecionado pelo pintor, por mais estranhos que sejam entre si, podem se harmonizar na realização da obra devido ao princípio da determinação formal, o qual impulsiona a criação artística à superação dos paradoxos. Nesse sentido, Lukács aponta, na esfera estética, para a criação de um mundo em que não haja qualquer distância entre ser e dever ser, ou seja, um mundo de acordo com as exigências do sujeito, mundo este que satisfaz, de certa maneira, o desejo nostálgico do ser humano moderno de pertencimento à uma comunidade humana. Essa configuração de um mundo conforme as exigências do ser descrito por Lukács possui um agravante: o mundo paradisíaco, para o qual a obra de arte é impelida, não possui realidade, ou seja, é uma alegoria, uma cópia, um reflexo de uma distante perfeição que pode ser aferida, somente, em senso subjetivo-reflexivo. É pelo motivo descrito que o filósofo húngaro acentua de modo enfático a possibilidade da reprodução da realidade no objeto artístico, entretanto, tal reprodução só pode se dar, no campo das realizações estéticas, como uma *realidade utópica*. Nesse sentido, Lukács afirmará em sua estética de juventude que a obra de arte é a realização de uma *realidade utópica*.

A experiência de recepção da obra de arte pelo sujeito será, então, definida pelo autor como o resultado da elevação da subjetividade acima da desarmonia, da acidentalidade, do caos, da heterogeneidade e da imediaticidade da “experiência vivida”, ou seja, da vida cotidiana. A partir da fruição da obra de arte, é permitida ao fruidor a vivência de uma existência purificada que gera o sentido do “vivido como vivido”, o que repercute em um processo de elevação da subjetividade. Neste processo, a vida prática, intitulada por Lukács “realidade da experiência vivida”, é considerada um plano de dispersão, de caos, de descontinuidade, de acidentalidade e de heterogeneidade dos vividos. Caberia à arte a função de neutralizar o caos e a desarmonia do plano da vida empírica, proporcionando a realização harmônica do

“vivido como vivido”, a qual consiste na possibilidade de viver um objeto que possui suas formas constitutivas idênticas às formas de organização interna do vivido e aos postulados de sua realização como vivido. Para Tertulian (2008, p.137), a “plenitude completa da alma humana conhece, graças à arte, uma verdadeira eclosão e uma realização ideal”, ou seja, o receptor do objeto artístico pode fruir um objeto que está de acordo com as demandas de sua subjetividade, experiência que é negada ao homem no plano da vida cotidiana.

Seria a arte, então, para Lukács, uma forma de expressão da “alma” em sua plenitude, entretanto, qual seria o motivo do surgimento do fenômeno estético? Para o jovem Lukács, a causa do surgimento do fato estético seria a aspiração subjetiva do indivíduo à uma realidade conforme os vividos, ou seja, uma aspiração à uma realidade que se apresenta de modo adequado às demandas da subjetividade, o que pontua a afirmação de Lukács, influenciado por Hegel, de que a essência particular da esfera estética se fundamenta na relação sujeito-objeto idêntica. Na esfera estética, objetividade e subjetividade não se distinguem, pois a substância é, também, sujeito.

É a partir da ideia de uma vivência estética que permite uma relação sujeito-objeto idêntica, ou seja, uma vivência que possibilita uma relação caracterizada por certa pretensão do sujeito a uma realidade conforme as demandas da subjetividade, que o *caráter utópico* da obra de arte emerge com grande importância na estética lukácsiana. Um dos efeitos mais notáveis na fenomenologia da recepção artística da estética consiste, justamente, na possibilidade do sujeito fruidor de alcançar um plano que está além da vida ordinária, um plano onde há um vislumbre da realização da vida autêntica e de suas mais plenas potencialidades. Devido ao crescente avanço do capitalismo, que torna nula qualquer possibilidade de realização das plenas potencialidades espirituais do homem no mundo, surge a necessidade ética da utopia, ou seja, surge a necessidade de realização plena do indivíduo em alguma dimensão da realidade. Como o sujeito não pode retirar-se do mundo empírico, ele se transporta, impulsionado pela vivência da *realidade utópica* criada pelo mundo da obra de arte e, a partir de um movimento de auto-isolamento, para uma dimensão outra da realidade, para um “não-lugar”, para um *plano utópico*. Nesse sentido, a observação de Münster acerca do objeto estético na teoria de Lukács é correta:

No jovem Lukács, a obra coincide mais ou menos com a nova região do ser, a “realidade utópica” pura e simples, nascida do “fecundo mal-entendido da vida”, à qual é atribuído um lugar independente em meio à tipologia do conhecimento e das atividades humanas (Feher) (MÜNSTER, 1997, p.69).

Apesar de uma possível realização do sujeito em um *plano utópico*, mantém-se na estética de juventude o sentimento de solidão e de desengano que o sujeito moderno carrega em si, bem como persiste a teoria do solipsismo como condição fundamental da existência humana. O movimento de isolamento da subjetividade do indivíduo em sua própria autarquia no momento da fruição estética é uma marca da teoria estética do jovem Lukács. Nesse sentido, a obra de arte se firma como a expressão mais autêntica e mais plena da alma, pois só é possível a configuração de uma realidade homogênea e harmônica no plano estético, a vida ordinária não pode oferecer ao sujeito nada além de um plano de descontinuidade, caos e dispersão. Sendo assim, a fenômeno de recepção do objeto estético será um momento de alento ao sujeito moderno, pois, relegado sempre ao universo heterogêneo e disperso da vida cotidiana, o sujeito receptor, a partir da fruição do objeto artístico, pode vivenciar uma realidade que está além do plano disperso e caótico da vida cotidiana, vivenciando um mundo adequado às suas demandas. Apesar de tal vivência, o movimento de isolamento da subjetividade do indivíduo em sua própria autarquia no momento da fruição estética não possibilita ao sujeito uma tentativa de diálogo entre os conteúdos revividos no momento da fruição estética e a sua condição de indivíduo imerso em um mundo em que há um hiato irremediável no tange à relação sujeito objeto. Para o jovem Lukács, a vivência e a criação estética podem trazer à tona o desejo nostálgico do homem de fazer parte de uma comunidade humana, possibilitando a realização de tal anseio no plano da fruição estética, entretanto, no plano da vida cotidiana essa efetivação fica impossibilitada. Nesse sentido, o efeito da fruição estética será o isolamento gradual do sujeito receptor à sua subjetividade, visto que a obra de arte revela a ele a impossibilidade de sua realização plena no plano da vida cotidiana.

A Estética de Maturidade

Lukács, na década de 1950, ao iniciar seu projeto estético de maturidade, pretendia a redação de uma obra que consistiria, primeiramente, em duas partes. Contudo, os planos originais do autor sofreram modificações ao longo da redação da obra e Lukács viu-se impelido à redação de um terceiro tomo. Segundo os planos originais, a primeira parte da obra se ocuparia da particularidade do fato estético. Em

um segundo momento, a “Estética” deveria se ater aos problemas do reflexo estético, tomando por objeto a estrutura da obra de arte e a tipologia filosófica do comportamento estético. A terceira parte, finalmente, discutiria a questão da arte como fenômeno histórico-social. Entretanto, Lukács conseguiu finalizar, apenas, a primeira parte da obra, publicada em 1963.

Em seu projeto estético de maturidade, o filósofo húngaro revê, discute e, muitas vezes, supera diversos problemas levantados por ele em suas obras de juventude. Por este motivo, Tertulian define a “Estética” como “um ato de verdadeira descompressão de todo o universo intelectual de Lukács” (TERTULIAN, 2008, p. 48). A primeira parte da obra, intitulada “A peculiaridade do estético”, pode ser considerada um estudo completo e autônomo voltado, primordialmente, às questões de princípio. Sendo assim, é possível afirmar que tal capítulo da “Estética” pode ser considerado uma obra de fundamentação, como lemos nas considerações de Lukács acerca da obra:

O livro que ora vem a público é a primeira parte de uma estética. Seu centro é a fundamentação da especificidade do pôr estético (*ästhetischen Setzungsart*), a dedução (*Ableitung*) da categoria específica da estética e a demarcação de suas fronteiras em relação a outros territórios. Na medida em que as formulações aqui feitas se limitam a este complexo de problemas, avançando sobre os problemas concretos da estética apenas em casos de estrita necessidade para o esclarecimento dos mesmos, entende-se que essa primeira parte constitui um todo acabado, fazendo-se assim perfeitamente inteligível sem as partes que lhe dão seqüência (LUKÁCS, 1981^a, I, p.7 *apud* PATRIOTA, 2010, p.30)

Como está dito, a primeira parte desse projeto estético concentrava-se em demarcar a particularidade do fenômeno estético em relação aos outros campos da vida. A partir de tal estudo, as categorias estéticas de base seriam definidas. Para que tais categorias pudessem ser delineadas, Lukács lançou mão de um princípio denominado “histórico-dialético”, cuja fundamentação era a concepção materialista da história pensada por Marx. Vejamos a definição de tal princípio:

Trata-se de reconstruir os objetos por aproximação gradativa, articulando suas categorias constitutivas de forma sistemática e sempre a partir do mais abstrato ou, o que é o mesmo, do mais simples. História e sistema (dialética) “colaboram” entre si, já que a reconstrução de um objeto implica necessariamente a apreensão de seu processo histórico de gênese e formação, da mesma forma que toda exposição histórica, para ser consistente, depende de resultados teóricos (PATRIOTA, 2010, p.45).

Para que o princípio “histórico-dialético” pudesse ser aplicado com sucesso, Lukács supera o idealismo objetivo, cujo maior representante foi Hegel⁷⁰. Essa

⁷⁰ Apesar de superar Hegel, Lukács apropria-se de seu legado de modo crítico.

superação se concentra no entendimento de Lukács de que o filósofo alemão concebe o movimento das categorias da realidade – singularidade, particularidade, universalidade – de modo esquemático ou logicista. Isso equivale a dizer, em linhas gerais, que Hegel deduz as categorias do real de modo abstrato e por meio de raciocínios formais⁷¹.

Esse esquematismo que se apresenta em Hegel, mais propriamente quando ocorre a queda de Napoleão, em Waterloo, em 1815, marca a distinção entre a filosofia hegeliana e a teoria marxista. A tendência de aplicação das categorias lógicas concebidas *a priori* segue o caminho contrário daqueles que seriam os pressupostos de Marx, segundo os quais a História passa a ter um papel demiúrgico, pois é ela que produz os sistemas, e não o contrário. É o devir histórico e o movimento das atividades do homem que engendram uma lógica determinada, não podendo estas serem deduzidas de modo abstrato por meio de esquematismos formais. Em suma, a grande virada no pensamento de Lukács, que marca a transição do idealismo objetivo para o materialismo histórico, reside, justamente, em postular que “não são sistemas que engendram a história e sim o contrário” (PATRIOTA, 2010, p.58). O filósofo húngaro, a partir da crítica do sistema hegeliano, passou a conceber as categorias do real como elementos que emanavam da *práxis* social. Estava, então, aberto um caminho consistente para que Lukács, utilizando o suposto ontológico e apoiado em bases materialistas, redigisse um projeto estético que procurasse elucidar o estatuto categorial particular do campo da arte no conjunto das criações humanas.

A fim de realizar tal proposta, Lukács parte da distinção entre o reflexo artístico e o reflexo estético: dessa forma, tanto a arte quanto a ciência são meios do homem de conhecer o mundo, pois ambos os campos se nutrem da realidade cotidiana e refletem essa mesma realidade objetiva. Arte e ciência são, para Lukács, polos de recepção subjetiva do mundo e momentos do mesmo processo de desenvolvimento histórico e social da humanidade. Contudo, a arte recebe forma no particular, e o conhecimento científico recebe forma pelo universal ou pelo singular. Por esse motivo, a ciência visa compreender uma totalidade extensiva, pois “o cientista busca refletir o infinito, o

⁷¹ O aparelho abstrato e o esquematismo que Lukács criticava em Kant e Schelling torna-se, em parte, superado por Hegel, todavia, Lukács faz algumas ressalvas sobre a filosofia hegeliana. Para Lukács, Hegel, no momento da crise napoleônica, passa a conceber as categorias mediadoras da lógica (universalidade, particularidade, singularidade) de modo independente da realidade objetiva da qual deveriam emanar. O resultado deste processo é um descolamento de tais categorias do real processo histórico, tornando-se, estas, novas imediaticidades despidas de movimento e de mediação, acarretando em categorias abstratas. Para Lukács, Hegel apontou corretamente as deficiências do idealismo kantiano, mas não foi capaz de captar conceitualmente uma real evolução no processo da vida.

universo em seu conjunto” (FREDERICO, 1997, p. 61). O elemento que define a arte como um tipo específico de reflexo é a capacidade de representação da realidade de modo que aparência e essência sejam reveladas, conjuntamente, em sua imediatez, de maneira sensível. Em outras palavras, aparência e essência, no reflexo artístico, surgem unidas e em harmonia em uma determinada representação sensível. Essa adequação entre essência e aparência não se dá no reflexo científico.

Outra diferença entre o reflexo científico e o reflexo estético é de que, neste, há a constituição de um mundo próprio, elemento que não se verifica no campo da ciência, para o qual o conhecimento é um processo em que cada nova descoberta invalida a anterior ou a supera. No campo da arte, as obras não são invalidadas ou ameaçadas quando surgem outras, pois estas são mundos próprios que não dependem de outros para existir. Sendo assim, pode-se afirmar que a arte reflete a totalidade intensiva da vida. No campo da ciência, o que se procura refletir é a totalidade extensiva da vida.

Outra particularidade do campo da arte é que, para Lukács, a individualidade do objeto artístico é sempre determinada pela subjetividade de seu criador (a arte opera sobre o sujeito), enquanto que as proposições científicas estão desvinculadas de qualquer momento subjetivo em sua origem, pois operam a partir de leis próprias. Na ciência, a realidade objetiva independe da consciência, bem como transforma em propriedades da consciência humana uma realidade que independe da consciência do homem. Segundo Heller:

[...] ela (a ciência) nos apresenta sempre um mundo independente do sujeito do conhecimento (seja o sujeito criador ou receptor). Na arte, ao contrário, realiza-se sempre a unidade do sujeito individual com o objeto. Não há mundo artístico sem um sujeito criador e um sujeito receptor. Isso significa não só que, se fosse conhecida, a obra se transformaria em uma mera coisa “em-si” (o que prevaleceria também para as obras científicas perdidas no passado), mas- assertiva que nos traz de volta ao nosso ponto de partida- significa igualmente que a obra de arte, embora seja uma coisa “em-si”, contém ao mesmo tempo algo “para-nós”, contém o sujeito nela, contém algo tanto do sujeito criador como do sujeito receptor virtual (LUKÁCS, 1978, *apud* HELLER).

As reproduções artísticas da realidade, diz Lukács, transformam o ser-em-si da objetividade em um ser-para-nós do mundo representado na individualidade de cada totalidade intensiva que é a obra de arte. Essa propriedade da arte tem o poder de ampliar, alargar e aprofundar a consciência do homem sobre a natureza, sobre a sua condição humana, sobre a História e a sociedade. Sendo assim, a autoconsciência do sujeito que realiza uma experiência estética não está dissociada do mundo exterior.

Cabe, aqui, pontuarmos que a teoria do solipsismo, observada nos escritos lukacsianos de juventude, que levava o autor a definir a arte como uma realidade utópica, é, então, superada. Na “Estética” de maturidade, como dissemos acima, Lukács defende que o singular se faz racional por meio da superação de seu isolamento pelo estabelecimento de suas mediações. No campo da arte, essa concepção se aplica na afirmação de que a experiência estética da vivência da obra de arte por um indivíduo particular coloca-o frente a sua própria generidade. Dito isso, Lukács pontua que a vivência estética consiste no reconhecimento de si próprio no outro, o que equivale a dizer que a vivência das obras de arte é um processo de alargamento e de aquisição da autoconsciência do gênero humano. Sendo assim, como resultado da experiência estética, o velho Lukács percebe que a vivência não isola os indivíduos, mas os une, elevando-os a um patamar de universalidade que também intensifica a particularidade do sujeito fruidor da obra de arte.

Temos, então, na “Estética” de maturidade, uma nova concepção da relação sujeito-objeto na experiência estética. Lukács afirma que é atribuição da arte despertar os sujeitos para o sentido mais pleno de sua humanidade. São as individualidades esteticamente universalizadas as realizadoras desse sentido, representando, assim, o ponto de vista do gênero humano. É nessa acepção que consiste o *caráter utópico* da arte, visto que

em nenhuma das sociedades existentes até agora (este ponto de vista do gênero humano) jamais foi alcançado objetivamente, nunca se objetivou em um sistema de relações humanas reais, e nunca pôde determinar diretamente a ação e o pensamento dos homens (LUKÁCS, 1981^a p.574 *apud* PATRIOTA, 2010, p. 247- 248)

Patriota argumenta que não haveria mesmo nenhuma possibilidade desse ponto de vista do gênero humano orientar e determinar as ações e pensamentos humanos, pois a consciência dos indivíduos não pode por si só, de modo algum, determinar os caminhos da História.

A história se processa dentro de uma lógica objetiva. Mas esta objetividade é a objetivação do conjunto das atividades dos indivíduos, de forma que à arte cabe fixar e conservar o que neste processo social o homem conquistou para si mesmo. A arte como autoconsciência (PATRIOTA, 2010, p. 248).

Diante dessa questão, Lukács afirma que o problema da configuração estética se manifesta na forma de um paradoxo: apesar da mimese artística ser em sua essência “*não utópica*”, esta gera uma imagem da realidade que possui um *caráter utópico*. Tal caráter reside na projeção sobre formas particulares das experiências mais autênticas do

gênero humano. Em outras palavras, pode-se dizer que na obra de arte o *caráter utópico* consiste na projeção em um personagem das tensões, contradições e características típicas latentes de uma determinada quadratura histórica. Daí, podemos citar diversos personagens típicos que concentram em si as características mais marcantes de um momento histórico, como é o caso de Dom Quixote, de Cervantes ou de Lucién de Rubempré, de Balzac.

A *categoria da utopia* na “Estética” de maturidade se apresenta de modo bastante diverso daquele das obras de juventude lukacsianas devido à mudança de entendimento da relação sujeito e objeto. Aquele “não-lugar”, ou seja, o *plano utópico* que a arte proporcionava para o receptor do objeto artístico, que isolava tal sujeito e revelava a ele o abismo e a enorme distância entre o plano da arte e da vida empírica, é superado na “Estética” de maturidade por uma categoria que aproxima arte e vida cotidiana. Tal aproximação se dá visto que o receptor de determinada obra de arte, a partir da vivência estética, passa a realizar e a trazer para a vida cotidiana os conteúdos adquiridos naquele *plano estético utópico* – não-lugar – que a vivência da obra de arte proporciona. É importante pontuarmos aqui que Lukács supera o dualismo entre o plano da arte e o plano da vida cotidiana tão presente em seus escritos de juventude, todavia a obra de arte segue mantendo uma *dimensão utópica*.

O alargamento da autoconsciência do gênero humano no sujeito que vivencia a experiência estética – o qual só pode ser dar em um *plano utópico* – é como que trazido pelo sujeito para a sua vida empírica, o que nos mostra que o velho Lukács percebe e afirma a existência de nexos entre vida cotidiana e as outras esferas da vida. Isso acontece como um movimento de transição, ou como um diálogo do sujeito entre o *plano utópico* e sua realização na vida empírica. Nas obras de juventude de Lukács, observava-se um auto-isolamento crescente e uma fuga do sujeito que vivenciava a obra de arte para o *plano utópico*, dimensão esta que denota a imensa distância entre o plano da arte e o plano da vida. Na “Estética” de maturidade, há a transição entre um plano e outro, de modo que o *plano utópico*, inerente ao objeto artístico, passa a dialogar com a vida empírica, mostrando ao sujeito que arte e vida são planos próximos.

Referências Bibliográficas:

1) *Obras de Georg Lukács*

- LUKÁCS, G. *A alma e as formas*. Trad. Rainer Patriota, Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- _____. *A teoria do romance*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo, São Paulo: Editora 34, 2000.
- _____. *Conversando com Lukács*: entrevista a Leo Kofler, L., Hans H. Holz, Wolfgang Abendroth Trad. Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- _____. *El Asalto a la Razon: La trayectoria Del irracionalismo Desde Schelling hasta Histler*. Barcelona-México, 1972.
- _____. *Estetica*. Barcelona: Grijalbo, 1982.
- _____. Introdução a MARX, K; ENGELS, F. In: MARX, K; ENGELS, F. *Cultura, arte e literatura: textos escolhidos*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- _____. *Heidelberg Ästhetik*. Darmsadt und Newvied: Hermann Lucherhand Verlag, 1974a.
- _____. *Introdução a uma estética marxista*. Trad. Leandro Konder e Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- _____. *L'anima e Le forme*. Milano: Sugar Editore, 1963.
- _____. *Marxismo e Teoria da Literatura*. COUTINHO, Carlos Nelson (org) Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- _____. *Meu caminho até Marx*, In: CHASIN, J. (orgs.) *Marx hoje*. São Paulo: Ensaio, 1987.
- _____. *Pensamento vivido: Autobiografia em diálogo - entrevista a István Eörsi e Erzsébet Vezér*. Tradução de Cristina Alberta Franco. São Paulo: Estudos e Edições *Ad Hominem*: Viçosa, MG: Editora da UFV, 1999.
- _____. Prefácio à *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

2) Obras de Apoio

- HELLER, A. *A estética de Georg Lukács*. *Hora*, Juiz de Fora, 2, dez. 1972.
- HEGEL. *Estética*. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, R.J. : Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- KADARKAY, A. *Georg Lukács: Life, Thought and Politics*. Cambridge, Massachusetts: Basil Blackwell, 1991.
- KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. de V. Rohden & A. Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- LÖWY, Michel. *Para uma sociologia dos intelectuais revolucionários*. São Paulo, LECH, 1979.
- _____. *Redenção e Utopia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- MACHADO, C. E. J. *As formas e a vida*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- MARX, K. *Manuscritos econômicos e filosóficos*. São Paulo: Boitempo editorial, 2004.

MARX, K. , ENGELS, F. *Cultura, arte e literatura: textos escolhidos*. São Paulo: Expressão Popular, 2010

MÜNSTER, A. *Utopia, messianismo e apocalipse nas primeiras obras de Ernst Bloch*. São Paulo: UNESP, 1997.

PATRIOTA, R. *A relação sujeito-objeto na Estética de Georg Lukács: reformulação e desfecho de um projeto interrompido*. 2010.284 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais.

PERLINI, T. Introdução a LUKÁCS, G. In: *Estética*. Barcelona: Grijalbo, 1982.

TERTULIAN, N. *Lukács: Etapas De Seu Pensamento Estético*. São Paulo: UNESP, 2008.

VAISMAN, E. *O “jovem” Lukács: trágico, utópico e romântico?* In: *Kriterion*. Revista de filosofia. Belo Horizonte: Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, v. XLVI, nº112 julho a dezembro/ 2005, 469p.

Enviado em: 30/03/2016.

Aceito em: 23/06/2016.

OS USOS DA UTOPIA E DA DISTOPIA NO ROMANCE PÓSCOLONIAL: MIA COUTO, JM COETZEE E SONY LABOU TANSI⁷²

*The use of Utopia and Distopia on the postcolonial novel: Mia Couto, JM Coetzee and
Sony Labou Tansi*

Fernanda Vilar⁷³

RESUMO: O estudo da literatura pós-colonial permite questionar problemas que datam da colonização. Ao deslocar a maneira eurocêntrica de compreender o mundo, a crítica pós-colonial abriu caminho para se entender a obra literária de acordo com as especificidades sociais, históricas e políticas de um determinado país. Ao analisar alguns livros de Mia Couto, JM Coetzee e Sony Labou Tansi, compreendemos que a utopia aparece como um espaço de resistência face aos sofrimentos de uma sociedade recém independente e a distopia é um recurso de exacerbação da crítica. Dessa maneira, estudar como os autores se apropriam desses dois conceitos permite-nos questionar vários acontecimentos da época colonial, assim como os problemas da transição da independência e os traumas atuais das sociedades em questão.

PALAVRAS-CHAVE: Estudos pós-coloniais. Utopia. Distopia.

RESUMÉ: L'étude de la littérature postcoloniale nous permet de mettre en question des problèmes qui datent de la colonisation. La critique postcoloniale déplace le regard euro centrique du monde et ouvre l'opportunité de comprendre l'oeuvre littéraire selon les spécificités sociales, historiques et politiques d'un pays donné. L'analyse des livres de Mia Couto, JM Coetzee et Sony Labou Tansi nous a montré comment l'utopie fonctionne comme un espace de résistance face aux souffrances d'une société récemment indépendante, étant la distopie un recours de critique exacerbée. L'étude de la façon dont les auteurs s'approprient ces deux concepts nous permet de mettre en question plusieurs faits de l'époque coloniale, les problèmes de la transition de l'indépendance, ainsi comme les traumas de la société étudiée.

MOTS-CLÉS: Études postcoloniales. Utopie. Distopie.

Introdução:

Os estudos pós-coloniais são uma reação a uma leitura eurocêntrica do mundo. Nasce nos países anglo-saxões e se espalham nos países colonizadores através da elite letrada colonial. A emergência e a criação das teorias pós-coloniais provém da

⁷² Esse texto é fruto de uma comunicação realizada na UNICAMP em novembro de 2015 no Seminário Internacional de Estudos Utópicos.

⁷³ Doutora em literatura comparada Universidade de Paris Ouest Nanterre com financiamento da CAPES. Tese sobre a escrita da violência no romance pós-colonial da África Subsaariana. Publicou vários artigos sobre a obra de Mia Couto, JM Coetzee e Sony Labou Tansi numa perspectiva comparatista e pós-colonial. Graduada em Letras pela UNICAMP e mestrado na ENS de Lyon, foi professora de língua portuguesa na ENS de Lyon.

necessidade de tratar de maneira adequada as complexidades e variedades culturais da escrita pós-colonial (ASHCROFT et al., 1998). A palavra pós-colonial tem duas acepções: pode-se tratar de um momento no espaço tempo, tudo aquilo que vem depois das independências, e é também utilizada no sentido de crítica ao colonial, que pode ocorrer por exemplo na escrita de textos contestatários durante a colonização, um bom exemplo são os poetas da negritude francófonos, como Aimé Césaire e Edouard Glissant, ou os poetas lusófonos da FRELIMO (Frente de Libertação do Moçambique), como Glória de Sant'Anna ou Rui Knopfli.

Mia Couto começa a escrever ficção após as independências e sempre procura questionar as versões e visões do mundo, dando voz àqueles que foram colonizados. Tendo militado na FRELIMO durante as guerras de independência, exerceu o trabalho de jornalista. Atualmente é biólogo, tarefa que propicia a transitar pelas mais diferentes paisagens de seu país. Essa mobilidade no espaço de fronteiras artificiais, criadas pela colonização, permite-lhe o encontro e a compreensão da alteridade. Ao longo de sua obra podemos encontrar questões caras à vários autores da África: desde o aspecto da apropriação da língua portuguesa e sua transformação num trabalho estético de reinvenção, até as questões ligadas à independência e à autonomia dos africanos, sem esquecer os problemas relacionados ao preconceito e aos estereótipos. Trata-se de uma obra muito rica, como prova seu merecido sucesso e constante ampliação de seu público leitor.

J.M. Coetzee é igualmente um autor conhecido e apreciado pelo público brasileiro. Prêmio Nobel de literatura em 2003, o autor é muito discreto e não diz mais do que seus livros de ficção e ensaio dizem. Escreve muito utilizando alegorias e por elas critica, no que podemos chamar primeiro período de sua obra, a situação de apartheid e de colonização da África do Sul. Numa segunda fase, já instalado na Austrália, o autor desenvolve principalmente discussões voltadas ao direito dos animais e histórias de migrações.

Sony Labou Tansi é um escritor congolês, cuja língua materna é o Lingala. Foi professor de inglês em terras colonizadas por franceses. Alguns críticos o consideram um profeta de seu tempo (KESTELOOT, 2002), pois em seus romances previu a emergência de ditaduras sanguinárias após a independência, e não a paz almejada. Sua obra é rica tanto no trabalho estético da linguagem, como no conteúdo crítico e

inventivo de seus personagens. Não foi ainda publicado em português⁷⁴, mas sem dúvida teria uma boa acolhida do público, pois nele nota-se uma clara influência dos autores do realismo mágico sul-americano, além de exercer um escrita diferente.

Nesse trabalho proponho estudar como o uso da utopia e da distopia nos romances *Jesusalém* de Mia Couto, *The life and times of Michael K*, de J.M. Coetzee e *La vie et demie* de Sony Labou Tansi permitem elucidar o contexto social da obra e as maneiras de resistência aos reflexos do colonialismo na época pós-independência. Os romances em questão não podem ser considerados dentro do gênero literário utopia ou distopia, mas eles usam elementos dessa construção literária para propor um outro mundo possível.

O que eu pretendo examinar é a criação do espaço utópico ou distópico como uma forma de modificar a realidade onde vivem os personagens. Nesses romances, a utopia aparece como uma alternativa a uma sociedade concreta. O personagem que imagina e concretiza o desejo dessa utopia quer modificar a realidade onde vive e resolver os problemas históricos que datam da colonização. A invenção de um espaço utópico serve ora para confrontar os problemas ora para esquecê-los.

Em *Jesusalém*, a mudança da cidade, feita em família, e a conseguinte apropriação de um novo local permite a Vitalício criar um universo fechado totalmente novo em seus termos e leis, sem vinculação com a realidade deixada para trás. Nesse caso temos o uso da utopia como estratégia de sobrevivência operada por um esquecimento voluntário. Trata-se de uma utopia individual que é imposta a outras pessoas. Silvestre Vitalício busca se afastar do contexto político e social do país onde vive e foge para o local que ele nomeou Jesusalém. Vítima do final da guerra civil que assolou Moçambique durante 15 anos, ele leva para morar com ele um ex-soldado, “sem pátria e sem bandeira”, Zacaria Kalash, e seus dois filhos, órfãos de uma mãe que se suicida devido às violências do machismo opressivo de sua sociedade.

O caso de *Michael K*, de J.M. Coetzee é diferente: um indivíduo pobre e mestiço, K, vivendo em meio a uma guerra civil na África do Sul, decide obedecer o desejo de sua mãe convalescente e parte rumo ao local onde ela nasceu. Numa evocação a um local perdido e cheio de lembranças, um local de pertença original, uma fazenda no meio do *veld* sul-africano, K idealiza se reconstruir e começar a existir. No começo do percurso a mãe falece e ele transporta as cinzas de seu corpo até o local que ele pensa

⁷⁴ Traduzi durante a tese o livro *La vie et demie*, todavia sem sucesso para a publicação. Todas as traduções presentes no texto, do inglês e do francês, são de minha autoria e responsabilidade.

ser o que procurava. Vive por um tempo na fazenda abandonada, até que um desertor da guerra aparece e se diz proprietário das terras e passa a tratar K como servo devido a sua cor de pele e sua falta de habilidade ao falar. Nesse momento floresce um desejo de utopia de K que se concretiza na sua relação simbiótica com a natureza, de tratar e nutrir a terra onde nasceu a mãe, com as cinzas que ele despeja para ter em troca proteção e alimento. Uma utopia solitária e de curta duração, mas que permite a K de sentir-se como alguém.

Em *La vie et demie*, Sony descreve um universo caótico, uma ditadura sanguinária exercida por um Guia Providencial e combatida por Martial, sua família e seguidores. Após matar e devorar seu principal opositor, o Guia se casa com sua filha que decide transformar a realidade em que vive e opera uma estratégia de reação e luta. Durante gerações essa batalha continuará num ciclo que não apresenta mudanças substanciais de direitos humanos, mas que engendra todavia muito sangue e desigualdade. Nesse livro o desejo de um mundo melhor nunca se consolida num universo distópico e potente.

Utopia, o indivíduo e a busca do melhor mundo possível

Como afirma Benedito Nunes em seu livro *O dorso do tigre*, “a utopia aparece, quando, no fim de um período vago e nebuloso, os homens decidem extinguir, de uma só vez, os equívocos e os transtornos da história, e se colocam, por um ato de vontade ética, sob o abrigo da razão universal” (NUNES, 1969, p.28). Jesusalém é um local fundado para proteção: após uma guerra civil, a instabilidade e a violência dominam a cidade e Vitalício decide fugir dessa realidade e criar um novo local para existir. K igualmente é um sobrevivente num país em guerra civil, sem lugar para existir, sem terra para chamar de sua, ele encontra sua paz na natureza, plantando e comendo abóboras. Já Chaidana e Martial sonham em acabar com a distopia e transformar a violência despótica e a corrupção em outro ideal de vida, não mencionado no livro.

Ainda de acordo com Nunes, a utopia se instaura sem violência e “os conflitos que a precedem pertencem a um passado que ela rejeita, e do qual só conserva reduzida memória” (NUNES, 1969, p.29). A memória é uma noção central nos três livros em questão. Em *Jesusalém* ela é proibida de ser compartilhada, assim só existe no foro íntimo de cada personagem. Por essa razão, cantar ou rezar são atos proibidos, pois

podem religá-los a uma cultura diversa. K, por ter sido criado em uma instituição, de pai ausente e a mãe pouco presente, o pouco que ele sabe se associa ao seu trabalho de jardineiro. É apenas essa memória que o auxilia na transição entre o mundo de antes e de sua utopia. Já em *La vie et demie* os filhos de Chaidana fazem um retiro na floresta, se encontram com pigmeus e daí conseguem idealizar uma transição de um passado de conflitos a um presente renovado: apagando as memórias de violência da mãe e passando pelo saber antigo dos povos da floresta (uma utopia de uma antiga idade de ouro?).

Carlos Eduardo Berriel explica que a utopia, como gênero literário, aparece no Renascimento. Nessa época o homem “experimentava a ideia de se conceber como autor de sua própria existência, e a utopia foi uma busca de soluções racionais para os complexos problemas da convivência humana” (BERRIEL, 2004, p.1).

Podemos nos apropriar da citação de Berriel e perguntar se dentro dos questionamentos póscoloniais não estaria a utopia como forma de resolver os problemas datados da colonização? E a distopia não estaria, junto com a utopia, a serviço de uma crítica? O uso da utopia nos livros analisados evidenciam os problemas de convivência, como veremos adiante. O ato de fundar uma utopia será designado por Marta, uma personagem de Mia Couto, como um ato de bravura, de coragem, um pouco de sensatez no meio da loucura. É no isolamento da sociedade e na introspeção que os personagens conseguem reavaliar o mundo que os envolve. Nosso trabalho se desenvolverá em três partes, cada uma reservada a análise mais detalhada dos livros para finalizar com a conclusão que tentará harmonizar e avaliar os pontos comuns dos usos da utopia.

Jesusalém: uma utopia?

Já no título do livro é evocada uma lembrança bíblica de Jerusalém, como a terra prometida, e durante a história fatos e personagens ligados a história bíblica serão retomados. Essa estratégia permite a Mia Couto de religar os personagens a uma cultura cristã da colonização e auxilia os leitores a se situarem no mundo dos personagens: uma terra africana colonizada vivendo as vicissitudes da descolonização.

Jesusalém é o local onde o mundo se reinicia, Jesus terá a oportunidade de voltar à terra e pedir perdão aos homens por tanta injustiça e violência. “O mundo acabou, meus filhos. Apenas resta Jesusalém” (COUTO, 2009, p.23) anuncia o pai. Jesusalém se

torna um escudo contra a realidade. A fuga é para Vitalício um adeus definitivo, sem meio de operar uma continuidade, pois não há mulheres em Jesusalém, um lugar criado para esquecer e ser esquecido. Jesusalém é o local para esvaziar todo o passado de sua história.

Como em toda utopia, Vitalício explica: “A partir de agora deixou de haver onde” (COUTO, 2009, p.22). No fim do livro Mwanito explica “É isso que faz um lugar : o chegar e o partir. Por isso mesmo, não vivíamos em lugar nenhum” (COUTO, 2009, p.167). A história se situa em um u-topos; permanente em sua imobilidade, sem futuro nem passado, se constrói Jesusalém.

Logo no início da história temos uma cena que conta como chegaram a esse local, o veículo que os leva “é a barca de Noé Motorizada”:

- À frente, enfiado no banco dianteiro, seguia meu pai. Parecia enjoado, talvez ele tivesse assumido que viajava mais num barco que numa viatura.
— Isto aqui é a Arca de Noé motorizada — Proclamou quando ainda tomávamos lugar na velha carripa. (COUTO, 2009, p.22).

Isto é, retomando o imaginário da história bíblica de Noé, é como se tivesse sido dado a essas pessoas a oportunidade única de sobreviver e reconstruir a terra. Entretanto, essa terra vai ser criada com data de validade expirada. Não há e não haverá casais, não haverá continuidade. A salvação se dará no íntimo de cada personagem, pois somente a eles foi dada a oportunidade de fugir do dilúvio do mundo. A única fêmea é a jumenta Jezibela, numa possível alusão à Jezabel, rainha de Israel, considerada profetiza, como conta o Livro dos Reis da Torá.

Vitalício, por sua vez, toma o lugar de deus, pois segundo ele, deus teria esquecido os homens e estaria surdo (COUTO, 2009, p.21): “Uns têm filhos para ficarem mais perto de Deus. Ele se convertera em Deus desde que era meu pai” (COUTO, 2009, p.20). Ele se converte em deus criador do seu mundo e de seus filhos, o responsável pelas escolhas e futuro “Meu pai era o único Deus que nos cabia” (COUTO, 2009, p.37), explica Mwanito no início do livro. Assim será durante toda a existência de Jesusalém, cabe a Vitalício todas as decisões. Ele escolhe, julga e age como bem entende, censurando ou punindo os que não querem entrar em sua configuração de mundo, como é o caso de Ntunzi, o filho mais velho.

Nesse contexto de referência à cultura judaico-cristã, cabe ressaltar a cerimônia do ‘desbatismo’, como uma maneira de dar um outro destino às personagens. Os nomes são portadores de significado e muitos acreditam que eles determinam nosso futuro. Na

conversão ao judaísmo, por exemplo, o convertido passa a adotar um novo nome, pois aceitando a religião ganha uma nova alma. Em Jesusalém ocorre exatamente essa transição de mundos pela transição de nomes. Na cerimônia de desbaptismo todos têm seu nome mudado, menos Mwanito, por não possuir todavia um “demônio” dentro de si quando abandonou a cidade e o passado, assim não precisa se reinventar. Como bem lembra Vitalício, “sem antepassados não há passado” (COUTO, 2009, p.43):

- Este é o país derradeiro e vai-se chamar Jesusalém.

(...)

- Agora passemos à cerimônia do desbaptismo.

E fomos convocados um por um. E foi assim: Orlando Macara (nosso querido Tio Madrinho) passou a Tio Aproximado. O meu irmão mais velho, Olindo Ventura, transitou para Ntunzi. O ajudante Ernestinho Sobra foi renomeado como Zacaria Kalash. E Mateus Ventura, meu atribulado progenitor, se converteu em Silvestre Vitalício. Só eu guardei o mesmo nome: Mwanito.

-*Este ainda está nascendo* – justificou assim meu pai a permanência do meu nome. (COUTO, 2009, p.42).

Interessante é notar a expressividade do nome de cada personagem. O tio Aproximado ganha esse nome devido sua função de transeunte entre ‘o mundo dos mortos’ e Jesusalém: é ele que vai recolher os víveres na cidade e abastece uma vez por semana a utopia de Jesusalém. Com ele ocorre o comércio, realizado diretamente com Vitalício. Ntunzi pode ser uma corruptela do suaíli Mtunzi, que significa autor de histórias fictícias (estórias). O nome, começando com N, dentro da classe 9-10 das palavras, designa o grupo de coisas e nomes de origem estrangeira: ele não é um filho legítimo de Vitalício, mas fruto do relacionamento de sua esposa com o soldado. Poderíamos interpretar como sendo um estrangeiro na família? Ou Ntunzi é um nome que prenuncia suas criações de histórias para o irmão mais novo? Podemos propor essas especulações para Ntunzi; quanto ao soldado, a referência é mais direta e remete à kalashnikov, arma de origem russa muito utilizada na África, e talvez a mais utilizada nos exércitos do mundo. Já o pai se nomeia Silvestre Vitalício, evocando que será sempre ele o mandante nas paragens silvestres de Jesusalém.

O fio de Ariadne, símbolo da pertença cultural e territorial, é cortado quando Vitalício dá nascença à Jesusalém. Assim como o fizeram os colonizadores, todo o passado será negado, de ali em diante só importa a história de Jesusalém. Mwanito explica que «o mundo terminara e nós éramos os últimos sobreviventes. (...) Nessas longínquas paragens, até as almas penadas já se haviam extinto.» (COUTO, 2009, p.13).

É na primeira parte do livro então que se apresenta “A humanidade”, composta pelos cinco elementos de Jesusalém.

A harmonia desse local é quebrada com a chegada de uma mulher, Marta, uma portuguesa que busca seu marido que desaparece após a experiência da guerra no Moçambique. Ela aparece na segunda parte do livro, nomeada “A visita”. Marta se apropria da utopia de Vitalício, sem que ele saiba: “Nada é anterior a mim, estou inaugurando o mundo, as luzes, as sombras. Mais do que isso: estou fundando as palavras. Sou eu que as estreio, criadora do meu próprio idioma” (COUTO, 2009, p.142). Ela sente nesse local um renascimento, ela estreia palavras e cria seu próprio idioma. Assim como para Vitalício, o falar em Jesusalém não é uma maneira de dizer as coisas de um jeito diferente, mas de expressar uma nova realidade, pois as palavras serão reinvestidas de novos significados uma vez que o passado não existe mais.

Essa utopia é para Marta e Vitalício uma maneira de evitar o luto, de tentar construir uma vida sem passado. Quando os personagens descobrem a presença da mulher em Jesusalém, a utopia entra em crise. Marta decide confrontar seus motivos de fuga com os de Vitalício para, finalmente, perceber que assim como a ele, falta-lhe uma despedida para haver sossego:

- Caro Silvestre, você sabe bem o que é preciso aqui.
- Aqui não é preciso nada, nem ninguém.
- O que falta aqui é uma despedida.
- Sim, falta a sua despedida.
- Você não se despediu da falecida. É isso que lhe traz tormentos, essa falta de luto não lhe traz sossego. (COUTO, 2009, p.206)

O confronto com essa verdade faz com que Vitalício fique doente e a família se vê obrigada a retornar à cidade e à antiga casa. Abre-se a terceira parte do livro “Revelações e Regressos”. Nesse momento Vitalício inicia sua utopia particular. Mwanito, o narrador e filho mais novo, o afinador de silêncios, explica:

Não haveria regresso. Naquele momento, percebi : Silvestre Vitalício acabara de perder todo o contacto com o mundo. Antes, já quase não falava. Agora, deixara de ver as pessoas. Apenas sombras. E nunca mais falou. Meu velho estava cego para si mesmo. Nem no seu corpo, agora, ele tinha casa (COUTO, 2009, p.272).

Ele sai de Jesusalém, uma utopia de grupo, e passa a viver uma utopia privada: isolado da comunidade e do mundo é como ele escolhe passar o fim dos seus dias.

Pouco a pouco as verdades vêm a tona e ele já não é mais alguém para ser confrontado: “Vitalício se exilara dentro de si. Jesusalém o afastara do mundo. A cidade o roubara de si próprio” (COUTO, 2009, p.245), explica Mwanito. Durante todo o livro Vitalício procurara o esquecimento, a construção desse local foi para ele a maneira de se reinventar. Entretanto, como esquecer não é possível sem elaborar o luto do passado, ao menor problema, sua utopia se desfez. Finalmente, a escolha do personagem de passar sua vida fechado no silêncio, encontrando sua morada no seu íntimo, foi a maneira encontrada de não enfrentar a realidade.

A utopia tem significados distintos para os personagens, para Zacaria Kalash, soldado que lutou pelos portugueses, contra os colonizados, Jesusalém é como sua única pátria, pois ele sempre lutou por ser um soldado e não por uma pátria ou por uma causa. Por isso para ele é Jesusalém o seu local de vida, aquele que por vontade ajudou a construir.

(...) não é a farda que compõe o militar. É a jura. Que ele não era daqueles que, por medo da Vida, se alistam em exército. Ser militar foi, como dizia ele, decorrência corrente. (...)

-Nunca tive causas, a minha bandeira sempre fui eu mesmo (Couto, 2009, p.92)

Se para Vitalício e para Kalash a utopia de Jesusalém era um repouso na alma, uma maneira de se reinventar, para as crianças, órfãs da mãe, o local tinha outro significado. As crianças de Jesusalém são quem instauram um contraponto interessante à utopia na obra. Ao contrário de Vitalício e Kalash, que tinham um passado a esquecer, as crianças consideram ter sua vida usurpada por essa ideia. Ntunzi é o que sente mais profundamente a falta da cidade e de conviver em comunidade. Mwanito, por sua inocência e por não conhecer o mundo de fora, instaura discussões que permitem desvelar os reais motivos da utopia.

A resistência de Ntunzi ocorre ao quebrar as regras da utopia criada por Vitalício. Nesse ato ele compreende que pode acessar um mundo que lhe foi negado. “A guerra roubou-nos memórias e esperanças. Mas, estranhamente, foi a guerra que me ensinou a ler as palavras” (COUTO, 2009, p.44), diz Mwanito, que aprende a ler e escrever num depósito de armas que se encontrava no local onde haviam se exilado. Ao presentear o irmão com o poder da escrita, Ntunzi se lembra das palavras do pai que lhe diz que saber contar uma história é uma arma “mais poderosa que fuzil ou navalha” (COUTO, 2009, p.44). Assumindo sua posição de autor, ele cria em Mwanito seu

personagem, ensinando que saber contar uma história é a arma mais preciosa que podemos ter. Quando o pai descobre ‘o crime’, resolve punir o filho mais velho: ele apanha, sofre, adocece. Nesse momento, Mwanito recorre ao poder que lhe havia sido dado pelo irmão:

Saí do quarto e munido de um varapau comecei a escrever na areia do terreiro, em redor da casa. E escrevi, escrevi freneticamente como se quisesse ocupar toda a paisagem com os meus rabiscos. O chão em volta se ia convertendo numa página onde semeava a espera de um milagre. Era uma súplica para que Deus apressasse a sua vinda a Jerusalém e salvasse meu pobre irmão (COUTO, 2009, p.54).

Ntunzi deixa entender que foi o pai o responsável por tudo o que até então tinha ocorrido. Se ele está escondido em Jerusalém é porque decerto houve um crime que ele não quis se clamar culpado. Uma ‘ilegítima defesa’? Nesse caso Mia Couto aponta para o problema do machismo e sua trágica consequência, o feminicídio. A mãe de Mwanito, Dordalma se encontra numa relação de submissão e decide partir. Quando vai pelas ruas, chama a atenção pela sua beleza, ao subir num ônibus, cai num emboscada e acaba sendo estuprada por vários homens: “um por um os homens serviram-se dela urrando como se se vingassem de uma ofensa secular” (COUTO, 2009, p.257). Seu corpo desanimado e sujo é encontrado pelo marido, que a leva de volta para casa. Ao invés de lamentar o ocorrido, ele a culpa pelo acontecido e pela vergonha que ele terá que carregar por ter tido uma mulher estuprada. Ao ver-se subjugada mais uma vez, ela decide se apropriar da única coisa que ainda lhe resta, sua vida, e opta pelo suicídio como uma maneira de se fazer escutar. Essa tragédia, ponto nevrálgico da obra, é bem explorada por Mia Couto para questionar a não evolução da mulher na sociedade pós-colonial. Ela permanece duplamente oprimida e relegada a um posto de acessório da sociedade. A utopia nasce em Jerusalém seguida desse evento. Nesse local, para se corrigir os erros do passado, não é permitida a entrada de mulheres, nem em pensamento.

A última parte do livro traz um subtítulo, “O livro”, um recurso de metalinguagem utilizado constantemente por Mia Couto:

-Veja estes papéis — disse, estendendo um maço de páginas caligrafadas. Tudo aquilo eu redigira nos momentos de escurecimento. Atacado por cegueira deixava de ver o mundo. Só via letras, tudo o resto eram sombras. (COUTO, 2009, p. 270)

É pela escrita, pela condensação das sombras da realidade nas letras em um papel que Mwanito finalmente compreende o que foi o projeto de amor de seu pai: o de preservar os filhos da dura realidade da existência. A arte de escrever permite a Mwanito de traduzir os mais difíceis sentimentos e de compreender certas verdades. Pela correspondência com Marta o narrador realiza o intercâmbio de informações e pontos de vista, o que nos é dado ler. No fim do livro, é a história contada por Mwanito que aprendemos a conhecer. Nos contrapontos entre os personagens, seus anseios e ambições, compreendemos os porquês da utopia criada por Silvestre Vitalício.

A dimensão utópica em Michael K : uma ode a natureza

A utopia é muitas vezes entendida como um lugar da imobilidade, onde os personagens vivem o presente sem pensar na possibilidade de mudanças. Nesse sentido, Catherine Vrana (1994, p.136) compara os escritos de Coetzee a uma descrição de um quadro, onde o espaço tempo não existe e onde somos apenas as testemunhas de uma cena. Ela explica que Coetzee alia a transparência da alegoria e a opacidade da utopia em seus escritos, e a impressão de imobilidade temporal é devida ao uso de narradores testemunhas. Dessa maneira, temos a impressão de que K está fígado num espaço-tempo e que são os outros personagens que se movimentam em torno dele e são responsáveis pela suas mudanças de estatuto : o médico tenta lhe encontrar uma historia, os soldados querem levá-lo a fazer trabalhos forçados, todos querem encontrar uma utilidade cívica a K, que por sua vez prefere ser esquecido e fusionar-se com a terra. K deseja uma utopia minimalista em meio a um mundo em crise em plena guerra civil sul-africana.

É interessante notar que o lugar escolhido por K para construir seu futuro é um buraco no meio do espaço imenso do *veld* sul africano. Esses pequenos espaços são significativos na narrativa de Coetzee, segundo Sévry (2007, p.32): é onde os personagens podem se encontrar num comunicação íntima com seu ego. O buraco é um espaço desejado e criado por K, onde ele pode se esconder e guardar um segredo com a terra.

Essa caminhada em direção ao *veld* sul-africano se inscreve num percurso de contra-história em relação à historia literária da África do Sul, pois os Africâners criaram o mito do *Grand Trek* para justificar sua pertença original as terras de África.

No livro de Coetzee é o mulato que vai em busca dessa terra perdida, de onde veio sua mãe e onde ele quer fincar suas raízes. Jean Sévry (2007, p.43) analisa um romance de 1949 de J. Van Meller, *Oom Karel Goes Forth Armed* e o compara à história de K. Os personagens de Oom Karel e Michael K partem, diante da perspectiva da morte, em direção a um mundo antigo, percebido como o paraíso. O personagem de Van Meller perde quase toda a família e não consegue mais encontrar seu lugar no mundo, pois os tempos mudaram. Em contraste, K nunca teve um lugar no mundo, sempre sendo um personagem em errância, um subalterno entre os subalternos. Sem poder definir seu caminho ou identidade, ele se vê confrontado com a perda de seu único vínculo à cidade, a mãe. De um lado um personagem que vem da classe dominante, de outro um oprimido, os dois sem encontrar um lugar na sociedade e que partem - um a refazer o Grand Trek, o outro a fugir de um mundo de onde ele não pertence. Oom Karel não se imagina sem sua bíblia e seu fusil: esse retorno com os dois objetos prova sua ocupação da terra. K faz da simbiose com a terra uma ação real de pertença: são grãos, água e tempo que ele dedica para demarcar seu lugar. A volta de K para a terra reatualiza o mito africâner de pertença e coloca a África do sul em mãos mestiças.

Liliana Sikorska (2006, p.52) interpreta o livro de acordo com as pelegrinagens dos santos, especialmente São Colombo, para quem a vida é uma estrada para a eternidade. O relato da vida de um peregrino é aquele da vida de um homem na terra : uma metáfora da humanidade que deve enfrentar os perigos e tentações até sua chegada ao paraíso. Os romances míticos Africâner e o relato da vida e do tempo de K têm o intuito de ilustrar a vida cheia de dificuldades e desilusões de seres em busca de paz num paraíso terrestre, diferente dos santos que esperam os céus.

A utopia de K reside na simples alegoria do ato de jardinagem que permite a subsistência mais do que a acumulação das antigas fazendas (CAMPOS, 2012, p.141). E sua resistência a história está justamente nesse ato:

Porque muitos homens foram para a guerra afirmando que o tempo da jardinagem voltaria quando a guerra acabasse; então era necessário que alguns homens ficassem na retaguarda para manter em vida a jardinagem, ou ao menos a ideia de jardinagem, porque uma vez cortado o cordão, a terra endureceria e abandonaria seus filhos. (COETZEE, 1983, p.87)

Coetzee afirma numa entrevista que «K is a figure of being rather than of becoming» (COETZEE, 1987, p.457) (« K é uma figura do sendo mais do que do tornando-se»). Essa ideia entra em consonância com o que a crítica e escritora Nadime

Gordimer diz a propósito dos personagens de Coetzee: eles ignoram a história ao invés de a fazerem. Esse pretense afastamento da realidade de K é uma arma utópica de proteção e sobrevivência no presente.

Outro ponto a ser levado em conta nesse livro é a citação de abertura da obra, Heráclito, alguém que terminou sua vida como ermitão e que comia aquilo que cultivava: esse é o desejo utópico de K, desejo que é louvado pelo doutor que narra o segundo capítulo do livro: « people like Michaels are in touch with things you and I don't understand. They hear the call of the great good master and they obey. » (COETZEE, 1983, p.155) («As pessoas como Michael estão em contato com coisas que eu e você não podemos entender. Eles ouvem o chamado do grande senhor e obedecem»). Indo além, o médico pensa que K é seu próprio deus, um homem rudimentar, ligado a terra, preparado para viver num buraco e esperar a morte, comendo apenas o pão da liberdade: “Maybe he only eats the bread of freedom”.

‘Let me tell you the meaning of the sacred and alluring garden that blooms in the heart of the desert and produces the food of life. The garden for which you are presently heading is nowhere and everywhere except in the camps. It is another name for the only place you belong, Michaels, where you do not feel homeless. It is off every map, no road leads to it that is merely a road, and only you know the way’. (COETZEE, 1983, p.166)

(Deixe-me dizer o significado do jardim sagrado e sedutor que floresce no coração do deserto e que produz o alimento da vida. O jardim ao qual você se dirige atualmente é em toda parte e em lugar algum, está nos campos apenas. Tem um outro nome para o único local ao qual você pertence, Michaels, onde você não se sente sem-teto. Ele não está em nenhum mapa, nenhuma estrada leva até aquilo que é apenas um caminho, e você é o único a conhecê-lo.)

K não queria, num primeiro momento, viver num buraco. Para escapar da dominação do outro que sempre via nele um subalterno ele prefere viver como um animal na vastidão da natureza: é nesse buraco que podemos confrontar a verdade e entender que K é um protagonista de uma tragédia anunciada na África do Sul, seu autorretrato é o da destruição de pessoas que, se não se esconderem ou fugirem, serão subjugadas pela sua origem e cor de pele.

K percebe sua inaptidão como ser social quando ele se reconforta na solidão da terra, pois ela não lhe pergunta nada, mas aceita seu corpo e seu cansaço: a partir desse momento ele começa a desenvolver uma vida interior secreta ao mesmo tempo em que percebe «I am becoming smaller and harder and drier every day» (COETZEE, 1983, p.93) «Estou me tornando menor, mais duro e seco a cada dia» Coetzee entretanto adverte numa entrevista:

Nor should one forget how terribly transitory that garden life of K's is : he can't hope to keep the garden because, finally, the whole surface of South Africa has been surveyed and mapped and disposed of. (MORPHET, 1984, p.63)

(Não deveríamos esquecer a que ponto a vida no jardim de K é transitória: ele não pode pretender ficar com o jardim porque, finalmente, toda a superfície da África do Sul foi inspecionada, cartografada e desertada).

Assim, nas palavras de Coetzee, podemos entender que a utopia mínima de K é transitória. Mesmo assim, como vimos, ela serve como ponto de crítica do lugar do não-branco na África do Sul na sua metáfora de pertença a terra literalmente.

Distopia e circularidade: o caos sanguinário em Sony Labou Tansi

A história contada no livro de Sony descreve a vida de várias gerações da família de Martial que luta contra um guia sanguinário que instaurou uma ditadura infanda em Katamanalasia. O mundo se desfaz a cada ciclo, mas volta a reestruturar-se: o fim do mundo se aproxima sempre, mas nunca chega, estando em latência num ciclo angustiante. É nesse universo de uma catástrofe imutável que se desenvolve o romance *La vie et demie*, uma distopia que retrata os horrores do pós-independência no Congo.

O livro é descrito pelo autor como uma fábula que vê o presente com os olhos do futuro: não nos é dado o tempo ou a geografia, o local em si é uma criação do autor. Em Katamanalasia sabemos que já não há florestas, pois a cidade tomou conta da paisagem, como mostra o parágrafo de abertura:

C'était l'année où Chaïdana avait eu quinze ans. Mais le temps. Le temps est par terre, le ciel, la terre, les choses, tout. Complètement par terre. C'était au temps où la terre était encore ronde, où la mer était la mer – où la forêt... Non ! La forêt ne compte pas, maintenant que le ciment armé habite les cervelles. La ville... mais laissez la ville tranquille. (SONY, 2000, p.11)

(Era o ano em que Chaïdana tinha feito quinze anos. Mas o tempo. O tempo caiu. O céu, a terra, as coisas, tudo. Completamente no chão. Era no tempo em que a terra era ainda redonda, em que o mar era o mar – em que a floresta... Não! a floresta não conta, agora que o concreto armado habita os cérebros. A cidade.... mas deixem em paz a cidade.)

É nessa lógica apocalíptica, onde o tempo cai, assim como o céu e a terra, a terra que ainda não era redonda e que cada coisa tinha sua função, que começa a distopia descrita por Sony.

Chaïdana, a personagem principal, continuará o combate de seu pai num mundo caracterizado pela mais absoluta barbárie : um líder sanguinário,, uma sociedade com leis desiguais, sem direitos, em que as pessoas haviam se transformado em trapos humanos e Chaïdana «était devenue cette loque humaine habitante de deux mondes: celui des morts et celui des “pas-tout-à-fait-vivants”, comme elle disait elle-même» (SONY, 2000, p.11) (tinha se tornado esse trapo humano, habitante de dois mundos: o dos mortos e os dos «não muito vivos», como ela mesma dizia). Nessa sua situação de não-vida se desenrola a maior parte da história, que começa com um banquete inaugural para celebrar a morte do inimigo: Martial será devorado pelo guia, assim como cada membro da família que não comer a carne de seu próximo: nisso só sobra Chaïdana, que passará por muitas provações antes de conseguir escapar e ter dois filhos na cabana de um pescador, ele também opositor do regime.

Nesse livro, a fuga não se explica pelo desejo de escapar da historia, como foi no caso de Michael K ou de Silvestre Vitalício, o que deseja Chaïdana com a fuga é lutar contra a historia, refazer a justiça. Em *La vie et demie*, os personagens se afastam provisoriamente da Katamalanasia para encontrar estratégias de combate contra o poder do ditador. Os personagens principais, Chaïdana mãe et Chaïdana filha, partem para melhor elaborar um plano de contra-ataque. No início do livro, Chaïdana mãe vai ao hotel, «La vie et demie», de onde ela organiza seu ritual de morte para acabar com os ministros do guia. Em seguida, ela escapa e vai para a praia, na casa do pescador Layisho, para escrever a luta de Martial e parir seus dois filhos, eles também chamados Martial e Chaïdana. Ela morre após esse episódio, ilustrando que mais um ciclo de luta se reinicia com mais uma Chaïdana e mais um Martial. O espírito do avô, Martial, sempre aparece para dar instruções: partir e lutar. Martial, o avô, foi afastado da luta contra sua vontade, foi assassinado pelo guia, mas sua missão não estava finda e mesmo que seu corpo não esteja mais presente, seu engajamento político continua vivo. Seu nome evoca Marte, o deus da guerra, e esse é seu destino, vivo ou morto, guerrear pela liberdade de seu povo.

Chaïdana, a filha de Chaïdana, é fruto de um incesto sofrido pelo espírito do pai. Ela já nasce mulher independente e vai com o irmão para a floresta e, diferentemente do colonizador, ela se deixa encantar pelo novo mundo e parte a sua descoberta: «Kapachheu versait la forêt dans la cervelle creuse de Chaïdana » (SONY, 2007, p.98) (Kapachheu derramava conhecimento no cérebro vazio de Chaïdana). É pelo

conhecimento do outro que ela pôde preparar seu retorno à cidade e continuar a luta familiar. Esse retorno à floresta é uma viagem iniciática aos saberes dos pigmeus: voltando a essa raiz esquecida ela encontra armas que a urbanização esqueceu. No seu retorno à cidade, uma guerra começa e, em seguida, propõe-se um acordo : «L'accord ne plut pas entièrement à la puissance étrangère qui fournissait les guides» (SONY, 2007, p.172) (O acordo não agradou totalmente a potência estrangeira que fornecia os guias).

O fim do livro, com esse acordo que acaba por não agradar a potência estrangeira que fornece os guias, revela que as instabilidades no interior da Katamanalasia não decorriam exclusivamente de seus habitantes, mas principalmente da intervenção exterior que criava empecilhos para a paz.

Conclusão

Os usos da utopia nas obras permite-nos observar que a fuga serve para criar um contra-discurso à realidade vivida, no isolamento de um mundo que está em crise. O local onde se constrói a utopia acaba sendo um momento de esperança. A utopia buscada pelos personagens seria, finalmente, uma vontade de melhorar radicalmente o mundo existente e não de criar uma sociedade perfeita. Em nenhum momento Vitalício se diz criador de perfeições, mas melhorador de um mundo onde deus seria bem-vindo para se descruificar e pedir perdão aos homens. K simplesmente almeja se entender sem dever ser entendido, ele não se encontra na sociedade, onde cada um é definido por uma historia: ele quer viver sem dar explicações, na sua rotina de subsistência. Já a família de Martial, ao desejar o fim dos Guias Providenciais, recorre a diversas maneiras de batalhar, sobretudo o afastamento da cidade e a reelaboração da luta a partir das origens, dentro da floresta. A utopia é usada nos livros como um símbolo, como uma vontade de melhorar e uma maneira de avançar, de poder continuar a viver, de reinventar um espaço de paz.

A alienação de Vitalício e de K podem ser compreendida também como o desejo de recriar um tempo longínquo de tudo o que existe e deixar habitar e ecoar o silêncio. Entretanto, essa utopia de Vitalício tem um contraponto essencial, que pode ser comparado ao ato de colonizar: ele priva todos do passado, retira dele e das experiências vividas todo e qualquer valor. O começo do mundo se torna o agora da sua criação. Nesse local da imobilidade, onde tudo é programado, não há mudanças ou futuro. É um

quadro a se observar. Entretanto, em um local onde tudo é programado, não pode existir vida como pensamento. Não podem existir contratempos. Tudo o que não foi previsto passa a ser uma ameaça. Dessa maneira, o espírito crítico de Ntunzi se tornou a primeira ameaça à Jesusalém, aliado ao aparecimento de Marta, a derrocada já estava programada. Perfeita em sua imobilidade, Jesusalém transita para o fim, restando somente como local habitável a Zacaria Kalash, o personagem que para sempre marcado como traidor, não encontrará um outro lugar onde viver no mundo.

Já Michael K não resiste no seu desejo de união simbiótica com a natureza, em estado de fome, já se compara com animais. No mais, é alguém sem poder ou identidade, é fruto de constantes abandonos e por isso não resiste. Ele é capturado pela polícia, posto em hospitais e trabalhos forçados. A cada etapa, ele tenta escapar e acaba por viver como um andarilho, num grupo de pessoas que não se dão conta de que ele é uma história mal contada, por serem eles também o que se considera a escória da sociedade.

Chaïdanas, Matiais e seus filhos, todos parecem e reaparecem, seja como assombração, seja como continuação de uma linhagem que persegue um único propósito, a liberação da sociedade em que vivem. São seres políticos, dotados de coragem e vontade e que dedicam a sua existência para concretizar um desejo de justiça. Infelizmente, no livro de Sony, o desejo será apenas uma utopia, prevalecendo a circularidade imunda da corrupção e da violência das ditaduras sucessivas.

Não somente nesses romances encontramos usos da utopia e da distopia. Ele é recorrente na escrita pós-colonial de autores de diversos países, e mesmo dentro da obra dos autores estudados. A vontade de reelaborar a história e explicar o presente é um traço corrente dessa escrita. Que mais e mais as vozes desse continente sejam ouvidas, pois a verdade é como conta o conto hindu do elefante e dos cegos, ela é relativa.

Bibliografia

- ASHCROFT, Bill, GRIFFITHS, Gareth et TIFFIN, Helen, *Key concepts in post-colonial studies*, London; New York, Routledge, 1998.
- ATTWELL, David, J. M. *Coetzee: South Africa and the politics of writing*, Berkeley University of California press, 1993.
- BERRIEL, Carlos Eduardo Ornellas (editor), *Morus : Utopia e Renascimento*, vol. 1, Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
- CAMPOS, Lucie, *Fictions de l'après : Coetzee, Kertész, Sebald : temps et contretemps de la conscience historique*, Paris, Classiques Garnier, 2012.

- CLAVARON, Yves, *Poétique du roman postcolonial*, Saint-Etienne: Publications de l'Université de Saint-Etienne, 2011.
- COETZEE, J.M., *The life and times of Michael K.*, Vintage, 1983.
- COETZEE, J.M., "Two Interviews with J. M. Coetzee, 1983 and 1987", in *TriQuarterly*, No. 69, Spring-Summer, 1987, pp. 454-64.
- COUTO, Mia, *Jesusalém*, Lisboa: Caminho, 2009.
- COUTO, Mia, *A confissão da leoa*, Lisboa: Caminho, 2012.
- DEVESA, Jean Michel, « Sony Labou Tansi et les mangeurs d'hommes », in *Notre Librairie*, n° 125, janvier-mars 1996, p. 123-129.
- DEVESA, Jean-Michel, *Sony Labou Tansi: écrivain de la honte et des rives magiques du Kongo*, Paris, France, l'Harmattan, 1996.
- FANON, Franz, «Pour une révolution africaine», Disponível em : http://www.solidaritenordsud.net/res/site104700/res890095_FANON-pour_une_revolution_africaine.pdf, acessado em 13 de maio de 2015.
- KESTELOOT, Lilyan, *Histoire de la littérature négro-africaine*, Paris, France, Karthala, 2002.
- MARTIN-GRANEL, Nicolas et RODRIGUEZ-ANTONIOTTI, Greta (éd), *SONY LABOU TANSI: l'atelier de Sony Labou Tansi*, Paris, «Revue noire», 2005.
- MBANGA, Anatole, *Les Procédés de création dans l'œuvre de Sony Labou Tansi: système d'interactions dans l'écriture*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- NUNES, Benedito, *O dorso do tigre: Ensaios*, São Paulo: Editora Perspectiva, 1969.
- SÉVRY, Jean, *Littératures d'Afrique du Sud*, Karthala, Paris, 2007.
- SÉVRY, Jean, «(More) variations on the works of J.M. Coetzee» in: *J. M. Coetzee*, éd. Liliane Louvel, Poitiers, Université de Poitiers, UFR Langues et littératures, 1994.
- SIKORSKA, Liliana (éd), *A universe of (hi)stories : essays on J.M. Coetzee*, vol.15, Frankfurt am Main ; Berlin, P. Lang, 2006.
- SPIVAK, Gayatri, *Can the subaltern speak?: reflections on the history of an idea*, New York: Columbia University Press, 2010.
- SONY, Labou Tansi, *La vie et demie*, Paris, Seuil, (1979), 2000.
- THOMAZ, Omar Ribeiro et PASSADOR, Luiz Henrique, «Race, sexuality and illness in Mozambique», *Revista Estudos Feministas*, vol. 14/1, abril 2006, p. 263-286.
- VRANA, Catherine, «Apories Morales et apories énonciatives dans l'œuvre de J.M. Coetzee», in: *J. M. Coetzee*, éd. Liliane Louvel, Poitiers, Université de Poitiers, UFR Langues et littératures, 1994.

Enviado em: 02/03/2016.

Aprovado em: 18/06/2016.

ARTIGOS

Articles

HISTÓRIA E CINEMA: A HAGIOGRAFIA NO FILME JOANA D'ARC (1948)

History And Cinema : Hagiography The Movie Joan D' Arc

Solange Ramos de Andrade*
Rafaela Arienti Barbieri**

RESUMO: O trabalho em questão propõe analisar a figura de Joana d'Arc tendo em vista sua representação no cinema a partir do filme de 1948, dirigido por Victor Fleming. Pode-se notar, em tal narrativa cinematográfica, a presença de elementos hagiográficos e mitológicos. O filme foi aqui tratado enquanto documento histórico passível de problematização, que possui especificidades técnicas que devem ser consideradas em uma análise crítica. Para isso, parte-se da complexidade da linguagem cinematográfica, e como ela pode relacionar-se com o conceito de representação articulado por Roger Chartier. A perspectiva hagiográfica pode ser encontrada no desenvolvimento da narrativa, e dialoga com o gênero épico que se desenvolve no filme em questão.

PALAVRAS-CHAVE: representação, cinema, hagiografia, história

ABSTRACT: The article in question propounds to analyze the figure Joan of Arc in view of its representation in film from the 1948, directed by Victor Fleming. It may be noted in this filmic narrative the presence of hagiographic and mythological elements. The film was treated here as historical document capable of questioning that has technical characteristics that must be considered in a critical analysis. For this part to the complexity of the cinematographic language, and how it can relate to the concept of representation articulated by Roger Chartier. The hagiographic perspective can be found in the development of narrative and dialogue in this case with the epic genre that develops in the film in question.

KEYWORDS: representation, cinema, hagiography, history.

Introdução

Nosso objetivo consiste em analisar o filme *Joana d'Arc*, de 1948, dirigido por Victor Fleming, a partir da representação hagiográfica da fazendeira francesa do século XV, que recuperou a moral de seu povo derrotado pelos invasores ingleses. Sob a liderança de Joana, o povo francês reclamou parte do território ocupado por seus inimigos e coroou o novo rei da França, Carlos VII que venceria a guerra. Joana d'Arc

* Doutorado em História. Professora Associada do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá – PR. Coordenadora Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades – ANPUH. Bolsista de Produtividade em Pesquisa da Fundação Araucária – PR.

**Graduada do Curso de História da Universidade Estadual de Maringá – PR. Membro do Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades – UEM.

morreu em 1431, condenada como herege pela Igreja, que a tornaria santa em 1920 durante o pontificado do Papa Bento XV (1914-1922). A figura de Joana é cultuada como a encarnação do nacionalismo francês e da castidade feminina (CHRISTINO, 2007).

Joana d'Arc (1412 – 1431) era uma fazendeira francesa da região de Domrémy. Viveu no século XV durante a Guerra dos Cem Anos (1337 – 1453), entre França e Inglaterra. A França encontrava-se praticamente derrotada pelos invasores ingleses que ocupavam locais importantes ao norte do país. Joana convenceu o Delfim e o povo francês a lutar sob seu comando. Em campanha reconquistou Orléans e Reims, onde o Delfim foi coroado Carlos VII. Derrotada no cerco a Compiègne foi capturada em St. Denis. Joana foi julgada por clérigos ingleses e condenada à morte sob a acusação de heresia (MICHELET, 2007). Em 1456, outra corte de clérigos a absolveu da acusação e, em 1920 foi canonizada (CHRISTINO, 2007).

A história da mártir, heroína e padroeira da França, foi alvo de diversas releituras no universo cinematográfico. Em 1899 Georges Méliès, diretor que leva o título de criador da Sétima Arte (MARTIN, 2005, p. 21), lançou o curta mudo, em preto e branco, *Jeanne d'arc*, colorido a mão posteriormente, no qual a personagem principal é interpretada por Jeanne d'Alcy⁷⁵. Já em 1928, Carl Theodor Dreyer lançou, na França, *La passion de Jeanne d'Arc*⁷⁶ com a atriz Maria Falconetti a interpretar Joana d'Arc, seguido pela produção *La merveilleuse vie de Jeanne d'Arc* dirigida em 1929, por Marco de Gastyne. Gustav Ucicky filmou *Das Mädchen Johanna*, em 1935. Roberto Rossellini filmou *Giovanna d'Arco al rogo*, em 1954. Otto Preminger dirigiu *Saint Joan*, em 1957. Robert Bresson dirigiu *Procès de Jeanne D'Arc*, em 1963. Finalmente, Luc Besson dirigiu *The Messenger: The Story of Joan of Arc*, em 1999.

O filme de Fleming narra a história da heroína francesa do século XV que, guiada por Deus, busca coroar o Delfim e libertar a França do domínio inglês. Traída por seu rei, Joana é entregue aos inimigos que a condenam à morte na fogueira. Escrito por Maxwell Anderson e dirigido por Victor Fleming, o filme tem como protagonistas os atores Ingrid Bergman, no papel de Joana d'Arc e José Ferrer, como o Delfim, (JOAN OF ARC, 1948).

O diretor americano Victor Fleming nasceu em Pasadena, na Califórnia, Estados Unidos, em 1889 e faleceu de ataque cardíaco em Cottonwood em 1949. Fleming

⁷⁵ Disponível: <http://filmow.com/joana-d-arc-t58179> acesso: 04/11/2015.

⁷⁶ Disponível: <http://filmow.com/a-paixao-de-joana-d-arc-t1762> Acesso: 04/11/2015

iniciou sua carreira como dublê, trabalhando depois como cameraman em alguns filmes do ator, diretor e produtor Douglas Fairbanks, para mais tarde, trabalhar como diretor (SRAGOW, 2013, p.3). Considerado um dos diretores de confiança da MGM, nos anos 1930, entre suas mais de quarenta produções, destacamos *The Virginian* (Agora ou Nunca) (1929), filme que lançou Gary Cooper ao estrelato⁷⁷. Já na década de 1930 destacam-se *Red Dust* (Terra de Paixões) (1932), *Bombshell* (Madmoiselle Dinamite) (1933), *Treasure Island* (A Ilha do Tesouro) (1934) e, *Dr. Jekyll and Mr. Hyde* (O médico e o Monstro) (1941)⁷⁸.

Diretor consagrado na década de 1930, Victor Fleming assinou a direção de dois dos maiores filmes dos anos 1930, *Gone With the Wind* (... E o vento levou) e *The Wizard of Oz* (O mágico de Oz), ambos de 1939. *Joan of Arc* (Joana D'Arc) (1948) foi seu último filme, pois Fleming faleceu dois meses após o seu lançamento. Michael Sragow (2013) crítico de cinema e autor da única biografia sobre Fleming atribui ao romance vivido com Ingrid Bergman a intenção de o diretor levar para as telas a história de Joana D'Arc. Filme primoroso, realizado após extensa pesquisa histórica, não foi o sucesso de bilheteria esperado, mas conquistou duas estatuetas na Cerimônia do Oscar de 1949: melhor fotografia e melhor figurino.

Joana d'Arc começa com uma música de fundo composta por Hugo Friedhofer e com a apresentação do título e elenco. A imagem azul claro ao fundo, conta com espada e a coroa, ambos de bronze. Ainda na apresentação de todo o elenco e equipe de produção, a imagem de fundo muda uma vez do azul para uma paisagem de campo. A narrativa inicia com a apresentação de Joana d'Arc, que nasceu na vila de Domremy, em Lorraine, em 1412, e morreu com 19 anos:

[...] época em que a França, perdendo a guerra dos 100 anos, foi tomada pelos inimigos. Suas cidades arruinadas, fazendas devastadas, seu povo sem esperança. Mas os inimigos da França não sabiam da pequena Joana rezando na pequena igreja da vila. Ela ouvia vozes dos santos falando sempre, clamando que ela se tornasse um soldado para comandar os exércitos da França para a vitória para coroar o Delfim de seus sonhos. Sonhos impossíveis pediam a ela. E pediam de novo (JOAN OF ARC, 1948).

O filme como documento histórico

⁷⁷ Disponível: <http://filmow.com/agora-ou-nunca-t117357> Acesso: 05/11/2015.

⁷⁸ Disponível: <http://filmow.com/victor-fleming-a38028> Acesso: 05/11/2015.

Nossa opção metodológica consiste em problematizar a noção de hagiografia, enquanto uma escrita tem por função narrar a história de um santo a partir da constatação de que a personagem é representada como uma santa, mais ainda, como uma pessoa destinada a ser santa (CERTEAU, 1982). Compreender o contexto no qual o filme foi produzido torna-se necessário para que consigamos analisar as representações ali presentes (CHARTIER, 2002b).

No filme, o conjunto resultante do diálogo entre as cenas, a música de fundo e a atuação de um indivíduo sugere a presença de algo que não é do âmbito profano, utilizamos as categorias de sagrado e profano (ELIADE, 1992).

A importância de analisar uma fonte fílmica, essencialmente imagética, traduz um momento histórico em que “cada vez mais, tudo é dado a ver e a ouvir, fatos importantes e banais, pessoas públicas e influentes ou anônimas e comuns” (NAPOLITANO, 2008, p. 235).

De acordo com Pesavento, a imagem é

[...] sempre uma construção, uma interpretação, uma recriação do real. Ela traduz uma experiência do vivido e uma sensibilidade, vivenciada por aquele que a produziu ou correspondente a um gosto, a um sentimento, a uma lógica e a um valor presente em uma época, captado e interpretado por aquele que construiu essa imagem [...] são sempre fruto de um ato de interpretação e de uma invenção do mundo. Ou seja, constituem uma interpretação e uma experiência do vivido, ao mesmo tempo individual, social e histórica (PESAVENTO, 2008, p. 103-104).

Se o cinema suscita no espectador uma sensação de realidade que é, em alguns casos, suficientemente forte para provocar a crença na existência objetiva daquilo que está na tela torna-se ainda mais necessário problematizar as representações ali construídas (MARTIN, 2005, p. 28). Existem características fundamentais da linguagem fílmica e modalidades específicas de sua criação que merecem nossa atenção (MARTIN, 2005, p. 27; 37).

Para notar a complexidade que permeia a linguagem a cinematográfica e como se dá a construção de suas representações partimos de Martin (2005), Napolitano (2008), Carrière (2006) e Vanoye e Goliot-Lété (1994). Já a respeito do conceito de representação aqui utilizado, nossa referência é Roger Chartier (2002b).

O trato metodológico direcionado ao documento em questão relaciona-se com a história das religiões, partindo do reconhecimento da complexidade da linguagem cinematográfica e da importância do método que permite uma discussão dos temas aqui

propostos. Compreender a abordagem historiográfica de um documento cinematográfico nos permite perceber como tais elementos específicos colaboram na representação de Joana enquanto santa e como o sagrado é representado em meio à narrativa.

Marcos Napolitano (2008) destaca a necessidade do estabelecimento de relações entre o contexto histórico e a narrativa do filme, partindo do conceito de representação. O autor atenta para algumas visões distorcidas alimentadas em relação ao documento fílmico, relacionadas com a compreensão do mesmo enquanto complemento ou contraponto para o documento escrito, como registro mecânico do real, o qual não possuiria sua própria linguagem ou, ainda enquanto resgate do passado, testemunho do presente ou prenúncio do futuro.

Ressaltamos que, independente do gênero, uma narrativa fílmica não deve ser tratada enquanto um “testemunho quase objetivo da história” (NAPOLITANO, 2008, p. 236), mas observada a partir de seus mecanismos de representação da realidade, códigos internos e estruturas de linguagem. De acordo com o autor ainda é necessário atentar para o “efeito de realidade” (NAPOLITANO, 2008, p. 236) que o registro técnico das imagens pode passar.

Enquanto representação, a imagem situa-se em uma condição de ambivalência, ou seja, é *mimesis* e *factio*, nas quais o *factio* apontaria para uma metáfora, uma alegoria e para outras manifestações de caráter simbólico, sinalizando para além daquilo que é exibido (PESAVENTO, 2008, p. 104-105). Sendo o filme uma produção imagética, é possível identificar esse caráter simbólico e metafórico no decorrer de sua narrativa.

Também apresentaremos alguns elementos do contexto da década de 1940 nos Estados Unidos, principalmente aqueles que auxiliam a compreender os temas representados no filme. A partir dessa análise de contexto, torna-se possível ponderar melhor sobre os motivos que levaram esses temas a serem representados na narrativa do filme, lembrando que “nem o conteúdo da fonte audiovisual se limita aos parâmetros verbais, nem a realidade por eles registrada ou encenada é bruta e livre de qualquer filtro de linguagem ou de escolhas por parte dos realizadores” (NAPOLITANO, 2008, p. 268).

Mesmo que o filme apresente uma perspectiva de futuro, de presente ou do passado, “é necessário aprender a ler um filme, decifrar o sentido das imagens como tal,

como se decifra o sentido das palavras e dos conceitos, a compreender as subtilezas da linguagem cinematográfica” (MARTIN, 2005, 34),

[...] o que importa não é analisar o filme como “espelho” da realidade ou como “veículo” neutro das ideias do diretor, mas como o conjunto de elementos, convergentes ou não, que buscam encenar uma sociedade, seu presente ou seu passado, nem sempre com intenções políticas ou ideológicas explícitas. (NAPOLITANO, 2008, p.276)

Tal observação deve ser feita na medida em que o filme Joana d’Arc dá corpo a uma representação do passado situada na França em meio a Guerra dos Cem Anos. A imagem é o elemento de base da linguagem cinematográfica e, mesmo que seja registrada, mecânica e objetivamente por meio da câmera, adquire uma subjetividade, um sentido em um determinado conjunto. A imagem fílmica pode suscitar um sentimento de realidade, mas é necessário lembrar aqui que ela “encontra-se sempre no presente” (MARTIN, 2005, p. 27).

Devemos também considerar, a estrutura interna da linguagem cinematográfica, o que está vinculado não somente aos diálogos como também ao enquadramento de uma cena, ao processo de edição, a cor, textura empregada na captação de uma imagem, o que proporciona ao filme um sentido cultural, estético, ideológico e até mesmo sócio-histórico. Tais elementos do filme não devem ser analisados separadamente, mas em seu conjunto,

Não deve-se isolar seus códigos, canais e parâmetros verbas dos outros códigos, canais e parâmetros mobilizados pela fonte (registro e edição de imagens e sons, e estruturas e gravações musicais); a segunda [regra] é não isolar a cena ou som “real” captado pelo meio tecnológico (a câmera, o microfone etc.) das opções de linguagem, imperativos dos códigos dominantes e das possibilidades técnicas do meio em questão. (NAPOLITANO, 2008, p. 268)

Marcel Martin apresenta a câmera enquanto um agente ativo do registro da realidade material e de criação da realidade fílmica (MARTIN, 2005, p. 37), assim como compreende a imagem como o elemento base da linguagem cinematográfica (MARTIN, 2005, p. 31). Apesar do registro mecânico da imagem ser feito de forma objetiva, o autor destaca a equação pessoal do observador, “a visão particular de cada um, as deformações e as interpretações, mesmo inconscientes” (MARTIN, 2005, p. 30), o que vai ao encontro da ideia de que

O cinema dá-nos da realidade uma *imagem artística*, quer dizer, se reflectir bem, *não realista* (pense-se na função do grande plano e da música, por exemplo) e *reconstruída* em função daquilo que o realizador pretende

exprimir, sensorial e intelectualmente (MARTIN, 2005, p. 31 grifos do autor).

A imagem artística formada a partir da realidade conta com diversos tipos de enquadramento, uma das modalidades de criação da imagem.

O nascimento do cinema como arte data do dia em que os realizadores tiveram a ideia de deslocar o aparelho de filmar no decurso de uma cena: as mudanças de planos, dos quais os movimentos do aparelho não constituem senão um caso em particular (notemos que na base de qualquer mudança de plano há sempre um movimento de câmara, efectivo ou mantido virtualmente), estavam inventadas e, por consequência, a montagem, fundamento da arte cinematográfica. (MARTIN, 2005, p. 37)

O enquadramento é, portanto, uma forma de organizar um fragmento da realidade, o primeiro aspecto da participação criadora da câmara no registro que faz da realidade exterior para transformá-la em matéria artística. Tal perspectiva também é abordada por Carrière,

Não surgiu uma linguagem autenticamente nova até que os cineastas começassem a cortar o filme em cenas, até o nascimento da montagem, da edição. Foi aí, na relação invisível entre uma cena e outra, que o cinema realmente gerou uma nova linguagem. No ardor de sua implementação, essa técnica aparentemente simples criou um vocabulário e uma gramática de incrível variedade. (CARRIÈRE, 2006, p. 16)

Martin chama atenção para a mudança da câmara fixa para o chamado *travelling*, inventado espontaneamente por um operador de *Lumière* ao colocar a câmara numa gôndola em Veneza em 1896, tornando-a “uma criatura em movimento” (MARTIN, 2005, p. 38). “Muito cedo a câmara deixou de ser apenas testemunha passiva, abandonando a função de registradora objectiva dos acontecimentos, para se tornar a sua testemunha activa e a sua intérprete” (MARTIN, 2005, p. 41) Ao longo da descrição e caracterização dessas modalidades de criação da imagem, o autor cita inúmeros exemplos que podem ser encontrados em diversos filmes. A respeito do grande plano e do plano picado, por exemplo, o autor afirma que tal

[o grande plano] corresponde [...] a uma invasão do campo da consciência, a uma tensão mental considerável, a um modo de pensar obsessivo. É o resultado natural do travelling para a frente, que a maior parte das vezes nada mais faz do que reforçar e valorizar a carga dramática que o próprio grande plano constitui. (MARTIN, 2011, p. 50)

[o plano picado] tem a tendência para tornar o indivíduo ainda mais pequeno (*sic*), esmagando-o moralmente ao colocá-lo no nível do solo, fazendo dele

um objeto levado por uma espécie de determinismo impossível de ultrapassar, um brinquedo do destino” (MARTIN, 2011, p. 51).

A partir dessas possibilidades de enquadramento e todos os sentidos que tais podem adquirir na lógica da narrativa, é possível afirmar que a “possibilidade que o cineasta tem de construir o conteúdo da imagem ou de no-la fazer ver sob um ângulo anormal, ele pode fazer surgir um sentido daquilo que não é à primeira vista senão uma simples reprodução da realidade” (MARTIN, 2005, p. 33). De acordo com Martin “a imagem *reproduz* o real, depois, num segundo grau e eventualmente, *afecta* os nossos sentimentos e, finalmente, num terceiro grau e sempre facultativamente, toma uma *significação* ideológica e moral” (MARTIN, 2005, p. 35, grifos do autor)

O conhecimento desses elementos e as especificidades da linguagem cinematográfica são necessários em prol da percepção da carga de sentido de uma determinada cena, de um determinado enquadramento no filme aqui analisado. Tal sentido ainda é reforçado pela própria atuação do artista, bem como pelos efeitos sonoros que também podem ser identificados ao longo da narrativa. O sagrado manifesta-se na narrativa, e isso pode ser notado justamente por esse conjunto de elementos da construção da imagem cinematográfica. Desde o seu início o espectador é levado a visualizar uma determinada representação da imagem de Joana: a narrativa em hagiográfica se apresenta no decorrer da história, a partir dos *closes*, do enquadramento, da iluminação, da atuação, dos elementos sonoros.

A narrativa é articulada pelo roteiro épico, um dos desdobramentos do gênero dramático, como apontou (CAMPOS, 2009). “Você compõe um roteiro épico a partir da fatia de vida que pinçou, de dentro de uma massa de estória, como o principal ponto de foco do seu narrador” (CAMPOS, 2009, p. 333). É a partir desse personagem principal e dessa sua (vasta) fatia de vida que o narrador vai pinçar os demais personagens, vai selecionar as demais fatias de vida que irá narrar, vai definir o tempo e o espaço que irá percorrer, vai, enfim, compor a história. (CAMPOS, 2009, p. 334)

Tais “fatias de vida” são recortadas a partir daqueles eventos que o diretor ou o roteirista consideram interessantes ou importantes para desenvolverem a narrativa fílmica e, ao fazerem isso, trocam a clausura que os jogos de ações impõem, pela maleabilidade de um tempo e de um espaço mais vastos (CAMPOS, 2009, p. 334). A sequência do roteiro épico seria a apresentação de um mundo, de seus personagens

centrais e conclusão, não deixando de lado a existência de um narrador sempre presente, o que pode ser identificado, no caso de Joana d’Arc, no início e no fim do filme.

Joana d’Arc e a hagiografia filmica

Ao utilizarmos da noção de hagiografia (CERTEAU, 1982), para analisar a personagem Joana d’Arc, torna-se necessário identificarmos os elementos cinematográficos que nos levaram a constatar que, desde o início da narrativa, Joana é apresentada e representada enquanto santa, até o momento de sua condenação, de seu martírio.

Certeau situa a hagiografia na vizinhança da historiografia enquanto um gênero literário, um discurso que pretende tratar da ação, no qual os fatos estão a serviço de uma verdade que “constrói sua organização ‘edificando’ sua manifestação” (CERTEAU, 1982, p. 265). Também destaca que a escrita hagiográfica privilegia os “atores do sagrado” visando uma “edificação”, a construção de uma “exemplaridade”. Certeau vê a necessidade de reservar este nome a toda escrita inspirada pelo culto dos santos, e destinada a promovê-los, uma escrita na qual “a combinação dos atos, dos lugares e dos temas indica uma estrutura própria que se refere não essencialmente ‘àquilo que se passou’, como faz a história, mas “àquilo que é exemplar” (CERTEAU, 1982, p. 266) Enfatizamos que, apesar do filme aqui trabalhado não ser uma fonte literária, carrega um discurso hagiográfico que narra a percepção de uma figura histórica enquanto santa, mostrando os elementos que permitem visualizá-la nesse sentido. Na narrativa cinematográfica são ressaltadas as ações, a gestualidade e outros fatores que permitem notar Joana d’Arc enquanto um modelo que é exemplar. Os momentos do filme que mostram isso são enfatizados por características do meio cinematográfico, como um foco de luz, uma música de fundo que remete ao sacro, um close da câmera no rosto sereno de Joana, por exemplo.

Certeau analisa as mudanças que ocorreram na escrita hagiográfica que, em um primeiro momento, se interessa mais pela morte da “testemunha”, seguida pelas vidas dos ascetas do deserto, dos “confessores” e, finalmente, dos bispos, tais como as hagiografias de São Cipriano, São Gregório, o Taumaturgo, e São Martinho de Tours, “segue um grande desenvolvimento da hagiografia no qual os fundadores de Ordens e os místicos ocupam um lugar crescente” (CERTEAU, 1982, p. 266).

Não mais a morte, mas também a vida que se considera fundada. Para Certeau, em 1643 a publicação do primeiro volume dos *Acta sanctorum* pelos jesuítas Bolland e Henskens marca uma virada, uma vez que introduziu a crítica na hagiografia. “De agora em diante, na classificação das obras religiosas, "as vidas de santos gerais e particulares são uma grande parte da história eclesiástica" (*Table universelle des auteurs ecclésiastiques*, 1704)” (CERTEAU, 1982, p. 267)

Pesquisa sistemática dos manuscritos, classificações das fontes, transformação do texto em documento, concessão de Privilégio "fato", por minúsculo que fosse, passagem discreta da verdade dogmática para uma verdade histórica que tem o seu fim em si mesma, busca que já define, paradoxalmente, "não a descoberta do verdadeiro, mas a do falso". (E. Cassirer): estes princípios definem o trabalho coletivo de uma equipe que se inscreve, ela mesma, numa pequena internacional da erudição através de uma rede de correspondências e de viagens, meios de informações e de controle recíprocos. (CERTEAU, 1982, p. 267)

A vida de um santo se insere na vida do grupo, Igreja ou comunidade, ao mesmo tempo em que representa a consciência que estas instâncias têm de si, associando uma imagem a um lugar (CERTEAU, 1982, p. 268). Dessa forma, um santo está associado a um lugar que se torna uma fundação, um produto, um signo de um advento. Para o autor, a “vida de santo” articula dois momentos contrários:

Assume uma distância com relação às origens (uma comunidade já constituída se distingue do seu passado graças à distância que constitui a representação deste passado). Mas, por outro lado, um retorno às origens permite reconstituir uma unidade no momento em que, desenvolvendo-se, o grupo arrisca se dispersar. Assim como a lembrança (objeto cuja construção está ligada ao desaparecimento dos começos) se combina com a "edificação" produtora de uma imagem destinada a proteger o grupo contra a dispersão. (CERTEAU, 1982, p. 268)

Ainda assim a vida de santo indica a relação que o grupo mantém com outros grupos. De acordo com o autor o “martírio” predomina onde a comunidade é marginal, confrontada com uma ameaça de morte, enquanto a “virtude” representa uma igreja estabelecida. Nesse sentido também são reveladores o relato dos combates do herói com as imagens sociais do diabo; ou o obscurecimento do cenário sobre o qual o santo se destaca por meio de milagres mais fortemente marcados; ou ainda, a estrutura do espaço onde estão dispostos os atores (CERTEAU, 1982, p. 269).

As cenas que revelam o caráter sagrado de Joana d’Arc são marcadas por músicas de fundo específicas, demonstrando uma espécie de “ápice” da narrativa; as velas e sinos no início do filme também parecem contribuir para a percepção da

personagem como santa. Os olhares trocados entre os personagens em determinadas cenas focam-se na expressão de Joana, sempre serena, honesta e humilde, aceitando o apoio que recebe em sua missão e agradecendo-o imensamente inúmeras vezes, seguindo o narrador, que a qualifica de santa.

A construção de tal representação pode ser identificada logo no início do filme, momento no qual o narrador apresenta-a como a “filha de Deus, Filha da França”. Joana é uma devota que escuta vozes dos santos que lhe dizem para tornar-se um soldado “para comandar os exércitos da França para a vitória, para coroar o Delfim dos seus sonhos” (JOAN OF ARC, 1948), algo que parecia impossível de ser realizado a partir de sua perspectiva. Essa é a primeira afirmação da narrativa que permite notar a humildade da personagem, uma característica do ideal cristão, mas também um elemento que soma em seu caráter de santidade.

A personagem aparece, inúmeras vezes rezando, às vezes mais tranquila, noutras implorando por perdão e ajuda, pois não sabe como seguir o caminho indicado pelas vozes dos santos. Ela reza em prantos afirmando que é

[...] uma garota pobre de fazenda. Nunca vi um rei ou um exército. Não sirvo para falar com pessoas grandiosas. Esse tempo todo tenho tentado achar um começo. Sei que podemos perder a França e ainda não sei fazer o que me pediram então, não faço nada. Perdoe-me. Perdoe-me (JOAN OF ARC, 1948).

O indício de que Joana seria a pessoa destinada a salvar a França pode ser identificado nos sonhos que seu tio tem, nos quais a personagem partiria com um exército por vontade própria. Outro elemento que merece destaque é quando a personagem viaja à Vaucouleurs e diz a Sir. Robert de Baudricourt que “Orleans corre grande perigo. Já hoje, a batalha está ocorrendo”. Baudricourt argumenta que “Orleans fica longe daqui, ninguém sabe o que ocorre lá”. Duas semanas depois, na temporalidade do filme, um grupo de soldados chega à sua casa levando a notícia de que realmente havia ocorrido uma batalha em Orleans no dia em que falou com Sir. Robert, gerando uma grande derrota para o Delfim. Ao questionar como ela sabia disso e se tinha estudado bruxaria, Joana aproxima-se do padre presente colocando-se na posição de “boa e de Deus” (JOAN OF ARC, 1948).

No mesmo dia em que foi falar com Sir. Robert, Joana toma conhecimento, por meio de um dos soldados, da existência de uma profecia na qual uma donzela de Lorraine iria salvar a França. A partir desse momento, parece desenvolver-se, na

narrativa do filme, uma espécie de apoio popular à Joana para que ela fale com o Delfim, a qual não permanece apenas nos limites da cidade, mas espalha-se para outras regiões da França que sofre com as invasões inglesas. Além disso, após a “confirmação” de que Joana não era uma “enviada de Satã”, alguns membros do exército passam a segui-la.

Joana é tratada com deboche quando chega para falar com o Delfim da França, tanto pelo fato de ser mulher, como por ser aquela que diz ser possível coroar o Delfim como rei. Porém, os risos cessam e os olhos curiosos ficam atentos quando ela descobre, sem dizer uma palavra, que o homem sentado no trono não era o Delfim. Uma música de fundo começa a ficar mais alta e a personagem anda pelo grande salão em busca daquele que veio para encontrar. Quando identifica o Delfim, ajoelha-se diante dele, abraça-o nas pernas e começa a chorar. As perguntas, nesse momento, se apresentam no sentido de saber se ela está falando a verdade sobre ser uma mensageira de Deus ou se ela é um perigo enviado pelos ingleses. No momento em que Joana reconhece o verdadeiro Delfim, mais uma vez um elemento de sua santidade torna-se visível.

Após conseguir reunir um exército e começar a marchar em direção à Orleans, Joana enfrenta problemas em dar ordens, uma vez que é uma mulher e, acima de tudo, religiosa. Inicialmente recusa o papel de militar, exerce autoridade sobre o grupo, mas não consegue permanecer calada frente às “blasfêmias” dos homens que ali se encontram, pedindo a eles que se confessem, o que não é aceito pela maioria. Ao reclamarem, um dos soldados argumenta que Joana não vai liderá-los, mas marchar na frente do exército como um símbolo.

Quando não consegue apoio dos comandantes para direcionar algumas ordens aos soldados, Joana enfatiza que “não deve haver jogo, não, nem secretamente. Não devem blasfemar, nem dizer o nome Dele em vão, e devem mandar embora suas mulheres. Não devem existir seguidoras no acampamento, e antes de marcharmos, os homens devem se confessar e se libertar de todo o mal que fizeram”.

[...] não há força em mim, nem em minhas mãos. Não há forças suficientes em nossas mãos grandes o bastante para vencer os ingleses. Nossa força está em nossa fé e se nossa fé for devorada por pequenas coisas que Deus odeia, então ainda que sejamos milhões seremos vencidos e morreremos. [...] Só poderemos vencer se nos tornarmos o exército de Deus” (JOAN OF ARC, 1948).

Joana conquista seus adeptos por meio do discurso e de sua expressão de confiança em um momento da França em que todas as esperanças pareciam perdidas.

Admite não ser fácil apresentar-se diante deles e pedir que cumpram o que lhes pede, mas garante que se esses requisitos forem seguidos

[...] ainda que os ingleses surjam nas nuvens e cavalguem em furacões, nós os venceremos! Ainda que as flechas caiam como granizo do céu e os campos sejam um ringue de aço e que os canhões ataquem como trovões no céu, ainda assim, serão nossos. Isso Deus prometeu, pois Pai no céu e nosso líder, ele estará conosco, enquanto louvamos Seu nome. Ele vai nos dar tudo o que precisarmos: o pão nosso de cada dia, nossa vitória e uma terra que será livre para sempre!”(JOAN OF ARC, 1948).

É interessante destacar aqui os instantes que antecedem o ataque de Joana aos ingleses no território: na cena, a personagem, com o rosto bem iluminado, olha para o céu e aparenta fazer uma oração. Joana empunha sua espada e, ao fundo uma música toma corpo com sinos acompanhados por um coral: “Essa é a hora. Agora é o tempo. Em nome de Deus ataquem, ataquem com coragem!” (JOAN OF ARC, 1948).

A bandeira branca carregada por Joana parece indicar o caminho para os soldados, o caminho para a vitória, um símbolo usado para dar um efeito impactante. Em um momento do filme, quando os soldados já estão batendo em retirada de uma batalha, Joana diz: “quando minha bandeira tocar nos muros, nós teremos a vitória”

A santa teria descrito sua bandeira da seguinte forma:

Eu empunhava uma bandeira com o campo semeado de flores de lis. Havia a figura do mundo com dois anjos a seus lados. Era de pano branco, do tipo chamado de *boucassin*. Nela estava escrito *Jesus Maria* e a bandeira tinha uma franja de seda⁷⁹.

Outro elemento que indica sua santidade é a forma como reage à sua primeira vitória em batalha: Joana chora, pois “estão todos mortos, horrivelmente mortos! E fui eu quem os matou!” (JOAN OF ARC, 1948). Joana ansiava pela vitória, mas sofre com as mortes que a batalha gerou após ter implorado aos ingleses para partirem do território. “Não tenho ódio pelos ingleses. Falei com coragem para que me seguissem. Achei que a vitória seria linda, mas é tão feia e sangrenta!” (JOAN OF ARC, 1948). A humildade de Joana é representada em vários momentos, tal como a cena na qual responde a uma mulher que implora para ela toque em seu filho: “seu toque é melhor que o meu” (JOAN OF ARC, 1948).

Concomitante à construção da representação da imagem de santa de Joana d’Arc, há o seu contraponto: a construção de uma bruxa, feiticeira, de uma adoradora de

⁷⁹ Disponível: <http://www.lepanto.com.br/catolicismo/gloriosa-epopeia-de-santa-joana-darc/> Acesso: 14/12/2015.

Satã. “A poderosa Inglaterra e a grande Borgonha, os mais ricos príncipes da cristandade vencidos por uma camponesa inexperiente” (JOAN OF ARC, 1948). Na medida em que Joana vence batalhas, conquista o apoio do povo e é percebida como uma santa tem início uma campanha de denúncia na qual ela era uma mulher que representava perigo, tanto para o próprio rei da França, como para o rei da Inglaterra. Apresentamos a fala de Tremouille para o Delfim da França:

Então é você que vai ser coroado hoje? Andando pelas ruas, parece que vai ser a coroação da donzela [...] em particular, perceba que ela é ambiciosa e inescrupulosa, e se a guerra continuar e ela continuar em ascensão, ela, e não você reinará na França, coroado ou não. [...] ela tem mais poder que você, eu e a Borgonha. O país inteiro a apóia (JOAN OF ARC, 1948).

Constituindo-se em uma ameaça, o Delfim, agora Rei da França, corta os auxílios oferecidos à Joana em batalha, assinando um acordo de paz com a Borgonha fazendo com que os próprios soldados sintam-se traídos, além de alimentar dúvidas em Joana sobre a veracidade de suas visões divinas. Elas seriam mesmo de Deus? Aos poucos, a narrativa dá indícios que “as vozes” que falavam com Joana deixam de se pronunciar e ela implora para que voltem a falar com ela, mas não obtém respostas. “E minha voz não disse nada. Se minhas vozes falassem comigo de novo e me dissessem o que fazer, daí eu dormiria de noite e aceitaria o que viesse a mim, mas estão silenciosas. [...] fui abandonada?” (JOAN OF ARC, 1948).

Enquanto no filme de Besson (1999) sua prisão teria enfatizado a sua imagem próxima da insanidade, no filme de Fleming, Joana teve visões de que seria aprisionada, o que auxilia a não vê-la enquanto insana em tal narrativa. Outro elemento que muda drasticamente do filme de 1999 para o de 1948 é a forma com que o divino se revela na narrativa de 1948. Enquanto no filme de 1999 o divino se manifestaria na cela de Joana, trazendo dúvidas se era realmente Deus ou não que estaria a falar com ela, no filme de Fleming, Deus seria o padre francês que está ao seu lado durante todo o julgamento, o que pode ser percebido quando o personagem diz no final da narrativa: “vá, filha de Deus, filha da França, vá”, palavras essas proferidas anteriormente pelas “vozes” de Joana.

No filme de Besson, Joana morre queimada após ter admitido seus pecados, aceitando que suas atitudes em batalha foram egoístas, cruéis, e que suas visões foram interpretadas por ela de acordo com suas necessidades no momento. Já no filme de Fleming, Joana queima ao redor de uma multidão que clama e chora por sua vida e

tenta, sem sucesso, retirá-la da fogueira. Joana morre após ter percebido que sua “vitória é seu martírio” e sua “escapatória é sua morte”. Afirma não se arrepender de ter seguido as indicações de suas “vozes,” e que nunca teve a intenção de machucar, ferir ninguém. O filme mostra uma figura feminina forte, que luta por seus princípios, mas é luta que ocorre a partir de uma lógica na qual o feminino ocupa um determinado espaço social. Pensando que o filme representa outro momento da França, uma primeira demonstração da inferioridade da figura feminina é quando o integrante da família diz para Joana que seu tio afirmou que, antes que seu sonho se concretizasse e saísse com um exército, ele a afogaria no rio (JOAN OF ARC, 1948).

Outra cena é o momento no qual Joana fala com Sir. Robert de Baudricourt pedindo para entrar em contato com o Delfim, pois deveria liderar um exército. O homem, rindo de forma debochada, diz que “mulheres não comandam exércitos, elas o seguem. Se quiser seguir um, pode-se dar um jeito”. Em seguida, Joana afirma que deve salvar a França e Baudricourt responde: “Vá para casa e não seja idiota. Se fosse possível salvar a França, nós o teríamos feito faz tempo” (JOAN OF ARC, 1948). Sir. Robert acaba por expulsá-la do recinto falando para levarem-na para casa e dizer ao seu pai que ela está louca.

É em meio a uma sociedade, que não valoriza a mulher que não cumpre seu papel estabelecido por uma moral, que Joana começa a vestir-se como homem e a portar uma espada, fato que gera incomodo em alguns habitantes da cidade, e faz até mesmo sua mãe afirmar que não conhecia a própria filha.

Uma das definições dadas ao sagrado é a de que ele se opõe ao profano, manifestando-se sempre como uma realidade diferente das realidades “naturais” (ELIADE, 1992, p. 12-13). O conhecimento do sagrado pelo homem é possível por este se manifestar por meio do que Eliade denomina de *hierofania*.

No filme, o primeiro desses momentos aparece em forma de relato, quando Joana afirma, por inúmeras vezes, escutar vozes que lhe dizem para liderar um exército e coroar o Delfim da França. Essas vozes, na lógica da narrativa, são manifestações do sagrado. Outro momento que merece destaque é quando, no final do filme, o padre que a acompanha no durante o processo de julgamento diz, enquanto ela queima na fogueira, “vá, filha de Deus, filha da França, vá”, palavras proferidas anteriormente pelas “vozes” de Joana (JOAN OF ARC, 1948). Cabe ainda lembrar que as próprias vitórias de Joana em batalha podem ser consideradas manifestações do sagrado, uma

vez que ela parece contar com a ajuda do divino para obtê-las. Esses momentos são construídos no filme por um diálogo entre vários elementos cinematográficos somados à compreensão que o espectador já possui sobre a lógica da narrativa.

Logo no início da narrativa é possível perceber que as filmagens foram feitas em estúdio fechado, as nuvens não se movimentam, nem as árvores, o ambiente é estático, o que lembra a relação do cinema com o teatro (MARTIN, 2005, p. 43). A câmera, ao apresentar Joana, primeiro está apresentando a história junto ao narrador para, em seguida, aproximar-se e quase “invadir” a história para, então, fazer parte dela.

Nessa progressão de cenas é a mudança do enquadramento da câmera que proporciona a sensação do espectador “entrar” na narrativa, além de modificar também a própria forma como a personagem é vista pelo público. A utilização do enquadramento de cima para baixo, “tem a tendência para tornar o indivíduo ainda mais pequeno, esmagando-o moralmente ao colocá-lo no nível do solo, fazendo dele um objeto levado por uma espécie de determinismo impossível de ultrapassar, um brinquito do destino” (MARTIN, 2011, p. 51).

Lembrando das considerações de Campos a respeito da narrativa épica, é possível encontrar elementos no filme aqui analisado que dialogam com os apontamentos do autor. A presença do narrador é algo a se destacar, pois aparece no início da narrativa, apresenta a personagem e define o fio condutor da história. No início do filme, enquanto algumas cenas mostram sinos, um livro sobre Joana e a ambientação em uma pequena vila, o narrador fala:

Por disposição da misericórdia divina, foi feito oportunamente que Joana, filha de Deus, filha da França, seja colocada entre inúmeros santos. Santa Joana d'Arc, cuja história está gravada aqui, morreu aos 19 anos de idade. Nasceu aos 1412 em Domremy, Lorraine, época em que a França, perdendo a guerra dos 100 anos, foi tomada pelos inimigos. Suas cidades arruinadas, fazendas devastadas, seu povo sem esperança. Mas os inimigos da França não sabiam da pequena Joana, rezando na pequena igreja da vila. Ela ouvia as vozes dos santos falando sempre, clamando para que ela se tornasse um soldado para comandar os exércitos da França para a vitória, para coroar o Delphin de seus sonhos. Sonhos impossíveis pediam a ela. E pediam de novo (JOAN OF ARC, 1948).

Já no final do filme, quando Joana está a queimar na fogueira, o narrador toma a forma do padre que estava acompanhando todo o seu processo de julgamento, olha para Joana na fogueira e diz:

Ó homens enganados. Traidores de si mesmos e de seu país. Confiam na grandeza e um nome imortal em seu maior inimigo. Agora o carrasco

ascendeu os feixes e mandou seu espírito pelo fogo e jogou seu corpo ao vento. E você nunca ouvirá o fim do trabalho deste dia. O sucesso de poucas vitórias que podem ser deixadas de lado como um milagre de poucos dias, mas tornaram um símbolo e suas cinzas e suas palavras vão crescer como sementes e criar raízes em desertos e pavimentos. Florescerão como escudos para espalhar sua fama. Esta será sua Era, seu século, e todos nós, padres e reis, seremos figuras menores em sua tragédia [...] Vá filha de Deus, filha da França, vá (JOAN OF ARC, 1948).

Análises possíveis

Partindo do princípio da complexidade da linguagem cinematográfica e considerando que seus agentes criam e não apenas consomem os produtos disponibilizados em seu contexto histórico, cabe aqui primeiramente apontar alguns cuidados metodológicos necessários para o trato de tal fonte histórica. É apenas dessa forma que a análise aqui proposta encontra sentido e embasamento no viés histórico, evitando generalizações e possibilitando um aprofundamento nas temáticas aqui abordadas.

Para Marc Ferro (2000), as imagens impressas nos filmes, na literatura e demais narrativas denominadas de ficção, marcam de tal forma o imaginário das pessoas que se tornam referências para sua visão de inúmeros processos históricos e seus respectivos personagens, capazes de fragilizar as narrativas construídas pelos historiadores:

[...] a novela ou o teatro foram em várias ocasiões, adversários vitoriosos da ciência histórica [...] como assinala Peter Saccio, tudo o que Shakespeare escreveu sobre Joana D’Arc foi inventado, mas apesar dos esforços dos historiadores, é esta Joana D’Arc, [...] que os ingleses guardam em sua memória e quanto mais passa o tempo, menos mudaram os historiadores (FERRO, 2000, p. 190-191).

Napolitano afirma que as fontes áudio visuais ganham cada vez mais espaço dentro da pesquisa histórica, e critica a visão que coloca o filme enquanto um “testemunho quase direto e objetivo da história” (NAPOLITANO, 2008, p.236), uma vez que a questão a ser enfatizada é a percepção dessas fontes audiovisuais em seus mecanismos de representação da realidade, a partir de seus códigos internos e estruturas de linguagem. Sua noção de representação caminha no mesmo sentido àquela articulada por Roger Chartier (2002a; 2002b), cujas análises voltadas para o âmbito do coletivo esclarecem as possibilidades da abrangência de uma produção cinematográfica.

Admitir e considerar as especificidades técnicas da produção cinematográfica é essencial para uma análise, como propõe Napolitano, mesmo que efetuada pelo campo historiográfico, afinal, elas estão relacionadas com o contexto no qual a fonte foi elaborada, e ainda podem estar fortemente vinculadas com as mensagens que o diretor anseia passar, por exemplo.

Nesse sentido, o uso das cores pode tornar-se simbólico, assim como os efeitos de iluminação e a própria maneira do ator portar-se diante das câmeras para interpretar um personagem. A forma como a atriz Ingrid Bergman interpreta Joana d’Arc, além de visar a construção de uma santa, uma guerreira disposta a enfrentar todos os medos e angustias, tanto individuais quanto coletivas, para salvar a França e cumprir sua missão, visa construir uma personagem que está, de certa forma, em consonância com o contexto histórico da década de 1940.

Tendo em vista a relação do santo com um lugar, cabe destacar que Joana, durante seu julgamento relacionado à feitiçaria e heresia, fala que foi em Domremy, quando tinha 13, que escutou, no jardim de seu pai, uma voz: “era meio-dia, no verão. A voz vinha da direita em direção à Igreja. Falou a mim, no meio de uma grande luz” (JOAN OF ARC, 1948). O martírio predomina em Joana, acusada de feitiçaria e associada inúmeras vezes com a figura do Diabo, principalmente por parte daqueles a quem afetou em suas conquistas que culminaram com a coroação do Delfim Focando-se na sociedade histórica do herói, Certeau destaca que o mártir é a figura dominante nos inícios da Igreja Católica, seguido pelos confessores que reforçam e acabam por substituir a figura dos mártires: “seja o eremita que ainda é um combatente e que já é um fundador, seja o pastor” (CERTEAU, 1982, p. 269), seguidos pelos homens virtuosos, as mulheres e, em pequeno número, crianças.

Ao diferenciar a hagiografia dos “textos canônicos”, o autor defende que a vida dos santos traz à comunidade o elemento festivo, correspondendo a um “tempo livre”, lugar posto à parte, abertura “espiritual” e contemplativa, e não ao lado da instrução, da norma pedagógica, do dogma. Ela oscila entre o crível e o incrível, propõe o que é lícito pensar ou fazer, cria um espaço de possibilidades novas. Dessa forma, o uso da hagiografia corresponde ao seu conteúdo, sua leitura diferencia-se do trabalho, é lazer, podendo ser lida durante refeições ou quando monges se recreiam, é contada em lugares de peregrinação e ouvida nas horas livres (CERTEAU, 1982, p. 270). Nesse sentido,

cabe aqui destacar que o formato da narrativa cinematográfica de Joana d'Arc também se associa ao lazer.

Mostrando como, através de um santo (uma exceção), a história está aberta ao "poder de Deus", cria um lugar onde o *mesmo* e o *lazer* se encontram. Este lugar excepcional abre, para cada leitor, a possibilidade de um sentido que é ao mesmo tempo o alhures e o imutável. O *extraordinário* e o *possível* se apoiam um no outro para construir uma ficção posta aqui a serviço do exemplar. Esta combinação, sob a forma de um relato, representa uma função de "gratuidade" que se encontra igualmente no texto e no seu uso. É uma *poética do sentido*. Não é redutível a uma exatidão dos fatos ou da doutrina sem destruir o próprio gênero que enuncia. Sob as aparências de uma exceção e de um desvio (quer dizer, pela metáfora de um caso particular), o discurso cria uma liberdade com relação ao tempo cotidiano, coletivo ou individual, mas constitui um não-lugar. (CERTEAU, 1982, p. 270)

É interessante relacionar essa função da hagiografia com o aspecto representacional de uma narrativa cinematográfica, na medida em que esta não é desprovida de intencionalidade, carregando nesse caso um modelo exemplar baseado nas ações e revelações de Joana d'Arc. Considerando o próprio efeito de realidade, já abordado por Napolitano, os modelos presentes no filme apesar de estarem inseridos em um lugar e lógicas próprios, também podem inserir-se em um cotidiano, em uma "linearidade do trabalho".

De acordo com Certeau, "mais do que o nome próprio, importa o modelo que resulta desta "tergiversação"; mais do que a unidade biográfica, o recorte de uma função e do tipo que a representa" (CERTEAU, 1982, p.272). Apesar de defender que o "sangue é a metáfora da graça", o que está intimamente relacionado com a origem nobre que se dá aos santos, Certeau afirma que os lugares da manifestação dos santos se repartem em um tempo de provações, (combates solitários) e um tempo de glorificações (milagres públicos), o que também pode ser visualizado no filme de 1948. A hagiografia é um discurso de virtudes bem como uma significação moral, se aproximando do sagrado e do maravilhoso apresentados enquanto signos.

Cada vida de santo oferece uma escolha e uma organização próprias destas virtudes, utilizando para este fim o material fornecido seja pelos fatos e gestos do santo, seja pelos episódios pertencentes ao fundo comum de uma tradição. As "virtudes" constituem *unidades* de base; sua rarefação ou sua multiplicação produz no relato efeitos de retorno ou de progresso; suas *combinações* permitem uma classificação das hagiografias (CERTEAU, 1982, p. 274).

Tais virtudes também podem ser notadas na narrativa do filme, associadas à figura de Joana d'Arc, constituindo-se enquanto modelos exemplares.

Freqüentemente a vida de santo curto-circuita o humano ligando, no milagre, o poder divino e o animal que é a vítima ou o beneficiário dele: estas evanescências do homem no milagre compõem uma demonstração mais forte de uma junção dos extremos, mas também os retornos do fantástico do desejo (CERTEAU, 1982, p. 276).

Assim como a hagiografia possui particularidades em relação ao tempo, a narrativa filmica também é marcada por algumas características específicas. Certeau afirma que “as discontinuidades do tempo são esmagadas pela permanência daquilo que é o início, o fim e o fundamento. A história do santo se traduz em percursos de lugares e em mudanças de cenário; eles determinam o espaço de uma "constância"” (CERTEAU, 1982, p. 276). Nesse sentido, o filme tem a intenção de representar Joana enquanto santa, e é justamente nessa construção de uma narrativa teofânica que ele irá focar. Ao longo da narrativa é possível notar tanto um teor hagiográfico como a presença do que pode ser considerada uma narrativa mitológica na medida em que apresenta o início de um processo em que a França começa a mudar de posição na Guerra dos Cem Anos, sendo, Joana uma das figuras centrais para que tal mudança ocorra.

[...] o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do "princípio". Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma "criação": ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos "primórdios". Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a "sobrenaturalidade") de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do "sobrenatural") no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural (ELIADE, 1972, p. 11).

Na narrativa o sagrado se manifesta, primeiramente, por meio de Joana d’Arc, para depois ter sua presença confirmada ao final do filme quando a personagem está queimando na fogueira e o padre que sempre esteve ao seu lado durante o processo de julgamento dá indícios de ser uma figura pertencente ao sagrado.

No momento em que se trabalha com o conceito de representação coletiva de Chartier, torna-se necessário compreender que ele não pode ser explicado e articulado

isoladamente das outras propostas apresentadas pelo mesmo autor no decorrer da obra. Chartier propõe pensar o conceito de representação coletiva considerando

O trabalho de classificação e de recorte que produz as configurações intelectuais múltiplas pelas quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos que compõem uma sociedade; em seguida, as práticas que visam a fazer reconhecer uma identidade social, a exibir uma maneira própria de estar no mundo, a significar simbolicamente um estatuto e uma posição; enfim, as formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais “representantes” (instâncias coletivas ou indivíduos singulares) marcam de modo visível e perpetuado a existência do grupo, da comunidade ou da classe. (CHARTIER, 2002b, p.73)

Dessa forma, o processo de representação é apenas a ponta de um processo que parte da apropriação de determinadas ideias e conceitos, os quais são influenciados pela visão de mundo do grupo em questão em um dado contexto. Tal apropriação acaba por passar por um processo de ressignificação influenciado justamente por essa visão de mundo para assim então, ser representada.

Portanto, o trabalho do historiador é analisar

a problemática do “mundo como representação”, moldado através das séries de discursos que o apreendem e o estruturam, conduz obrigatoriamente a uma reflexão sobre o modo como uma configuração desse tipo pode ser apropriada pelos leitores dos textos (ou das imagens) que dão a ver e a pensar o real. (CHARTIER, 2002a, p. 23-24)

Como o filme foi lançado nos EUA em 1948, torna-se importante ressaltarmos que, em tal momento histórico, o mundo já havia vivenciado duas Grandes Guerras que influenciaram todo um panorama político, social, econômico e cultural. Hobsbawm (1995) compreende o período sob a perspectiva de “Guerra de 31 anos”, como continuidade entre a Primeira e a Segunda Guerra Mundial.

A Primeira Guerra Mundial envolveu, com exceção da Espanha, os Países Baixos, os três países da Escandinávia e a Suíça, as grandes potências e os estados europeus. As tropas do ultramar foram enviadas, pela primeira vez, para lutar e operar fora das suas regiões; forjou-se uma consciência nacional na península do Egeu; a guerra naval foi global; e quase todo o globo foi beligerante ou ocupado, ou as duas coisas juntas. Quer fossem locais, regionais ou globais, as guerras do século XX ocorreram numa escala muito mais vasta do que qualquer coisa anteriormente experimentada, o que fica claro, por exemplo, pelo número de vítimas:

Das 74 guerras internacionais travadas entre 1816 e 1965 que especialistas americanos, amantes desse tipo de coisa, classificaram pelo número de vítimas, as quatro primeiras ocorreram no século xx: as duas guerras

mundiais, a guerra do Japão contra a China em 1937-9, e a Guerra da Coréia. Cada uma delas matou mais de 1 milhão de pessoas em combate. A maior guerra internacional documentada do século XIX pós-napoleônico, entre Prússia-Alemanha e França, em 1870-1, matou talvez 150 mil pessoas, uma ordem de magnitude mais ou menos comparável às mortes da Guerra do Chaco, de 1932-5, entre Bolívia (pop. c. 3 milhões) e Paraguai (pop. c. 1,4 milhão). Em suma, 1914 inaugura a era do massacre (Singer, 1972, pp. 66 e 131) (HOBSBAWM, 1995, p. 32).

O autor ainda destaca a brutalidade da guerra, que estaria relacionada com a “democratização da guerra”. De acordo com o autor

Os conflitos totais viraram “guerras populares”, tanto porque os civis e a vida civil se tornaram os alvos estratégicos certos, e às vezes principais, quanto porque em guerras democráticas, como na política democrática, os adversários são naturalmente demonizados para fazê-los devidamente odiosos ou pelo menos desprezíveis. (HOBSBAWM, 1995, p. 56)

Hobsbawm destaca que, diferente das guerras anteriores travadas por objetivos específicos e limitadas territorialmente, a Primeira Guerra travava-se por metas ilimitadas. Sobre a França, o autor afirma que

Os objetivos em jogo eram menos globais, mas igualmente urgentes: compensar sua crescente e aparentemente inevitável inferioridade demográfica e econômica frente à Alemanha. Também aqui a questão era o futuro da França como grande potência (HOBSBAWM, 1995, p. 37).

O final da Guerra trazia em si a derrota que “arruinou vencedores e vencidos; que empurrou os derrotados para a revolução e os vencedores para a bancarrota e a exaustão física” (HOBSBAWM, 1995, p. 38). Tendo esse panorama em mente, Hobsbawm destaca que o período entre guerras não foi de paz, mas momento do crescimento de um sentimento revanchista, de rearmamento e preparação para um conflito próximo e possível, o que caminha ao encontro da noção de “Guerra de 31 anos”. Dessa forma, a Segunda Grande Guerra vem de um período instável que não se esperava que a paz durasse.

Na visão do autor, o que causou concretamente a Segunda Guerra Mundial foi a agressão de três potências descontentes ligadas por vários tratados desde meados da década de 1930.

Os marcos miliários na estrada para a guerra foram a invasão da Manchúria pelo Japão em 1931; a invasão da Etiópia pelos italianos em 1935; a intervenção alemã e italiana na Guerra Civil Espanhola em 1936-9; a invasão alemã da Áustria no início de 1938; o estropiamento posterior da Tchecoslováquia - pela Alemanha no mesmo ano; a ocupação alemã do que restava da Tchecoslováquia em março de 1939 (seguida pela ocupação

italiana da Albânia); e as exigências alemãs à Polônia que levaram de fato ao início da guerra. (HOBSBAWM, 1995, p. 44)

Nenhum dos lados, nenhum dos agressores “queria a guerra que tiveram, quando a tiveram, e contra pelo menos alguns dos inimigos com os quais se viram lutando” (HOBSBAWM, 1995, p. 45). Ainda que a guerra fosse esperada, não se almejava uma guerra extensa, sendo que nenhuma das partes elaborou planos para tal, nem contou com armamento de longo período de gestação.

Nesse caso, o autor defende a ideia de que a guerra, antes basicamente europeia tornou-se global também devido às agitações antiimperialistas entre súditos e dependentes da Grã-Bretanha. Existiam simpatizantes de Hitler na África do Sul, e o triunfo de Hitler na Europa deixou um vácuo parcial no Sudeste Asiático, no qual o Japão entrou. Dessa forma, os EUA encararam a extensão do poder do eixo no sudeste asiático como intolerável, aplicando pressões econômicas no Japão. O ataque japonês a Pearl Harbor tornou a guerra mundial.

Tendo esse panorama em mente cabe destacar a noção de Guerra Moderna, a qual envolve todos os cidadãos, mobiliza a maioria, e é marcada pelo uso intenso de ciência, tecnologia e armamentos que exigem um desvio de toda a economia para sua produção. A Guerra Moderna afeta de forma destrutiva e transforma profundamente a vida dos países nela envolvidos. Para Hobsbawm, “o monstro da guerra total do século XX não nasceu já do seu tamanho. Contudo, de 1914 em diante, as guerras foram inquestionavelmente guerras de massa” (HOBSBAWM, 1995, p. 51). Dessa forma, a guerra de massa exigia produção em massa, assim como organização e administração. A Guerra Moderna gerou um problema para os governos: como pagar as guerras? Tal dúvida leva a clareza de que os governos tinham de assumir completamente a economia, e que agora eram essenciais o planejamento e a alocação de recursos.

Sobre a forma com que esse modelo de guerra afetou a produção e a tecnologia, Hobsbawm defende que, apesar de ter ajudado a difundir a especialização técnica, modificando a organização industrial e os métodos de produção em massa, a guerra mais conseguiu uma aceleração da mudança do que uma transformação. Ainda assim, ela

Adiantou visivelmente a tecnologia, pois o conflito entre beligerantes avançados era não apenas de exércitos, mas de tecnologias em competição para fornecer-lhes armas eficazes e outros serviços essenciais. Não fosse pela Segunda Guerra Mundial, e o medo de que a Alemanha nazista explorasse as descobertas da física nuclear, a bomba atômica certamente não teria sido

feita, nem os enormes gastos necessários para produzir qualquer tipo de energia nuclear teriam sido empreendidos no século xx. Outros avanços tecnológicos conseguidos, no primeiro caso, para fins de guerra mostraram-se consideravelmente de aplicação mais imediata na paz - pensamos na aeronáutica e nos computadores - mas isso não altera o fato de que a guerra ou a preparação para a guerra foi um grande mecanismo para acelerar o progresso técnico, "carregando" os custos de desenvolvimento de inovações tecnológicas que quase com certeza não teriam sido empreendidos por ninguém que fizesse cálculos de custo-benefício em tempo de paz, ou teriam sido feitos de forma mais lenta e hesitante. (HOBSBAWM, 1995, p. 54)

Em um período pós-guerra, às vésperas da divisão do mundo em dois blocos hegemônicos, apresentar uma narrativa hagiográfica daquela que se tornou símbolo do nacionalismo francês, da resistência católica contra os "inimigos" da centralização eclesiástica, pode ser analisado a partir da perspectiva de que Joana d'Arc, podemos aventar que Victor Fleming, descrito como anti-comunista (SILVA, 2013), não estaria a representar a trajetória de uma sociedade cristã, como a norte americana, e sua luta contra os inimigos da religião, materializada na figura do comunismo soviético?

Tendo esses apontamentos contextuais em mente, bem como àqueles relacionados ao trato metodológico com a fonte cinematográfica deve-se enfatizar que o filme em questão ainda abre margem para outras diversas problematizações sob outros olhares, as quais não devem ser visualizadas em uma hierarquia de valores. Considerar as representações, o mundo do espectador e a complexidade da construção do sentido podem auxiliar não apenas a problematizar a fonte aqui proposta, mas também os próprios meios de comunicação que permeiam o contexto atual, cercado por diversos discursos e narrativas exibidos pela mídia, jornais, sites, redes sociais, filmes, documentários, livros, charges que não devem ser assimilados enquanto o "real em si", mas problematizados, criticados com base em seu papel e objetivo na sociedade em questão, afinal, eles não são inocentes, eles possuem intenção.

Considerações

Neste artigo abordamos a noção de representação em conjunto com análises de elementos cinematográficos específicos com o objetivo de compreender as formas de pensamento e abordagem em um determinado momento histórico, bem como a carga de intencionalidade para com representações utilizadas no filme Joana d'Arc, de Victor Fleming.

Articulamos a análise cinematográfica, cuja descrição exaustiva não dá conta da complexidade de sua linguagem, marcada por sons, movimentos, sensações de quem assiste e pequenos detalhes que adquirem distintas significações para diferentes indivíduos, mesmo que marcados pelo mesmo contexto. Consideramos que o filme é marcado por uma narrativa hagiográfica ao representar Joana d’Arc enquanto destinada a ser santa.

As temáticas relativas à História das Religiões encaixam-se naquilo que Chartier denomina novos objetos do historiador, que seriam “as atitudes perante a vida e a morte, os rituais e as crenças, as estruturas de parentesco, as formas de sociabilidade, os modos de funcionamento escolares” (CHARTIER, 1991, p. 174). Esses novos objetos demandaram modos de tratamento, métodos diferenciados para sua compreensão, sendo o próprio conceito de representação uma dessas novas abordagens.

Apesar da narrativa do filme trazer manifestações do sagrado e a construção de uma personagem santa, tais elementos estão profundamente relacionados com aquela realidade, afinal nem as inteligências nem as ideias são desencarnadas, pois os “leitores” (telespectadores nesse caso), “não se confrontam nunca com textos abstratos, ideias, separados de toa materialidade: manejam objetos cujas organizações comandam sua leitura, sua apreensão e compreensão partindo do texto lido” (CHARTIER, 1991, p. 178)

O filme de Victor Fleming nos possibilitou pensar o processo de construção de uma hagiografia fílmica, no qual Joana d’Arc foi representada como santa, mártir e protetora da França. Filmado logo após o fim da Segunda Guerra Mundial, podemos afirmar que a polarização do mundo em capitalistas e comunistas do século XX, encontrou sua representação na guerra travada entre franceses e ingleses no século XV e que, somente com um grande líder ungido pelo transcendente e disposto a ser traído e sacrificado poderia dar sentido a um mundo no qual as referências se tornavam cada vez mais pulverizadas.

Referências

CAMPOS, Flávio de. *Roteiro de cinema e televisão: a arte e a técnica de imaginar, perceber e narrar uma estória*. RJ: Jorge Zahar, 2009.

CARRIÈRE, Jean-Claude. *A linguagem secreta do cinema*. RJ: Nova Fronteira, 2006.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1998.

CHARTIER, Roger. *À Beira da Falésia: A história entre incertezas e inquietudes*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002b.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Difel, 2002a.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, vol. 05, nr. 11, jan/abr. 1991, p. 173-191.

CHRISTIANO, Daniel. Introdução In: MICHELET, Jules (1798 - 1874), *Joana d'Arc*. São Paulo: Hedra, 2007.

DAS MÄDCHEN JOHANNA. (Santa Joanna D'Arc). Direção de Gustav Ucicky. Drama / Épico. 1935, Alemanha (87 min.), Preto & Branco.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o profano*. SP: Martins Fontes, 1992.

FERRO, Marc. *Historia Contemporánea y Cine*. Barcelona: Editorial Ariel, 2000.

GIOVANNA D'ARCO AL ROGO. (Joana d'Arc). Direção e Roteiro de Roberto Rossellini. Produzido por **Giorgio Criscuolo** e **Franco Francese**. Dist. **Ripley's Home Video**. 1954, Itália (80 min.), DVD.

HOBSBAWM, Eric. *A era dos extremos: o breve século XX, 1914-1991*. SP: Companhia das Letras, 1995.

http://cinemalivre.net/filme_e_o_vento_levou_1939.php Acesso: 05/11/2015.

<http://filmow.com/a-paixao-de-joana-d-arc-t1762> Acesso: 04/11/2015

<http://filmow.com/agora-ou-nunca-t117357> Acesso: 05/11/2015

<http://filmow.com/joana-d-arc-t58179> acesso: 04/11/2015

<http://filmow.com/victor-fleming-a38028> Acesso: 05/11/2015

<http://www.lepanto.com.br/catolicismo/gloriosa-epopeia-de-santa-joana-darc/> Acesso: 14/12/2015

JEANNE D'ARC (Joana d'Arc). Direção de Georges Méliès. Roteiro de Georges Méliès. FR. Produzido por Georges Méliès. Dist. 1899, França, (10min28s),

JOAN OF ARC (Joana d'Arc). Dirigido por Victor Fleming. Roteiro de Andrew Solt e Maxwell Anderson. Produzido por Walter Wanger. Dist. RKO Pictures. 1948, USA, (145 min.), DVD.

LA MERVEILLEUSE VIE DE JEANNE D'ARC (A maravilhosa vida de Joana d'Arc). Dirigido por Marco de Gastyne. Roteiro de Jean-José Frappa. Produzido por Pathé-Natan e RapidFilm. Dist. Star-Film. 1929, França (125 min.), DVD.

LA PASSION DE JEANNE D'ARC (A paixão de Joana d'Arc). Direção de Carl Theodor Dreyer. Roteiro de Carl Theodor Dreyer e Joseph Delteil. Produzido por Société générale dès films. Dist. Continental Home Vídeo. 1928, França, (97 min), DVD.

MARTIN, Marcel. *A linguagem cinematográfica*. SP: Brasiliense, 2005.

MICHELET, Jules (1798 - 1874), *Joana d'Arc*. São Paulo: Hedra, 2007.

NAPOLITANO, Marcos. A história depois do papel. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2008, p. 235-289.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. O mundo da imagem: território da história cultural. História Cultural e Imagens. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy, et. al. (org.) *Narrativas, Imagens e Práticas Sociais*. Porto Alegre: Asterisco, 2008.

PROCÈS DE JEANNE D'ARC. (O Processo de Joana d'Arc). Direção e Roteiro de Robert Bresson. Produzido por Agnes Delahai Productions. Dist. Pathé Contemporary Films. 1963, França (65 min.), Preto & Branco.

SAINT JOAN (Santa Joana). Direção de Otto Preminger. Roteiro de Graham Greene e George Bernard Shaw. Produzido por Wheel Productions. Dist. United Artists. 1957, EUA/Reino Unido (106 min.), DVD.

SILVA, Michelly Cristina da. *Cinema, Propaganda e Política: Hollywood e o Estado na construção de representações da União Soviética e do Comunismo Missão a Moscou (1943) e Eu Fui um Comunista para o FBI (1951)*. Dissertação, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

SRAGOW, Michael *Victor Fleming: An American Movie Master*. Lexington, Kentucky: The University Press of Kentucky, 2013.

THE MESSENGER: The story of Joan of Arc. (Joana d'Arc de Luc Besson). Direção de Luc Besson. Roteiro de Andrew Birkin e Luc Besson. Produzido por Gaumont e OkkoProductions. Dist. Columbia Pictures. 1999, EUA/FRANÇA (158 min.), DVD

VANOYE, Francis. GOLIOT-LÉTÉ, Anne. *Ensaio sobre a análise fílmica*. SP: Papirus, 2002.

Enviado em: 12/03/2016.

Aprovado em: 10/05/2016.

NA FRONTEIRA DO CERRADO: AS TRANSFORMAÇÕES AMBIENTAIS NO NORTE DE GOIÁS

In the Cerrado frontier: the environmental changes in north of Goiás

Samira Peruchi Moretto⁸⁰

Resumo: O povoamento do norte do Estado de Goiás foi intensificado devido a descoberta de ouro na região. Após longa fase populacional estacionária, a construção da rodovia BR – 153, em 1958, trouxe forte impacto para região norte do estado, como o aumento populacional e intensificação das atividades agropecuárias. O presente artigo faz parte do projeto de pesquisa *A transformação da paisagem no norte de Goiás: desafios contemporâneos* e pretende analisar o processo de transformação da paisagem do norte de Goiás, na segunda metade do século XX. A pesquisa se justifica pelo fato de que no norte de Goiás as fitofisionomias naturais foram e estão passíveis a modificações devido a presença de espécies exóticas, introduzidas como forrageiras para alimentação bovina e/ou como gêneros agricultáveis. Estas transformações ambientais acarretaram danos irreversíveis ao Bioma da região, o Cerrado, caracterizado pela constante ameaça à sua biodiversidade.

Palavras chaves: História Ambiental, Cerrado e Transformação da Paisagem

Abstract: The northern population of the State of Goiás was intensified by the discovery of gold in the region. After long stationary phase population, highway construction BR - 153, in 1958, brought strong impact north of the state, such as population increase and intensification of agricultural activities. This papper is part of research project *The landscape transformation in the north of Goiás: contemporary challenges and analyzes the transformation of the landscape north of Goiás, in the second half of the twentieth century*. The research is justified by the fact that in the north of Goiás natural vegetation types have been and are subject to change due to the presence of exotic species introduced as fodder for cattle feed and / or as arable genres. These environmental changes have resulted in irreversible damage to the biome of the region, the Cerrado, characterized by constant threat to its biodiversity.

Key words: Environmental History, Cerrado and Transformation of Landscape

Introdução

O objetivo deste artigo é fazer o levantamento das transformações ambientais ocorridas na Microrregião Porangatu, localizada no norte de Goiás, na segunda metade do século XX. A ocupação humana possibilitou a ampliação da fronteira no centro oeste e alterou de forma significativa o Cerrado presente na região. As alterações impostas ao meio ambiente através da ação humana têm reduzido o mundo natural, conforme apontam historiadores como Warren Dean, ao afirmar que “entornos domesticados,

⁸⁰ Doutora em História. Professora da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS. E-mail: samira.moretto@uffs.edu.br.

aparados são moldados para se adequarem a algum uso prático ou à estética convencional”, cujo resultado mais visível se reflete na paisagem (DEAN, 2004, p. 23-24).

Segundo dados do Inventário da Biodiversidade do Cerrado, desenvolvido pelo IBGE em 2007, este Bioma é o segundo maior da América do Sul, ocupando uma área de 2.036.448 km², cerca de 22% do território brasileiro. No Cerrado foram listadas 12.356 espécies de plantas e somente a flora vascular nativa engloba 11.627 espécies. Em função principalmente da ocupação desordenada, mais de 50% da vegetação nativa deste bioma já foi antropizada (RESENDE; GUIMARÃES, 2007. p. 02).

O povoamento da região norte deste estado foi intensificado com a descoberta de ouro. Inicialmente habitado por indígenas, em dezembro de 1943 o povoado de Descoberto passou a denominar-se Porangatu e a autonomia político-administrativa deu-se em 25 de agosto de 1948. Porém, é com a construção da BR – 153 que a região passa a ser habitada por maior contingente.

O local foi considerado uma das maiores fronteiras do gado no estado e sofreu modificações na paisagem em função desta atividade econômica. Segundo a socióloga Lucia Lippi Oliveira (SILVA *et. al.*, 2013, p.12), as categorias migração e fronteira permitem analisar a História do Brasil Central, pois a integração desse espaço ao território brasileiro foi sempre marcada pelo deslocamento de populações, mormente empobrecidas, advindas de outras regiões do país.

A História Ambiental tange as questões relativas a migrações e fronteiras, principalmente quando foca nas transformações antrópicas do meio natural, como propõe-se fazer o presente trabalho. Segundo Donald Worster, a História Ambiental apresenta-se em uma nova premissa:

A história ambiental é, em resumo, parte de um esforço revisionista para tornar a disciplina da história muito mais inclusiva nas suas narrativas do que ela tem tradicionalmente sido. Acima de tudo, a história ambiental rejeita a premissa convencional de que a experiência humana se desenvolveu sem restrições naturais, de que os humanos são uma espécie distinta e “super-natural”, de que as conseqüências ecológicas dos seus feitos passados podem ser ignoradas (WOSTER, 2003, p.199).

Partindo da concepção de Worster, este trabalho utilizará metodologia da História Ambiental para analisar como ocorreu a interação dos diferentes grupos sociais que ocupam o norte do estado de Goiás com o meio ambiente. Será dado enfoque à

relação do homem com a natureza, levando em consideração aspectos, ambientais, sociais, culturais e econômicos.

As questões de ocupação e economia estão fortemente conectadas às questões ambientais. A exemplo disso, no norte de Goiás as fitofisionomias naturais foram e continuam passíveis a modificações devido a presença de espécies exóticas. Tais espécies foram introduzidas como forrageiras para alimentação bovina e como gêneros agricultáveis.

Cerrado: um Bioma em ameaça

O Brasil atualmente é composto por seis grandes Biomas: Cerrado, os Campos Sulinos, as Florestas Atlântica, a Caatinga, a Floresta Amazônica e o Pantanal (PADUA, 2009, p. 119). Os domínios do Cerrado foram avaliados como vasta área brasileira que abrange uma grande variação latitudinal e condições geomorfológicas diversas, possibilitando a constituição mosaica de formações vegetais com fisionomias distintas.

O Cerrado compõe o segundo maior bioma brasileiro, povoada por uma grande diversidade de vegetais e animais e com variedade de habitats. A riqueza de espécies, tanto da flora quanto da fauna, é expressiva, representando cerca de 30% da biodiversidade brasileira (CARMONA, *et. al.*, 1999, p. 1069)

O Cerrado caracteriza-se, fisionomicamente, pela existência de um extrato herbáceo formado basicamente por gramíneas, arbóreos e arbustivo de caráter lenhoso. Tais características de metamorfoses ou alternâncias do bioma Cerrado ocorrem devido à relação intrínseca com o nível do lençol freático, da fertilidade, da composição do solo e de geomorfologia do relevo, paralelamente ao papel das ações dos seres humanos nas alterações e composição deste bioma (RIGONATO, 2005. p. 69 e 70).

Os solos do Cerrado, mesmo sendo considerados quimicamente pobres, inférteis, possuem uma boa estrutura física. Essa vantagem, aliada ao relevo, em predominância plano ou suavemente ondulado, favorece a pecuária intensiva e a agricultura mecanizada, razões pelas quais vem sendo rapidamente substituído por culturas e pastagens (PIVELLO, 2005).

Em função da ocupação, das queimadas e da inserção de outras espécies, desde a segunda metade do século XX o Cerrado vem sofrendo descaracterização. O Bioma, ao

ser reconhecido internacionalmente como um dos vinte e cinco *Hotspot*⁸¹ para conservação da humanidade, foi classificado como o sexto da lista. A presença do Cerrado nesta lista é um indicador de que este bioma tem uma grande quantidade de espécies endêmicas, mas que também sofre grave risco de perda da identidade da flora e da fauna.

Estudos realizados recentemente concluem que cerca de metade dos dois milhões de km² originais do Cerrado foram transformados em pastagens plantadas, culturas anuais e outros tipos de uso. Monoculturas são utilizadas nos outros 100.000km². As pastagens plantadas com gramíneas de origem africana cobrem atualmente uma área de 500.000km², ou seja, o equivalente à área da Espanha. Isso significa mais de 40% da área total do estado, como pode ser observado na Tabela 01:

Tabela 01 – Uso da terra em Goiás

USO DA TERRA	ÁREA (ha)	% ÁREA CENTRAL DO BIOMA
Áreas nativas ^b	70.581.162	44,53
Pastagens plantadas	65.874.145	41,56
Agricultura	17.984.719	11,35
Florestas plantadas	116.760	0,07
Áreas urbanas	3.006.830	1,90
Outros	930.304	0,59
Total	158.493.921	

^a Categorias classificadas de acordo com o tipo de cobertura do solo (Machado et al., 2004a).

^b Estimativas sem aferição em campo e incluindo áreas nativas em qualquer estado de conservação.

Fonte: KLINK, C.A., MACHADO, R.B. A conservação do Cerrado brasileiro. *Megadiversidade*, Volume 1, Nº 1, Julho 2005. p. 149.

Segundo Machado e Klink, a degradação do solo e dos ecossistemas nativos e a dispersão de espécies exóticas são as maiores e mais amplas ameaças à biodiversidade. A partir de um manejo deficiente do solo, a erosão pode ser alta: em plantios convencionais de soja, a perda da camada superficial do solo é, em média, de 25ton/ha/ano, embora práticas de conservação, como o plantio direto, possam reduzir a erosão a 3ton/ha/ano. Aproximadamente 45.000 km² do Cerrado correspondem a áreas abandonadas, onde a erosão pode ser tão elevada quanto a perda de 130ton/ha/ano (KLINK; MACHADO, 2005. p. 149).

⁸¹ Os hotspots são considerados biomas com uma grande variedade de espécies e com alto risco de ameaça de extinção, em função da grande degradação ambiental. In: Biodiversity hotspots for conservation priorities. *Nature* 403, 853-858 (24 February 2000). | doi: 10.1038/35002501; Received 22 September 1999; Accepted 22 December 1999.

As transformações ambientais no norte do estado de Goiás

Na região de Porangatu, situada ao norte de Goiás, a ocupação humana foi intensificada pelas atividades mineradoras no século XVIII, e as atividades agropecuárias começaram a se tornar presentes já neste período. Foram criados pequenos povoados na região, neste período: Moquém, Cachoeira, Santa Rita, São José do Tocantins, Traíras e Porangatu (Descoberto). Foi neste momento que diferentes grupos indígenas, nômades e seminômades, foram repelidos pela presença dos mineradores (KLINK, 2005, p. 150).

Após a diminuição nas atividades mineradoras no final do século XVIII, houve desocupação da região, fato revertido somente na década de 1950 com a construção da Rodovia Belém-Brasília (BR – 153). Foi neste contexto que surgiram novos municípios, quando as vias de rodagem possibilitaram o desenvolvimento de atividades agropecuárias e o escoamento dos gêneros produzidos. Foi também neste período que as posses irregulares das terras foram substituídas pelas propriedades legalizadas e os pastos naturais pelas pastagens plantadas” (PREFEITURA Porangatu, 2006. p. 08).

No século XIX, Goiás configurava-se como uma província afastada das terras centrais do país. A principal atividade econômica neste período era a pecuária, uma vez que o gado podia ser transportado nas trilhas, pelos tropeiros para o mercado consumidor do Sudeste ou Nordeste do País.

O geógrafo Stephen BELL (1999) afirma que houve alterações estruturais, econômicas e ambientais após a intensificação da atividade pecuária no Sul do Brasil e na Argentina. Bell afirma que há uma dinâmica tácita, muitas vezes coordenada por posicionamentos políticos, rumadas por interesses financeiros, que visam lucro com a atividade agropecuária em detrimento à conservação ou preservação dos recursos naturais. Este fenômeno, já existente no Brasil desde o final do século XIX, se mostrou presente na região norte de Goiás, principalmente após a década de 1940.

Com a introdução da lavoura e pensando no aumento da produção de gado, já no final do século XIX, foram inseridas diferentes espécies de gramíneas no Cerrado. Tais gramíneas, após terem sido aclimatadas, resultaram na brusca alteração de ecossistemas e na homogeneização indiscriminada das pastagens.

As gramíneas (*Poaceae*), de acordo com Tarciso de Souza Filgueiras, estão entre as plantas mais disseminadas em todo o globo, possuindo espécies de distribuição geral

e outras de distribuição local, restritas e mesmo endêmicas. Algumas espécies são predominantemente tropicais em sua abrangência, enquanto outras são predominantemente de clima temperado. Essa família possui amplo espectro ecológico, sendo capaz de colonizar os mais variados ecossistemas (FILGUEIRAS, 1990, p. 570). No Cerrado, as gramíneas introduzidas, que merecem destaque por sua dispersão são: o capim-gordura, a *Brachiaria* e o capim Jaraguá; espécies exóticas, de origem africanas, que chegaram no Brasil há pelo menos três séculos.

O capim-gordura (*M. minutiflora*) recebe este nome por sua viscosidade. Suas características foram registradas em Goiás, pela primeira vez, pelo viajante francês Saint-Hilaire, que visitou a região no século XIX, quando estava a caminho de Vila Boa (SAINT-HILAIRE, 1975). Na África, centro de origem da espécie, ela pode ser encontrada na parte tropical do continente, e segundo o Relatório do Ministério da Agricultura de 1943, o capim-gordura encontra-se desde o sul do Saara até a colônia do Cabo (CORREA, 2012. p. 82).

Por ser uma planta exclusivista, não se associa a outra forrageira e dificulta a diversificação, do ponto de vista nutricional, para o gado. Com o passar dos anos, sobretudo a partir da década de 1970, várias características do capim gordura foram evidenciadas, como por exemplo, em resistir ao pisoteio intensivo dos animais, dentre outras apresentadas anteriormente. Por este motivo a forrageira começou a ser substituída pela braquiária. A *Brachiaria spp.* é uma gramínea que pertence à família das *Poaceae (Gramineae)*. Devido a sua importância econômica, houve ampla distribuição geográfica. Atualmente tem-se registrado cerca de 793 gêneros e 10.000 espécies, distribuídas em todas as regiões do globo, sendo que no Brasil ocorrem aproximadamente 197 gêneros e 1368 espécies (LONGHI-WAGNER, *et. al.* 2005).

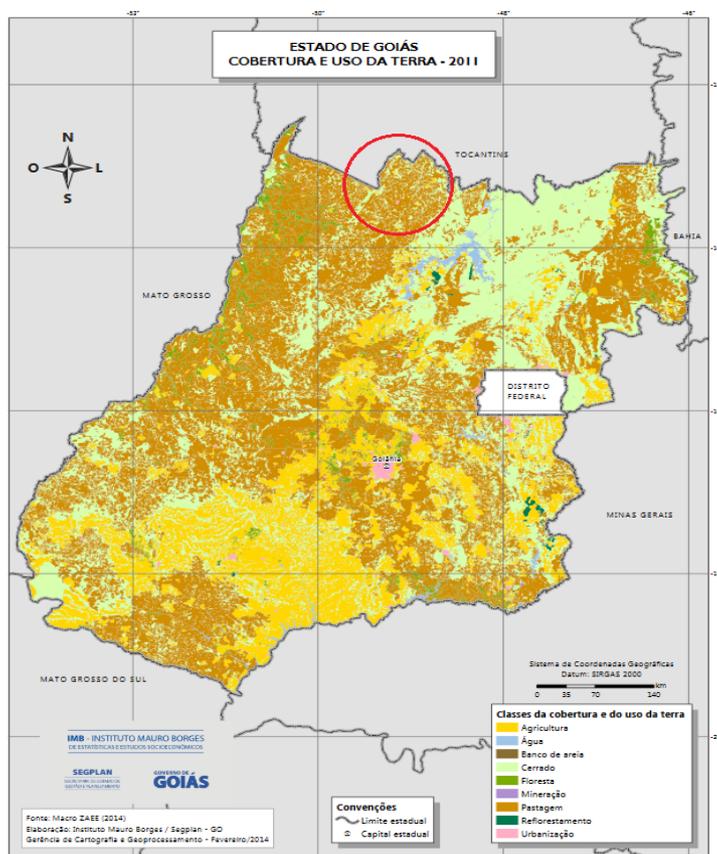
O capim jaraguá, também de origem africana, por muito tempo foi confundido como parte da flora nativa do Brasil, chegando a ser identificado como nativo de Goiás. Utilizado como forrageira desde o período colonial no Brasil, foi disseminado irregularmente por todo o país, hoje considerada uma espécie exótica invasora do Cerrado, causando sérios problema à agricultura e graves impactos nos ecossistemas naturais. Esta espécie impede a regeneração natural da formação vegetal quando degradada, invadindo e suprimindo grandes extensões de vegetação. Como clima da região norte do estado de Goiás se caracteriza por ter poucas chuvas, aumenta-se a

chance de fogo devido à grande quantidade de massa seca (DUTRA E SILVA, *et. al.* 2015. p. 19).

Vânia Pivello aponta que as invasões biológicas são os maiores problemas ecológicos da atualidade, principalmente no Cerrado, pois o alastramento de espécies exóticas tende a dominar o ambiente e a causar danos às espécies nativas, contribuindo para a diminuição da biodiversidade (PIVELLO, 2005). A autora afirma que a *Melinis minutiflora* (capim-Gordura) e a *Brachiaria decumbens* (braquiária) competem e acabam sobrepondo-se às espécies gramíneas nativas. Existem controvérsias nos estudos dessas duas espécies pelos fatos de ambas serem utilizadas como forrageiras e serem motrizes para agropecuária, sendo que o fato de alterarem o ecossistema que se encontram nem sempre é o foco abordado.

No norte do estado de Goiás, na Microrregião Porangatu, há frequente presença dessas três espécies. Consideradas exóticas invasoras pela sua rápida dispersão e por atrofiarem a recuperação de áreas degradadas, são consideradas uma ameaça à biodiversidade, pois estão presente em larga escala, principalmente pela presença da atividade pecuária intensiva, como pode ser observado em destaque no mapa 01.

Mapa 01 – Cobertura e Uso da Terra – 2011.



Fonte: Estado de Goiás cobertura e uso da terra. Sistema Estadual de Geoinformação - SIEG / SEGPLAN (2011). Acesso 10 de março de 2016. Disponível em: <http://www2.sieg.go.gov.br/post/ver/170234/cobertura-e-uso-do-solo>

Além das pastagens exóticas, outra constante ameaça aos ecossistemas locais na região são os frequentes incêndios, provocados propositalmente por proprietários visando a “limpeza do terreno”. Ateia-se fogo nas pastagens visando substituí-las por monoculturas, como é caso da soja e da cana de açúcar. Tal ocorrência não é isolada e perpetua-se até os dias atuais, como podemos ver em reportagem publicada no Jornal Diário do Norte, em 2014:

Na semana passada, a reportagem do Diário do Norte registrou uma grande área que foi desmatada e posteriormente queimada, as margens da rodovia que liga o trevo da BR-153 até Itapaci. De acordo com alguns proprietários rurais próximo ao local, a área será destinada para a plantação de cana de açúcar. (JUNIOR, 2014).

Não somente as forrageiras, mas outras espécies exóticas vêm sendo introduzidas no neste local. O Jornal Diário do Norte noticiou, em 2008, que técnicos das empresas Votorantim, Anglo American e do MAPA (Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento) realizaram um evento para discutir a lavoura, pecuária e silvicultura como sistemas integrados de cultivos. Neste sistema, o cultivo de eucalipto e seringueira, no caso da cidade de Niquelândia, seria consorciado com a pastagem e também com o cultivo de grãos ou forrageiras numa mesma área. Neste caso, o agricultor teria a diversificação de atividades e intensificaria o uso da terra, com a associação de lavouras de curto prazo (grãos) com as atividades de médio e longo prazos de retorno - respectivamente pastagem e floresta. (*JORNAL Diário do Norte*, 2008)

A Federação da Agricultura e Pecuária de Goiás (FAEG) vem estimulando e prestigia a introdução de espécies exóticas na região. Pesquisas vem sendo realizadas para a modificação genética de soja e sua adaptação na região norte do Estado de Goiás. José Mário Schreiner, presidente da FAEG,

(...) afirmou que o Norte do Estado atualmente possui condições de solo e de clima extremamente propícias para o cultivo de *commodities* importantes no mercado internacional, como soja e milho. Ainda que exista o predomínio da pecuária bovina - de leite e de corte - o Norte vive um bom momento na transformação de áreas de pastagem anteriormente degradadas, segundo o presidente da Faeg(...). Hoje já temos variedades de soja mais adequadas

para o Norte, desenvolvidas e trabalhadas para o clima da região, por meio de pesquisas (OLIVEIRA, 2013).

O presidente da FAEG afirma que “às vezes, notamos discussões sobre alimentos geneticamente modificados, mas se não fossem tecnologias como essas, talvez estaríamos presos ao passado”. Discussões sobre os riscos da transgenia vegetal são relegados a uma instância secundária no discurso do presidente da FAEG, e são prontamente descartados perante as possíveis cifras condizentes com a plantação de soja.

O caso da transgenia vegetal seria uma discussão para um novo artigo, no entanto é plausível notar que soluções imediatistas para o agronegócio sobrepõem as questões ambientais, fenômeno comum não somente nesta região.

Considerações Finais

Para Warren Dean (DEAN, 2004, p. 23-24.) a introdução de espécies exóticas, se não foi fundamental, sem dúvida colaborou com a colonização de diversos espaços do continente americano. Os portugueses, ao longo da ocupação, foram responsáveis pela introdução de animais e plantas já domesticadas que se encontravam em Portugal ou em seus domínios coloniais como a costa africana. A introdução dessas espécies visava a produção econômica ou o atendimento das necessidades pessoais, convertendo vastas extensões de vegetação natural em lavouras e pastagens. Tais transferências, assim como outras que se seguiram, atuaram de modo direto sobre os mais variados ecossistemas naturais, modificando-os e, em alguns casos, simplificando-os de maneira drástica, promovendo, em seu conjunto, profundas alterações na composição da fauna e flora dos mais diversos Biomas do país.

É notável que a destruição dos ecossistemas que constituem o Cerrado continua de forma acelerada. Um estudo recente, que utilizou imagens do satélite MODIS do ano de 2002, concluiu que 55% do Cerrado já foi desmatado ou transformado pela ação humana. As transformações ocorridas no Cerrado também trouxeram grandes danos ambientais – fragmentação de habitats, extinção da biodiversidade, invasão de espécies exóticas, erosão dos solos, poluição de aquíferos, degradação de ecossistemas,

alterações nos regimes de queimadas, desequilíbrios no ciclo do carbono e possivelmente modificações climáticas regionais⁸².

Os desafios na conservação deste Bioma, que está sucumbindo perante atividades agro econômicas intensas, podem ser auxiliados pelos estudos da ocupação e transformação do Cerrado, integralizando a compreensão dos processos históricos desta região, contribuindo com discussões e diferentes percepções sobre as mudanças em sua paisagem e suas características ambientais.

Referências Bibliográficas

BELL, Stephen.. *Campanha Gaúcha: A Brazilian Ranching System, 1850-1920*. Stanford: Stanford University Press, 1999.

Biodiversity hotspots for conservation priorities. *Nature* 403, 853-858 (24 February 2000). doi: 10.1038/35002501; Received 22 September 1999; Accepted 22 December 1999.

CARMONA, R.; MARTINS, R.R. e FÁVERO, A.P. Características de sementes de gramíneas nativas do cerrado. *Pesq. Agrop. Bras., Brasília*, v.34, n.6, p.1067-1074. Jun. 1999. Arquivo virtual in: <http://www.scielo.br/pdf/pab/v34n6/8409>

CORREA, Sílvio Marcus de Souza.(Org.). *Bioses africanas no Brasil*. Notas de história ambiental. 1ed.Itajaí: Casa Aberta, 2012.

COSTA, Kelerson Semerene. *Meiaponte: História e meio ambiente em Goiás*. Brasília: Paralelo 15, 2013.

DEAN, Warren. *A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Dia de Campo fortalece agropecuária. *Jornal Diário do Norte*. 14 de dezembro de 2008. Acesso dia 07 de março de 2015. Disponível em: <http://www.jornaldiariodonorte.com.br/detalhes-impresso.php?tipo=766&cod=2975>

DUTRA E SILVA, SANDRO; MATEUS, Rosemeire Aparecida ; BRAZ, Vivian da Silva; PEIXOTO, Josana de Castro. A Fronteira do Gado e a *Melinis Minutiflora P. Beauv* (POACEAE): A História Ambiental e as Paisagens Campestres do Cerrado Goiano no Século XIX. *Sustentabilidade em Debate*, v. 6, p. 17-32, 2015.

FILGUEIRAS, T. de S.. Africanas no Brasil: gramíneas introduzidas da África. *Cadernos de Geociências*, Rio de Janeiro, n. 5, p. 57-63, 1990.

⁸² KLINK, Carlos A.; MACHADO, Ricardo B.. Op. Cit. p. 149.

JUVENAL JUNIOR. Desmatamento do Cerrado. *Jornal Diário do Norte*. Publicado em 21 setembro 2014. Acesso 12 de abril de 2016. Disponível em: <http://www.jornaldiariodonorte.com.br/noticias/desmatamento-do-cerrado-12451>

KLINK, CARLOS A.; MACHADO, RICARDO B. *Megadiversidade*. Volume 1, Nº 1. Julho 2005.

BOLDRINI, Ilsi Iob; LONGHI-WAGNER, Hilda Maria; BOECHAT, Sonja de Castro. *Morfologia e taxonomia de gramíneas sulriograndenses*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005.

MCCEERY, David. *Fronter Goiás, 1822-1889*. Stanford, California, Stanford University Press, 2006,

OLIVEIRA, Euclides. Faeg destaca soja e milho no Norte. *Jornal Diário do Norte*. Publicado em 02 de fevereiro de 2013. Acesso 12 de abril de 2016. Disponível em: <http://www.jornaldiariodonorte.com.br/noticias/faeg-destaca-soja-e-milho-no-norte-9323>

PADUA, José Augusto. Um País e Seis Biomas - Ferramenta Conceitual para o Desenvolvimento Sustentável e a Educação Ambiental". In: José Augusto Pádua. (Org.). *Desenvolvimento, Justiça e Meio Ambiente*. 1ed. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 2009.

PIVELLO, V. R. . Invasões biológicas no cerrado brasileiro: efeitos da introdução de espécies exóticas sobre a biodiversidade. <http://www.ecologia.info/>. *Ecologia Info*, Suécia, v. 33, 2005.

PREFEITURA Municipal de Porangatu. *Plano Diretor Sustentável de Porangatu Goiás*. Porangatu: Prefeitura Municipal de Porangatu, 2006.

GUIMARÃES, Luciano de Lima; RESENDE, Maria de Lurdes Fonseca. *Inventários da Biodiversidade do Bioma Cerrado: Biogeografia de Plantas*. Rio de Janeiro: IBGE, 2007.

RIGONATO, Valney Dias. A dimensão sociocultural das paisagens do cerrado goiano: distrito de Vila Borba. In: ALMEIDA, Maria Geralda (Org.). *Tantos cerrados: múltiplas abordagens sobre a biogeodiversidades e singularidade cultural*. Goiânia: Editora Vieira, 2005.

SAINT-HILAIRE, August de. *Viagem à província de Goiás*. Tradução Regina Regis Junqueira. Belo Horizonte/São Paulo: Ed. Itatiaia/EDUSP, 1975.

SILVA, Sandro Dutra; PIETRAFESA, José Paulo; FRANCO, José Luiz Andrade; DRUMMOND, José Augusto; TAVARES, Giovana Galvão (Orgs.). *Fronteira Cerrado: Sociedade e Natureza no Oeste do Brasil*. Goiânia: Editora PUC GOIAS/Gráfica América, 2013.

WORSTER, Donald. Transformações da terra: para uma perspectiva agroecológica na história. *Ambient. soc.* [online]. 2003, vol.5, n.2.

Enviado em: 19/05/2016.
Aprovado em: 27/06/2016.

INTERFACES E POSSIBILIDADES ENTRE MATERIALISMO HISTÓRICO E HISTÓRIA AMBIENTAL: AS CONTRIBUIÇÕES DE EDWARD P. THOMPSON

*Interfaces And Possibilities Between Environmental History And Historical
Materialism: The Contributions Of Edward P. Thompson*

Alfredo Ricardo Silva Lopes⁸³

Resumo: Este trabalho de revisão bibliográfica tem o objetivo de destacar a importância do materialismo histórico para análises ambientais, com ênfase nos aspectos vinculados à História Ambiental. Este campo de pesquisa surgiu a partir dos anos 1960, ao incorporar as demandas ambientais da sociedade com o desafio de problematizar a experiência humana ao longo do tempo. Também é observada a contribuição de E. P. Thompson que, pautada no materialismo histórico, pode ser esclarecedora para análises na (e da) interface entre o natural e o social. Desta forma, percebe-se que apesar do Marxismo ter direcionado seus olhares a partir da década de 1930 para questões majoritariamente culturais e econômicas, o materialismo histórico se apresenta atualmente como uma importante ferramenta para compreender as relações entre seres humanos e meio ambiente.

Palavras-chave: Materialismo Histórico; História Ambiental; Edward Palmer Thompson.

Abstract: The aim of this review paper is to highlight the importance of historical materialism to environmental analysis, with emphasis on the aspects related to Environmental History. This research field rose from 1960s incorporating environmental demands from society with the challenge to discuss the human experience during time. It is also observed E. P. Thompson's contribution that, based on historical materialism, can be enlightening to analysis on (and of) interfaces between natural and social. In that way, we realize that despite Marxism had directed their point of view from the 1930s to mostly cultural and economic issues, historical materialism presents itself nowadays as an important tool for understanding the relationship between human beings and environment.

Keywords: Historical Materialism; Environmental History; Edward Palmer Thompson.

Introdução

Por muito tempo a História foi concebida como a ciência que estuda o passado humano, ou seja, os homens e o tempo. As dúvidas sobre sua categorização como ciência, disciplina, arte ou campo não serão sanadas nesse trabalho, entretanto quanto aos objetos de análise, além de “homens” e “tempo” será adicionado mais um condicionante o “espaço”. A História Ambiental incorpora as “variáveis” ambientais para uma melhor interpretação da experiência humana, por esse motivo o materialismo passa a ser uma importante teoria que muito pode contribuir para tal compreensão.

O autor de “A ecologia de Marx: materialismo e natureza” explica que a preocupação de Karl Marx em conectar seus trabalhos com o mundo físico-químico, de

⁸³ Doutor em História. Professor Adjunto da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. Contato: alfredorsl@gmail.com

alguma forma, sempre esteve presente nas suas obras e em muitos pontos a obra do alemão havia demonstrado uma profunda consciência ecológica (FOSTER, 2011, p. 7-9). Apesar dos benefícios que a aplicação do materialismo às demandas ambientais pode trazer, é necessário tomar cuidado ao relacionar o materialismo do séc. XIX à ecologia contemporânea.

O foco deste trabalho não repousa em oferecer uma nova roupagem a um materialismo histórico “fora de moda”, tampouco legitimar a agenda ecológica com um marxismo combativo. Qualquer possibilidade de interface do materialismo com a ecologia passa pela conexão entre o mundo físico e a interação (das mais variadas naturezas) dos organismos nesse ambiente.

As contribuições de E.P. Thompson aos estudos históricos além de considerar alguns elementos do ambiente, ainda revelam um apurado entendimento das raízes do materialismo de Marx nas obras do naturalista britânico Charles Darwin, o que será discutido ao longo deste artigo. Além disso, deve-se ressaltar a militância política anti-nuclear do historiador inglês, que dedicou o final da sua vida a combater as mais diversas disseminações do capitalismo liberal.

Lugares do ambiente na História

Apesar das discussões acerca da questão ambiental passarem a ganhar volume e amadurecimento político a partir da década de 1970, a natureza (ou paisagem), sempre esteve presente nos estudos históricos, o que se pode perceber nas obras: “A Terra e seus Homens”, de Marc Bloch, e “Reno” de Lucien Febvre. Mas, apesar dos elementos do espaço estarem presentes eles eram evidenciados como um cenário, não como uma variável condicionada e condicionadora da experiência humana. Ainda, cabe considerar a “pressão” que a crescente preocupação com os recursos naturais do planeta exerce sobre todo o campo científico, o que vem produzindo um renovado interesse sobre o meio ambiente (LOPES, 2010).

J. R. McNeill, um dos expoentes da História Ambiental estadunidense, assim como outros autores, aponta que nos anos setenta do século XX os movimentos ambientalistas ganham espaço na Europa e na América do Norte. A exemplo disso, o discípulo de Fernand Braudel, Emmanuel Le Roy Ladurie atenta para questões ambientais em dois dos seus livros mais importantes, tratando do clima, epidemias e

terremotos no Sul da Espanha (MCNEILL, 2003, p.12). Acredita-se que as primeiras preocupações que tratam das questões ambientais, de forma semelhante às atuais, surgiram com o desenvolvimento da energia nuclear e sua utilização após Hiroshima e Nagasaki. Como afirma Alfred Crosby, “as bombas de fusão da Guerra Fria relegaram as bombas de fissão para segunda classe” (CROSBY, 1995, p. 1185), o potencial destrutivo humano alcançou índices inimagináveis, testes e acidentes nucleares alteraram a forma com que os seres humanos concebiam sua perpetuação no planeta. A chegada à lua também é evidenciada pelo autor como um acontecimento de grande importância. Foi nesse momento que a humanidade pode vislumbrar seu isolamento e o quanto o planeta é pequeno em relação ao sistema solar (CROSBY, 1995).

Tal reflexão investe diretamente contra a ideia de que os recursos naturais são infinitos, o que propõe novas abordagens e ponderações sobre o meio ambiente. Miguel M. X. de Carvalho, que em sua dissertação de mestrado traça um paralelo entre a emergência da crescente ação ambientalista a partir de 1970 e suas apropriações pela História, endossando a profunda ligação que a História Ambiental tem com o ambientalismo ao salientar a incorporação dessas demandas da sociedade pela História Ambiental. Questões como conservação da natureza e controle da poluição foram somadas à equidade e justiça social; contudo, o historiador destaca que mesmo a agenda ambientalista amalgamando diversos temas sociais e conservacionistas ela ainda não é consenso (CARVALHO, 2006).

Nesse sentido, a História Ambiental consegue tornar a disciplina histórica mais inclusiva, pois como aponta Donald Worster,

[...] a história ambiental nasceu, portanto de um objetivo moral, tendo por trás fortes compromissos políticos, mas, à medida que amadureceu, transformou-se também num empreendimento acadêmico que não tinha simples ou única agenda moral ou política para promover. Seu objetivo principal se tornou aprofundar o nosso entendimento de como os seres humanos foram, através dos tempos, afetados pelo seu ambiente natural e, inversamente, como eles afetaram esse ambiente e com que resultados (WORSTER, 1991, p. 200).

A História Ambiental também rejeita a premissa convencional de que a experiência humana se desenvolveu sem restrições naturais, pois além de cenário o ambiente também é ator, ou seja, condicionado pelas interações humanas e condicionador das mesmas. Ainda, abdica da ideia de que os humanos são uma espécie distinta ‘supernatural’, independente da espécie *Homo sapiens* ser a única dentre as

cerca de três milhões de espécies catalogadas do planeta possuidora de cultura, suas necessidades e aspirações devem ser pautadas pelos princípios da sustentabilidade e as conseqüências ecológicas de seus feitos passados não podem ser ignoradas.

Materialismo ou o lugar da matéria

Antes de propor considerações sobre as possibilidades de análises permeadas pela junção materialismo e História Ambiental é pertinente destacar a trajetória desse materialismo. No intuito de perceber as aplicabilidades do materialismo para as demandas ecológicas contemporâneas Foster destaca acertadamente que para entender tais demandas é necessário conhecer as novas visões da (e sobre) a natureza que surgiram nos séculos XVIII e XIX com o materialismo e a ciência (FOSTER, 2011). A discussão geral passa pelas obras de Charles Darwin e Karl Marx, os dois maiores materialistas da época. Segundo Thompson, Marx encontrou na obra de Darwin os elementos anti-teleológicos que precisava para dar sentido ao seu materialismo, onde as conclusões não estão englobadas nas premissas (THOMPSON, 1981, p. 75).

Foster, por outro lado, explica que a fuga da teleologia que repousa no idealismo transcendental de Kant, de que a verdade existe numa realidade bem além dos sentidos humanos, se deu pela profunda ligação de Marx com o materialismo de Epicuro. Esse materialismo é pautado na ideia de que “as origens e o desenvolvimento de tudo depende da Natureza, ou seja, da matéria, que produz um nível de realidade físico que independe do pensamento e é anterior a ele” (FOSTER, 2011, p. 14). Controvérsias a parte, o importante, pelo menos para esse trabalho, é perceber que a fuga da teleologia fornece à matéria, ou a natureza como queiram chamar, um status de mutabilidade que dá ênfase aos arranjos e às constantes mudanças. O que o materialismo histórico, ao observar a sociedade, vê como a imprevisibilidade é a liberdade na história humana.

Mais tarde, quando Friedrich Engels precisou refutar as premissas de Thomas Malthus, o materialismo histórico deu um passo adiante. Para Thomas Malthus. Para Engels a Teoria da População de Malthus residia na sua visão religiosa da natureza, uma visão norteada pela concepção da natureza como entidade imutável. Neste sentido, à medida que a população crescia, o medo do pastor Malthus se justificava, pois a escassez seria cada vez mais forte. No entanto, segundo Foster, Engels tinha a noção de que os cercamentos haviam contribuído para a concentração de indivíduos nas cidades.

Estas pessoas agora longe do meio rural não podiam mais produzir seu próprio alimento e, conseqüentemente, encontravam problemas para subsistência (FOSTER, 2011, p. 154). Desta forma, no sentido mais amplo do materialismo, tudo que existe é matéria, ou pelo menos depende da matéria, a realidade humana é essencialmente material (BOTTOMORE, 1988, p 254).

O descompasso entre materialismo e natureza, segundo William Cronon, foi produzido na década de 1930, quando o materialismo histórico havia se transformado em ferramenta contra o determinismo geográfico. A preocupação central das ideias pautadas no materialismo girava entorno da defesa da liberdade humana frente ao determinismo social. Na migração dos marxistas/materialistas para longe das ciências naturais, chegaram ao extremo do determinismo cultural. Esta apreensão marcou as relações entre marxismo e o contexto natural da história humana até o final da década de 1960 (CRONON, 1993, p.13).

Ao discutir os possíveis usos da História Ambiental, William Cronon enfatiza que toda história humana tem um contexto natural. Uma importante contribuição da História Ambiental tem sido reintroduzir o estilo materialista de análise para estudar o passado das interações dos seres humanos com o ambiente, enquanto tenta amadurecer e problematizar a ideia de determinismo. A necessidade de se trazer seres humanos e natureza para um diálogo que perceba as relações entre cultura e natureza, moldando e influenciando um ao outro, sem simples determinismos, é a base para o entendimento das conseqüências ambientais da experiência humana e percepção de que as transformações dos sistemas naturais quase inevitavelmente afetam os seres humanos (CRONON, 1993, p.14).

Outro ponto da narrativa de Cronon, amparado no materialismo, que é fundamental compreender, reside na assertiva de que nem natureza nem cultura são estáticas. Pensar em uma estabilidade humana com qualquer meio natural é uma tentativa de ressignificar o mito da Era de Ouro, onde em um passado longínquo, algum grupo humano vivia em harmonia com o ambiente e que tal passado deve ser “reconstruído”. Na trilha do materialismo, a relação entre natureza/sociedade ou ambiente/seres humanos será sempre visualizada numa perspectiva comparativa dinâmica, nunca estática (CRONON, 1993, p.15).

Nesta perspectiva, pode-se observar que todo conhecimento ambiental é culturalmente constituído e historicamente contingente. Reconhecer o conhecimento

histórico como contingente ajuda a proteger o historiador ambiental, ou qualquer historiador, contra os perigos das definições absolutas, das descontextualizadas “leis” e “verdades”, as quais podem facilmente obscurecer a diversidade e sutileza da cultura e do ambiente. No fim das contas, essa é mais uma lição sobre humildade, tolerância e auto-crítica para aqueles que produzem o conhecimento histórico (CRONON, 1993, p.16).

E. P. Thompson – Interfaces e Possibilidades

Geoff Eley, em seu “Una línea torcida: de la historia cultural a la historia de la sociedad”, explica que as contribuições de Edward P. Thompson estão na fronteira entre as pesquisas sociais e as culturas. O trabalho de Thompson significou um momento de otimismo para historiografia social, pois na agenda da historia social defendida por ele estava um mundo que poderia conhecer-se através da história (ELEY, 2008). Eley afirma isso com base nas incertezas produzidas pelo *Cultural Turn* dos anos 1970, pois além das transformações narrativas, do surgimento de novos sujeitos históricos e do alargamento das fronteiras que delimitavam os modelos de fontes utilizadas, uma onda de incertezas começava a permear a sociedade (ELEY, 2008, p. 105). O discurso de Thompson era sedutor, pois situava a história na base de uma agenda radical. O conflito estava no coração de sua escrita, de onde emergia a empatia na valorização das pessoas comuns (ELEY, 2008, p. 106).

Membro destacado da esquerda britânica e profundamente ligado aos acontecimentos de 1968, Thompson serviu de exemplo para uma geração ligada na história social, consciente das imbricações políticas da história, que via no campo as crescentes apropriações em busca de dar vazão às demandas dos sujeitos históricos que almejavam maior espaço nas décadas de setenta e oitenta. Na Inglaterra e nos Estados Unidos durante os governos Thatcher e Reagan, os movimentos sindicais perderam força e uma onda de bem-estar ligada à flexibilidade da acumulação de capital irrompeu em um Neoliberalismo onde os imperativos econômicos redefiniam valores morais e, até mesmo, ambientais.

No contexto em que Thompson se inseria, ficava evidente que a impregnação do capitalismo financeiro na determinação de valores e necessidades seria profundamente danosa a espécie humana.

(...) Sabemos também que as expectativas globais estão se avolumando como um dilúvio bíblico, e que a presteza da espécie humana em definir suas necessidades e satisfações materiais de mercado – despejam todos os recursos da Terra no mercado – pode ameaçar a própria espécie com uma catástrofe ecológica. O responsável por essa catástrofe será o homem econômico, seja na sua forma clássica capitalista avaro, seja na forma do homem econômico rebelde da tradição marxista ortodoxa (THOMPSON, 1998, p. 23) .

A citação encontrada na introdução da obra “Costumes em Comum” (1998) oferece uma boa noção do materialismo ao qual o autor é filiado, pautado na percepção das transformações da sociedade. O inglês também esclarece durante a sua obra que o status racional, ao qual o capitalismo de mercado tenta se auto-adjetivar, vem ao longo dos séculos mostrando o quão longe está situado de uma racionalidade que produza melhores resultados para a sociedade.

Ademais, torna-se imperativo destacar que apesar de estar na introdução de um dos seus mais famosos livros, a visão ecológica não esteve presente ao longo da trajetória de Thompson. O que esteve presente ao longo da trajetória do historiador foi um profundo vínculo com variadas demandas da sociedade onde estava inserido.

Neste caminho, no que diz respeito à problematização ambiental, deve-se destacar a “tendência inata do capitalismo a reduzir todas as relações humanas às definições econômicas” (THOMPSON, 2001, p. 167). O utilitarismo pautado na valoração de mercado vai além das relações humanas. De forma grosseira, tenta ingenuamente atribuir valor às diversas interações físico-químico-biológicas do ambiente, denominando-as como recursos naturais.

Por mais que a introdução de “Costumes em Comum” tenha sido produzida em 1991, Thompson ainda não vê o ambiente como a História Ambiental, que neste momento já era bem conhecida na parte norte do globo. Nem se pode ansiar por isso, pois seu foco ao olhar para os cercamentos está na percepção da noção de direito e de agência, quando emergem no universo rural as novas relações oriundas do capitalismo de mercado.

A atualidade de E.P. Thompson reside no discernimento sobre a expansão do capitalismo, pois no século XVIII o capitalismo de mercado transformou todo um sistema de valores das comunidades rurais da Inglaterra, o que, conseqüentemente, alterou as relações sociais. A partir da última metade do século XX, a financeirização da economia global vem promovendo outra gama de modificações nos valores e nas

relações sociais (FORTES, 2006). Não se trata de aplicar uma metodologia para dois contextos semelhantes, mas, sim perceber que a teoria oferecida por Thompson se estrutura na empiria de um universo em movimento, ou seja, é uma teoria contra o engessamento de categorias que almejam ser absolutas.

Com relação aos embates no campo do direito na obra “Senhores e Caçadores” (1987), é fundamental a contribuição de Thompson para perceber o “espaço” jurídico como um lugar de conflito. Este campo, o tribunal, por exemplo não é percebido pelo autor como uma esfera onde os “de cima” projetam seus desejos sobre os “dominados”. Pensando no embate dentro do campo jurídico como um jogo, a partir do estabelecimento das regras os “de baixo” podem elaborar estratégias para conter as transformações impostas pelo capitalismo de mercado defendido pela aristocracia comercial e agrária no século XVIII na Inglaterra (THOMPSON, 1987).

Entretanto, segundo Thompson, não se deve pensar que esse espaço de/para justiça era um reino de igualdade. A trama central de “Senhores e Caçadores” (1987) analisa as práticas da sociedade inglesa que vivia no entorno dos parques e florestas no momento em que a Lei Negra (1723) foi aprovada e colocada em prática. Tal medida efetivou as execuções da pena capital para crimes contra a propriedade. A Lei Negra buscava reprimir especialmente as ações de caçadores clandestinos que reivindicavam usos tradicionais ou costumeiros consolidados ao longo do tempo.

Para esclarecer tal conjuntura o historiador inglês caminha em duas direções. Na primeira delas vai ao encontro de uma reconstituição do modo de vida dos camponeses no espaço rural inglês, levando em consideração alguns costumes de interações com o ambiente que até o estabelecimento da lei, eram considerados essenciais para o sustento daquelas pessoas. Na outra direção busca compreender o momento da ascensão da *Gentry Whig* como grandes proprietários e ocupantes de cargos públicos, ou seja, responsáveis diretos pela aprovação da lei.

A norma ilustrou um conflito entre dois projetos de uso de recursos naturais. De um lado estavam aqueles que se apoderavam da floresta como espaços comunais das mais diversas maneiras para incrementar sua segurança alimentar e sustento. De outro lado estavam os proprietários de terra que declararam guerra a todo o aquele que não se adequasse ao novo padrão de propriedade privada surgido no século XVIII.

Nesse contexto, Thompson problematizou a noção de crime, ao ressaltar “a lei como uma expressão histórica compreensível apenas nos aspectos de totalidade da

sociedade na qual está inserida, isto é, de acordo com a experiência contemporânea dos agentes sociais” (CÂNDIDO, 2001, p. 64). O historiador afrontou a teoria estruturalista, rejeitando a problematização da lei como um simples reflexo de uma realidade de dominação socioeconômica exterior. Nas conclusões o autor afirmou de forma complexa e contraditória:

A Lei tornou-se um magnífico instrumento pelo qual esses dominantes podiam impor novas definição de propriedade, para proveito próprio ainda maior, como o caso da extinção legal dos vagos direitos de usos agrário e da ampliação das terras comunais.

(...)

Por outro lado a lei mediava às relações de classe de formas legais, que continuamente impunham restrições às ações dos dominantes (THOMPSON, 1987, p. 356).

Acreditar que a lei mediava a relação entre as diferentes classes sociais é muito diferente de crer numa sociedade justa. Thompson ainda destaca que para a lei ser considerada um instrumento de mediação entre diferentes esferas da sociedade, em algum momento, a norma deveria julgar os litígios a favor dos menos favorecidos. Tal forma de legitimação não fazia com que a balança da justiça estivesse sempre equilibrada, mas, pelo menos, garantia que alguma pesagem acontecesse.

Essa noção de domínio da lei pode auxiliar a compreender as atuais tramas dos embates jurídicos produzidos pela instauração de áreas de conservação de proteção integral com as comunidades nelas inseridas. A promulgação desses espaços visa a conservação do meio ambiente nos diversos biomas brasileiros. Entretanto, na maioria das vezes, as áreas tidas como vazias possuem habitantes que por gerações interagem e mantêm sua subsistência com o ambiente.

Antes de partir para as possíveis relações metodológicas capazes de ser realizadas entre a noção de Thompson e a situação dos “invasores” das unidades de conservação, é imperativo destacar a similaridade entre essa prática e os cercamentos analisados pelo historiador inglês. A ânsia pela conservação surgiu como resultado da degradação produzida pelo capitalismo industrial do e no hemisfério norte. O rápido desenvolvimento tecnológico do final do XIX ampliou as preocupações sobre a amplitude e proporção com que a sociedade industrial imprimia suas necessidades ao meio ambiente. A ideia de conservação vem da preocupação com a perpetuação física e dos valores da sociedade dominante (VIANNA, 2008, p.43).

Nesse sentido, a conservação da natureza busca frear o possível esgotamento dos recursos naturais para garantir a própria sobrevivência desse modelo de sociedade pautado no utilitarismo, que, para tanto, nos seus primórdios buscava salvaguardar do contato humano esses santuários⁸⁴. A aplicabilidade das políticas conservacionistas esbarrou no humanismo, pois concebem o homem como apenas mais uma das espécies da natureza. Atribuindo a essa um valor próprio que excede o da espécie humana, tal visão se apóia basicamente nas ciências naturais para referendar suas conclusões. Os contestadores já afirmam de forma mais antropocêntrica que a proteção da natureza é uma necessidade humana, pois à medida que protegem a natureza, também protegem a espécie humana. Por mais que pareçam diferentes, ambas concebem a natureza como forma objetiva e externa à sociedade (VIANNA, 2008).

Pode-se perceber que a ideia da separação homem-natureza é o principal fator de conflitos entre as populações locais e uma natureza que deveria ser pura e imaculada. Por mais que antes da efetivação das Unidades de Conservação as pessoas já estivessem vivendo no local, segundo o contexto de criação da lei brasileira para instauração dos parques de 1979 esses indivíduos continuaram a ser considerados invasores. À medida que, de um lado, estudos das ciências humanas enveredaram pelas concepções de natureza e se percebeu que toda visão de natureza é socialmente constituída, e por outro lado, as pesquisas das ciências naturais passaram a melhor compreender as diversas relações entre a espécie humana no manutenção de alguns ecossistemas (VIANNA, 2008, p. 38), uma nova gama de problematizações surgiu possibilitando que a realidade das Unidades de Conservação fosse melhor compreendida.

Segundo o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC) a política ambiental brasileira tem seus fundamentos na regulação e interdição do acesso aos recursos naturais e no ordenamento territorial (2002). A criação de Unidades de Conservação vai ao encontro desses objetivos, no Brasil as populações locais residentes não são mais vistas como invasoras, a partir da década de 1980 o conceito de “populações tradicionais” foi gerado com o intuito de garantir a esses indivíduos a perpetuação de sua existência dentro das Unidades de Conservação. Existem algumas exigências legais que devem ser cumpridas para que grupos sejam enquadrados como

⁸⁴ Como exemplo da busca por salvaguardar a natureza passível de ser contemplada, pode-se citar a criação do Parque Nacional de Yellowstone em 1 de março de 1872 e do Parque Nacional de Yosemite em 1 de outubro de 1890, ambos nos EUA.

populações tradicionais, a maioria delas ironicamente pautada na busca conservacionista por uma harmonia entre os indivíduos e o meio ambiente.

O conceito de populações tradicionais tem uma longa caminhada. Para o sociólogo e crítico literário Antonio Candido, um dos pressupostos para se compreender a tradicionalidade desses grupos humanos está no estabelecimento dos mínimos sociais e dos mínimos vitais, salienta que “a existência de todo o grupo pressupõe a obtenção de um equilíbrio relativo entre as necessidades e os recursos do meio físico” (CANDIDO, 1971, p. 27), e que estas necessidades têm um duplo caráter, natural e social. Para o referido autor, o que caracteriza as populações tradicionais por ele estudadas é a sutil fronteira em que se estabelecem estes mínimos sociais e vitais na manutenção do equilíbrio social. A dependência e o isolamento desses grupos são características utilizadas para definir as populações tradicionais, segundo o sociólogo Antonio Carlos Sant’Ana Diegues, as populações tradicionais culturalmente são fruto da interação indígena, europeia e africana, com influências marcantes na língua, dança, religião, gastronomia, técnica e música. Ressalta ainda que, “uma grande parte das práticas tradicionais de manejo e de conhecimento acumulado sobre a mata, os rios, lagos e o mar tem influência direta dos saberes e práticas dos povos indígenas que foram transmitidos através de gerações de forma oral” (DIEGUES, 2006, p.55).

A transformação na concepção sobre o papel e o lugar das populações tradicionais nas Unidades de Conservação não se deve apenas ao novo aglomerado de pesquisa científica ou a decisões no topo da cadeia governamental. Com a possibilidade da segregação socioespacial, a partir dos anos 1980, diversos grupos passaram a se organizar e reivindicar através das vias legais direitos sobre a ocupação que fora empreendida (VIANNA, 2008, p.45).

Segundo Vianna, foi “a partir de meados da década de 1980, os envolvidos com a questão ambiental, (...) passaram a reconhecer certos grupos de habitantes do interior das unidades de conservação como populações tradicionais” (2008, p. 207). Reconhecer esse como o único fator capaz de determinar o surgimento das comunidades tradicionais, conforme as contribuições de E. P. Thompson é um equívoco. Sem sombra de dúvida as ciências naturais mudaram sua forma de perceber a maneira como a espécie humana interage com o ambiente, constatando também que a diversidade social é fruto, em boa medida, dos diferentes ambientes biológico-físico-químicos, sem pender para determinismos. Entretanto, pode-se considerar que o termo comunidades

tradicionais só ganhou força a partir do momento que indivíduos passaram a se perceber como tal, ou seja, a oxigenação do termo ocorreu com base nas estratégias dos indivíduos de produzir a sua subsistência e manter sua cultura.

A preocupação com a desarticulação sociocultural das populações tradicionais está presente na lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000 que regulamenta o Sistema Nacional de Unidades de Conservação, segundo o texto da lei o último dos treze objetivos do SNUC é “XIII - proteger os recursos naturais necessários à subsistência de populações tradicionais, respeitando e valorizando seu conhecimento e sua cultura e promovendo-as social e economicamente” (2000, p. 4). Esta ferramenta passou a ser importantíssima como instrumento de intervenção para o manutenção das comunidades ou populações tradicionais, contudo produziu uma definição rígida do que passou a ser uma população ou comunidade tradicional.

Cada vez mais, diferentes grupos como pequenos sítiantes, indígenas, pescadores artesanais, quilombolas, caiçaras, extrativistas, buscaram se enquadrar como população tradicional, seja através de um alargamento jurídico do termo, ou um enquadramento pela população. Ao usar a noção de *Domínio da Lei* de Thompson percebe-se que no contexto brasileiro alguns instrumentos jurídicos são usados para frear o espraiamento do capitalismo de mercado, isso não significa que os grupos sociais permaneceram estáticos no tempo como muitos ambientalistas sonham. Em “Miséria da Teoria” o autor, com base no materialismo histórico, enfatiza que a sociedade está em constante mudança (1981).

O movimento da sociedade, percebido pelos olhos do materialismo, também é a chave para entender as diferentes folclorizações analisadas no artigo Folclore, Antropologia e História Social, publicado no livro “As Peculiaridades dos Ingleses e Outros Artigos (2001). Neste trabalho, o historiador enfatiza que a produção do folclore, bem como suas reelaborações, são frutos de um determinado acontecimento de uma conjuntura sociocultural. Da mesma maneira que os valores e as formas de interação com o mundo social são contingentes, pode-se afirmar que os valores e as formas de interação com o mundo natural também são contingentes, pois, como definem Thompson (1981) e Foster (2011), foi da definição de transformação da natureza proposta por Darwin que Marx montou a base anti-teleológica do materialismo histórico.

Considerações finais

Na busca de uma nova apropriação de Karl Marx, Foster assegurou que em alguns momentos durante a obra ele já demonstrava profunda consciência ecológica (FOSTER, 2011, p. 7-9). Por mais que as análises de Karl Marx facilitem a compreensão sobre a trajetória do Capitalismo, conferir a um trabalho do séc. XIX características de uma ecologia fundada no final do XX é um erro que deve ser mencionado.

Por outro lado, traçar similaridades entre os cercamentos do século XVIII na Inglaterra e a criação das unidades de conservação no Brasil do século XX não é inviável. Os dois contextos podem ser entendidos como fruto de uma dinâmica choques entre diferentes formas de apropriação de recursos naturais. Em tais circunstâncias são colocados em prática projetos de segregação espacial com base em novas agendas para desenvolvimento econômico, no qual os indivíduos entendidos como descartáveis, produzem suas próprias estratégias com base na experiência para tentar assegurar seus direitos.

Como destacado anteriormente por Crosby (1985), a possibilidade de autodestruição da espécie humana teve um papel preponderante para o surgimento da História Ambiental à medida que possibilidade de extermínio mostrava o rumo que os seres humanos tomaram em direção ao desenvolvimento. Müller (2012) destaca as percepções de Thompson em “Exterminismo e Liberdade Política” sobre a força ideológica da retórica da Guerra Fria que se amparava na manipulação da consciência popular, ao produzir um conceito de guerra permanente baseado na existência de um inimigo, externo e interno, sempre presente. O ativismo pacifista era a estratégia do “humanismo rebelde” de Thompson, que não via outra forma além de uma resistência democrática e popular para frear a economia de guerra permanente que fora estruturada desde 1945.

“Uma das principais motivações de Thompson em sua luta pelo fim da Guerra Fria, e pela causa humanista e pacifista, é a de reafirmar o imperativo da razão humana” (MÜLLER, 2012, p. 274). Apesar das advertências ao exterminismo nos textos de Thompson soarem de maneira visionária e trágica, durante diversos momentos da Guerra Fria elas pareceram bem reais. Sabiamente Müller destaca a compreensão do historiador inglês sobre a “permanente capacidade de o capitalismo alimentar novas

formas de violência em suas relações, *como é próprio de sua lógica[sic]*” (2012, p. 274).

Conforme o que foi apontado nesse artigo, a contribuição de E. P. Thompson para os estudos sobre as populações tradicionais no Brasil repousam sobre o lugar da materialidade das transformações sociais impostas, principalmente, por novas conjunturas econômicas. Neste sentido, a preocupação com a produção de Unidades de Conservação precisa ser compreendida dentro do arcabouço economicista que busca assegurar reservas principalmente para uso posterior. Dentro desse contexto, o espaço jurídico surge como lugar de disputa, que, no entanto só ganha força a partir do momento que se passa a compreender as partes em litígio como possuidoras de agência. Por fim, as construções culturais ou ideias precisam ser compreendidas dentro da materialidade que permitiu sua existência, tal definição explícita a existência de modos de vida produzidos pelas populações tradicionais que são atualmente vistos como estratégias válidas para a crise ambiental proposta desde 1970.

Como enfatiza Thompson ao longo dos seus trabalhos, o posicionamento do historiador não muda o passado, mas, certamente, tem implicações no futuro. Analisar o papel das populações tradicionais não implica acreditar que o grupo não causa impactos ao meio ambiente. A ingenuidade, ou malícia, da crença na harmonia entre seres humanos e natureza marcou a aceitação do grupo dentro das unidades de conservação, mas a batalha pelo direito a subsistência mostrou que existem formas de minimizar o impacto ambiental dos grupos e até aumentar a biodiversidade no ambiente.

Bibliografia

BOTTOMORE, Tom. Dicionário do pensamento marxista. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

CANDIDO, Antonio. Os Parceiros do Rio Bonito. 2ª Ed. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.

CÂNDIDO, Tyrone. Fazendo justiça - E.. P. Thompson, o crime e o direito. Mnome Revista de Humanidades, Caicó, V. 02. N. 04, jun./jul. de 2001. p.62-71.

CARVALHO, Miguel. Mundstock. Xavier. de. O desmatamento das florestas de araucária e o Médio Vale do Iguaçu: uma história de riqueza madeireira e colonizações. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-graduação em História. 2006.

CRONON, Willian. The Uses of Environmental History. *Environmental History Review*. Durham, 1993.

CROSBY, Alfred. The Past And Present Of Environmental History. *American Historical Review* 100, n.º. 4 (1995): 1177-1189. *Historical Abstracts*, EBSCOhost (accessed September 28, 2009).

DIEGUES, Antônio. Carlos. In: Ministério do Meio Ambiente. Plano Nacional de Recursos Hídricos. Secretaria de Recursos Hídricos - Brasília: MMA, 2006.

ELEY, Geoff. Una línea torcida. De la história cultural a la história da sociedad. Valencia: PUV, 2008.

FOSTER, John Bellamy. A ecologia de Marx: materialismo e natureza. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

MCNEILL, John. Robert. Observations on the Nature and Culture of Environmental History. *History and Theory*, Vol. 42, No. 4, Theme Issue 42: Environment and History. Blackwell Publishing: 2003, pp. 5-43

MÜLLER, Ricardo Gaspar. Exterminismo e Liberdade Política. In: DUARTE, A. L. MÜLLER, R. G. (Orgs). E. P. Thompson: Política e Paixão. Chapecó: Argos, 2012. p. 251-279.

LOPES, Alfredo Ricardo Silva. História Ambiental: uma demanda contemporânea. *Cadernos de Pesquisa CDHIS, Uberlândia*, v. 23, n. 2, jul./dez. 2010. p. 483-496.

THOMPSON, Edward Palmer. As Peculiaridades dos Ingleses e outros artigos. NEGRO, Antonio Luigi e SILVA, Sergio (orgs.). Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

_____. *Costumes em Comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Miséria da Teoria ou um Planetário de Erros*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

VIANNA, Lucila Pinsard. De invisíveis a protagonistas: Populações tradicionais e unidades de conservação. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2008.

WORSTER, Donald. Para fazer História Ambiental. *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro: Ed. da Fundação Getúlio Vargas, vol. 8, 1991/2.

Enviado em: 07/08/2015.

Aprovado em: 08/11/2015.

BREVIÁRIO DAS TEORIAS DA TRADUÇÃO E DA LINGUAGEM DE WALTER BENJAMIN⁸⁵

A brief commentary on Walter Benjamin's translation and language theories

Augusto Bruno de Carvalho Dias Leite⁸⁶

Resumo: Pode-se dizer que toda obra de Walter Benjamin emerge de uma profunda reflexão sobre a natureza da linguagem em geral, a linguagem dos homens e a linguagem dos objetos e das coisas. A partir desse exame que o pensador judeo-alemão realiza sobre a linguagem, particularmente na segunda metade dos anos 1910, todo o seu pensamento posterior irá se construir, e sua teoria da tradução será uma das mais afetadas por esse escrutínio que Benjamin realiza sobre o caráter da linguagem. Diante disso, o seguinte artigo objetiva apresentar uma breve introdução às teorias da linguagem e da tradução de Walter Benjamin, particularmente, para o historiador interessado em compreender a filosofia benjaminiana.

Palavras chave: Tradução, Linguagem, Walter Benjamin.

Abstract: It can be said that the Walter Benjamin's *œuvre* emerges from one profound reflection on the nature of language in general, language of men and language of objects. From this examination that the Judeo-German thinker performs on language, particularly in the second half of the 1910s, all his later work have been built. His translation's theory is one of the most affected by the scrutiny that Benjamin carries on language. Therefore, the following article aims to present a brief introduction to Walter Benjamin's theories of language and translation, particularly, for the historian interested in understanding the benjaminian philosophy.

Keywords: Translation, Language, Walter Benjamin.

Apresentação

A obra de Walter Benjamin permanece em grande parte obscura para o historiador. Especialmente o historiador brasileiro. O seu texto mais conhecido e estudado pelos historiadores, “Sobre o conceito de História”, último fôlego intelectual de Benjamin, deixa claro o peso que a história possui em sua obra. Mas, ao mesmo tempo, por seu hermetismo, tornou-se uma espécie de “manual místico” da teoria da história. Por isso, até então, pouco se extraiu deste texto que guarda uma série de relações com o restante de sua obra. Para retornar às *Teses* de maneira a compreender algumas de suas camadas de sentido encobertas pela linguagem propriamente benjaminiana, propõe-se, aqui, um breve estudo das teorias da tradução e da linguagem

⁸⁵ Este texto é um extrato modificado de minha dissertação de mestrado defendida no departamento de História da UFMG no ano de 2013. Trata-se de uma meditação sobre as relações entre o ato de traduzir e a escrita da história segundo o prisma teórico apresentado na obra de Walter Benjamin.

⁸⁶ Doutorando pela UFMG/EHESS-Paris. Bolsista CAPES/PDSE. E-mail: augustobrunoc@yahoo.com.br

de Walter Benjamin para, assim, preparar-se para outra leitura do texto sobre o conceito de história segundo a chave de leitura: “compreender o passado seria nada mais do que traduzi-lo”. Doravante, portanto, não se encontrará uma reflexão estritamente historiográfica, mas a apresentação de um aspecto do substrato teórico que constrói a proposta que as *Teses* parecem expor, qual seja, uma nova historiografia. Ademais, sem necessariamente prepara o leitor para enfrentar as *Teses*, sendo a tarefa de traduzir o passado o labor do historiador, todas as reflexões apresentadas que versam sobre a traduzibilidade não seriam também necessárias à teoria da história?

O que contém a forma?

“A Tarefa do Tradutor” é, sem dúvida, um dos ensaios mais estudados de Walter Benjamin. Publicado em 1923 como prefácio à tradução que o próprio Benjamin havia feito dos *Tableaux Parisiens* de Baudelaire, o ensaio sobre a tradução é, junto ao texto sobre a obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica, talvez, os dois textos pelos quais o seu autor é conhecido no Brasil. O texto foi supostamente redigido dois anos antes de sua publicação, em 1921, de acordo com uma carta de Benjamin a Geschom Scholem. E é notável que no ensaio sobre a tradução há, além de uma reflexão sobre o ato de traduzir, um estudo sobre natureza da linguagem como fundamental à tradução, o que perpassa a crítica à tarefa que Benjamin havia se lançado desde 1915, quando iniciou suas traduções de poemas de Baudelaire, do francês para o alemão. Este período é profícuo para Benjamin, pois entre 1915 e 1925, além da tradução de Baudelaire, o ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana” (1916), o próprio texto “A tarefa do tradutor” e, ainda, o trabalho sobre a *Origem do drama trágico alemão* (1925), configuram-se, sempre, orbitando em torno de uma reflexão que persiste dentro destes textos: sobre a natureza da linguagem, sua relação com o ato de traduzir e, ainda, sua relação com o ato de conhecer. Portanto, o ensaio sobre a tradução se insere em um momento singular da obra de Benjamin que fundamenta ou re-fundamenta a compreensão sobre a relação do pensamento com o conhecimento, sempre atravessado por sua “comunhão” com os objetos, as coisas, o mundo.

Die Aufgabe des Übersetzers ou a tarefa do tradutor, não é, segundo Benjamin, a simples transposição de significados por meio de diferentes significantes. Palavra alemã que comporta uma variedade de definições por vezes diametralmente opostas, um

oxímoro: a *Aufgabe* – tarefa, abandono, desistência, renúncia – do tradutor é o objeto declarado de Benjamin no ensaio sobre a tradução. Essa *tarefa-renúncia* do tradutor é, gradualmente, delimitada no texto, de maneira, sempre, apodítica, como é de costume dentro da escrita benjaminiana. E junto a essa delimitação da tarefa do tradutor, é também anunciada, como já dito, a sua teoria da linguagem que Benjamin parece já ter em mente, antes mesmo do estudo sobre a tradução. O que, na verdade, é um fato. Pois o texto sobre a linguagem em geral e humana, de 1916, apesar de nunca ter sido publicado, persistirá como material teórico para a composição de outra série de argumentos que a obra benjaminiana irá produzir.

Haroldo de Campos, um dos primeiros a receber a obra de Benjamin no Brasil, realiza uma apresentação desse ensaio em “O que é mais importante: a escrita ou o escrito?”. Ali, Haroldo de Campos, explicando a *tarefa-renúncia*, ou *tarefa-abandono* do tradutor, dizendo que o abandono a que se refere *Aufgabe* seria o ato de doação da *forma* do original à tradução. O tradutor seria o *Mittel*, o meio pelo qual o original seria recolocado, enquanto *forma*, em outra língua. Essa *reformulação-doação* é a *Aufgabe* do tradutor:

aquilo que o tradutor abandona, aquilo a que ele renuncia, é *Die Wiedergabe des Sinnes*, a redação do sentido, do sentido referencial, o comunicativo; o dado que cabe ao tradutor dar ou redoar, *Wiedergabe*, é a forma, *Wiedergaber der Form*, ‘redação da forma’ (WITTE; CAMPOS, 1992: 78).

Perceptivelmente, por essa leitura, uma teoria estética da tradução seria a proposta de Benjamin. A tradução, segundo o ensaio, é uma *re-forma*. E “para apreendê-la como tal, é preciso retornar ao original. Pois nele reside a lei dessa forma, enquanto encerrada em sua traduzibilidade” (BENJAMIN, 2011: 102). A *traduzibilidade* seria, precisamente, o que o original comunga com a tradução, pois “uma determinada significação contida nos originais se exprime em sua traduzibilidade” (BENJAMIN, 2011: 104). A composição da tradução parte, então, da *traduzibilidade* contida em cada original. A *composição* da tradução é *Gebild*, no original alemão; termo que comporta em si a palavra *Bild*, *imagem*, que se confunde com sua própria potência de ser traduzida, sua *traduzibilidade*. Essa *composição*, construção da tradução, dá-se por meio da apreensão da *forma* ou *imagem* contida no *original* ou na *forma-arquetípica* [*Urbild*] e sua transcrição na forma de *tradução* ou *reflexo*, *imitação*, *paráfrase* [*Abbild*]. Nesse sentido, o vocabulário benjaminiano é, como se vê, estético, sendo o ato

de traduzir determinado pela apreensão e reconstrução de certa *imagem* [*Bild*] que se reflete de determinada maneira (Cf. BENJAMIN, 2011: 103).

Além do teor estético da teoria da tradução de Benjamin, identifica-se também no texto sobre a *tarefa-renúncia* do tradutor, a ideia de *pervivência*⁸⁷ do texto. A *pervivência* do texto diz da maturação própria às línguas, pois “o que à época do autor pode ter obedecido a uma tendência de sua linguagem poética, poderá mais tarde esgotar-se (...) aquilo que antes era novo, mais tarde poderá soar gasto (...) arcaico” (BENJAMIN, 2011: 108). E pela *pervivência*, portanto, “o original se modifica” (BENJAMIN, 2011: 107). A modificação própria ao texto que *pervive* sugere a impossibilidade da tradução significar algo para o original (Cf. BENJAMIN, 2011: 104). Entretanto, apesar de Benjamin lembrar a impossibilidade da tradução significar algo para o original, graças à *traduzibilidade* e ao movimento vivo que se identifica nas línguas naturais, sua *forma-arquetípica* encontra-se em íntima conexão com a tradução e, ao mesmo tempo, a própria *traduzibilidade*, paradoxalmente, anuncia correspondências entre elas. E “essa conexão é tanto mais íntima quanto para o próprio original ela nada mais significa” (BENJAMIN, 2011: 104). O original e sua tradução encontram afinidades pela *forma* comum às duas, pela *forma* que a transcrição reproduz do original para a tradução. É precisamente na *forma* que se encontra a afinidade. “Como as manifestações da vida estão intimamente ligadas ao ser vivo, sem significarem nada para ele, assim a tradução procede do original” (BENJAMIN, 2011: 104). A *traduzibilidade*, então, aponta para os limites da vida e da morte do texto, de seu movimento e de sua imobilização em certa *forma* que se confunde com o que Benjamin chamou de *teor de verdade*⁸⁸ do texto.

A *pervivência* do texto repousa, potencialmente, em sua *traduzibilidade*. Ao se traduzir um texto, nos termos colocados por Benjamin – ao reproduzir sua *forma* em uma nova língua – não apenas modificando o original, mas, em termos extremos, transcribando um novo texto, mesmo assim, averigua-se a relação íntima entre o original e a tradução. A recriação ou configuração da língua original em nova língua é sua *pervivência*, seu *continuar a viver*. A ideia de Benjamin é reconhecer vida no texto, pois

⁸⁷ Neologismo criado por Haroldo de Campos para traduzir *Fortleben* (“o continuar a viver”).

⁸⁸ Para Benjamin, certo conteúdo ou teor material [*Sachgehalt*] informa um conteúdo ou teor de verdade [*Wahrheitsgehalt*], na medida em que o primeiro se comporta como mônada e o último é um fragmento do que seria a verdade total, nunca, naturalmente, desenhável. “A relação entre a elaboração micrológica e a escala do todo, de um ponto de vista plástico e mental, demonstra que o conteúdo de verdade [ou teor de verdade] (*Wahrheitsgehalt*) se deixa apreender apenas através da mais exata descida ao nível dos pormenores de um conteúdo material (*Sachgehalt*)” (BENJAMIN, 2011b: 17).

nele há comunicabilidade⁸⁹, em seu sentido de comunhão. E “é somente quando se reconhece vida a tudo aquilo que possui história e que não constitui apenas um cenário para ela, que o conceito de vida encontra sua legitimação” (BENJAMIN, 2011: 105). Reconhecer vida no texto e, por conseguinte, reconhecer sua tradução como a *pervivência* do *original* é determinante na teoria da linguagem que se desdobrará a partir da teoria da tradução benjaminiana, sumariamente apresentada.

Benjamin, na segunda parte do ensaio, inicia uma elucubração acerca do que essa teoria da tradução acarreta. Pois, quando se compreende a finalidade da tradução como aquela de “expressar o mais íntimo relacionamento das línguas entre si” (BENJAMIN, 2011: 106), conclui-se que as línguas, em alguma medida, não são estranhas umas às outras. Porque, por mais que em sua *pervivência* o *original* se modifique, sua *forma* persiste como index do traduzido. Essa *forma*, a própria *traduzibilidade* ou potência de ser traduzido, seria sua intensidade comunicativa, sua vida, as possibilidades de compartilhar algo cotidas naquela específica *forma*. E por sua *pervivência* essa intensidade comunicativa sobrevive na tradução. É na tradução que ela continua a viver; e deve continuar a viver desta maneira, porque às línguas pertence o envelhecimento do sentido que deve, assim, continuar a viver nas traduções, mesmo que de maneira intralinguística.

“Toda afinidade meta-histórica entre as línguas repousa sobre o fato de que, em cada uma delas, tomada como um todo, uma só e a mesma coisa é visada” (BENJAMIN, 2011: 109), certa experiência. A experiência que pretende ser transmitida pelo texto é o que é visado por ele. Por outro lado, o modo de visar [*die Art des Meinens*] não conflui nas diversas línguas. “Em ‘*Brot*’ e ‘*pain*’ o visado é o mesmo; mas o modo de visar, ao contrário, não o é” (BENJAMIN, 2011: 109), e é porque o visado é o mesmo, que a *forma* permanece intocada no intercurso da tradução. A totalidade das intenções que, reciprocamente, complementam-se são, em Benjamin, o que ele chama de *língua pura* [*reine Sprach*] ou *língua da verdade* [*Sprache der*

⁸⁹ *Comunicabilidade* [*Mittelbarkeit*] deve ser melhor traduzido como *comungabilidade* ou *compartibilidade*, em suas acepções de comungar ou compartilhar algo, pois à linguagem, segundo Benjamin, pertence a virtude da comunhão do conhecimento. Samuel Weber sumariza a questão da seguinte maneira: “Therefore the impartable [compartilhável] cannot simply be equated with that which is actually communicated or that act of communication itself. The latter are acts or processes that actually take place, or that could take place, once and for all. The impartable, by contrast, has another mode of being, another dynamic, which consists in its transformation, its becoming-other” (WEBER, 2008: 44). Opta-se, portanto, pelo termo *compartibilidade*.

Wahrheit]. A *língua pura* é composta por *teores de verdade*, fragmentos de verdade, pois ela é o que *pervive* e o que permite a *pervivência*.

É preciso, segundo Benjamin, alcançar a consciência da vida das obras, assim como os românticos alcançaram, “cujo mais alto testemunho é dado pela tradução” (BENJAMIN, 2011: 111). Na tradução, também, anuncia-se certa língua, “ela mesma, materialmente, a verdade”, como diria Stéphane Mallarmé. A *língua pura*, ou *da verdade*, anuncia-se no intercurso da *pervivência* de um texto, no ato de traduzir. A tradução não meramente reproduz o sentido de uma língua em outra, mas, além disso, expressa o caráter complementar das línguas, seu atributo absoluto, no qual repousa a *forma* da verdade. Esse caráter esconde, nele mesmo, as afinidades entre as línguas. E sua objetivação faz emergir, na tradução, a *língua pura*, ou *da verdade*.

Da mesma forma como os cacos de um vaso, para serem recompostos, devem encaixar-se uns aos outros nos mínimos detalhes, mas sem serem iguais, a tradução deve, ao invés de procurar assemelhar-se ao sentido do original, conformar-se amorosamente, e nos mínimos detalhes, em sua própria língua, ao modo de visar do original, fazendo com que ambos sejam reconhecidos como fragmentos de uma língua maior, como cacos são fragmentos de um vaso. (BENJAMIN, 2011: 115)

Benjamin propõe uma tradução que repense, recrie a própria língua a partir do *original* que se pretende traduzir. O repensar e recriar, presentes na tradução, seriam necessários para tocar a chamada *língua pura* no intercurso do ato da tradução sem, no entanto, tomar posse dela. “A tarefa do tradutor é redimir, na própria língua, a pura língua, exilada na estrangeira” (BENJAMIN, 2011: 117), propõe Benjamin. Pois o ato de traduzir seria, além de possibilidade, tarefa necessária para que a tradução, em seu sentido amplo de compreensão, configure um horizonte cuja pluralidade não seja mero desejo, mas realidade.

A nomeação criativa como tradução e conhecimento: o nome próprio e o sobrenome

No ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens”, de 1916, Benjamin determina na *origem* da linguagem correspondências com sua *atualidade*. Pelo estudo da linguagem adamítica – do Adão bíblico –, que surge a partir da análise exegética dos primeiros capítulos do livro que abre a *Torah*, “Bereshit” [בְּרֵאשִׁית] ou “No começo”, conhecido na tradição cristã como “Gênesis”, o então jovem pensador alemão discute a linguagem em geral, a linguagem das coisas e a linguagem

dos homens. Sem pretensões proselitistas e preocupado com o leitor desatento ao que se quer fazer, Benjamin sublinha que:

(...) não se pretende realizar uma interpretação da Bíblia, nem colocar aqui a Bíblia, objetivamente, enquanto verdade revelada, como base para nossa reflexão, mas sim indagar o que resulta quando se considera o texto bíblico em relação à própria natureza da linguagem; e a Bíblia é, de início, indispensável para esse projeto apenas porque estas reflexões a seguem em seu princípio, que é o de pressupor a língua como uma realidade última, inexplicável e mística que só pode ser considerada em seu desenvolvimento. (BENJAMIN, 2011: 60)

Leituras apressadas do conteúdo teológico próprio ao pensamento de Benjamin, motivo quase onipresente dentro de sua obra, podem não compreender o uso da literatura judaica como suporte teórico. A teologia para Benjamin nunca é tomada como verdade revelada. E a citação acima, vista como indício, pode funcionar como aviso sobre a *forma* que a teologia tem dentro de seu pensamento e a que ela serve em sua obra. No texto sobre a linguagem em geral e a linguagem do homem, o motivo teológico é o centro da questão, que, por sua vez, insere-se em uma discussão concernente à mais profana das naturezas: a do homem.

A partir do primeiro livro bíblico, “Breshit”, no qual são enumerados os passos do processo criativo de concepção do mundo humano – a cosmogonia hebraica –, Benjamin desenvolve sua teoria da origem da linguagem, detendo-se na análise da segunda criação do homem, na qual Deus compartilha com *adam* [אָדָם] ou *adam kadmon* – o primeiro homem ou o homem arquetípico – a potencialidade criativo-linguística. Cita-se:

E disse Deus: Façamos o homem à nossa *imagem*⁹⁰, conforme a nossa semelhança; domine ele sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos, e sobre toda a terra, e sobre todo réptil que se arrasta sobre a terra.⁹¹ E formou o Senhor Deus o homem do pó da terra, e soprou-lhe nas narinas o fôlego da vida; e o homem tornou-se alma vivente. Então plantou o Senhor Deus um jardim, da banda do oriente, no Éden; e pôs ali o homem que tinha formado. E o Senhor Deus fez brotar da terra toda qualidade de árvores agradáveis à vista e boas para comida, bem como a árvore da vida no meio do jardim, e a árvore do conhecimento do bem e do mal. (...) Da terra formou, pois, o Senhor Deus todos os animais o campo e

⁹⁰ O termo original em hebraico *tzelém* [תְּזֵלֶם] é um nome masculino que significaria algo além do que o vocábulo *imagem* significa para as línguas ocidentais. *Tzelém* não diz necessariamente de uma *forma* corporal, mas de um *conteúdo* próprio à divindade. Esse *conteúdo* inclui, junto a *forma*, a atribuição de criador. A *imagem*, nesse sentido, diz da *semelhança* entre a divindade e o homem enquanto seres potencialmente criativos.

⁹¹ Bereshit 1: 26. Referência à primeira criação, que contém a criação do homem segundo a *imagem* da divindade.

todas as aves do céu, e os trouxe ao homem, para ver como lhes chamaria; e tudo o que o homem chamou a todo ser vivente, isso foi o seu nome.⁹²

No início, portanto, a divindade teria criado o homem pela ação da palavra dita, *davar*⁹³. Ao homem, por sua vez, foi atribuída a qualidade divina de nomear – ou criar (conhecer) pela palavra. A divindade descansou após depositar no homem seu poder criador. Depois disso, o homem converteu sua capacidade nomeadora-genética em conhecimento, *sobrenomeando* as coisas, dissimulando seus nomes em signos. O teor do método de conhecimento das coisas *sobrenomeadas*, então, é o da *representação*. Eis, segundo Benjamin, a origem da queda do homem, que se confunde com a queda da *linguagem nomeadora* para o estágio da *linguagem sobrenomeadora*, da experiência cujo conhecimento é compartilhado pela via da *apresentação* [*Darstellung*] imediata para outra cujo conhecimento é mera *representação* [*Vorstellung*]⁹⁴.

No texto sobre a linguagem em geral e dos homens, a *origem* da linguagem em seu sentido benjaminiano é delimitada. Entenda-se como linguagem “toda manifestação da vida espiritual humana” (BENJAMIN, 2011: 49), ou seja, a linguagem não é mero instrumento ou *meio para determinado fim* [*Mittel*], mas, além disso, a linguagem é criativa e contém, nela mesma, a potencialidade da nomeação ou ato de nomear. A linguagem é, assim, *meio material* [*Medium*]. E sua origem é, portanto, a nomeação criativa.

A origem da linguagem se encontra no *nome*, segundo Benjamin. O “nome é aquilo *através* do qual nada mais se comunica, e *em* que a própria língua se comunica a si mesma, e de modo absoluto” (BENJAMIN, 2011: 56). O *nome* comporta a especificidade e a potencialidade da atualidade divino-criativa do homem. O homem comunica sua própria essência ou sua natureza espiritual [*geistige Wesen des Menschen*], que se confunde com sua essência ou sua natureza linguística [*sprachliche Wesen des Menschen*], ao nomear as coisas.

A essência do homem seria plenamente comunicável, precisamente, devido à potencialidade criativa do *nome*. No ato de *nomeação* a atualidade divino-criativa do

⁹² Bereshit 2: 7 – 9, 19. Referência à segunda criação, a que de fato interessa a Benjamin. Ambas as traduções são retiradas do *Tanakh* traduzido da versão hebraica do Mekhon Mamre. Ver: <http://www.judaismo-iberico.org>

⁹³ O significado do nome masculino hebraico *davar* [דָּבָר], em detrimento do *lógos* grego, sintetiza melhor a palavra criativa que Benjamin busca *apresentar*. Por *davar* entende-se tanto *coisa*, *objeto*, quanto *palavra*, *discurso*. O que é *coisa*, também é *palavra* e *discurso*, segundo essa acepção mística-judaica. Ver: SCHOLEM, Gershom. O Nome de Deus, a teoria da linguagem e outros estudos de cabala e mística: Judaica II. Ed. Perspectiva: São Paulo, 1999. p31-36.

⁹⁴ Tal diferenciação é delimitada no prefácio à obra sobre o *Trauerspiel* [drama trágico] alemão, de 1925.

homem é averiguável e se realiza. O *nome* contém, para a teoria benjaminiana, a própria *origem* dos objetos, codificada, mas ainda legível. A *revelação* que o nome propicia, revelação da essência do homem, tanto é possível como necessária à *apresentação* dos *teores de verdade* dos objetos, ou seja, para se conhecer as coisas. A *revelação* dar-se-ia pela *compartibilidade*, ou *traduzibilidade*, dos objetos em direção ao homem. E seria o homem aquele quem nomearia os objetos e revelaria sua essência, pois sua linguagem é *criativa, nomeadora*. Na *revelação* não é a divindade, nem o homem, nem o mundo que desvelam cada qual sua verdade; mas é a *interação recíproca* ou *alternada* [*wechselweises Aufeinanderwirken*] entre eles que se desvela. O que se experimenta imediatamente, então, não é a divindade (em sentido mítico), o homem e o mundo, bem ao contrário, é a criação ou a revelação dos três (Cf. ROSENZWEIG, 2002).

A linguagem muda dos objetos

É a linguagem em seu sentido criativo o alvo da teoria de Benjamin, em conformidade com a *Estrela da Redenção* de Rosenzweig. Proposta que vai de encontro ao que Benjamin chama de *concepção burguesa da linguagem* [*bürgerliche Auffassung der Sprache*], segundo a qual a arbitrariedade é um caráter absoluto da linguagem por meio do construtivismo linguístico próprio à ela. Arbitrariedade que se origina em certa ideia de linguagem que tem como alvo exclusivamente comunicar-se, não o compartilhamento entre as coisas, o mundo e o homem.

Essa visão [burguesa] afirma que o meio [*Mittel*] da comunicação é a palavra; seu objeto, a coisa; seu destinatário, um ser humano. Já a outra concepção não conhece nem meio, nem objeto, nem destinatário da comunicação. Ela afirma que *no nome a essência espiritual do homem se comunica a Deus*⁹⁵ (BENJAMIN, 2011: 55).

E diz ainda:

A palavra humana é o nome das coisas. Com isso, não vigora mais a concepção burguesa da língua segundo a qual a palavra estaria relacionada à coisa de modo casual e que ela seria um signo das coisas (ou de seu conhecimento), estabelecido por uma convenção qualquer. A linguagem não fornece jamais meros signos (BENJAMIN, 2011: 63).

⁹⁵ A última frase, cujo grifo é indicado pelo próprio Benjamin, informa o centro do conteúdo esotérico de sua teoria, a saber, a relação entre *essência espiritual do homem* e *Deus*; em outras palavras, a potencial atualidade divina do homem anunciada pela linguagem nomeadora criativa.

Mas, lembra Benjamin, que aqueles que refutam tais enunciados pela via mística, crendo que “a palavra é por definição a essência das coisas” (BENJAMIN, 2011: 63), como o próprio Rosenzweig, estão igualmente enganados. Nesse sentido, tanto a teoria burguesa, que acredita na casualidade dos nomes, quanto a teoria mística, que imputa à palavra, enquanto matéria, a essência imediata do objeto, estariam, ambas, equivocadas.

A proposta de Benjamin não se diferencia muito daquela “burguesa”, de Ferdinand Saussure, em seu *Curso de Linguística Geral* (1916), no sentido de que pretende abarcar “todas as manifestações da linguagem humana” (SAUSSURE, 2006: 13), e somente humana. A diferença aparece quando Benjamin anuncia uma linguagem das coisas que comunga ou compartilha com a linguagem dos homens seu *teor de verdade*. Segundo o que Benjamin chama de “concepção burguesa da língua”, os objetos são passivos em sua relação com o homem, àquele que de forma ativa nomeia. Para essa noção de linguagem, linguagem diz respeito a algo exclusivamente humano. O que Benjamin chama de relação casual ou arbitrária entre homem e objeto diz de certa concepção passiva dos objetos em geral. Segundo Ferdinand Saussure, não há discussão sobre o problema da passividade ou atividade linguística dos objetos e das coisas, pois “o laço que une significante ao significado é arbitrário (...) o signo linguístico é arbitrário” (SAUSSURE, 2006: 81); quer dizer, exclusivamente um construto humano. Além disso, “o significante (...) desenvolve-se no tempo” (SAUSSURE, 2006: 84) e seu caráter seria radicalmente linear, casualmente causal, poder-se-ia dizer de maneira ccofônica. A semiologia de Ferdinand de Saussure, portanto, insere-se no registro das teorias “burguesas” da linguagem. A semiologia, procura nos signos as “leis que os regem” (SAUSSURE, 2006: 24). Por outro lado, a proposta de Benjamin parte de princípios diametralmente opostos aos da semiologia, pois, sublinha o autor de forma expressa, no ensaio “A doutrina das semelhanças” (1933), a linguagem “não é um sistema convencional de signos” (BENJAMIN, 1986, 110). Para Benjamin e sua teoria da linguagem, todo o aparato teórico dito burguês se pauta pela sistematização, leis gerais, pela temporalidade linear e pela passividade dos objetos não-humanos em relação ao homem. Entretanto, os objetos, segundo Benjamin e sua proposta de teoria da linguagem, são tão ativos quanto o homem. Os objetos e as coisas teriam uma relação de comunhão com os homens, cujo resultado é o conhecimento autêntico do objeto em questão. E, para tanto, aos objetos em geral pertenceria certa linguagem própria; uma

língua que não expressaria o potencial criativo da linguagem do homem, mas a ela pertenceria o mesmo caráter *mágico* da outra: ela seria a *língua muda* [*stummen Sprache*].

A linguagem mesma não se encontra expressa de modo perfeito nas coisas enquanto tais. Essa proposição possui um sentido duplo, caso seja entendida de modo figurado ou concreto: as línguas dos objetos são imperfeitas, e eles são mudos. As coisas é negado o puro princípio formal da linguagem que é o som. Elas só podem se comunicar umas as outras por uma comunidade mais ou menos material. Essa comunidade é imediata e infinita como a de toda comunicação linguística; ela é mágica (pois também há uma magia da matéria). (BENJAMIN, 2011: 60)

A *língua muda* dos objetos e das coisas, em sua mudez, comunga seu teor material com o homem que é sensível a ele, pois “o nome que o homem atribui à coisa repousa sobre a maneira como ela se comunica a ele” (BENJAMIN, 2011: 64). Essa comunidade (comunhão) é possível apenas por um procedimento que não necessita de um *Mittel*, meio para um determinado fim, mas um *Medium*, meio material. Procedimento que se pauta pela *imediatidade* [*Unmittelbarkeit*]. O *Medium*, o procedimento ou método para tanto é a tradução, a natureza imediata da linguagem em seu sentido mais amplo de tradução como compreensão. Existiria uma imediatidade, uma espontaneidade nessa comunidade que é “a tradução da linguagem das coisas para a linguagem do homem” (BENJAMIN, 2011: 64).

Traduzir a linguagem das coisas para a linguagem do homem não consiste apenas em traduzir o que é mudo para o que é sonoro, mas em traduzir aquilo que não tem nome em nome. Trata-se, portanto, da tradução de uma língua imperfeita para uma língua mais perfeita, e ela não pode deixar de acrescentar algo, o conhecimento. (BENJAMIN, 2011: 64-65)

Ao nomear um objeto, atualizando sua criatividade linguística, então, o homem traçaria o caminho para o conhecimento que se confunde com a revelação. E para se chegar ao conhecimento ou à revelação dos nomes originais das coisas, Benjamin indica a tradução enquanto fonte privilegiada para alcançá-la, pois o caráter não mediado da tradução condiz com o ato de conhecer em seu sentido primevo: “A linguagem das coisas pode adentrar aquela linguagem do conhecimento e do nome somente na tradução (...)” (BENJAMIN, 2011: 66).

A *língua pura* que a tradução anuncia no limiar de sua atividade, espécie de língua virtual que coincide com a *forma* da experiência concreta das coisas e do mundo, e que por isso mesmo é uma língua que nunca se materializa, sendo ela todas as línguas,

simultaneamente, seria, nesse sentido, a língua de Adão, a linguagem adamítica, a língua da verdade, a língua do nome.⁹⁶ Benjamin chama a atenção, contudo, para o fato de que a linguagem adamítica originária é a antítese da linguagem do homem, a linguagem presente. Se antes os nomes das coisas eram reconhecidos pelo homem, agora já não o são. O homem “pela queda, abandonou a imediatidade na comunicação do concreto, isto é, o nome, e caiu no abismo do caráter mediado de toda comunicação, da palavra como meio, da palavra vã, no abismo da tagarelice” (BENJAMIN, 2011: 68-69). Por isso a importância da *tarefa do tradutor: apresentar* os nomes pela rememoração ou exposição da *língua pura* que, deve (e só pode) ser apreendida, imaginada, apresentada enquanto experiência tangível, precisamente, por meio da tradução. Para conhecer apropriadamente as coisas, os objetos, e a própria essência do homem, seria preciso revelar seus nomes; eis a *tarefa do tradutor*.

O lugar do conhecimento na Babel contemporânea

O mero signo ou *meio de representação* do conhecimento não informa o *nome*, mas, sim, o *sobre-nome*.

Na relação entre as línguas humanas e a das coisas há algo que se pode designar, de maneira aproximada, como “sobrenomeação”, fundamento linguístico mais profundo de toda tristeza e (do ponto de vista das coisas) de todo emudecimento. Como essência linguística da tristeza, a sobrenomeação remete a um outro aspecto curioso da linguagem: a excessiva determinação que vigora na trágica relação entre línguas dos homens que falam. (BENJAMIN, 2011: 71)

Os objetos do mundo pós-queda da linguagem são *sobrenomeados*, segundo Benjamin. O homem perde o *nome* das coisas em detrimento da *tagarelice* a que Benjamin chama de *sobrenomeação* [*Überbenennung*]. Processo que normalmente ocorreria na procura pelo *nome original*. A trágica relação das línguas naturais, a tristeza e o emudecimento dos objetos apontados por Benjamin na passagem citada são

⁹⁶ Pela leitura aqui apresentada, *língua pura* e *língua da verdade*, assemelham-se à ideia de *língua adamítica* por seu caráter imediatista, ou seja, os nomes próprios da *língua adamítica* são, virtualmente, o conteúdo da *língua da verdade* que se anuncia no intercurso da tradução. A diferença entre as duas concepções seria que a *língua da verdade* anunciada no intercurso da tradução comportaria referenciais infinitos, enquanto que a *língua adamítica* diz de uma linguagem de nomes próprios, inconfundíveis. A título de exemplo, enquanto a matemática seria uma linguagem que se assemelharia à ideia de *língua pura*, a música, entendida como linguagem, seria semelhante à ideia de *língua adamítica*.

resultado da *sobrenomeação*. Porém, ainda assim, na tradução, as diversas línguas e os sobrenomes das coisas comportariam os *nomes originais* de forma cifrada.

Irving Wohlfarth associa a teoria da linguagem criativa apresentada no ensaio de 1916 ao texto sobre a obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica, para se discutir o que ele chamou de mundo *pós-aurático*. Tal como Benjamin relaciona a queda do homem bíblico do “Gênesis” à queda da *linguagem nomeadora*, ou linguagem adamítica, Wohlfarth complementa o raciocínio benjaminiano ao associar a queda da linguagem à queda da *aura* da linguagem. Em sua análise, Wohlfarth recua a queda da *aura* até a Gênesis (Cf. WOHLFARTH, 1989: 160), pois, “a queda do homem é, assim, sinônimo da gênese do sujeito. É também a origem de todo conhecimento impróprio, toda alienação, todo dualismo epistemológico. Um abismo, agora, abre-se entre o homem e a natureza (...)” (WOHLFARTH, 1989: 161).

O homem e a natureza, distanciando-se um do outro, perdem-se cada um em seu desenvolvimento próprio: o homem e suas *línguas sobrenomeadas*; a natureza e sua língua muda. A *aura* da linguagem se perde justamente na falência da *comunhão*, de modo que quando o homem não mais apreende a *traduzibilidade* e a *compartibilidade* contida em cada objeto, ele é incapaz de nomeá-lo apropriadamente. Dessa forma, é a *tarefa do tradutor* criar os meios de apreensão da *traduzibilidade* e *compartibilidade* dos objetos, da língua inferior, *sobrenomeadora*, à superior, *nomeadora* – de um *sobrenome* a um *nome*. E, para tanto, a tradução deve ser entendida como a natureza da linguagem em si; não enquanto um mecanismo de conversão de uma língua para outra língua (Cf. LEVY, 2006: 37). A potencialidade criativa contida no *nome* é, portanto, a expressão da transcrição do texto, que *pervive*, pois, ele só *pervive* devido à potencialidade criativa do nome em *nomear* aquilo que a transcrição visa, a experiência imediata, o mundo, os objetos e as coisas que se conhece e que *compartilham*, assim, sua *forma* sempre segundo seu teor de *traduzibilidade*.

Fidelidade no ato de traduzir

Ciente das possibilidades infinitas de emergir tropos diversos das línguas naturais, Benjamin medita sobre os caminhos possíveis para uma tradução mais próxima do traduzido, mais fiel, na qual se *reformule* a *forma* do original da melhor maneira. A tarefa do tradutor, portanto, nunca é a tradução *literal* [*wörtlich*], *palavreira*, palavra por

palavra. A título de exemplo, Benjamin cita a tradução de Sófocles, de Hölderlin, que fora feita de maneira literal, palavra por palavra. Perdeu-se nela tanto o significado das sentenças, a semântica, quanto a ideia singular de cada palavra, a sintaxe. Na tradução de Hölderlin, de forma exemplar, reside “o monstruoso perigo originário de toda tradução: que se fechem as portas de uma língua tão ampliada e reelaborada, encerrando o tradutor no silêncio” (BENJAMIN, 2011: 119). “[Nela] o sentido precipita-se de abismo em abismo, até arriscar perder-se no sem-fundo das profundezas da língua” (BENJAMIN, 2011: 119). A tradução que se preocupa apenas com a palavra, portanto, seria tão imprecisa quanto a tradução que se ocupa apenas com a sentença e seu significado. Pois à palavra é reservado um teor de subjetividade tão intenso quanto o teor etéreo de certa sentença. O que é evidente quando se percebe a falibilidade presente nas ideografias existentes, tais como as línguas chinesa e japonesa⁹⁷. A ideografia, compreendida como a possibilidade de “linguagem de nomes próprios”, algo que se aproximaria da “língua de adão”, não assegura objetividade à língua, pelo contrário, é mais um sinal de sua impossibilidade. E, por conseguinte, da impossibilidade da tradução *literal* garantir maior fidelidade à tarefa do tradutor. Tarefa que não é simples: assemelha-se a *contração* [Wehen] de um parto; pois à tradução “compete atentar para aquela maturação póstuma da palavra estrangeira, e para as dores de parto de sua própria palavra” (BENJAMIN, 2011: 108). Tal qual um parto, então, a tradução origina, cria, revela uma nova *forma* que comporta a sintaxe e a semântica da *forma arquetípica*, a *forma original*. Se essa *forma* é nova, a liberdade para re-alocar essa nova *forma* deve ser completa. E, de fato, a instabilidade e a tensão intralinguística e entre as línguas é a expressão da liberdade presente no ato da tradução que assume e compreende todos os riscos e possibilidades próprias ao teor livre da tarefa do tradutor que, não obstante,

⁹⁷ Nas línguas japonesa e chinesa os caracteres de escrita são ideográficos. Os ideogramas japoneses e chineses podem ser lidos de diversas formas, sozinhos ou acompanhados. De acordo com o caractere que acompanha outro, sua leitura pode mudar. Porém, cada caractere sozinho comporta um, ou mais de um referencial. A título de exemplo, toma-se o caractere 龍. Tal caractere 龍, em japonês se lê “ryuu”, em chinês, “loong”; porém, o referencial é o mesmo, no caso, o “ser mitológico dragão”, em português. Assim, uma ideografia é um sistema de registro onde não é o conteúdo silábico-sonoro, necessariamente e apenas ele, que importa para se alcançar o referencial. Tanto que, um japonês com um bom conhecimento em *Kanji*, nome do sistema ideográfico japonês – lembra-se que no japonês existe ainda duas outras formas de registro escrito silábico-sonoras (*hiragana* e *katakana*) que são amplamente utilizados, além dos *Kanji*, de origem chinesa –, compreende bem um texto em chinês realizando uma leitura meramente referencial dos ideogramas contidos no texto em questão. Mas é preciso lembrar que mesmo os *Kanji* comportam um teor metafórico. Como visto, o caractere 龍, que possui o referencial “dragão”, poderia, dessa forma, comportar outros referenciais além do objeto mesmo o qual se refere; visto que “dragão” pode se referir à uma diversidade incalculável de significados metafóricos que são refêns de experiências diversas.

deve obedecer a regra básica da compreensão. Pois não seria a tradução uma mera maneira de compreensão?

Passar a existir é nada mais que receber uma forma.
(Maimônides, *Guia dos Perplexos*)

Bibliografia:

BENJAMIN, Walter; TIEDEMANN, Rolf; SCHWEPPENHAUSER, Hermann. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

_____. *Origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011b.

_____. *Escritos sobre mito e linguagem: (1915-1921)*. São Paulo: Duas Cidades: Ed. 34, 2011.

_____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e historia da cultura*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

LEVY, Gabriel. *Prophecy, Written Language, and the Mimetic Faculty: Benjamin's Linguistic Mysticism as Cure of the "Language Myth"*. *Epoché: The University of California Journal for the Study of Religion*, volume 24. pp 19~48, 2006.

MOSÈS, Stéphane. "Walter Benjamin and Franz Rosenzweig". In: SMITH, Gary. *Benjamin: philosophy, aesthetics, history*. Chicago: University of Chicago Press, 1989.

ROSENZWEIG, Franz. *Der Stern der Erlösung*. Universitätsbibliothek: Freiburg, 2002.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCHOLEM, Gershom. *O Nome de Deus, a teoria da linguagem e outros estudos de cabala e mística: Judaica II*. Ed. Perspectiva: São Paulo, 1999.

WEBER, Samuel. *Benjamin's Abilities*. London: Harvard University Press, 2008.

WITTE, Bernd e CAMPOS, Haroldo de. "O que é mais importante: a escrita ou o escrito? Teoria da linguagem em Walter Benjamin". In: *Walter Benjamin*. Trad. de Bernd Witte por Georg Bernard Sperper. São Paulo: Revista da USP, nº 15, 1992.

WOHLFARTH, Irving. 'On Some Jewish Motifs in Benjamin', in A. Benjamin (ed.) *The Problems of Modernity: Adorno and Benjamin*, pp. 157-215. London: Routledge, 1989.

Enviado em: 02/03/2016.

Aprovado em: 28/06/2016.

LA HISTORIA RELIGIOSA CONTEMPORÁNEA EN ESPAÑA: MEMORIA, IDENTIDAD Y PROPUESTAS

Contemporary Religious History In Spain: Memory, Identity And Proposals

Miguel Ángel Hernández Fuentes⁹⁸

RESUMEN: Tras varias décadas de ausencia en el panorama historiográfico español y con cierto retraso respecto a los proyectos desarrollados en países vecinos, durante las últimas décadas se está viviendo un importante desarrollo de estudios englobados en lo que se ha denominado como historia religiosa. Algunos historiadores noveles se han acercado a las aportaciones que la religión ha hecho en la historia desde parámetros nuevos y su acercamiento está dando notables resultados. Son ya muy frecuentes las aportaciones de la historia religiosa al panorama historiográfico español con presencia de diversos estudios en congresos y encuentros, la creación de grupos de trabajo y la dedicación de números monográficos por parte de revistas especializadas en historia. Con este artículo se trata de presentar las señas de identidad que caracterizan esta historia religiosa, las raíces francesas de esta disciplina y los frutos que ha dado en España. Por último, se trazan algunas de las líneas de investigación abiertas para el futuro de estos estudios, señalando la necesidad de una explotación más sistemática de los archivos locales y la elaboración de historias diocesanas desde los nuevos parámetros de la historia religiosa y comparada.

PALABRAS CLAVE: Historia contemporánea. Historia religiosa. España.

ABSTRACT: After several decades of absence in the Spanish historiographical landscape, and with some delay on projects developed by neighboring countries, we are undergoing, in the recent decades, an important development of studies in what has been termed as religious history. Some novice historians have approached the contributions that religion has done in history with new parameters and their approach is giving remarkable results. The contributions of religious history to the Spanish historiographical landscape are already very frequent, with the presence of several studies in congresses and meetings, the creation of working groups and the dedication of case numbers by specialized history magazines. This article tries to present the hallmarks that characterize this religious history, the French roots of this discipline and the fruits that has occurred in Spain. Finally, lines of research are drawn for the future of these studies, noting the need for a more systematic exploitation of the local files as well as the elaboration of diocesan history with the new parameters of religious and comparative history.

KEYWORDS: Contemporary history. Religious history. Spain.

La emergencia de la historia religiosa en la historiografía española

⁹⁸ Doctor en Historia por la Universidad de Salamanca y licenciado en Teología Dogmática por la Universidad Pontificia de Salamanca. Contacto: miguelangelhernandez@usal.es.

Una de las lagunas más importantes que se podía constatar en la historiografía española de las últimas décadas del siglo XX era la escasez de estudios enmarcados en lo que se ha denominado como historia religiosa. En Francia, pionera tantas veces en el desarrollo de la historiografía, se ha calculado que la historia religiosa ha representado un veinte por ciento de su producción global durante las últimas décadas del siglo XX, lo que se constituye en un indudable índice de su proliferación y enraizamiento. Sin embargo, no ha ocurrido lo mismo en España y la mayoría de los autores que han hecho un análisis de los estudios de historia religiosa en este país coinciden en lo limitado de sus resultados. Bien es cierto que durante las últimas décadas han aumentado significativamente estos estudios, pero las publicaciones todavía son insuficientes, si las comparamos con otros periodos y otras latitudes; no obstante, con las aportaciones de notables historiadores noveles que se han acercado al hecho religioso desde parámetros nuevos, el futuro de esta línea de investigación se revela prometedor.

Los primeros balances historiográficos sobre el catolicismo español, redactados a finales del siglo XX, estaban dedicados a la historia eclesiástica (BERZAL DE LA ROSA, 1997; CUENCA TORIBIO, 1999), pues era en estas facultades donde se prestaba una mayor atención al hecho religioso. La mayor parte de los historiadores miraba con cierto recelo o con simple ignorancia el estudio de la Iglesia o de las diversas manifestaciones religiosas que solo eran analizadas como parte de otros estudios muy vinculados a la confrontación política o social. Ya en el siglo XXI, uno de los autores que se dedicó tempranamente a la historia religiosa en nuestro país, Feliciano Montero, se lamentaba de que en España no se hubiera dado el salto de la “historia eclesiástica” a la “historia religiosa” y trazaba algunas líneas que debían diferenciar la una de la otra (MONTERO GARCÍA, 2003). En sucesivas valoraciones sobre ese mismo asunto, este profesor de la Universidad de Alcalá ha ido experimentando una cierta modificación en su análisis que ha ido pareja al ritmo de los avances que se han producido durante los últimos años. Los títulos de sus trabajos son elocuentes de este cambio al que nos referimos: mientras que los artículos publicados entre los años 2003 y 2006 estaban dedicados a la Historia de la Iglesia y del catolicismo español; el más reciente, fechado el año pasado, se denomina “de la historia eclesiástica a la historia religiosa” (MONTERO GARCÍA, 2015), lo que muestra ya en el propio título una evolución. Al mismo tiempo, en los artículos publicados a comienzos del siglo XX, Feliciano Montero se lamentaba del retraso que se vivía en

España en este tipo de estudios a diferencia de lo que ocurría en países vecinos (MONTERO GARCÍA, 2003, p. 266); mientras que en el año 2015, este autor expresaba su satisfacción por los avances obtenidos y hablaba de un futuro prometedor para esta disciplina:

Quizá no sea casual, y debe interpretarse como una señal de cambio de la historia eclesiástica a la historia religiosa, que en el último número de la revista *Ayer* de 2014 (el número 96), dedicado a estudios premiados de jóvenes investigadores, varios trabajos se situaban en el ámbito de la cultura religiosa católica. El futuro es prometedor, (MONTERO GARCÍA, 2015, p. 506).

Este futuro contemplado desde la tribuna del historiador con optimismo, se revelaba tentador para mí que me he sumergido en el estudio de la historia religiosa durante los últimos años y me han invitado a presentar este estudio sobre la identidad, el desarrollo y las tareas pendientes de la historia religiosa en España. Un artículo que, sin ser muy exhaustivo, nos permitirá delimitar esta línea de investigación que ha sido denominada como historia religiosa, para diferenciarla de la historia de la Iglesia con la que guarda notables relaciones y señalar sus campos de trabajo para el futuro.

Identidad y especificidad de la historia religiosa

La historia religiosa es una propuesta metodológica que hunde sus raíces en los estudios históricos franceses desarrollados desde mediados del siglo XX. Siguiendo la estela de los *Annales*, este proyecto historiográfico comenzaba con el deseo de convertirse en una historia total que abarcara todas las dimensiones de la vida religiosa y que no se limitara al estudio de la sociedad, de la política o de los conflictos doctrinales en los que se quedaban la mayor parte de los trabajos incluidos dentro de la historia de la Iglesia. Uno de los mayores impulsores de esta línea de investigación, el historiador francés Yves-Marie Hilaire, señalaba que la historia religiosa no era una historia de la Iglesia, tal como se había entendido hasta la fecha, sino que pretendía dar un salto metodológico respecto a la ciencia cultivada en las facultades eclesiásticas y uno de sus ingredientes esenciales era la perspectiva interdisciplinar (ESCUADERO IMBERT, 1998, p. 316). Con este propósito, se fue abriendo paso un nuevo modo de acercamiento a la religiosidad de los individuos y de las colectividades, a sus agentes y a sus instituciones desde una perspectiva distinta de la desarrollada por la historia de la

Iglesia, pero sin diluir la especificidad del hecho religioso y sin disolverlo en otros estudios de historia social, económica o política. La historia religiosa debe abordar todos escampos pero sin reduciré a ellos, sino manteniendo un estatuto epistemológico propio. En este contexto, era necesario delimitar bien las áreas de trabajo y la metodología empleada por la historia religiosa con el fin de diferenciarla de la historia eclesiástica, y también de otras corrientes historiográficas, y así señalaba Feliciano Montero sus características:

Es una historia más social que política, es decir, no está centrada principalmente en el estudio de las relaciones Iglesia-Estado; no es exclusivamente católica, sino ecuménica; y se interesa más por el estudio de los grupos y colectivos y, no solo, ni preferentemente, por el de las instituciones y la jerarquía eclesiástica. Pero más que por los temas de estudio, la historia religiosa se diferencia de la eclesiástica por la secularización de los historiadores y de los centros de investigación (MONTERO GARCÍA, 2003, p. 367).

Según este artículo, parece que el elemento principal que diferenciaba ambas disciplinas, la historia religiosa y la historia eclesiástica, era el ámbito académico desde el que se trabajaba, lo que suponía una cierta minusvaloración de la historia de la Iglesia con la que siempre han mirado los historiadores “laicos” a la producción nacida en las facultades eclesiásticas. Sin embargo, con el paso de los años, en otro balance desarrollado por el mismo historiador, Feliciano Montero insistía en su tesis, pero con matices, pidiendo tan solo que la historia desarrollada en las facultades eclesiásticas fuese “una disciplina académica, diferente e independiente de la teología, sometida a las mismas reglas críticas de la historia académica” (MONTERO GARCÍA, 2015, p. 493). Sin duda, las notables aportaciones de algunas revistas editadas por facultades de Teología como *XX Siglos*, de la Universidad Pontificia de Comillas, o el *Anuario de Historia de la Iglesia*, de la Universidad de Navarra, influirían en esta matización. El propio Feliciano recurría en el mencionado artículo a una cita de Yves Marie Hilaire acerca de la secularización de los agentes, en la que este pionero de la historia religiosa reconoce que el historiador creyente no puede sentirse excluido en este proyecto, pues, desde su propia experiencia de fe, puede aportar algo que se escapa al historiador profano:

El historiador creyente tiene, en cierto modo, el mismo cometido -aunque sin disociarse de sus colegas- de dar otra tonalidad, una orientación que recuerde algunos aspectos que otros podrían descuidar. En particular debe evocar la presencia y la fecundidad de la santidad en la historia (ESCUADERO IMBERT, 1998, p. 310).

Por ello, entendemos que la novedad de la historia religiosa no reside en la identidad de sus agentes, cuyas aportaciones son complementarias, sino en la perspectiva de estudio y en el enfoque de los temas. La historia religiosa no viene a sustituir a la historia de la Iglesia ni tampoco a superarla, pues ésta debe seguir con su propósito de lograr “la misteriosa conjunción entre voluntad divina y libertad humana” (ORLANDIS, 1992, p. 17) y en este sentido, debe existir una historia de la Iglesia vinculada a la Teología que profundice en su objeto propio (SARANYANA; LLUCH y DE LA LAMA, 1996). Lo que pretende la historia religiosa es abrir una nueva línea de trabajo que supere una historia puramente institucional y no quede reducida al campo social o político en el que se movían la mayor parte de las publicaciones de las últimas décadas del siglo XX. La historia religiosa debe ser, en palabras de Hilaire, “la historia de personas concretas, de hombres y de mujeres que están en diálogo con Dios” (ESCUDEIRO IMBERT, 1998, p. 311). Así lo afirma también Alfredo Canavero, uno de los autores que se han dedicado a este campo en Italia, al decir que, en la historia religiosa debe incluirse “no solo todo lo que tiene que ver con la dimensión religiosa del hombre, sino también todo aquello que el hombre hace movido por una particular visión religiosa de la vida” (CANAVERO, en PAZOS, 1995, p. 47). El historiador, recordaba Hilaire, sabe que toda religión comporta una cierta relación con la divinidad y que esa relación especial debe abordarse en su especificidad. Ésta es una de las principales características de la historia religiosa, una historia que aun siendo laica o secular se acerca al hecho religioso evitando toda precipitación. Precisamente, en relación con el estatuto y la identidad específica del historiador de lo religioso, Yves-Marie Hilaire apelaba a una historia que no fuera ni “apologética”, ni “culpabilista”, sino una historia comprensiva que rechace especialmente “el anacronismo” y que sea mucho más serena de lo que había sido en décadas anteriores (ESCUDEIRO IMBERT, 1998, p. 306). Una historia científica en diálogo con la comunidad académica, homologable al trabajo de otros colegas, aunque reconociendo una cierta especificidad en el estudio de algunos temas. Tras esta afirmación, pesaba el error cometido por los analistas del catolicismo social, quienes, desde su particular visión de la historia hecha durante los años setenta, se acercaron al sindicalismo católico de principios del siglo XX desde los presupuestos del marxismo y no pudieron hacer un estudio equilibrado de aquel fenómeno que perseguía unos fines distintos al sindicalismo de cuño socialista o

anarquista. Diversos estudiosos han puesto de relieve precisamente lo limitado de aquellos estudios y nuevas investigaciones están replanteando el papel del sindicalismo confesional, especialmente agrario, y de otras iniciativas católicas que están siendo analizadas desde otros criterios distintos (MONTERO GARCÍA; en PELLISTRANDI, 2004, p. 389-409).

Evitar la reducción institucional y doctrinal de la historia eclesiástica, pero superar los análisis descontextualizados que no son capaces de comprender el hecho religioso en su especificidad, son los dos límites entre los que navega la historia religiosa buscando su estatuto específico. En este sentido, la historia religiosa se benefició “del giro social y cultural de los años setenta, que había reaccionado radicalmente frente a la historia socioeconómica al uso” y durante esos años, la religión recuperó su “centralidad en el debate historiográfico y antropológico” (AURELL, 2005, p. 173). En este debate, uno de los principales objetivos ha sido, y sigue siendo, el análisis del modo en que religión ha afrontado un cierto número de acontecimientos y de problemas históricos, y estudiar el éxito o el fracaso de este propósito (ESCUADERO IMBERT, 1998, p. 309-310).

El modelo de los historiadores franceses⁹⁹

Uno de los pioneros en comenzar este nuevo camino fue el historiador y teólogo de origen belga Roger Aubert que ha sido uno de sus máximos impulsores. Licenciado en historia, pero dedicado inicialmente al estudio de la teología desde una perspectiva histórica, fue invitado en el curso 1945/46 a redactar el volumen dedicado a Pío IX y su época para completar la *Histoire de l'Eglise*, dirigida por Agustín Fliche y Víctor Martin. Al comenzar su investigación, quedó sorprendido por la escasa importancia que los historiadores de la Iglesia daban a la vida religiosa, obviando la actividad ordinaria del clero y del laicado y focalizando sus estudios principalmente en los conflictos

⁹⁹ No se pretende hacer aquí un análisis pormenorizado de la historia religiosa desarrollada en Francia, sino tan solo señalar aquellos autores que han influido más en los estudios sobre la historia religiosa contemporánea en España o han establecido algún tipo de redes con los historiadores españoles. Sin duda, en el campo de la historia medieval ha habido notables aportaciones de la historiografía gala y no podemos dejar de citar a Jacques le Goff o a André Vauchez entre otros, a quienes dejamos de lado por su dedicación a la historia medieval. En el terreno de la historia contemporánea la nómina de autores franceses es muy larga y en este trabajo no caben todos, pues está dedicado a la historiografía española contemporánea. A los trabajos aquí citados habría que añadir los de René Rémond sobre el catolicismo, el anticlericalismo y las mentalidades en la Francia contemporánea, las publicaciones de Christian Sorrel sobre los católicos saboyanos o las de Jacques Prévotat sobre *l'Action française* por citar tan solo a algunos especialistas.

doctrinales y los aspectos político-religiosos. Por sus años dedicados al estudio y la docencia de la teología, Aubert abordó este encargo desde una perspectiva nueva, fijándose en las corrientes ideológicas que fermentaban la Iglesia (LLUCH BAIXAULI, 1999, p. 288). No obstante, esta obra suponía una primera incursión en lo que después iría convirtiéndose en la historia religiosa tan desarrollada en el ámbito francófono.

Tras él, los grandes impulsores de esta renovación metodológica fueron un conjunto de historiadores franceses bien conocidos: Jean-Marie Mayeur (1933-2013), Gérard Cholvy (1932) y sobre todo Yves-Marie Hilaire (1927-2014). Este último confesaba que esta nueva perspectiva debía mucho a sus maestros, especialmente de Henri-Irenée Marrou (1904-1977)¹⁰⁰ y a André Latreille (1901-1984) de quienes aprendió la honestidad, el sentido crítico y la simpatía por los hombres del pasado (ESCUADERO IMBERT, 1998, p. 304). Hilaire, Mayeur y Cholvy no comenzaban un camino nuevo, sino que tenían por delante una serie de publicaciones de sociología religiosa iniciadas en los años treinta por Gabriel Le Bras (1891-1970) y Fernand Boulard (1898-1979). Los trabajos de estos sociólogos cristalizaron en dos obras programáticas que sentaron las líneas maestras que debían seguirse en este tipo de estudios: *Premiers itinéraires en Sociologie Religieuse*¹⁰¹ y *Études de Sociologie Religieuse*¹⁰². Sin embargo, sus investigaciones se centraron en temas sectoriales que permanecían dentro del terreno de la sociología, mientras que la pretensión de la historia religiosa era la de dar un paso más allá y convertirse en una propuesta “global” de comprensión del fenómeno religioso en la historia. Así lo reconocía Hilaire, uno de los impulsores de este cambio, al recordar que la historia religiosa quería poner en práctica la pretensión de la escuela de los *Annales*, tan en boga por aquellas fechas, de hacer “historia total” y fueron ellos quienes comenzaron un programa bien definido que pretendía traducir la historia social de la corriente de *Annales* al campo de la historia religiosa (PAZOS, 1990, p. 31-33)¹⁰³. La producción historiográfica en este terreno comenzó a crecer y, según la *Bibliografía Anual de la Historia de Francia*, entre 1955 y

¹⁰⁰ Publicó junto a otros historiadores una de las primeras síntesis de la historia de la Iglesia en Francia que insistía en las grandes corrientes espirituales y que se salía de la tradicional historia político-religiosa: LATREILLE, A. et alii. **Histoire du catholicisme en France**. París: Spes, 1957.

¹⁰¹ BOULARD, F. **Premiers itinéraires en Sociologie Religieuse**. París: Éditions Ouvrières, 1954.

¹⁰² LE BRAS, G. **Études de Sociologie religieuse**. 2 vols. París: Presses Universitaires de France, 1955-1956.

¹⁰³ No obstante, a pesar de la importancia de estos historiadores en impulsar este nuevo camino, según Antón Pazos, el primero que aplicó este método fue MARCIL HACY, C. *Le diocèse d'Orléans au milieu du XIX siècle*. París: Sirey, 1964. Ese mismo año se publicó también otra obra a la que Pierre Chauvu le concede el título de pionera: PEROUAS, L. *Le diocèses de la Rochelle de 1648 à 1724*. Sociologie et Pastorale. París: Sevpen, 1964.

1995, la historia religiosa representaba entre el doce y el quince por ciento de la producción histórica total en el país vecino; un hecho que Hilaire ponía en contraste con un país que paradójicamente se estaba descristianizando (HILAIRE, en PELLISTRANDI, 2004, p. 3-4)¹⁰⁴. Todas estas investigaciones sectoriales tuvieron un hito importante con la edición de los tres volúmenes de la obra *Histoire religieuse de la France contemporaine*¹⁰⁵; pero los estudios no quedaron ahí, ni tampoco se mantuvieron como un proyecto monolítico, sino que los centros de interés y los temas abordados se fueron diversificando y ampliando al ritmo de los cambios de la historiografía en general. La dependencia de la escuela de los Annales fue muy clara al principio, pero con el paso de los años, la historia religiosa ha ido forjando su propio programa y se ha introducido en diversos campos de investigación que, según Yves-Marie Hilaire, fueron muy criticados por la escuela de los Annales, como la biografía, la espiritualidad o las corrientes intelectuales.

Así, a finales de los años 60, Jean-Marie Mayeur recuperó para la historia religiosa la importancia de la biografía¹⁰⁶. Tras él, el interés por las vidas de personalidades importantes de la historia floreció especialmente en los años ochenta, alcanzando también la prosopografía. Este nuevo impulso del estudio de las personas individuales llegó a su culmen con la publicación del *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine* cuyo proyecto abarca ya más de doce volúmenes. También en los años ochenta, sin olvidar aquellos estudios que se acercaban a los aspectos institucionales de la Iglesia, comenzaron nuevas investigaciones sobre los movimientos sociales, caritativos, de jóvenes y de adultos, los cuales cobraron un decidido impulso al comenzar la década de los noventa con motivo del centenario de la *Rerum novarum*. Posteriormente, los centros de interés se orientaron hacia el papel de la religión en los conflictos bélicos y hacia otros temas menos explorados como la espiritualidad y la historia del Arte. Esta renovación de la historiografía gala se difundió por Europa con una generación de historiadores que se preocupó por promover la celebración de encuentros internacionales de historia comparada que, junto a otros países, tuvieron lugar también en España y fueron promovidos especialmente por la

¹⁰⁴ En este artículo hace una rápida presentación de la cantidad de estudios, memorias de licenciatura y tesis en Historia religiosa defendidas en estos años.

¹⁰⁵ CHOLVY, Gy HILAIRE, Y. M. **Histoire religieuse de la France contemporaine**. Toulouse: Privat, 1985-1988. Fue reeditada posteriormente en cinco volúmenes aparecidos entre 2000-2002.

¹⁰⁶ MAYEUR, J. M. **Un prêtre démocrate, L'abbé Lemire (1853-1928)**. París: Casterman, 1968.

Casa de Velázquez de Madrid¹⁰⁷. A estos encuentros hay que añadir el coloquio previo que tuvo lugar en Roncesvalles en 1993¹⁰⁸.

La influencia en España de la historiografía gala

Sin duda, Francia ha marcado el desarrollo de la historiografía española del siglo XX en muchas áreas de trabajo¹⁰⁹ y, sin embargo, aunque íbamos a la zaga del país vecino en muchos proyectos de investigación, los trabajos en historia religiosa desarrollados en Francia apenas habían encontrado eco en España. Los estudios sobre la Iglesia y el hecho religioso en nuestro país apenas traspasaban las fronteras de las facultades eclesiásticas y no asumían una nueva metodología que superase lo puramente doctrinal y político. Quienes se habían dedicado al tema religioso en la Edad Contemporánea se habían centrado en la política religiosa o en las relaciones entre la Iglesia y el Estado que ocupaban la mayor parte de las publicaciones a comienzos de los años 90 (ANDRÉS GALLEGO, 1995, p.2-5). Apenas se podía contar con un puñado de historiadores españoles dedicados a la historia religiosa y, en este contexto, uno de los pioneros fue José Manuel Cuenca Toribio quien publicó novedosos trabajos sobre Iglesia católica española en la Edad Contemporánea¹¹⁰. Pero fue sobre todo José Andrés Gallego quien trajo este nuevo modelo historiográfico y lo aplicó al estudio del catolicismo político y social en España con trabajos más organizados y sistemáticos. Con sus numerosas publicaciones, este investigador del CSIC fue revisando los estudios que sobre este tema se habían desarrollado en España durante las décadas precedentes y,

¹⁰⁷ De especial interés fue el seminario celebrado en la Casa de Velázquez entre 1994 y 1995 que fructificó con una interesante publicación (AUBERT, 2002) y el coloquio internacional celebrado en el año 2001 cuyo resultado ha sido la publicación de una serie de trabajos de historia religiosa muy variados (PELLISTRANDI, 2004). Posteriormente también se han abordado otros estudios como el dedicado a la tolerancia religiosa que es uno de los temas más tratados por la historiografía española de los últimos años: (SUÁREZ CORTINA, 2014).

¹⁰⁸ Esta reunión fue organizada por el Patronato Europeo de Historia y se celebró en el otoño de 1993 en Roncesvalles. Allí se dieron cita varios expertos como José Andrés-Gallego, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Carlos A. Moreira Azevedo, de la Universidad Católica de Oporto, Alfredo Cañavero, de la Università degli Studi de Milán, Jean-Marie Mayeur, de la Sorbona de París, Heinz Hurten, de la Universidad de Eichstätt, Sheridan Gilley, de la Universidad de Durham en el Reino Unido. Todos ellos analizaron la producción historiográfica desde 1980 hasta la fecha de celebración del encuentro y sus ponencias fueron publicados dos años después, primero en el *Anuario de Historia de la Iglesia* y después en un libro coordinado por Antón Pazos (1995).

¹⁰⁹ Esto no supone que la historiografía española esté influenciada exclusivamente por la producción generada en Francia, pues para la historia religiosa también ha sido notable la influencia de otros autores procedentes del ámbito germánico o italiano; sin embargo, estimamos que el impacto de los historiadores franceses ha sido más decisivo en este asunto y ha marcado la pauta.

con un examen más exhaustivo de las fuentes, señaló ciertos enfoques y numerosas reiteraciones que reclamaban “una recomposición erudita de aquella historia, en principio sin otra intención que la de fijar mejor los hechos” (ANDRÉS GALLEGO, 1984, p. 8). Sus dos obras más significativas fueron publicadas en 1975 y 1985, la primera dedicada a la política religiosa y la segunda al movimiento social cristiano¹¹¹. Estos estudios fueron acompañados por el trabajo de otro de los grandes historiadores españoles que se han acercado a la historia religiosa en nuestro país, Feliciano Montero, quien publicó un volumen sobre la recepción de la encíclica *Rerum novarum* en España, abordando también diversas cuestiones implicadas en el catolicismo social español¹¹². Posteriormente, con el influjo de algunos conceptos desarrollados por la historiografía italiana, fue orientando sus investigaciones hacia el denominado “movimiento católico”, dentro del cual habría que incluir las numerosas manifestaciones católicas de que se desarrollaron en torno a 1900 y en años sucesivos¹¹³.

Sin embargo, al margen de estos pioneros, en la España postconciliar, la renovación historiográfica que iba gestando la nueva historia religiosa estaba limitada o reducida al ámbito del catolicismo social y político cuyos análisis estaban muy condicionados por un ambiente ideológico que no era capaz de analizar los proyectos sociales de la Iglesia con serenidad. Los primeros estudios desarrollados en los años 40 y 50 no salían del ámbito eclesiástico, estaban muy marcados por una mentalidad pastoral que adolecía del rigor histórico necesario. Según estos estudios, los proyectos impulsados desde finales del siglo XIX no habían dado el resultado esperado y, por ello, los primeros analistas hablaban de fracaso del catolicismo social ante lo que comenzaba

¹¹⁰ CUENCA TORIBIO, J. M. Aproximación a la historia de la Iglesia contemporánea en España. Madrid: Rialp, 1978; ___ Sociedad y clero en la España del XIX. Madrid: Confederación Española de Cajas de Ahorros, 1980; ___ Estudios sobre el catolicismo español contemporáneo, I-IV. Córdoba, 1990-2005. Este autor publicó sus primeros artículos dedicados a las relaciones Iglesia-Estado que se movían más en la línea clásica que atiende de la historia política o de las relaciones institucionales pero abrió el camino con algunos trabajos herederos de la sociología religiosa que se desarrollaba en Francia. Entre ellos fue una novedad su estudio de las élites eclesiásticas de España: ___ Sociología del episcopado español e hispanoamericano (1789-1985), Ediciones Pegado Madrid 1986. En la introducción de este trabajo, Cuenta Toribio señalaba el rechazo o “la displicencia con los enfoques sociológicos” por parte “de ciertos historiadores de la Iglesia, acompañados por una amplia comitiva de canonistas”, (p. XV).

¹¹¹ ANDRÉS GALLEGO, J. **La política religiosa en España (1889-1913)**, Madrid: Editora Nacional, 1975; ___. **Pensamiento y acción social de la Iglesia en España**. Madrid: Espasa-Calpe, 1984. Esta última fue precedida de un artículo donde anunciaba el nuevo enfoque de su estudio: ___. **El movimiento obrero cristiano: replanteamiento**; en *Nuestro Tiempo*, vol. 285, 1978, pp. 5-38.

¹¹² ___. **El primer catolicismo social y la Rerum novarum en España (1889-1902)**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983.

¹¹³ MONTERO GARCÍA, F. **El movimiento Católico en España**. Madrid: Eudema, 1993. De ahí pasó al estudio de la acción católica especialmente en sus orígenes.

a denominarse como “la apostasía de las masas” (MONTERO GARCÍA, p. 392). A finales de la década de los cincuenta comenzaron a hacerse los primeros estudios de corte más académico, pero fue sobre todo en los años setenta, con la situación política y eclesial que vivía España en aquella década, cuando florecieron numerosos trabajos sobre el catolicismo social, aunque estaban muy condicionados por la situación política del momento¹¹⁴. Era necesario integrar estos estudios en un proyecto historiográfico más amplio que no abordase las cuestiones sociales católicas al margen de otros proyectos evangelizadores de la Iglesia con los que hacía frente a la secularización; pero, en aquel momento, apenas se planteaba una renovación global de la historia religiosa en la perspectiva social y cultural que reclamaba el grupo de historiadores franceses.

El primer estudio que pretendió abordar de modo completo una historia religiosa de España estuvo centrado en un periodo determinado, la Restauración, y fue publicado en el volumen decimosexto de la *Historia general de España y América* con el título de “La Iglesia” (ANDRÉS GALLEGO, 1982, p. 678). Este amplio trabajo apenas ha sido citado en los balances sobre la historia religiosa de nuestro país, pero sirvió de modelo para una presentación completa de la Iglesia y del hecho religioso tal como se planteaba por la escuela francesa¹¹⁵. Ya en la introducción a este capítulo, su autor, José Andrés Gallego, dejaba claro su propósito:

Ni que decir que el título de este capítulo –La Iglesia– no se entiende sino como parte del cuerpo total que intenta ser todo este tomo de la historia de España. Un estudio de la Iglesia en sí, como unidad de sentido, no tendría que reducirse a este aspecto social e institucional; las doctrinas, la espiritualidad, la religiosidad, la participación en la vida pública, la incorporación por otro lado de la realidad eclesiástica a esa misma vida, en

¹¹⁴ Como ya han señalado algunos estudiosos del tema, hemos de analizar el sindicalismo católico en su propia idiosincrasia, teniendo en cuenta sus propios fines y métodos. Ya en 1988, Feliciano Montero reconocía que los estudios sobre el catolicismo social desarrollados en los años setenta respondían a una coyuntura histórico-política muy concreta y obedecían más a preocupaciones políticas y pastorales: “Católicos progresistas y marxistas convergían, como una manifestación más del diálogo cristiano-marxista de la época, en la denuncia del amarillismo y del paternalismo de los sindicatos católicos, y en el diagnóstico global sobre su fracaso histórico”, (MONTERO GARCÍA, 1988, p. 157). Es cierto que en los años ochenta se notó una cierta desideologización de estos estudios sobre el sindicalismo católico pero también un cierto estancamiento del que José Andrés Gallego y el propio Feliciano Montero trataron de sacar con sus estudios sobre el catolicismo social. Estos autores pretendían superar los estrechos márgenes de un planteamiento puramente socioeconómico y apostar por la integración de estos estudios dentro de la perspectiva de la historia religiosa. Quince años después de su análisis, al comenzar el siglo XXI, Feliciano Montero seguía insistiendo en la necesidad de un acercamiento al estudio del catolicismo social desde unos presupuestos nuevos y subrayaba “la necesidad de contextualizar el catolicismo social en el conjunto del movimiento católico y la acción Católica”, (MONTERO GARCÍA, 2004, p. 392).

¹¹⁵ Una simple mirada al índice de este extenso apartado nos permite comprobar un cambio de perspectiva respecto a publicaciones anteriores: “I. Introducción: una precisión conceptual”; “II. Los laicos y el asociacionismo de base” (el asociacionismo devocional, el asociacionismo eticista, el asociacionismo benéfico, el asociacionismo político); “III. El clero regular”; “IV. El clero secular”; “V. La jerarquía eclesiástica”.

fin, la relación entre ambos poderes, tendrían que constituir otros tantos capítulos. Pero a la inversa, el hecho de centrar la explicación de lo que fue la Iglesia española de aquellos años [1868-1931] en los aspectos sociales y asociativos implica ya una novedad, en un mundo historiográfico fértil, pero excesivamente reducido a los temas políticos y iuspublicistas. Por eso, hay que decir que lo que sigue rotura casi por primera vez un terreno y que, si no provisional en el sentido de inventado, si es tal en el sentido de que con alguna frecuencia habrá que limitarse a sellar lagunas en el conocimiento (ANDRÉS GALLEGO, 1982, p. 678).

Este capítulo dedicado a la Iglesia debe ser comprendido, por tanto, como parte inseparable de todo el volumen, dedicado a la Revolución y a la Restauración, y completado con el capítulo destinado a la cultura y las mentalidades. En las páginas de este apartado, desde un planteamiento interdisciplinar y con un nutrido grupo de autores, se aborda también el hecho religioso dentro de otros epígrafes dedicados a la prensa, las artes plásticas, la filosofía, la literatura, el mundo laboral, la enseñanza o la ciencia. También se hace una incursión en la moralidad y en los comportamientos sociales que, en la mayor parte de los casos, iban muy unidos a la fe católica¹¹⁶.

A los estudios de José Andrés Gallego le acompañaron los trabajos de otros autores¹¹⁷ y, en especial, algunas publicaciones de su discípulo Antón Pazos, quien dedicó una interesante monografía al clero navarro desde la perspectiva de la sociología religiosa, convirtiendo su estudio en un modelo de metodología a emplear para otros trabajos que versaban sobre la historia religiosa en España¹¹⁸. Ambos fueron colaboradores directos de Yves-Marie Hilaire en la elaboración de *La Iglesia en la España contemporánea*, la cual, tras ser editada en Francia, fue publicada en español por Ediciones Encuentro en 1999. Sin duda, el mejor apartado de la obra es el dedicado a la Iglesia concordataria, que tiene en el capítulo antes citado de la *Historia general de España y América* la base fundamental para este estudio. No se trataba de una simple publicación, sino del resultado de muchos años de investigación, tal y como ellos mismos confiesan en las primeras páginas del libro, pues desde la publicación del tomo antes mencionado de la *Historia general de España y América* hasta la edición de este

¹¹⁶ ANDRÉS GALLEGO, J. **Sobre las formas de pensar y ser**. En *Idem*, p. 677-755.

¹¹⁷ Entre estos estudios Feliciano Montero señala: MARTÍ, C. **L'església de Barcelona (1850-1857). Implantació social i dinàmiques interns**. Barcelona: Curial, 1984; FIGUEROLA, J. **El bisbe Morgades i la formació de l'Església catalana contemporània**. Montserrat: Publicacions de la Abadía de Montserrat, 1994; IBÁÑEZ GISBERT, C. **La diócesis de Tortosa en el pontificado de monseñor Benito Vilamitjana i Vila (1862-1879)**. Tortosa: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1991.

¹¹⁸ PAZOS, A. **El clero navarro (1900-1936). Origen social, procedencia geográfica y formación sacerdotal**. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1990.

texto, mediaban casi dos décadas de publicaciones orientadas en esta misma línea. Ambas obras estaban guiadas por un propósito que ellos mismos habían expresado y que juntos querían llevar hasta las últimas consecuencias: “dar una gran amplitud al análisis de lo institucional, de lo doctrinal y de lo sociológico” (ANDRÉS-GALLEGO y PAZOS, 1999, p. 9). Sin embargo, esta publicación tenía sus límites, pues faltaban los estudios monográficos que permitiesen realizar una síntesis completa de la historia religiosa de este periodo. Así lo ha señalado Feliciano Montero en su valoración de la obra de José Andrés Gallego y Antón Pazos:

Se trata de una propuesta, en alguna medida análoga a la síntesis de *L'histoire religieuse de la France contemporaine*, de Cholvy e Hilaire (1985), pero con la diferencia importante de que en el caso español, más que una síntesis de investigaciones monográficas, sectoriales y regionales, es inevitablemente, en buena medida, una propuesta para esos estudios (MONTERO GARCÍA, 2003, p. 270).

En efecto, como continuaba Feliciano Montero unos años más tarde, la obra de estos historiadores españoles “no es (no lo puede ser) el resumen de resultados de muchas investigaciones monográficas aún en buena medida por hacer, sino hipótesis de trabajo a partir de algunas monografías o de algunas fuentes de la época y propuestas de investigación que deberían de ser desarrolladas en trabajos subsiguientes” (MONTERO GARCÍA; en FAGGIOLI y MELLONI, 2006, p. 243). Algo semejante afirma William J. Callahan cuando, a propósito de la religiosidad de los españoles, afirmaba:

La escuela de historiadores sociales y sociólogos históricos franceses influidos por Gabriel Le Bras y Fernand Boulard ha iluminado aspectos del catolicismo en Francia mediante el análisis de la asistencia a la misa dominical y otras cuestiones semejantes. Los estudiosos de la Iglesia española son menos afortunados [...] mientras no se lleven a cabo nuevos estudios. El material disponible –estadísticas fragmentarias y observaciones de clérigos hondamente preocupados por la descristianización- solo permiten extraer conclusiones aproximativas”, (CALLAHAN, 2002, p. 197).

Ya en 1993 José Andrés Gallego señalaba la necesidad de cultivar cuatro campos de investigación en España para seguir la línea metodológica de la historia religiosa del país vecino: 1) el estudio de los movimientos de opinión referidos a lo religioso; 2) el estudio de lo institucional en la Iglesia que superase la acción de los jefes y se adentrase en las diversas personas jurídicas eclesiásticas; 3) un análisis de la espiritualidad centrada en las prácticas devocionales concretas, algo que sigue siendo una de las grandes ausentes todavía hoy; y 4) las investigaciones sociológicas y biográficas, que permitan conocer el papel de las individualidades, de las cuales, hace

veinte años, José Andrés Gallego reconocía la existencia de buenos trabajos pero todavía muy escasos (ANDRÉS GALLEGO; en PAZOS, 1995, p. 5-8)¹¹⁹. De todos estos campos propuestos entonces, algunos se han abordado con profusión durante estas últimas décadas con un creciente número de publicaciones que se han orientado hacia parcelas concretas de la historia religiosa e incluso existen algunas monografías dedicadas a diócesis dispersas abordadas desde una perspectiva nueva¹²⁰. Para Feliciano Montero, estas publicaciones se han acercado al hecho religioso en la historia, pero no han seguido literalmente la estela de la historia religiosa de origen francés, sino que han tendido puentes con otras disciplinas y ciencias sociales y se han visto enriquecidas por las nuevas propuestas historiográficas de la historia cultural, antropológica y social con las que se ha fecundado la historiografía española de las últimas décadas.

¹¹⁹ El terreno más explorado por aquellas fechas era de la acción social católica del que comenzaron a publicarse importantes monografías en los años setenta desde diversos puntos de vista de los cuales, José Andrés Gallego proponía unas bases nuevas conforme a la propuesta de la historia religiosa de origen francés: ANDRÉS GALLEGO, J. **Génesis de la Acción Católica española (1868-1902)**; en *Ius Canonicum*, vol. 13, 1973, p. 369-402; ___. **Los Círculos de Obreros (1864-1877)**; en *Hispania Sacra*, vol. 29, 1976, p. 259-310, 1976; ___. **El movimiento obrero cristiano: replanteamiento**; en *Nuestro Tiempo*, núm. 285, 1978, p. 5-38; ___. **La Iglesia y la cuestión social: replanteamiento**; en *Estudios históricos sobre la Iglesia española contemporánea*, El Escorial, Biblioteca “La Ciudad de Dios”, 1979, p. 11-115; ___. **Pensamiento y acción social de la Iglesia en España**. Madrid: Espasa-Calpe, 1984. Junto a él, fueron importantes los trabajos de José Manuel Cuenca Toribio, catedrático de la Universidad de Córdoba desde 1975: CUENCA TORIBIO, J. M. **El padre Vicent y los orígenes del catolicismo social en España**; en ___. *Estudios sobre la Iglesia española del siglo XIX*, Madrid: Rialp, 1973, p. 265-283. Junto a ellos, otros muchos historiadores se encargaron de analizar los objetivos y el desarrollo del catolicismo social en España, sus logros y sus fracasos entre los que destacaron los trabajos de Josefina Cuesta Bustillo y Juan José Castillo pero centrados en un periodo que desborda nuestro marco cronológico: CUESTA BUSTILLO, J. **Sindicalismo católico agrario en España (1917-1919)**. Madrid: Narcea, 1978 y CASTILLO, J. J. **Propietarios muy pobres. Sobre la subordinación del pequeño campesino: La Confederación Nacional Católico Agraria 1917-1942**. Madrid: Servicio de Publicaciones Agrarias, 1979. Estos y otros muchos estudios, enfocados inicialmente desde la perspectiva del movimiento obrero y del sindicalismo de izquierda han sido repensados en los últimos años para responder a la mentalidad propia que el movimiento social católico tenía y que se aleja de los objetivos y propósitos perseguidos por los sindicatos de cuño socialista y anarquista, buscando la identidad específica de cada uno de ellos (MONTERO GARCÍA, en PELLISTRANDI, 2004, p. 389-409).

¹²⁰ Baste dejar aquí referencia de algunos estudios que versan sobre diversas diócesis españolas: MAZA ZORRILLA, E. **Asociacionismo confesional en Valladolid: La asociación católica de escuelas y Círculo de Obreros (1881-1914)**; en *Investigaciones históricas: Época Moderna y Contemporánea*, vol. 7, 1987, p. 169-202; ESTEBAN DE VEGA, M. **De la beneficencia a la previsión. La acción social en Salamanca (1875-1889)**. Salamanca: Diputación de Salamanca, 1991; ___. **El padre Cámara y la acción social en Salamanca, 1885-1904**; en *Ciudad de Dios*, número 217, 2004, p. 805-837; LOUZA VILLAR, J. **Soldados de la fe o amantes del progreso: catolicismo y modernidad en Vizcaya (1890-1923)**. Logroño: Genuve Ediciones, 2011; DE LOS REYES, M. **La casa social católica de Valladolid (1881-1946). Renovación social y presencia cristiana**. Madrid: Ediciones Encuentro, 2013; DE PABLO, S.; GOÑI GALARRAGA J. y LÓPEZ DE MATORANA, V. **La diócesis de Vitoria. 150 años de historia (1862-2012)**. Vitoria: Diócesis de Vitoria, 2013; VILAR, J. B. **La diócesis de Cartagena en el siglo XX. Una aproximación histórico-sociológica**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014; HERNÁNDEZ FUENTES, M. A. **En defensa de los sagrados intereses. Historia religiosa de la diócesis de Zamora durante la Restauración (1875-1914)**. 2016. Tesis (Doctorado en Historia) – Departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2015.

Sin ánimo de ser exhaustivo, respecto a la primera propuesta señalada por José Andrés Gallego, podemos afirmar que tenemos ya muchos estudios acerca de los distintos movimientos de opinión referidos a lo religioso¹²¹ y al análisis del pensamiento de los intelectuales y políticos de inspiración católica¹²². Sin duda, la acción enriquecedora que la nueva historia cultural ha tenido sobre la historiografía española y el interés que ha suscitado en determinados historiadores el acercamiento a temas novedosos ha contribuido notablemente al desarrollo de la historia religiosa. En este sentido, ha sido especialmente fecunda la investigación sobre el anticlericalismo al que se han consagrado diversos historiadores durante los últimos años¹²³; las vinculaciones entre catolicismo y nacionalismo; los lazos existentes entre el discurso patriótico y el discurso religioso¹²⁴; la participación de las mujeres en la movilización católica¹²⁵; el

¹²¹ LOUZA O, J. **La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea**; en *Hispania Sacra*, vol. 121, 2008, p. 331-354 o **___: Catholicism Versus Laicism: Culture Wars and the Making of Catholic National Identity in Spain, 1898–1931**; en *European History Quarterly*, vol. 43, 2013, p. 657-680.

¹²² ROBLES MUÑOZ, C. **Maura, un político liberal**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995; **___ José María de Urquijo e Ybarra: opinión, religión y poder**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997; **___ Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988; MAGAZ FERNÁNDEZ, J. M. **La Unión Católica (1881-1885)**. Roma: Iglesia Nacional Española, 1990; MONTERO GARCÍA, F. **La Iglesia católica ante la modernidad: del jubileo de fin de siglo XIX al fin del milenio. En pos del tercer milenio: apocalíptica, mesianismo, milenarismo e historia**; en VACA LORENZO, A. (coord.). *Undécimas Jornadas de Estudios Históricos*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, p. 245-297.

¹²³ DE LA CUEVA MERINO, J. **Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria (1875-1923)**. Santander: Asamblea Regional de Cantabria, 1994; SALOMÓN CHELIZ, P. **Anticlericalismo en Aragón. Protesta popular y movilización política (1900-1939)**. Zaragoza: Prensa Universitaria de Zaragoza, 2002; LÓPEZ VILLAVARDE A. L.; de la CUEVA MERINO, J. (coord.). **Clericalismo y asociacionismo católico en España, de la Restauración a la Transición: un siglo entre el palio y el consiliario**. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha 2005. Dos de los máximos exponentes de estos estudios han publicado un balance historiográfico del anticlericalismo en España: DE LA CUEVA MERINO, J. **El anticlericalismo en España: un balance historiográfico**; en PELLISTRANDI, B. (coord.). *L'histoire religieuse en France et en Espagne: colloque international*, Madrid: Casa de Velázquez, 2004, p. 353-370 y PÉREZ LEDESMA, M. **Teoría e historia: los estudios sobre el anticlericalismo en la España contemporánea**. En SUÁREZ CORTINA, M. (coord.): *Secularización y laicismo en la España Contemporánea. III Encuentro de Historia de la Restauración*, Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 2001, p. 341-368.

¹²⁴ RODRÍGUEZ LAGO, J. R. **La Iglesia católica y la cuestión nacional en la Galicia de la Segunda República**; en ESTEBAN DE VEGA, M. y DE LA CALLE VELASCO, M. D. (coords.): *Procesos de nacionalización en la España contemporánea*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, p. 189-212; LOUZA O VILLAR, J. **Nación y catolicismo en la España contemporánea. Revisitando una interrelación histórica**; en *Ayer*, vol. 90, 2013, p. 65-89; BOTTI, A.; MONTERO, F. y QUIROGA, A. (eds.). **Católicos y patriotas. Religión y nación en la Europa de entreguerras**. Madrid: Sílex, 2013.

¹²⁵ MORENO SECO, M. **Religiosas, jerarquía y sociedad en España, 1875-1900**. En *Historia Social*, vol. 38, 2000, p. 57-71; MIRA, A. **Mujer, trabajo, religión y movilización social en el siglo XIX: modelos y paradojas**; en *Historia Social*, vol. 53, 2005, p. 85-101; BLASCO HERRANZ, I. **Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica**; en *Historia Social*, vol. 53, 2005, p. 119-136; MÍNGUEZ BLASCO, R. **Las múltiples caras de la Inmaculada: religión, género y nación en su proclamación dogmática (1854)**; en *Ayer*, vol. 96, 2014, p. 39-60; MÍNGUEZ BLASCO, R. **“¿Dios cambió de sexo? El debate internacional sobre la**

más reciente estudio sobre el modernismo en España¹²⁶ o el discurso católico oficial ante determinados acontecimientos de la historia contemporánea como la crisis del 98 o la Gran Guerra¹²⁷. También se ha desarrollado en este sentido, aunque con su especificidad propia, el concepto de movilización católica y el discurso que incitaba a esta movilización¹²⁸.

En cuanto al desarrollo de estudios que aborden las diversas instituciones de la Iglesia, desde la década de los años ochenta han proliferado notablemente los estudios sobre cofradías, constituyendo un auténtico *boom* historiográfico con desiguales resultados¹²⁹; y respecto a las órdenes religiosas disponemos del excelente trabajo de Manuel Revuelta dedicado la Compañía de Jesús que reclama el estudio de otras congregaciones religiosas con un enfoque semejante¹³⁰. Interesante ha sido en este sentido, por su acercamiento al movimiento social católico el libro de dedicado a *La Casa Social Católica de Valladolid (1881-1946)*¹³¹. Otras publicaciones que han proliferado durante estos años han sido las monografías dedicadas a las minorías religiosas como los protestantes¹³² o los judíos¹³³.

feminización de la religión y algunas reflexiones para la España decimonónica; en *Historia Contemporánea*, vol. 51, 2015, p. 397-426.

¹²⁶ BOTTI, A. España y la crisis modernista: cultura, sociedad civil y religiosa entre los siglos XIX y XX. **Cuenca**: Universidad de Castilla La Mancha, 2012.

¹²⁷ Sobre la crisis del 98 se publicaron muchos artículos con motivo del centenario del Desastre del que tan solo quiero señalar aquí uno de ellos: MONTERO GARCÍA, F. **El catolicismo español finisecular y la crisis del 98**; en *Studia Historica. Historia Contemporánea*, vol. 15, 1997, p. 221-237. Sobre la Primera Guerra Mundial puede consultarse: BERZAL DE LA ROSA, E. **La Iglesia española y la primera guerra mundial entre la neutralidad y la polémica**; en *XX Siglos*, vol. 13, 2002, p. 118-132. De la guerra civil la producción histórica es ingente y desborda esta introducción.

¹²⁸ DE LA CUEVA MERINO, J. **Católicos en la calle: la movilización de los católicos españoles, 1899-1923**. En *Historia y Política: Ideas, procesos y movimientos sociales*, vol. 3, 2000, p. 55-80; BLASCO HERRANZ, I. **Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica**; en *Historia Social*, vol. 53, 2005, p. 119-136; RAMÓN SOLANS, F. J. **“El catolicismo tiene masas”. Nación, política y movilización en España, 1868-1931**; en *Historia Contemporánea*, vol. 51, 2015, p. 427-454.

¹²⁹ Sería impensable reseñar aquí todas las publicaciones sobre cofradías editadas durante las últimas décadas. En cada ciudad los eruditos locales han buceado en las fuentes de las diversas hermandades para publicar la historia de su cofradía o la evolución de todas ellas a lo largo de la historia en una población determinada. A ello han contribuido, sin duda, los numerosos congresos de cofradías que se han celebrado durante los últimos años, unos con carácter nacional otros de carácter local o regional y muchos de ellos dedicados a una devoción o escena de la pasión concreta como el sepulcro, la vera cruz o las Angustias. Baste citar aquí el I Congreso Nacional Cofradías de Semana Santa celebrado en Zamora en 1987 que constituyó un auténtico hito y que este año alcanza su sexta edición en Medina del Campo.

¹³⁰ REVUELTA, M. **La Compañía de Jesús en la España Contemporánea**. 3 vols., Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1984-2008; EGIDO, T. (coord.), BURRIEZA J. y REVUELTA, M. **Los Jesuitas en España y en el mundo hispánico**. Madrid: Marcial Pons, 2004.

¹³¹ Manuel de los REYES DÍAZ: **La Casa Social Católica de Valladolid (1881-1946)**. Madrid: Ediciones Encuentro, 2014.

¹³² VILAR, J. B. **Intolerancia y libertad en la España contemporánea: los orígenes del protestantismo español actual**. Madrid: Ediciones Istmo, 1994.

Respecto a la cuarta propuesta de José Andrés Gallego, referente a la sociología y a la biografía, podemos constatar el impulso de nuevos estudios basados en la prosopografía entre los que destacan autores como Enrique Berzal de la Rosa y la publicación de determinadas biografías dedicadas a influyentes personalidades de la comunidad católica¹³⁴. También las devociones católicas tradicionales han sido analizadas desde unos presupuestos novedosos que enlazan con las corrientes de opinión¹³⁵, pero se echa de menos, en este campo, un estudio más centrado en el movimiento devocional que no incida exclusivamente en sus condicionantes políticos, sino que estudie la espiritualidad como una dimensión del ser humano capaz de generar instituciones que influyen en la historia y configuran las mentalidades. En este sentido, podemos señalar que aun existe un cierto pudor entre algunos historiadores a la hora de abordar el hecho religioso en su especificidad, sin diluirlo en las contiendas políticas del momento¹³⁶.

¹³³ MACÍAS KAPÓN, U.; MORENO KOCH, Y.; IZQUIERDO BENITO, R. **Los judíos en la España contemporánea: historia y visiones, 1898-1998**. Cuenca: Universidad de Castilla La Mancha, 2000.

¹³⁴ SANZ DE DIEGO, R. M. **Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado: El cardenal Antolín Monescillo y Viso (1811-1897)**. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1979; BERZAL DE LA ROSA, E. **Remigio Gandásegui (1905-1937). Un obispo para una España en crisis**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1999; ESTEBAN DE VEGA, M. **El Padre Cámara y la acción social en Salamanca, 1885-1904**; en *Ciudad de Dios*, vol. 217, 2004, p. 805-837; MARTÍNEZ ESTEBAN, A. **El cardenal Sancha en la encrucijada de la Iglesia española**. Madrid: Visión Libros, 2013. HERNÁNDEZ FUENTES, M. A. **La diócesis de Zamora durante la Restauración. El pontificado del obispo Tomás Belestá y Cambeses (1881-1893)**. 2012. Trabajo de grado (Grado de Salamanca) – Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012.

¹³⁵ DI FEBBO, G. **Ritos de guerra y de victoria en la España franquista**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002; BOYD, C. P. **Paisajes míticos y la construcción de las identidades regionales y nacionales: el caso del santuario de Covadonga**; en ____ (coord.): **Religión y política en la España contemporánea**. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 271-294; LOUZAO VILLAR, J. **El Sagrado Corazón de Jesús como instrumento de nacionalización (c. 1898-1939). Breves notas para un estudio pendiente**; en ESTEBAN DE VEGA, M. y de la CALLE VELASCO, M. D. (coords): **Procesos de nacionalización en la España contemporánea**, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2010, pp.173-189; _____. **La Virgen y la salvación de España: un ensayo de historia cultural durante la Segunda República**; en *Ayer*, vol. 82, 2011, p.187-210; RAMÓN SOLANS, F. J. **La Virgen del Pilar dice... Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea**. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2014; SERRANO GARCÍA, R.; PRADO MOURA A.; LARRIBA, E. (coords.). **Discursos y devociones religiosas en la Península Ibérica, 1780-1860: de la crisis del Antiguo Régimen a la consolidación del Liberalismo**. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2014; CANO, L. **“Reinaré en España”. Mentalidad católica a la llegada de la Segunda República**. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.

¹³⁶ No obstante esto parece estar cambiando y signo de este cambio es la dedicación a la historia religiosa de diversos números monográficos por parte de algunas de las revistas más importantes del panorama historiográfico español como el reciente tomo “Modernidad y Catolicismo. Nuevas perspectivas sobre una relación compleja” de la revista *Historia Contemporánea*, vol. 51, 2015, p. 361-666; la publicación de algunos trabajos de jóvenes investigadores en la revista *Ayer*, vol. 96, 2014 o la incursión de notables historiadores noveles a estos temas de los cuales hemos ya dado algunas referencias en las páginas precedentes. Tampoco faltan en los diversos congresos algunos talleres dedicados a este campo como XIII Congreso de Historia Contemporánea, a celebrar en Albacete en el mes de septiembre, que tendrá un taller coordinado por Julio de la Cueva, Joseba Louzao y José Ramón Rodríguez Lago titulado “Religión,

Junto a estas obras y otras muchas cuya reseña es imposible hacer en estas páginas, quisiera resaltar dos publicaciones de distinto calado que por su carácter de síntesis reflejan muy bien las pretensiones de la historia religiosa. La primera es *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, un libro cronológicamente muy cercano al de Pazos-Gallego, pero procedente de otro ámbito cultural e historiográfico distinto. Su autor es William J. Callahan, un historiador anglófono asentado al otro lado del Atlántico que, desde su cátedra en la Universidad de Toronto, lleva muchos años dedicado al estudio de la Iglesia en España. Su obra, publicada originalmente en inglés en el año 2000, es la continuación de un libro anterior que abarcaba los ciento veinticinco años transcurridos entre 1750 y 1875¹³⁷. Se trata de una síntesis de la historia contemporánea de la Iglesia en España que utiliza numerosas aportaciones de la investigación más reciente y que, a pesar del título, no solo aborda las cuestiones institucionales sino que ofrece un panorama bastante completo y ajustado de la Iglesia y de la sociedad española de este periodo. Su obra, con ser enciclopédica, se mueve más en el terreno de las ideas y la política institucional para mostrar una tesis bien definida: que “el sueño clerical de una población comprometida con la religión y su práctica no pudo hacerse realidad debido a la poderosa influencia de diversas fuerzas secularizantes” (CALLAHAN, 2002, p. 13). No obstante, con ser una de las síntesis más eruditas de la historia de la Iglesia en la España contemporánea, el autor también reclama la necesidad de realizar una explotación más sistemática y completa de los archivos locales, algo que parece ser un lamento de todos los historiadores que se acercan con profundidad a la cuestión religiosa:

Los estudiosos de la Iglesia española son menos afortunados, dada la falta de datos fiables sobre el periodo anterior a la guerra civil. Mientras no se lleven a cabo nuevos estudios, el material disponible –estadísticas fragmentarias y observaciones de clérigos hondamente preocupados por la descristianización– solo permite extraer conclusiones aproximativas (CALLAHAN, 2002, p. 197).

La otra publicación a que me refiero es más reciente y, sin ser una obra sistemática, pues es fruto de la colaboración de muchos autores, es una de las obras más acabadas en esta área. Se trata de *Católicos entre dos guerras: la historia religiosa de España en los años 20 y 30*, una obra que cuenta con un amplio grupo de historiadores

laicismo y modernidad: perspectivas transnacionales” o el XVIII Coloquio Internacional de Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres cuya segunda sesión estará dedicada a “Mujeres y religión: agencias y límites” coordinado por Ángela Muñoz Fernández y Henar Gallego Franco.

¹³⁷ CALLAHAN, W. J. *La Iglesia católica en España (1750-1874)*. Madrid: Nerea, 1989.

coordinados por Jaime Aurell y Pablo Pérez, quienes han pretendido ofrecer una historia religiosa en el sentido amplio de la palabra que venimos exponiendo siguiendo las tesis de Hilaire (AURELL I CARDONA y PÉREZ LÓPEZ, 2006).

Tareas pendientes para la historia religiosa

No obstante, a pesar de estos estudios, que han enriquecido notablemente la historia religiosa en nuestro país, quedan aún dos tareas pendientes que no han sido suficientemente desarrolladas: la investigación de los archivos locales y la confección de monografías que aborden el hecho religioso en todas sus dimensiones y en su propia especificidad. Respecto a la primera, sigue siendo necesaria la investigación exhaustiva de los archivos diocesanos y locales como fuente inagotable de conocimiento para el historiador y como punto de partida para iniciar una investigación sobre la base de historias completas diocesanas. En este sentido iba la propuesta de Yves-Marie Hilaire, el principal mentor de la historia religiosa que comenzó su tarea de historiador con el análisis de una diócesis concreta en el norte de Francia en la que estableció de algún modo su programa de estudio:

Me parece que, después de la experiencia que se ha hecho en Francia y en otros países europeo, una de las tareas primordiales es la utilización sistemática de los archivos diocesanos, que son frecuentemente muy ricos [...] Se debe insistir también en la historia de la vida religiosa local, la historia de la vida religiosa diocesana (ESCUADERO IMBERT, 1998, p. 311).

Esta tarea de investigar los archivos locales se desvela cada vez más necesaria y urgente, y podemos decir que hoy es más fácil que hace algunas décadas. Desde la fundación de la Asociación de Archiveros de la Iglesia en España en 1971, los diversos archivos eclesiásticos han comenzaron un proceso de centralización y catalogación de la documentación. Sin embargo, hay que reconocer que se ha hecho con desiguales resultados. Mientras algunas diócesis han puesto al día sus fondos y han elaborado una amplia descripción de los mismos, en otras el inventario permanece todavía en mantillas y su consulta se hace un tanto difícil. De la buena gestión y modernización de un archivo tenemos varios ejemplos y como muestra podemos observar el catálogo de fuentes consultadas en el Archivo Histórico Diocesano de Zamora para elaborar la tesis doctoral sobre la historia religiosa de este obispado durante la Restauración (HERNÁNDEZ FUENTES, 2016, p. 953-983). Por otra parte, en su tesis sobre la

Virgen del Pilar, José Ramón Solans se quejaba del deficiente estado de catalogación de los fondos del Archivo Diocesano de Zaragoza, “especialmente los de época contemporánea, lo que dificulta enormemente esta tarea y la reduce al hallazgo casual de algunos pequeños fondos” (RAMÓN SOLANS, 2012, p. 90-91).

Muchos estudios enmarcados en la historia religiosa han quedado circunscritos al análisis de las pastorales episcopales, a las publicaciones que salían en los boletines eclesiásticos y en otros medios locales o al estudio sistemático de las ideas contenidas en los libros religiosos, novenas, folletos y diferentes pasquines por más que estos sean una fuente inagotable de estudio y hayan dado notables frutos en diversas publicaciones que se han movido en la línea de la historia cultural. Es necesario que los nuevos autores de la historia religiosa se acerquen a los archivos diocesanos con el ánimo de vaciar la documentación conservada en las diversas secciones, especialmente en la Secretaría de Cámara, en la Cancillería episcopal o en la Curia diocesana para conocer muchos de los expedientes que llegaban al Obispado o se promovían desde las diversas oficinas diocesanas. Es asimismo imprescindible un rastreo profundo y sistemático de la correspondencia oficial y personal del obispo que se revela como una fuente inagotable para el conocimiento de la época, pues la mesa episcopal era una caja de resonancia de la vida y de la actividad no solo de la diócesis, sino de toda la provincia. Sacerdotes, religiosos y religiosas, pero también políticos, autoridades y demás fuerzas sociales accedían al obispo, mantenían una relación epistolar con él o respondían a los informes y consultas emanados desde el obispado. Los papeles conservados en estos legajos aportan una imprescindible información que nos sumerge en las últimas centurias y nos permite conocer mejor la sociedad española contemporánea.

Son muchos los investigadores que se acercan a los archivos eclesiásticos para realizar sus estudios sobre la Edad Media, la Edad Moderna o la historia del Arte, pero escasean los que acceden a los legajos conservados en las diócesis para investigar la Edad Contemporánea y quienes lo hacen buscan un campo concreto de trabajo excesivamente marcado por los usos políticos de la religión, por los aspectos económicos y las relaciones de poder. Cada vez se hace más necesario un análisis propio del hecho religioso y de la respuesta que la Iglesia ha dado a las diversas fuerzas que amenazaban con su misión de evangelizar: el liberalismo, el socialismo, el anticlericalismo o la indiferencia que ponían a los creyentes fuera de los márgenes de la Iglesia. La misión de la comunidad católica era, y sigue siendo, el anuncio del

evangelio, la celebración de los sacramentos y la construcción armónica del pueblo de Dios y en esta triple misión debemos comprender sus acciones y sus proyectos. Esto podría ponernos directamente en el plano de la historia de la Iglesia en su versión tradicional y, para superarla, debemos comprender estos procesos en su identidad específica; pero también, y sobre todo, en relación con las dinámicas sociales, los movimientos económicos y la actividad política de cada momento. Estudiar el hecho religioso desde su propia idiosincrasia, pero sin aislarlo de otros proyectos alternativos y atender a la misión de la Iglesia que hacía frente al avance de la secularización y de la indiferencia, atendiendo a la vivencia concreta de los diversos grupos y colectividades.

Aquí radica la otra limitación que puede extraerse de estas últimas investigaciones en historia religiosa: la parcialidad de sus temas de estudio. Dado el pudor de los historiadores mencionado por José Andrés Gallego, los temas específicos de historia religiosa se abordan “como una parte de otro de más envergadura [lo cual] no permite entrar de lleno en la problemática religiosa en sí” (ANDRÉS GALLEGO; en PAZOS, 1995, p. 10). En este sentido, muchos estudiosos se han acercado a la temática religiosa desde la confrontación o desde otros parámetros más amplios que no siempre ayudan a entender el hecho religioso en su identidad específica. Si hacemos un repaso a las obras antes reseñadas, veremos el prodigioso número de publicaciones sobre el anticlericalismo o el estudio de las devociones católicas en la clave de defensa de la identidad católica frente a la secularización, la resistencia eclesiástica frente a la modernización del país o el mantenimiento de estereotipos de género por poner algunos ejemplos. Todos estos enfoques son válidos, interesantes y necesarios para ahondar en la identidad de España, pero se echan de menos algunos estudios de historia religiosa que aborden estos temas al margen del conflicto, desde un enfoque más interdisciplinar y plural. Así lo reclamaban Jaime Aurell y Pablo Pérez (2006) en la introducción de su libro sobre la historia religiosa en España durante el periodo de entreguerras: “Es más común detenerse en la consideración de los efectos políticos o institucionales del hecho religioso, pero nos cuesta entrar en el fondo de la cuestión religiosa; incluso algunos

autores tienden a considerarlo secundario en comparación con sus efectos externos, cuando en la causalidad real pudiera ser más bien lo contrario”¹³⁸.

A pesar de la publicación de la historia de las diócesis españolas promovida por la Biblioteca de Autores Cristianos, creemos que uno de los desafíos más importantes para los años venideros es una investigación más profunda y sistemática de las diócesis concretas que parta de sus archivos locales y siga el proyecto trazado por Hilaire en su estudio sobre la diócesis de Arras. Según este autor, es necesario comenzar por un conocimiento amplio de la geografía y de la demografía diocesana, continuar por el análisis de lo institucional en la Iglesia, abordando todos sus niveles y categorías sociales posibles, y culminar con el estudio del proyecto pastoral restaurador, en el que debían incluirse el análisis de las “obras católicas”, las devociones y los cultos. Este programa, con sus variaciones y ajustes necesarios tras el paso del tiempo, debe guiar el estudio de las diversas diócesis en el que se incluya también el análisis de las minorías religiosas no católicas y la vivencia de la moralidad y las costumbres dentro y fuera de la Iglesia. Quizá sería necesario establecer grupos de trabajo en las diversas regiones de España que comiencen a elaborar un estudio de las diócesis, agrupadas por provincias eclesiásticas, para cotejar convergencias y diferencias entre ellas, con el fin de contribuir a recomponer el panorama de la historia religiosa en España. Estos estudios no pueden quedarse en lo local, sino que deben atender a los cambios que se estaban promoviendo desde Madrid y desde Roma. La historia local y la historia religiosa de las diócesis españolas deben tender puentes permanentes con la historia de España y con la historia de la Iglesia universal que son dos referentes necesarios para no encerrar la historia religiosa en los límites provinciales o eclesiásticos. Muchas de las cosas que ocurrían en España estaban sucediendo también en otros países según el ritmo marcado desde la Santa Sede: la renovación de la espiritualidad, los cambios en la práctica sacramental, las nuevas devociones y cultos, la acción social y católica, la influencia del magisterio pontificio en la vida cotidiana, siguen procesos parecidos en toda la Iglesia y conviene establecer semejanzas y divergencias regionales para descubrir las razones de

¹³⁸ En este mismo sentido se ha expresado uno de los jóvenes investigadores que se ha consagrado a este campo, Joseba Louzao quien reclama en sus trabajos la identidad específica del hecho religioso y la influencia de lo espiritual en todas las áreas vitales: “Lo devocional sique estando en el debe historiográfico español, probablemente porque se necesita trabajar con una mirada diferente, pero cada vez existe un mayor número de investigaciones que perfilan el paisaje histórico”, LOUZAO VILLAR, J. Las imágenes de lo sagrado o como ser católico entre cambios y continuidades (c. 1875-1931); en *Historia Contemporánea*, vol. 51, p. 457-458, 2015.

las resistencias o de los avances en los diversos territorios. Pero también la situación política y social de España marcaba una pauta común a todas las diócesis que vivían estos acontecimientos de modo diverso, según la idiosincrasia de sus gentes y el liderazgo de los obispos: la oposición de la población católica más activa y de la jerarquía de la Iglesia a determinadas medidas políticas consideradas como anticlericales, los contactos y relación de los obispos con los líderes políticos locales y nacionales, la participación del clero en las contiendas políticas y en las redes de una sociedad caciquil, los medios empleados para mejorar el nivel intelectual y moral de los sacerdotes, impulsar la vida religiosa y favorecer la incorporación de los laicos en los apostolados de la Iglesia, los proyectos sociales, éticos y devocionales impulsados para contener el avance de la secularización y mejorar la calidad de la vida cristiana; el crecimiento de grupos sociales, anticlericales o indiferentes, y de las comunidades confesionales al margen de la Iglesia son algunos de los temas de estudio que deben abordarse de modo coordinado entre las diversas diócesis, pues responden a parámetros semejantes cuyas características hay que dibujar de modo común. El futuro es prometedor, pero la propuesta es muy ambiciosa y quizá debamos esperar unos años para que den los resultados esperados. Pero sin metas altas y sin proyectos ambiciosos no llegaremos nunca a las pretensiones de la historia religiosa tal como se han señalado en este artículo.

Referencias:

- ANDRÉS GALLEGO, J. *La Iglesia*; en _____. (coord.): *Historia general de España y América*, tomo 16/1, *Revolución y Restauración (1868-1931)*, Madrid, Rialp, 1982, p. 677-755.
- _____. *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*. Madrid: Espasa-Calpe, 1984.
- _____. *La historia religiosa en España*. En PAZOS A. (ed.). *La Historia religiosa en Europa. Siglos XIX-XX*. Madrid: Ediciones de Historia, 1995. p. 1-12.
- ANDRÉS-GALLEGO, J. y PAZOS, A. *La Iglesia en la España contemporánea*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1999.
- AUBERT, P. (coord.). *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*. Madrid: Casa de Velázquez, 2002.
- AURELL I CARDONA, J.; PÉREZ LÓPEZ, P. (coords.). *Católicos entre dos guerras: la historia religiosa de España en los años 20 y 30*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.
- BERZAL DE LA ROSA, E. *La historia de la Iglesia española contemporánea*. Evolución historiográfica. En *Antologica Annu*, vol. 44, p. 633-674, 1997.
- CALLAHAN, W. J. *La Iglesia católica en España (1875-2002)*. Barcelona: Crítica, 2002.

CANAVERO, A. *La historia contemporánea religiosa en Italia (1980-1993)*; en PAZOS A. (ed.). *La Historia religiosa en Europa. Siglos XIX-XX*, Madrid: Ediciones de Historia, 1995.

CUENCA TORIBIO, J. M. *La historiografía eclesiástica española contemporánea. Balance provisional a fines de siglo (1976-1999)*; en *Hispania Sacra*, vol. 51, p. 355-383, 1999.

ESCUADERO IMBERT, J. *Conversación en Pamplona con Yves-Marie Hilaire*; en *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 7, p. 303-319, 1998.

HERNÁNDEZ FUENTES, M. A. *En defensa de los sagrados intereses. Historia religiosa de la diócesis de Zamora durante la Restauración (1875-1914)*. 2016. Tesis (Doctorado en Historia) – Departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2015.

HILAIRE, Y. M. *État des lieux: France*; en PELLISTRANDI, B. (coord.). *L'histoire religieuse en France et en Espagne: colloque international*, Madrid: Casa de Velázquez, 2004.

LLUCH BAIXAULI, M. *Conversación en Louvain-la-Neuve con Roger Aubert*; en *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 8, p. 279-304, 1999.

LOUZAO VILLAR, J. *Modernidad y Catolicismo*. Nuevas perspectivas sobre una relación compleja; en *Historia Contemporánea*, vol. 51, p. 361-666, 2015.

MONTERO GARCÍA, F. *Catolicismo social en España*. Una revisión historiográfica; en *Historia Social*, 2, p. 157-164, 1988.

_____. *La historia de la Iglesia y del catolicismo español en el siglo XX: apunte historiográfico*; en *Ayer*, año 51, p. 265-282, 2003.

_____. *El catolicismo social en España. Balance historiográfico*; en PELLISTRANDI, B. (coord.): *L'histoire religieuse en France et en Espagne: colloque international*, Madrid: Casa de Velázquez, p. 389-409, 2004.

_____. *Historiografía española de la Iglesia y del catolicismo en el siglo XX*; en Massimo FAGGIOLI y Alberto MELLONI: *Religious Studies in the 20th Century*, Hamburg, p. 237-249, 2006.

_____. *De la historia eclesiástica a la historia religiosa*. Una trayectoria historiográfica, en *Historia Contemporánea*, vol. 51, p. 487-506, 2015.

ORLANDIS, J. “Algunas reflexiones en torno a la ‘Historia de la Iglesia’”. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 1, p. 15-22, 1992.

PELLISTRANDI, B. (coord.): *L'histoire religieuse en France et en Espagne: colloque international*. Madrid: Casa de Velázquez, 2004.

RAMÓN SOLANS, F. J. *Usos públicos de la Virgen del Pilar: de la guerra de la Independencia al primer franquismo*, 2012. Tesis (Doctorado en Filosofía y Letras) – Departamento de Historia Moderna y Contemporánea, Universidad de Zaragoza, 2012.

SARANYANA, J. I.; LLUCH, M.; de la LAMA, E. *¿Qué es la historia de la Iglesia?*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1996.

SUÁREZ CORTINA, M. *La tolerancia religiosa en la España contemporánea*. Mélanges de la Casa de Velázquez 44-1. Madrid: Casa de Velázquez, 2014.

Enviado em: 04/02/2016.

Aprovado em: 28/03/2016.

HISTORIOGRAFIA BRASILEIRA DE LIVROS PUBLICADOS SOBRE *ANTIGO REGIME NO BRASIL*: PRIMEIRA DÉCADA, 2001-2012

*Brazilian historiography of published books on the Ancient Regime in Brazil:
First decade, 2001-2012*

Alexander Martins Vianna¹³⁹

Resumo: Este artigo analisa a historiografia brasileira publicada em livros que foram responsáveis pela revisão crítica da História Colonial do Brasil à luz do tema Antigo Regime. Foram analisadas as redes de referências internacionais mais recorrentes que possibilitaram a formação dos seus principais conceitos-chave, abordagens e objetos. Foram também identificados seus contatos e contrapontos em relação à historiografia brasileira precedente. A mensuração da primeira década de produções acadêmicas em livros sobre *Antigo Regime no Brasil* considerou principalmente como índices de relevância desse campo acadêmico aqueles livros e coletâneas especializados que passaram por alguma comissão avaliadora e receberam financiamento público para publicação. Para o balizamento cronológico da sua primeira década historiográfica no mercado editorial brasileiro, foram utilizadas as coletâneas *O Antigo Regime nos Trópicos* (2001) e *Monarquia Pluricontinental, século XVI-XVIII* (2012)

Palavras-chave: Historiografia Brasileira – Livros – Antigo Regime

Abstract: This article analyzes the Brazilian historiography published in books which have made critical approaching reviews on the Colonial Brazil History on the light of European revisionist historiography on the Ancient Regime. The main trends, approaches, objects and keywords of the European revisionist studies were analyzed and compared with Brazilian ones. At the same time, this article analyzes the main trends and approaches of Brazilian 20th Century social and economic historiography for or against which Brazilian revisionist studies have stood up. Here, the field of Brazilian revisionist studies on the *Ancient Regime in Brazil* was measured by specialized and published books whose importance has been evaluated by academic commissions of Brazilian public funding agencies for researches. Furthermore, the chronological hallmarks of the first decade of rising of the published books about *Ancient Regime in Brazil* were established by two master works: *O Antigo Regime nos Trópicos* (2001) and *Monarquia Pluricontinental, sécs. XVI-XVIII* (2012)

Keywords: Brazilian Historiography – Books – Ancient Regime

Introdução

A partir da segunda metade da década de 1990, emergiu uma historiografia brasileira sobre Brasil Colonial interessada em revisar as grandes chaves críticas centradas nos temas “pacto colonial” e “antigo sistema colonial”. Com foco de interesse em poder político, instituições, soberania, governações, estruturas e relações sociais, tal revisionismo tendeu a considerar que a modelização teórica centrada em “antigo sistema colonial” e “pacto colonial” estava marcada pela projeção, às experiências do passado, das categorias e concepções sistêmicas liberais relativas à *economia política*, ao *constitucionalismo no direito* e ao *neocolonialismo*. Antes da onda revisionista

¹³⁹ Professor de História Moderna do Departamento de História e Relações Internacionais da UFRRJ. Mestre e Doutor em História Social pela UFRJ. Contato: alexvianna1974@hotmail.com.

historiográfica que redundará na ***Historiografia sobre Antigo Regime no Brasil***, havia o interesse crítico-diagnóstico específico da historiografia brasileira sobre Brasil Colonial em explicar, particularmente depois da II Guerra Mundial, as *razões estruturais do subdesenvolvimento do Brasil* e de contar a história do país nos marcos críticos de uma *teleologia da independência econômica*.

A ***Historiografia sobre Antigo Regime no Brasil*** inaugura uma virada crítico-historiográfica brasileira que ainda não foi suficientemente diagnosticada, talvez por ser ainda um fenômeno muito recente, ou pelo simples fato de os principais atores acadêmicos desse novo campo de possibilidades de pesquisa no Brasil ainda não terem tido oportunidade para se afastarem um pouco de seus objetos e, assim, avaliar as principais linhas de força, marcos críticos, tensões e negociações acadêmicas que definem a emergência de qualquer campo acadêmico de pesquisa. Este artigo pretende fazer um primeiro esboço de diagnóstico desse novo campo historiográfico brasileiro de estudos coloniais.

Para tanto, foram utilizados como índices de campo acadêmico os livros e as coletâneas especializados que passaram por alguma comissão avaliadora e receberam financiamento público para publicação. Portanto, o campo historiográfico será aferido por meio das obras publicadas em livros que passaram a difundir as suas principais teses para um público mais amplo e sinalizam efetivamente para a difusão de novos modelos, métodos, abordagens, questões e objetos para um público acadêmico ainda não especializado, como os estudantes nas graduações de História. Tal virada crítico-historiográfica contrastou com o campo crítico preexistente na historiografia brasileira, o que também será abordado aqui em suas principais linhas de força. Para o balizamento cronológico da primeira década historiográfica de livros sobre *Antigo Regime no Brasil* que foram publicados no mercado editorial brasileiro, foram utilizadas, paradigmaticamente, as coletâneas “*O Antigo Regime nos Trópicos*” (FRAGOSO, 2001) e “*Monarquia Pluricontinental, século XVI-XVIII*” (FRAGOSO, 2012).

A ***Historiografia sobre Antigo Regime no Brasil*** esteve relacionada, no Brasil, a diálogos com a revisão de abordagens, objetos e questões historiográficas europeias focadas em compreender a *singularidade histórica das estruturas e dinâmicas institucionais e sociais do Antigo Regime*, o que significou uma grande guinada na forma de abordar o tema da *Formação do Estado Moderno*. Tal historiografia europeia remonta à década de 1980 e esteve preocupada em superar a projeção, para a História

Europeia entre os séculos XIII e XVIII, de categorias de percepção e avaliação formadas pelo *telos crítico* de modernidade quando abordava temas relacionados à cultura, sociedade, leis, direitos, economia, práticas sociais, sociabilidade, pensamento, representações de poder, padrões de legitimidade política, parâmetros de autoridade social e dinâmicas institucionais. O *telos crítico* de modernidade questionado pela virada crítica europeia sobre Antigo Regime foi aquele orientado por um paradigma de narrativa historiográfica formada pela premissa tácita da inevitabilidade do Estado Nacional, do capitalismo, da secularização do pensamento ou do imperativo individualizante liberal-emancipatório da igualdade civil.

Os efeitos desse diálogo revisionista nos estudos brasileiros sobre instituições e formas sociais ibero-americanas entre os séculos XVI e XVIII manifestaram-se no mercado editorial brasileiro na virada para os anos 2000, depois de uma frutuosa emergência de artigos, teses e dissertações com o mesmo viés revisionista na segunda metade da década de 1990¹⁴⁰. Em 2001, pela primeira vez no mercado editorial brasileiro, foi publicada uma coletânea de estudos coloniais sobre Império Marítimo Português em que a palavra-chave *Antigo Regime* aparece no título da obra. Trata-se, como já foi mencionado, de “*Antigo Regime nos Trópicos*”.

Assim, podemos falar da emergência (no pós-Guerra Fria) de uma *Historiografia sobre Antigo Regime no Brasil*¹⁴¹ como antítipo das premissas

¹⁴⁰ Vale a pena registrar que, analisando os bancos de teses e dissertações das principais instituições públicas brasileiras entre 1995 e 2000, só há uma incidência de dissertação e/ou tese que utilizou em seu título o termo *Antigo Regime* como demarcador de distintividade de abordagem: VIANNA, Alexander Martins. **O ideal e a prática de governar: O Antigo Regime no Brasil Colonial** (Diss.). Rio de Janeiro: PPGHIS-UFRJ, 2000. Recentemente, este trabalho foi retomado, aperfeiçoado e ampliado pelo autor, redundando no livro: VIANNA, Alexander Martins. **Antigo Regime no Brasil: Soberania, Justiça, Defesa, Graça e Fisco (1643-1713)**. Curitiba: Prismas, 2015.

¹⁴¹ Para efeito de amostragem, considerar: FRAGOSO, João et alii. **O Antigo Regime nos Trópicos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001; SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá. **Na encruzilhada do império: Hierarquias sociais e conjunturas econômicas no Rio de Janeiro, 1650-1750**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003; BICALHO, Maria Fernanda. **A cidade e o império: o Rio de Janeiro no século XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003; BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral (org.). **Modos de Governar: Ideias e Práticas políticas no Império Português, séculos XVI-XIX**. São Paulo: Alameda, 2005; BICALHO, Maria Fernanda et alii. **Culturas Políticas**. Rio de Janeiro: Mauad, 2005; ABREU, Martha et alii. **Cultura política e leituras de passado**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007; RAMINELLI, Ronald. **Viagens Ultramarinas**. São Paulo: Alameda, 2008; SCHWARTZ, Stuart B. et alii. **O Brasil no Império Marítimo Português**. São Paulo: EDUSC, 2009; RICUPERO, Rodrigo. **A formação da elite colonial: Brasil, 1530-1630**. São Paulo: Alameda, 2009; MONTEIRO, Rodrigo Bentes et alii. **Império de várias faces**. São Paulo: Alameda, 2009; MELLO E SOUZA, Laura de et alii. **O governo dos povos**. São Paulo: Alameda, 2009; FRAGOSO, João et alii. **Na trama das redes: Política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010; GUEDES, Roberto (org.). **Dinâmica Imperial no Antigo Regime Português**. Rio de Janeiro: Mauad, 2011; MONTEIRO, Rodrigo Bentes et alii. **Raízes do Privilégio**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011; FRAGOSO, João et alii. **Monarquia Pluricontinental, sécs. XVI-XVIII**. Rio de Janeiro: Mauad, 2012.

sistêmicas econômicas e sociológicas *dependentistas* e *subdesenvolvimentistas* que tiveram em Fernando Novais um de seus índices-pináculo hegemônicos depois da publicação, em 1978, da tese “*Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial, 1777-1808*”. Enfim, é o lugar específico de interlocução e formação desse novo campo historiográfico brasileiro focado em novas abordagens sobre poder político, instituições, soberania, governações, estruturas e relações sociais no Brasil Colonial que eu gostaria de abordar neste artigo.

Antes do *Antigo Regime no Brasil*

Antes da difusão da tese de Fernando Novais como índice-pináculo ponderador de campo crítico, a historiografia que abordou, entre as décadas de 1920 e 1970, especificamente a relação entre poder político, instituições e sociedade no Brasil colonial oscilou num campo de temas, objetos, paradigmas analíticos e questões que poderia, modelarmente¹⁴², ser balizado por dois autores-índice:

Oliveira Vianna (1883-1951) que, focando no papel colonizador dos clãs dos grandes potentados locais, pensou-os como os verdadeiros núcleos da política e da justiça na colônia, tirando como consequência disso que o meio geográfico condicionou o exercício do poder, as formas socioeconômicas da colonização e evidenciaria o caráter artificial das instituições metropolitanas.

Raymundo Faoro (1925-2003) que, focando no tema da *transferência de instituições*, criticou as premissas da “*singularidade colonial*” e do “*caráter artificial das instituições metropolitanas*” de Oliveira Vianna. Por seu viés, a colônia seria um *prolongamento do Estado metropolitano*, que seria patrimonialista e de forte tradição centralizadora¹⁴³.

¹⁴² Este balizamento de tipologia historiográfica foi proposto originalmente por: WEHLING, Arno. O Estado Colonial na Obra de Oliveira Vianna. In: BASTOS, Elide Rugai et alii. **O pensamento de Oliveira Vianna**. Campinas: Unicamp, 1993. p.63-81

¹⁴³ Embora Raymundo Faoro parta das categorias sociológicas de Max Weber para refletir sobre a persistência do “patrimonialismo” como um traço formativo do Estado Brasileiro, faz uma apropriação dos conceitos que não segue as mesmas expectativas críticas dos tipos ideais de estruturas de poder de Weber. Resumidamente, podemos dizer que, ao ter como objeto de sua crítica a experiência do Estado Novo e como coeficiente de legitimidade o aparato institucional do liberalismo constitucional norte-americano, Faoro pensa “patrimonialismo” como forma estrutural de corrupção do Estado por meio de famílias de grandes potentados que se apossariam dos dispositivos estatais para potencializar e projetar as suas esferas domésticas de poder. Nesse sentido, a “estrutura centralizadora” do Estado metropolitano não concorreria necessariamente com os poderes locais, não sendo algo “externo” ou *artificial* em relação às formações geográficas dos poderes locais; pelo contrário, esses poderes locais disputariam entre si a ocupação desse aparato, o que é coerente com o modelo analítico que Faoro também desenvolve ao pensar o Estado Novo como resultado da cisão ou crise intra-oligárquica da República Velha. Enfim, para Faoro, caracterizaria o “patrimonialismo” a fusão corrupta dos meios da administração pública com o

Se pensarmos no polo historiográfico representado por Oliveira Vianna, é importante abrir um parêntese: a partir da década de 1930, a modelização centrada em determinantes geográficas e sociológicas ao modo de Oliveira Vianna seria deslocada pela chave de crítica social marxista de Caio Prado Jr.(1963; 1965) ao desenvolver as suas teses crítico-diagnósticas sobre a evolução política do Brasil, ou a formação do Brasil contemporâneo. Em todo caso, a premissa da “singularidade colonial” em contraponto às “instituições metropolitanas” perdurou sem contestação até a emergência do livro “*Os Donos do Poder*”(1958), de Raymundo Faoro, com seu ataque liberal direto ao estado centralizador varguista por meio de sua concepção de *telos crítico* sobre História do Brasil que remontava à ascensão de D. João I (1357-1433) ao trono de Portugal (1385). Qual a função desse recuo para Raymundo Faoro?

Ele pretendia demonstrar que muitos dos traços político-institucionais que, ao modo de Oliveira Vianna, a historiografia até então atribuía à “singularidade colonial” seriam, na verdade, características da Formação do Estado Português. Daí, tal como Oliveira Vianna, Raymundo Faoro afirmaria a precedência das instituições metropolitanas sobre a sociedade em construção na colônia, mas entenderia isso como parte orgânica do sistema colonizador português e não como algo artificial imposto de fora, ou em enfrentamento inevitável e permanente com os patronatos locais. Em todo caso, a tese da *transferência de instituições* ao modo de Raymundo Faoro já estava formada por coeficientes liberais de criticidade no modo como concebia a aplicação do conceito *patrimonialismo* para construir compreensão histórica de longa duração a respeito das dinâmicas das relações institucionais e sociais entre potentados locais e poderes soberanos.

Embora a *Historiografia sobre Antigo Regime no Brasil* tenha se firmado no campo acadêmico e no mercado editorial brasileiro, entre 2001 e 2012, como antítipo à modelização de Fernando Novais, entendo que um dos (d)efeitos das polarizações nesse debate¹⁴⁴ foi o obscurecimento da percepção, na geração 2000 de estudantes e

patrimônio doméstico dos agentes da administração, o que impediria a formação social de um *ethos* liberal efetivo de distinção entre o *bem comum* e a *esfera doméstica de autoridade patriarcal*. Por esse viés, o “patrimonialismo” seria o *ethos* da corrupção formativa do Estado Brasileiro, cuja origem remontaria à própria formação do Estado Português, sendo muito mais um traço formativo ibérico do que uma singularidade colonial.

¹⁴⁴ Ver a crítica de Laura de Mello e Souza em: MELLO E SOUZA, Laura de. **O sol e a sombra**: Política e administração na América Portuguesa do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. Ver a contracrítica de Maria de Fátima Gouvêa em: GOUVÊA, Maria de Fátima. Redes governativas e centralidades régias no mundo português, c.1680-1730. In: FRAGOSO, João et alii. **Na trama das redes**: Política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p.154-202. Ver também: PUNTONI, Pedro. **O Estado do Brasil**: Poder e política na Bahia

pesquisadores de História no Brasil, das principais linhas de força do campo historiográfico no Brasil entre as décadas de 1920 e 1970. Antes de a onda revisionista da *Historiografia sobre Antigo Regime no Brasil* polarizar o debate com as teses de Fernando Novais, criando alguma cortina de fumaça sobre a tradição crítica que o antecedia e da qual ele também fazia parte, poderíamos tipologicamente balizar, tal como propôs Arno Wehling (BASTOS, 1993: 63-81), com Oliveira Vianna e Raymundo Faoro o campo crítico de 50 anos de historiografia do século XX que pretendeu abordar especificamente a relação entre poder político, instituições e sociedade no Brasil Colonial por meio de modelizações centradas em explicações estruturais, sejam estas de viés sociológico, etológico ou econômico.

Obviamente, há inúmeras variáveis de objetos e temas no campo historiográfico balizado com Oliveira Vianna e Raymundo Faoro. No entanto, é possível identificar uma *constante temática* que perdura por 50 anos – da qual Fernando Novais fazia parte – e que configurava um *telos crítico* de narrativa histórica formada pelas *expectativas da emancipação político-econômica* e pelo *empenho ético-diagnóstico da historiografia na superação do subdesenvolvimento* – este último horizonte crítico intensifica-se particularmente depois da II Guerra Mundial¹⁴⁵. Tal *constante temática* seria o dilema da *formação de cristandades fora de Portugal* por meio de um *sistema latifundiário agrário-exportador* subordinado a um *sistema fiscal centralizado e drenador de recursos locais*, sendo este figurado em gradativa oposição aos interesses das elites locais mais afastadas dos centros decisórios do poder, particularmente depois das Reformas Pombalinas.

Outro efeito da polarização crítica com as teses de Fernando Novais foi obscurecer o fato de que a *Historiografia sobre Antigo Regime no Brasil* aproximar-se-ia muito mais do campo crítico de Raymundo Faoro por pretender atenuar a premissa institucional-etológica da *singularidade colonial* ao modo de Oliveira Vianna, em favor da abordagem centrada no teste adaptativo da transferência das instituições e lógicas estamentais-patrimonialistas ibéricas ao Novo Mundo. Não por acaso, observamos o uso da toponímia *nos trópicos* em “*Antigo Regime nos Trópicos*”(FRAGOSO, 2001). No

colonial, 1548-1700. São Paulo: Alameda, 2013. Em todo esse cenário historiográfico de embates polarizados, distingue-se a singular e inovadora perspectiva “Atlantic History” de Luís Felipe Alencastro em: ALENCASTRO, Luis Felipe de. **O trato dos viventes: formação do Brasil Atlântico, séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

¹⁴⁵ Um marco crítico importante, de viés cepalino, nessa direção foi a produção intelectual de Celso Furtado. Para efeito de amostragem, ver as citações de suas obras nas referências bibliográficas.

entanto, duas diferenças estruturais importantes devem ser assinaladas, pois fazem esse livro inaugural de campo crítico se distinguir daquele iniciado originalmente por Raymundo Faoro:

a *Historiografia sobre Antigo Regime no Brasil* está marcada por *estudos focais*, abrindo mão de uma leitura sociológica estrutural de longa duração na definição de hipóteses sobre a formação das dinâmicas institucionais e o papel das elites brasileiras na política desde a colônia até o Brasil contemporâneo (do segundo governo Vargas, na ocasião da primeira edição de “*Os Donos do Poder*”);

a *Historiografia sobre Antigo Regime no Brasil* deliberadamente tenta se livrar do peso dos coeficientes de criticidade liberais que ainda formavam o modo como Raymundo Faoro construía julgamento histórico ao deslocar as categorias sociológicas weberianas para sua leitura social de longa duração a respeito da formação política e social das elites do Brasil em seus diversos momentos de tensão e aliança com os polos de soberania (em Portugal ou no Brasil) ao longo de quatro séculos de História do Brasil.

A forma de Raymundo Faoro pensar o *contínuo histórico-sociológico* das elites brasileiras por meio da categoria *patrimonialismo*¹⁴⁶ ainda estava moldada pelo *empenho ético-diagnóstico* (no caso dele, liberal) *característico da historiografia brasileira voltada à superação do subdesenvolvimento*. Contudo, o efeito dessa ênfase no *contínuo histórico-sociológico de um suposto patrimonialismo ibérico como traço formador da relação entre poderes centrais e poderes locais* foi a atenuação da diferença histórica efetiva como meio de percepção dos fatores que tornavam distintas as dinâmicas institucionais e jurídicas, as relações sociais, as organizações econômicas e os dispositivos fiscais no Brasil durante o Antigo Regime. Para Raymundo Faoro, crítico ao centralismo varguista, a ordem constitucional liberal e urbanizada simplesmente foi descontinuada ou incompleta depois da independência. O modelo de ordem constitucional liberal e urbanizada que ele tinha em mente era o norte-americano.

Considerando isso, podemos constatar que, ao pretender acentuar a singularidade histórica do mundo das instituições e das relações sociais dos impérios coloniais anteriores ao constitucionalismo e à economia política liberal, a *Historiografia sobre Antigo Regime no Brasil* rompeu com as premissas do *contínuo histórico-sociológico*

¹⁴⁶ Vide nota 5.

patrimonialista ao modo de Raymundo Faoro, sendo mais historicamente rigorosa e menos dedutiva no uso de conceitos sociológicos, econômicos e antropológicos. Para tanto, desenvolveu interlocuções acadêmicas específicas que considero determinantes das suas principais características de temas, abordagens e questões para a História do Brasil Colonial, a ponto de podermos falar efetivamente de uma *nova historiografia* em que o termo “Colonial” cede lugar a “Antigo Regime” como palavra-chave no campo acadêmico de estudos sobre poder político, instituições, estruturas e relações sociais nos estados brásílicos da Coroa Portuguesa antes de 1808.

Temas e traços de abordagens sobre Antigo Regime no Brasil

Sem pretensão de ser exaustivo, destaco nas publicações brasileiras de coletâneas e livros, entre 2001 e 2012, algumas recorrências de interlocuções que formaram possibilidades de abordagens que reconfiguraram o modo de conceber questões e objetos inclusive da história político-administrativa do Brasil Colonial: (1) a sociologia da dádiva de Marcel Mauss, por meio dos estudos de Bartolomé Clavero sobre a etologia das mercês e das práticas econômicas e fazendárias no Antigo Regime; (2) a relação entre história e antropologia na abordagem *economia moral* (em contraposição à *economia política*) de E. P. Thompson, para se entender padrões coletivos de conflitos e negociações jurídicas em sociedades tradicionais; (3) a antropologia pós-funcionalista e pós-estruturalista de Fredrik Barth, particularmente os estudos de identidade, mobilidade, hierarquia, relações e redes sociais por meio da trajetória e genealogia de indivíduos-pivô e/ou famílias, parentelas ou linhagens; (4) os estudos específicos de *social agency* da história social das elites administrativas ibéricas, desenvolvidos particularmente por Nuno Gonçalo Monteiro por meio das trajetórias de indivíduos, famílias e linhagens; (5) a apropriação das leituras que Karl Polanyi fez de Marcel Mauss para criticar a universalização geográfica e histórica no uso de concepções e categorias da economia política liberal; (6) o viés específico de micro-história em Giovanni Levi, com seu estudo social de trajetória biográfica que enfatizava a necessidade de valores econômicos não serem abstraídos das práticas sociais e dos recursos imateriais sancionados pelos atores sociais; (7) a renovação crítica da história do direito e das instituições capitaneada por Antônio Manuel Hespanha desde a década de 1980; (8) a perspectiva “Atlantic History” e a abordagem constitucionalista

de “autoridades negociadas” de Jack Greene; (9) os estudos sobre a complexidade das relações entre poderes locais e centrais *corporatistas*¹⁴⁷ na América Colonial à luz da obra de François-Xavier Guerra¹⁴⁸.

Em todos esses diálogos, parecia haver um esforço conjunto de superar o modelo dependentista diádico “Metrópole/Colônia” da abordagem *antigo sistema colonial* para enfatizar estudos sobre: (a) as autoridades negociadas, hierarquias e mobilidades sociais, nos quais as teses principais de Charles Boxer sobre as câmaras municipais no Império Marítimo Português são retomadas sob novo ângulo de abordagem a respeito do poder político e instituições no Antigo Regime¹⁴⁹; (b) as práticas de mercês como lastros de coesão social e política do Império Marítimo Português; (c) as formas de governações ou os modos de governar, considerando as redes familiares ou *império em redes* durante o Antigo Regime; (d) as redes clientelares das parentelas patriarcais e os efeitos da *economia das mercês* na configuração dos negócios, governações, circulações de bens e indivíduos no interior do Império Marítimo Português; (e) a natureza mutável, pragmática e multifacética dos vínculos hierárquicos de subordinação dos atores institucionais e sociais no interior do Império Marítimo Português.

Como já foi assinalado, um índice-pináculo importante sobre esta virada crítica acadêmica foi a coletânea “*Antigo Regime nos Trópicos*”, na qual as principais propostas de revisões críticas de abordagens, conceitos e objetos demarcaram tendências de pesquisa que perduram até hoje. Sobre este tipo de produção historiográfica, um traço dominante é a recorrência dos temas: mercês, redes sociais, mobilidade/hierarquia social e governações, desenvolvidos por meio de *estudos focais* de grupos sociais ou indivíduos-pivô (governadores, vice-reis, secretários, conselheiros, indivíduos de escalões médios ou de empresas comerciais) e/ou de localidades-índice

¹⁴⁷ Aqui, uso “*corporatista*”, em vez de “corporativismo” ou “corporativista”, pois estes últimos insurgem como uma matriz de crítica antiliberal nos séculos XIX e XX. Portanto, “corporativismo” é um conceito antitético assimétrico em relação ao conceito “liberalismo”. Sobre esta discussão, ver: DOYLE, William. **O Antigo Regime**. São Paulo: Ática, 1991.p.9-25; MARTINHO, Francisco Carlos et alii. **Os intelectuais do Antiliberalismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. Nesse sentido, com “*corporatista*” (ou “*corporatismo*”) quero afirmar a singularidade histórico-sociológica (estamental-patrimonial), etológica e cultural da dinâmica e concepção de causalidade sobre leis, poder político, justiça, autoridade social, soberania, estrutura e relações sociais na Europa (e suas esferas coloniais) entre os séculos XV e XVIII.

¹⁴⁸ As especificações das obras constam nas referências bibliográficas.

¹⁴⁹ Ver particularmente: BICALHO, Maria Fernanda. **A cidade e o império: o Rio de Janeiro no século XVIII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003; BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral (org.). **Modos de Governar: Ideias e Práticas políticas no Império Português, séculos XVI-XIX**. São Paulo: Alameda, 2005; BICALHO, Maria Fernanda et alii. **Culturas Políticas**. Rio de Janeiro: Mauad, 2005.

para estudos das dinâmicas e estruturas das tramas e rede tensas e colaborativas das elites do Império Português.

Outro traço que deriva desses focos temáticos é o interesse em fazer novas perguntas às fontes regimentais, legais, concelhias, camarárias, epistolares e curiais que as situassem como evidências das culturas políticas, do vocabulário, da dinâmica institucional e das performances de relações sociais e políticas características do Antigo Regime. Além disso, o diálogo com a micro-história também possibilitou que tais fontes – particularmente as “relações”, “memórias”, “livros de razões” e “genealogias” – deixassem de ser abordadas como meras bases de dados seriais (i.e., inventários a descrever estruturas sociais de forma estática na longa duração) para serem, então, entendidas como manifestações de estratégias, valores, negociações e recursos (materiais e imateriais) socialmente sancionados e disputados pelos atores sociais na rede do Império Português.

Entre 2001 e 2012, por meio de vários *estudos focais* de trajetórias de indivíduos, famílias ou grupos, a ***Historiografia sobre Antigo Regime no Brasil*** enfatizou: (1) as táticas e as estratégias negociadas de autoridade social e política na rede imperial durante o Antigo Regime; (2) as formas sociais e estratégias de ascensão ou mobilidade social-racial-geográfica na malha colonial durante o Antigo Regime; (3) a casuística jurídico-administrativa corporatista, estamental e flexível de acomodação de conflitos de interesses, de jurisdições e de mobilidade social-racial-geográfica nas malhas do império; (4) as representações de autoridade soberana, mediação de soberania e de pertencimento ao corpo político; (5) a participação e interferência das elites coloniais nas alianças e acordos da Coroa Portuguesa; (6) a dimensão antidoral dos vínculos fiscais-financistas e de serviços das elites formativas das malhas de governações da *Monarquia Pluricontinental Portuguesa*¹⁵⁰.

Aliás, a noção de *Monarquia Pluricontinental Portuguesa* é um marco definidor do abandono da díade conceitual iluminista “metrópole/colônia” em favor da noção de *redes de governações antidorais* do Império Marítimo Português. Desse modo, enfatiza-se a interdependência interessada, estratégica, flexível, multidimensional, dinâmica e nem sempre assimétrica dos atores sociais nas redes do império, atenuando a tendência de interpretar os *corpora* extra-reinóis do corpo político da Coroa Portuguesa pelo viés

¹⁵⁰ Sintomaticamente, depois de aparecer como *título de capítulo em coletânea* em meados dos anos 2000, o termo reaparece como *título de coletânea*. Ver: FRAGOSO, João et alii. **Monarquia Pluricontinental, sécs. XVI-XVIII**. Rio de Janeiro: Mauad, 2012.

histórico-moral emancipatório, que enfatizava e simplificava os fatores causadores de conflitos num sentido que levaria inevitavelmente à *crise do antigo sistema colonial*: a submissão unilateral, impositiva e subalternizante da “colônia” à estrutura fiscal-drenadora da “metrópole”.

Diferentemente do que pretendeu veicular uma reação simplificadora às revisões críticas da *Historiografia sobre Antigo Regime no Brasil*¹⁵¹, esta não visou a negar a diferença hierárquica entre reino e conquistas – e as constantes tensões (e ajustes de tensões) entre interesses locais e centrais –, mas sim penetrar na dinâmica mutável das redes de privilégios dos diferentes *corpora* que se agregavam, ao longo do tempo, para a formação do corpo político da Coroa Portuguesa, cujo poder soberano, como em qualquer Estado no Antigo Regime, seria o tutelador-mor – reconhecido pelos súditos preeminentes – da rede mutável de privilégios que configurava vínculo ao corpo político da monarquia portuguesa.

A rigor, chegando-se a tal percepção, a própria noção de *Monarquia Pluricontinental Portuguesa* já é um truísmo. Afinal, depois de 1640, com o fim da União Ibérica (1580-1640), o que volta a existir como entidade política é a Monarquia Portuguesa como corpo soberano pleno, formado de *corpora* (reino e as conquistas ou estados¹⁵²) continuamente reconfigurados por meio de redes de privilégios mutáveis ao longo do tempo, cujo papel, nas conquistas ou estados extra-reinóis, deveria ser, em princípio e por diferentes vias de contratos e privilégios, colaborativo com a soberania fiscal-financista da Coroa Portuguesa¹⁵³.

Outro efeito crítico importante da *Historiografia sobre Antigo Regime no Brasil* foi demarcar a diferença histórica estrutural da experiência colonial no Antigo Regime em relação às dinâmicas de domínio e subordinação colonial dos séculos XIX e XX, abandonando-se de vez os marcos temáticos da *filosofia da colonização* de Paul

¹⁵¹ Ver o lamentável exemplo de: PUNTONI, Pedro. **O Estado do Brasil: Poder e política na Bahia colonial, 1548-1700**. São Paulo: Alameda, 2013.

¹⁵² Embora haja uma flutuação no uso das palavras “estado” e “conquista” na documentação portuguesa dos séculos XVI e XVII ao se referir aos territórios extra-reinóis, é possível identificar um *sentido normativo em seu uso*: *conquista* pode significar a imposição plena de soberania sobre um novo território (territorial ou marítimo), ou seja, colocar *à sombra do rei um conjunto de territórios, pessoas e bens* (i.e., *estado*). Nesse sentido, um *estado* pode ou não ter uma territorialidade fechada. Um *estado de conquista* significa que sua fronteira ainda não está fechada. Disso decorre que nas *marcas provisórias* ou *extremaduras* de uma *conquista* podem se estabelecer *colônias*, ou seja, um povoamento de produtores que cresce em torno de uma base militar-comercial, que pode ser uma fortaleza ou feitoria. É nesse sentido que o povoamento de Sacramento, em 1680, é chamado de Colônia. Este mesmo sentido para colônia pode ser encontrada no tratado “*O príncipe*” (1513), de Nicolau Maquiavel.

¹⁵³ Ver: VIANNA, Alexander Martins. **Antigo Regime no Brasil: Soberania, Justiça, Defesa, Graça e Fisco (1643-1713)**. Curitiba: Prismas, 2015. p.45-69; 151-208

Leroy-Beaulieu (1843-1916) que estiveram presentes por muito tempo no modelo dependentista de abordagem de História Colonial do Brasil¹⁵⁴.

Conclusão

Poderíamos dizer que os paradigmas de racionalização histórica nos estudos coloniais brasileiros migraram **DO** pressuposto da permanência de estruturas (sociais, econômicas, políticas, jurídicas e etológicas), estudadas pela chave sociológica da longa duração (e geralmente analisadas por meio de um coeficiente de criticidade de viés liberal, cepalino, positivista, historicista, racista, populista ou marxista, conforme autor e época), a serem combatidas ou superadas no presente como traços formativos nacionais; **PARA** *estudos focais* das relações e redes sociais coloniais em *contextos assimétricos mutáveis de poder e de enquadramento político, jurídico-institucional e socioeconômico*, enfatizando-se a diferença do passado (Antigo Regime) para perspectivar as estruturas do presente, mas sem a combatividade crítica (ou diagnóstica) focada no *inventário de traços nacionais de longa duração* que definia a ética historiográfica brasileira, entre as décadas de 1920 e 1970, sobre História Colonial.

A primeira década editorial do revisionismo crítico da *Historiografia sobre Antigo Regime no Brasil*, com seu foco específico em poder político, instituições e hierarquias sociais, poderia ser definida como uma nova leitura estrutural dos impérios coloniais no Antigo Regime por meio das noções de *social agency*, *redes sociais* e *autoridades negociadas*, com tendência a repetitivos *estudos de caso* sobre *trajetórias de famílias e/ou indivíduos em governações*. Por que repetitivos? Porque variam em *estudos focais*, mas não propriamente em problemática historiográfica e marcos de abordagem, como demonstram as recorrências temáticas de *mercês*, *fiscalidade*, *governações*, *mobilidade*, *hierarquias* e *redes sociais* na proposição de objetos de pesquisas nas coletâneas e livros levantados entre 2001 e 2012.

Considerando a natureza de seus temas e traços de abordagens recorrentes, a produção acadêmica brasileira (concebida no pós-Guerra Fria) contrasta, em *telos*

¹⁵⁴ Ver: LEROY-BEAULIEU, Paul. **De la colonisation chez les peuples modernes**. Paris: Guillaumin et Cie, 1874. Esta é a primeira edição, com 616 páginas. No entanto, o livro foi sofrendo diferentes acréscimos até 1902, quando a obra passa a ter dois volumes: 538p.(vol.1); 725p.(vol.2). A partir da edição de 1891, houve o acréscimo de “Filosofia da Colonização” como capítulo de conclusão da obra. Esta obra foi a precursora da tipologia “colônia de povoamento”/“colônia de exploração”, o que vai influenciar fortemente Sergio Buarque de Holanda, Caio Prado Júnior, Celso Furtado, Fernando Novais e toda a geração de intelectuais que, até a década de 1980, operava com o *modelo dependentista agrário-exportador de pacto colonial* para construir *telos crítico* sobre a História econômica, social, etológica, política e institucional do Brasil.

crítico, com as teleologias historiográficas que a precederam: embora aborde situações de conflito, particularmente nos estudos sobre século XVIII, a ***Historiografia sobre Antigo Regime no Brasil*** está mais interessada nos estudos sobre *fatores e dispositivos de coesão social, interdependência e reciprocidade sociopolítica e fiscal no Império Marítimo Português*. Uma das consequências dessa *historiografia do consenso* é o fim de um coeficiente de criticidade na narrativa historiográfica que fosse efetivamente voltado para uma perspectivação histórico-diagnóstica *de passado* para ações transformativas ou propositivas sobre o *presente*. Nesse sentido, estamos bastante distantes do tipo de *telos crítico-historiográfico* sobre passado colonial com *finalidade diagnóstica* voltada para a ação transformativa-desenvolvimentista sobre o presente que podíamos encontrar, por exemplo, em Caio Prado Jr., Raymundo Faoro, Gilberto Freyre, Sergio Buarque de Holanda, Celso Furtado ou Fernando Novais.

A ***Historiografia sobre Antigo Regime no Brasil*** vem estabelecendo diálogos com o revisionismo crítico europeu a respeito dos temas *Antigo Regime e Formação do Estado Moderno*. Contudo, ainda conserva ênfases marcadamente ibéricas, francesas e italianas, sendo formada, por vezes, por noções apriorísticas tácitas focadas na suposta *especificidade corporatista mediterrânea e/ou católica ou ibérica*. Em alguma medida, esse aspecto específico da ***Historiografia sobre Antigo Regime no Brasil*** vai na contramão das tendências de estudos comparados feitos pela historiografia europeia desde a década de 1980, quando se começou a pensar, no contexto dos dilemas da União Europeia, em modos de estudar a história da Formação do Estado no Antigo Regime por meio de um viés crítico que não fosse meramente confirmativo das premissas historiográficas e institucionais liberais e nacionalistas formadas desde o século XIX¹⁵⁵.

Na ocasião dessa *virada crítica* sobre o tema do Estado na Europa, ocorreram encontros de pesquisadores e projetos editoriais coletivos em História Moderna, assim como, a formação de grupos de trabalhos internacionais, em que o grande chapéu temático das *Origens do Estado Moderno na Europa* (sécs. XIII-XVIII) serviu para ampliar as trocas entre os pesquisadores europeus. Um bom exemplo disso foi o projeto coletivo de pesquisa (iniciado em 1987) dirigido por Wim Blockmans e Jean-Philippe Genet. Tal pesquisa fora dividida nos seguintes grupos de trabalho: (A) “guerras e competições entre os sistemas estatais”; (B) “sistemas econômicos e finanças de

¹⁵⁵ Para efeito de amostragem, ver balanço de resenhas organizado por: BAYARD, Françoise et alii. L'État dans l'Europe Moderne (Comptes rendus). *Annales(HSS)*, vol. 52, n. 2, p.393-443,1997. Ver também: WOLFGANG, Reinhart (dir.). *Les élites du pouvoir et la construction de l'État en Europe*. Paris: PUF, 1996. As demais obras podem ser vistas nas referências bibliográficas.

Estado”; (C) “os instrumentos legais do poder”; (D) “poder, elites e construção do Estado na Europa”; (E) “resistência, representação e sentimento de pertencimento comunitário”; (F) “o indivíduo na teoria da prática política”; (G) “iconografia, propaganda e legitimação”(WOLFGANG, 1996: VI-XI). A ***Historiografia sobre Antigo Regime no Brasil*** tem sido perpassada por tais temas, embora, infelizmente, sem desenvolver a chave comparativa ao modo do projeto de Wim Blockmans e Jean-Philippe Genet.

Em vez de enfatizar, como nas décadas de 1960 e 1970, os estudos das resistências das *comunidades corporatistas locais* em face ao *Estado burocrático, homogeneizante e insensível* (obviamente, havia nesse tom de abordagem uma presença da fórmula analítica toquevilliana “absolutismo vs. sociedade de corpus”), houve a tendência, nos estudos europeus desde finais da década de 1980, em enfatizar: (1) a singularidade histórica das tensas e reciprocamente interessadas e estratégicas trocas entre as localidades de poder e os poderes centrais do Estado no Antigo Regime; (2) a lógica própria de funcionamento das instituições, justiça, leis e costumes do Estado no Antigo Regime; (3) as relações entre Estado e Religião, mas fora de um *telos crítico* de modernidade iluminista, cujos focos recorrentes eram a *emancipação do indivíduo*, a *secularização das instituições* e o *desencantamento do mundo*; (4) as formas historicamente específicas e complexas de coeficientes antropológicos e jurídicos de legitimidade institucional-social das autoridades centrais e locais do Estado no Antigo Regime.

Tal virada crítica sobre Antigo Regime e Formação do Estado Moderno na historiografia europeia tem demonstrado que os poderes centrais e locais formavam entre si complexas redes sociais de interesses, mais ou menos estáveis, que se mantinham justamente por meio de: (a) *uma dinâmica senhorial e/ou antidoral de formação de clientelas políticas*, tanto mais clara de ser entendida se o pressuposto (b) *estamental de organização das hierarquias sociais e funcionais* fosse analiticamente implicado com uma (c) *estrutura patrimonialista de poder*. Eram esses três caracteres histórico-sociológicos que definiriam uma dinâmica singular para as relações sociais, concepções de poder e o funcionamento das instituições do Estado no Antigo Regime. Tudo isso levou também à revisão no uso do conceito (liberal) *absolutismo*¹⁵⁶, com a

¹⁵⁶ Ver os paradigmáticos exemplos de: ASCH, Ronald, DUCHHARDT, Heinz (eds.). **El Absolutismo: Un Mito?** Barcelona: Idea Books, 2000; COSANDEY, F.; DESCIMON, R. **L’Absolutisme en France: histoire et historiographie**. Paris: Seuil, 2002.

tendência de autores, inclusive franceses, a abandonarem o uso do conceito, em favor da valorização do uso dos conceitos de época, como *poder absoluto*.

Portanto, mesmo que ainda não tenha explorado todo o potencial crítico pós-nacionalista e comparativista dessa onda revisionista europeia iniciada na década de 1980, o revisionismo da ***Historiografia sobre Antigo Regime no Brasil*** é formado pelas mesmas premissas e ponderações críticas centrais. Além disso, tem colaborado – embora numa rede ainda marcadamente luso-brasileira – para suscitar uma nova perspectiva sobre história das ideias políticas, representações de poder e concepções e vivência de soberania na América do Antigo Regime. Aliás, alguns trabalhos luso-brasileiros especificamente focados *resistência, representação e sentimento de pertencimento comunitário* – muitos dos quais centrados em estudos sobre o vocabulário social, político e jurídico no Antigo Regime – têm solapado as tipologias de história das ideias setORIZADAS em correntes “constitucionalistas”, “republicanas”, “corporativas” e “absolutistas”¹⁵⁷.

Tudo isso me faz pensar na onda revisionista da ***Historiografia sobre Antigo Regime no Brasil*** como um fenômeno intelectual saudavelmente iconoclasta, mas que, a meu ver, ainda precisa encontrar para si um coeficiente ético de criticidade que dê à sua forma específica de produzir perspectivação histórica uma finalidade comparativo-diagnóstica voltada para a ação transformativa sobre o presente, de modo a colaborar com a crítica ao liberalismo pós-Guerra Fria, particularmente a sua pretensão de eternidade e universalidade na forma de perceber e avaliar a vida, as pessoas, as coisas, a reciprocidade social, os laços humanos em geral e as responsabilidades institucionais, grupais e individuais voltadas ao *bem comum*.

Referências bibliográficas:

ABREU, Martha et alii. **Cultura política e leituras de passado**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

¹⁵⁷ Para efeito de amostragem, ver comparativamente: CARDIM, Pedro. ‘Administração’ e ‘Governo’: Uma reflexão sobre o vocabulário do Antigo Regime. In: BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral (org.). **Modos de Governar: Ideias e Práticas políticas no Império Português, séculos XVI-XIX**. São Paulo: Alameda, 2005. p.45-68; CARDIM, Pedro. **Cortes e Cultura Política no Portugal do Antigo Regime**. Lisboa: Cosmos, 1999; FURTADO, João Pinto. “Viva o rei, viva o povo, e morra o governador”: Tensão política e práticas de governo nas minas de Setecentos. In: BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral (org.). **Modos de Governar: Ideias e Práticas políticas no Império Português, séculos XVI-XIX**. São Paulo: Alameda, 2005. p.403-412; MONTEIRO, Rodrigo Bentes. **O rei no espelho**. São Paulo: Hucitec, 2002.

ALENCASTRO, Luis Felipe de. **O trato dos viventes**: formação do Brasil Atlântico, séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ANTÓN, Luis González. **Las Cortes en la España del Antiguo Régimen**. Madrid: Siglo XXI, 1989.

ASCH, Ronald, DUCHHARDT, Heinz (eds.). **El Absolutismo**: Un Mito? Barcelona: Idea Books, 2000.

BARTH, Fredrik. **O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2000.

BARTH, Fredrik. **Scale and Social Organization**. Oslo/Bergen/Tromso: Universitetsfoglget, 1972.

BASTOS, Elide Rugai *et alii*. **O pensamento de Oliveira Vianna**. Campinas: Unicamp, 1993.

BAYARD, Françoise *et alii*. L'État dans l'Europe Moderne (Comptes rendus). **Annales(HSS)**, vol. 52, n. 2, p.393-443,1997.

BEAUD, Olivier. **La puissance de l'État**. Paris: PUF, 1994.

BERCÉ, Yves-Marie. Paysans en Révolte. **Revue l'Histoire**, 196, p.36-39, 1996.

BICALHO, Maria Fernanda *et alii*. **Culturas Políticas**. Rio de Janeiro: Mauad, 2005.
BICALHO, Maria Fernanda *et alii*. **Modos de Governar**: Ideias e Práticas políticas no Império Português, séculos XVI-XIX. São Paulo: Alameda, 2005.

_____. **A cidade e o império**: o Rio de Janeiro no século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BOXER, Charles R.. **O império marítimo português, 1415-1825**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BULST, Neithard *et alii*. **L'État ou Le Roi**: Les fondations de la modernité monarchique en France, XIV^e-XVII^e siècles. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1996.

CARDIM, Pedro. **Cortes e Cultura Política no Portugal do Antigo Regime**. Lisboa: Cosmos, 1999.

CERUTTI, Simona. **La ville et les métiers**: naissance d'un langage corporatif (Turin, 17^e-18^e siècle). Paris: EHESS, 1990.

CLAVERO, Bartolomé. **Antidora**. Milano: Giuffrè Editore, 1991.

CORNETTE, Joël. **L'Affirmation de l'État Absolu, 1515-1652**. Paris: Hachette, 1994.

CORNETTE, Joël. Voyage au Coeur de L'État de Finances. **Revue l'Histoire**, 196, p.26-35, 1996.

COSANDEY, F.; DESCIMON, R. **L'Absolutisme en France**: histoire et historiographie. Paris: Seuil, 2002.

DANIELS, Christine; KENNEDY, Michael (ed.). **Negotiated Empires, 1500-1820**. New York/London: Routledge, 2002.

DESSERT, Daniel. **Argent, pouvoir et société au Grand Siècle**. Paris: Fayard, 1984.

DOYLE, William. **O Antigo Regime**. São Paulo: Ática, 1991.

FANTONI, Marcelo. **La corte del Granduca**: Forma e simboli del potere mediceo fra Cinque e Seicento. Roma: Bulzoni, 1994.

FAORO, Raymundo. **Os Donos do Poder**: formação do patronato político brasileiro, 2 vols.. São Paulo: Globo, 1996 [1958].

FRAGOSO, João *et alii*. **Monarquia Pluricontinental, século XVI-XVIII**. Rio de Janeiro: Mauad, 2012.

_____. **Na trama das redes**: Política e negócios no império português, séculos XVI-XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

_____. *et alii*. **O Antigo Regime nos Trópicos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FURTADO, Celso. **Análise do 'Modelo' Brasileiro**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

_____. **Formação Econômica do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2005[1959].

_____. **O mito do desenvolvimento econômico**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

GREENE, Jack. **Negotiated Authorities**. Virginia: University of Virginia Press, 1994.

GUEDES, Roberto (org.). **Dinâmica Imperial no Antigo Regime Português**. Rio de Janeiro: Mauad, 2011.

GUERRA, François-Xavier. L'État et les communautes: Comment inventer un empire? In: GRUZINSKI Serge; WACHTEL, Nathan (dir.). **Le Nouveau Monde. Mondes Nouveaux**: L'expérience américaine. Paris: ERC et Ed. EHESS, 1996. p.351-364.

HARRISS, Gerald. Political Society and the Growth of Government in Late Medieval England. **Past & Present**, n. 138, p. 28-57, 1993.

HESPAÑA, António Manuel (dir.). Dossiê: Nobrezas e Aristocracias. **Penépole**, n.12, p.7-117, 1993.

_____(org.). **Poder e Instituições na Europa do Antigo Regime**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1982.

_____(org.). **Justiça e Litigiosidade**: História e Prospectiva. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

_____. **Às vésperas do Leviathan**: Instituições e poder político, Portugal – séc. XVII. Coimbra: Almedina, 1994.

_____. **Cultura Jurídica Europeia**: Síntesis de un Milénio. Madrid: Tecnos, 1998.

JÚNIOR, Caio Prado. **Evolução política do Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1963.

_____. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense, 1965 [1933].

KAPLISCH-ZÜBER, Christiane. **La Maison et le Nom**: Stratégies et les Rituels dans l'Italie de la Renaissance. Paris: EHESS, 1990.

KETTERING, Sharon. **Patrons, Brokers, and Clients in 17th Century France**. New York: Oxford University Press, 1986.

LADURIE, Emmanuel Le Roy. **O Estado Monárquico, 1460-1610**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

LEROY-BEAULIEU, Paul. **De la colonisation chez les peuples modernes**. Paris: Guillaumin et Cie, 1874-1902.

LEVI, Giovanni. **Le pouvoir au village**. Paris: Gallimard, 1989.

MANNORI, Luca. **Il Sovrano Tutore**, Secc. XVI-XVIII. Milano: Giuffrè, 1994.

MARTINHO, Francisco Carlos et alii. **Os intelectuais do Antiliberalismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

MAUSS, Marcel. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 2001.

MELLO E SOUZA, Laura de *et alii*. **O governo dos povos**. São Paulo: Alameda, 2009.

_____. **O sol e a sombra**: Política e administração na América Portuguesa do século XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes *et alii*. **Império de várias faces**. São Paulo: Alameda, 2009.

MONTEIRO, Rodrigo Bentes *et alii*. **Raízes do Privilégio**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

- MONTEIRO, Rodrigo Bentes. **O rei no espelho**. São Paulo: Hucitec, 2002.
- PEYTAVIN, Mireille. Naples, 1610: Comment peut-on être officier? **Annales (HSS)**, 52, n.2, p. 265-291, 1997.
- POLANYI, Karl. **A Grande Transformação**. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- _____. **A subsistência do homem e ensaios correlatos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- PUJOL, Xavier Gil. Centralismo e Localismo: Sobre as Relações políticas e culturais entre capital e territórios nas Monarquias Europeias dos séculos XVI e XVII. **Penélope**, nº6, p.119-144, 1991.
- PUNTONI, Pedro. **O Estado do Brasil: Poder e política na Bahia colonial, 1548-1700**. São Paulo: Alameda, 2013.
- RAGGIO, Osvaldo. **Faide e Parentele: Lo Stato Genovese visto dalla Fontanabuona**. Torino: Einaudi, 1990.
- RAMINELLI, Ronald. **Viagens Ultramarinas**. São Paulo: Alameda, 2008.
- REVEL, Jacques (org.). **Jogos de Escala**. Rio de Janeiro: FGV, 1998. p.173-201.
- RICUPERO, Rodrigo. **A formação da elite colonial: Brasil, 1530-1630**. São Paulo: Alameda, 2009.
- SAMPAIO, Antonio Carlos Jucá. **Na encruzilhada do império: Hierarquias sociais e conjunturas econômicas no Rio de Janeiro, 1650-1750**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.
- SANTOS, Patrícia Ferreira dos. **Poder e Palavra: Discursos, Contendas e Direito de Padroado em Mariana, 1748-1764**. São Paulo: Hucitec, 2010.
- SCHAUB, Jean-Frédéric. La notion d'État Moderne est-elle utile? **Cahiers du Monde Russe**, 46, n.1-2, p.51-64, 2005.
- SCHWARTZ, Stuart B. et alii. **O Brasil no Império Marítimo Português**. São Paulo: EDUSC, 2009.
- THOMPSON, Edward Palmer. **Senhores e Caçadores**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- _____. **Costumes em Comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- VIANNA, Alexander Martins. **Antigo Regime no Brasil: Soberania, Justiça, Defesa, Graça e Fisco (1643-1713)**. Curitiba: Prismas, 2015.

WINDLER, Christian. Clientèles Royales et Clientèles Seigneuriales vers la fin de l'Ancien Régime. **Analles(HSS)**, vol. 52, n. 2, p. 293-319, 1997.

WOLFGANG, Reinhart (dir.). **Les élites du pouvoir et la construction de l'État en Europe**. Paris: PUF, 1996.

Enviado em: 10/03/2016.

Aprovado em: 27/05/2016.

AS “HISTÓRIAS VERDADEIRAS”: USOS DA ETNOGRAFIA, DA SOCIOLOGIA E DA HISTÓRIA NA CONSTRUÇÃO DA IDEIA DO BRASIL COMO UMA NOVA CIVILIZAÇÃO NA OBRA DE BLAISE CENDRARS

The “true stories”: uses of ethnography, sociology and history in the construction of the idea of Brazil as a new civilization in the work of Blaise Cendrars

Karla Adriana de Aquino¹⁵⁸

RESUMO: Blaise Cendrars escreve o que ele chama de “histórias verdadeiras”, para falar do Brasil que conheceu em três longas viagens nos anos 1920. O autor faz tábula rasa do seu estilo inicial de poeta vanguardista, para comentar as tradições culturais do país, usando sua sensibilidade etnográfica, sociológica e historiográfica no sentido de afirmar um novo modelo de civilização que se opõe frontalmente ao paradigma civilizatório europeu, incorporando tudo aquilo que se considerava “primitivo”.

PALAVRAS-CHAVES: Blaise Cendrars. Civilização. Utopia.

ABSTRACT: Blaise Cendrars writes what he calls “true stories”, in order to comment the Brazil he met in three long trips in the 1920’s decade. The author makes light of his initial style as a vanguard poet to comment the cultural traditions of the country, using his ethnographic, sociological and historiographic sensibility to build the statement of a new model of civilisation that frontally opposes to the European civilizatory paradigm, thus embedding everything considered “primitive”.

KEYWORDS: Blaise Cendrars. Civilization. Utopia.

Já nos estatutos da *Sociedade de Amigos dos Monumentos Históricos do Brasil*, redigidos por Blaise Cendrars durante sua primeira viagem ao Brasil em 1924, encontra-se presente a questão do respeito etnológico às tradições culturais do país, desde as festas populares à culinária, passando pelo legado de negros e indígenas. A questão é frequente também em sua obra literária: ora tratado por via da etnografia e da história, especialmente nos seus ensaios-reportagens, ora, evidentemente, tratado esteticamente sob a forma ficcional, que frequentemente se mescla àqueles gêneros referenciais, como na recriação do folclore, mas não só, pois, em toda a obra de Cendrars que aborda o Brasil, há, evidentemente, uma recriação estética de sua experiência brasileira.

Na obra literária de Blaise Cendrars sobre o Brasil, dos caboclos aos bandeirantes, das procissões à reportagem sobre o assassino Febrônio Índio da Costa,

¹⁵⁸ Doutora em História Social pelo Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro/PPGHIS-UFRJ; Mestre em Letras pela Universidade Federal Fluminense/UFF, Historiadora no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional- IPHAN. e-mail: karla.adriana.aquino@gmail.com

impõe-se a curiosidade do aprendiz de historiador e etnógrafo, que faz uma espécie de “inventário” da chamada “realidade” brasileira, constituindo aquilo que chamamos de um *capital* de informação historiográfico e etnográfico. Em pequenas tentativas de ensaios antropológicos, hipóteses sobre a identidade cultural brasileira são levantadas. Seu método parte do fato real, da descrição quase jornalística, até chegar ao que Teresa Thiériot chama de “abandono de uma imaginação poderosa” (THIÉRIOT, 1976, p.11), imaginação essa frequentemente ancorada em fatos reais. Personagens reais como Febrônio misturam-se aos fictícios como o “Coronel Bento”, o “Lobisomem de Minas”, Oswaldo Padroso, Manolo Secca, tipos que ele criou, dando vida romanesca a pessoas, fatos reais e lugares que de fato conheceu.

Na ficção, esses personagens paradigmáticos parecem servir à confirmação daquelas hipóteses. Imbricam-se criação literária e olhar antropológico. Uma de suas teses é a da importância da mestiçagem na formação da identidade brasileira. Tal como Gilberto Freyre, e, na mesma época, Cendrars sustenta que o brasileiro é o amálgama da contribuição de negros, índios e brancos.

Já em seu anteprojeto para o patrimônio cultural do país, de 1924, verifica-se o mesmo valor atribuído aos três ramos formadores do “brasileiro”. Mas, talvez por isso mesmo, pela importância dada às manifestações culturais tradicionais populares, esse projeto tenha sido preterido quando da implantação do serviço no país nos anos 1930.

Deste modo, o projeto intelectual de Blaise Cendrars desenvolve-se a partir de suas viagens ao Brasil, calcado num interesse etnológico, sociológico, histórico e estético, coincidindo com o momento de emergência da questão patrimonial no país e de teses explicativas de nossa formação cultural.

1- “La métaphysique du café” (1927): um ensaio sobre o surgimento de uma nova civilização no Brasil

Em 1931, Blaise Cendrars publica o livro *Aujourd’hui*, classificado como um volume de ensaios, mas que se aproxima em vários momentos do manifesto, apresentando o que Claude Lévy chama de “profissão de fé” “en quête de programme”/“em busca de programa”. Nesse livro, há um ensaio sobre o Brasil, chamado “*La métaphysique du café*”, publicado em *O Jornal*, em 1927, em edição comemorativa do bicentenário do café. Nesse ensaio, ele faz uso de narrativas num registro próximo do jornalístico, fotográfico, sobre o que ele viu em suas viagens pelo

Brasil, para apresentar uma tese sobre as transformações econômico-sociais que teriam sido gestadas pela expansão da monocultura, vista como um signo de grandeza, especialmente a monocultura do café.

Para Blaise Cendrars, o mais poderoso agente transformador da paisagem da época contemporânea é a monocultura, relacionando a ela vários dos signos de modernidade que compunham seu vocabulário modernista, em obras anteriores a *Aujourd'hui*, como no volume de poesias escrito durante sua primeira viagem ao Brasil, *Feuilles de Route*: as estradas, os canais, as ferrovias, os portos, os entrepostos, as estações de trem, as fábricas, as linhas elétricas de alta tensão, os encanamentos de água, as pontes, os túneis. “Em menos de cinquenta anos a monocultura transformou o aspecto do mundo do qual ela dirige a exploração com uma maestria surpreendente”¹⁵⁹ (CENDRARS, 1960, p. 236).

A monocultura, segundo o autor, tanto dissocia quanto desagrega, subvertendo a economia secular, com sua necessidade de matérias-primas e sua despreocupação com a natureza. Assim, a agricultura torna-se, para ele, cada vez mais científica, cultivando um pequeno número de espécies, o que tornaria as paisagens cada vez mais monótonas, mas seria um signo de grandeza. Esse aspecto encontraria no Brasil seu maior exemplo, com a monocultura do café, à qual Cendrars credita todo tipo de modernidade: “tudo isto [todo tipo de produto moderno] saiu de um grão de café”¹⁶⁰ (CENDRARS, 1960, p. 236-237). Ele narra sua visita à fazenda São Martinho, onde assiste ao trabalho dos agricultores nos cafezais, como uma “conquista do espírito humano” sobre a natureza, detendo-se na descrição do modo de vida desses trabalhadores¹⁶¹ (CENDRARS, 1960, p. 237-238).

¹⁵⁹ “En moins de cinquante ans la monoculture a transformé l’aspect du monde dont elle dirige l’exploitation avec une maîtrise étonnante” (tradução minha).

¹⁶⁰ “Tout cela [todo tipo de produto moderno] est sorti d’un grain de café” (tradução minha).

¹⁶¹ “Quel spectacle! [...] Des hommes sont venus. Ils ont mis le feu à la forêt vierge. On a débroussé. On a arraché les souches séculaires. On désherbe. On ameublit le sol pour recevoir par centaines de milles les jeunes plants des caféiers confortablement installés dans leur petit panier de copeau... On travaille. Tous les jours. Trois cent soixante-cinq fois par ans on accomplit la même besogne, avec entêtement, minutieusement, en silence. On boute le feu. On débrousse. On plante. Et les plantations s’étendent, s’étendent dans l’intérieur du pays, sur des milliers et des milliers de kilomètres carrés...”; “Que espetáculo! [...] ... Homens vieram. Colocaram fogo na floresta virgem. Devastaram-na. Arrancaram os troncos seculares. Capinaram. Apropriaram-se do solo para receber centenas de milhares de mudas de cafeeiros confortavelmente instaladas no seu pequeno cesto de palha... Trabalham. Todos os dias. Trezentos e sessenta e cinco dias por ano executa-se a mesma tarefa, com teimosia, minuciosamente, em silêncio. Tocam fogo. Devastam. Plantam. E as plantações se estendem, se estendem pelo interior do país, por milhares e milhares de quilômetros quadrados...” (tradução minha).

O café teria atraído homens de todos os lugares e seria o responsável pelo crescimento da cidade de São Paulo. Toda transformação dos costumes, todas as transformações materiais se fazem acompanhar do que ele chama de uma “progressão moral”, de “uma concepção moderna da civilização”, do desenvolvimento da democracia, do cidadão e de seus direitos, que seriam, assim, devidos à monocultura do café, motor de todo o desenvolvimento. Deste modo, “o café é uma entidade metafísica”¹⁶², diz o autor (CENDRARS, 1960, p. 239). Sendo, assim, nesse texto de 1927, aparece pela primeira vez na obra de Cendrars algo como uma ideia de “civilização tropical”¹⁶³ (BOTELHO, 2012, p. 92; *Idem*, dec. 2013, p. 49; LIMA; BOTELHO, jul-set. 2013, p. 753; *cf.* LOPEZ, 1972, *Idem*, 1976), nova, moderna, democrática, que teria raízes na monocultura, especialmente, na do café, no Brasil.

Em todos os lugares onde há um centro mundial de produção, em todos os lugares onde a monocultura introduziu novos métodos que nenhuma teoria clássica, que nenhuma ideologia podia prever, em todos os lugares a monocultura, subvertendo o relevo do solo, a fauna e a flora, ela subverteu igualmente o coração do homem. Quer se trate do trigo, do milho, do algodão, da borracha, da seda, do arroz, do chá, de frutas ou de legumes, de pecuária, de carne congelada, de tabaco, de cacau, de açúcar e, no Brasil, sobretudo de café, em todos os lugares o progresso, a riqueza, as transformações materiais se fazem acompanhar de um progresso moral, uma evolução rápida da sociedade e uma nova concepção da civilização, da democracia, do cidadão e de seus direitos.

É nesse sentido que o café é uma entidade metafísica, assim como os outros produtos da terra e todo o trabalho do homem.¹⁶⁴ (CENDRARS, 1960, p. 238-239).

2- Histoires vraies (1937): o futuro da civilização, uma tese de fundo etnográfico?

Após suas viagens ao Brasil, um dos gêneros que Blaise Cendrars desenvolve, especialmente nos anos 1930, é o que ele chama de “*histoires vraies*” (“histórias verdadeiras”), que estão numa escala entre ensaio-reportagem e crônica-ficção.

¹⁶²“le café est une entité métaphysique” (tradução minha).

¹⁶³ Conceito que André Botelho e Nísia Trindade Lima usam, a partir de Telê Ancona Lopez, para definir a ideia de civilização que aparece na obra de Mário de Andrade.

¹⁶⁴ “[...] partout où il y a un centre mondial de production, partout où la monoculture a introduit des méthodes nouvelles qu’aucune théorie classique, qu’aucune idéologie n’avaient su prévoir, partout la monoculture, en bouleversant le relief du sol, la faune et la flore, elle a également bouleversé le coeur de l’homme. Qu’il s’agisse de blé, de maïs, de coton, de caoutchouc, de soie, de riz, de thé, de fruits ou de légumes, d’élevage ou de frigo, de tabac, de cacao, de sucre et, au Brésil, surtout de café, partout le progrès, la richesse, les transformations matérielles vont de pair avec une progression morale, une évolution rapide de la société et une conception nouvelle de la civilisation, de la démocratie, du citoyen et de ses droits./ C’est en ce sens que le café est une entité métaphysique, au même titre que les autres produits de la terre et tout le labeur de l’homme.” (tradução minha).

Classificadas como “nouvelles” pelo editor, são apresentadas como se fossem reportagens sobre fatos diversos, supostamente desenvolvidas a partir das experiências empíricas do autor, que as apresenta como se fossem verídicas, recorrendo com frequência ao que seriam narrativas históricas. De fato, elas tanto podem se basear nas experiências empíricas do autor, especialmente em suas viagens, quanto podem ser fictícias.

É notória a capacidade de Cendrars de descrever episódios inventados como fatos vividos. Tais episódios têm origem tanto nas suas viagens pelo mundo, como no que conheceu por intermédio do que aprendeu com pessoas ou, provavelmente, no que leu sobre os mais variados assuntos. Em muitas dessas “reportagens”, ele desenvolve uma espécie de antropologia histórica, passeando pelos gêneros etnográfico e histórico, que lhe servem para afirmar certas hipóteses.

Por isso, chamamos essas “histórias verdadeiras” de ensaios-reportagem, ainda que em alguns momentos elas se aproximem mais de um gênero entre crônicas e ficção, como em *D’Oultremer à Indigo*. Por isso também falamos no desenvolvimento de uma “sensibilidade etnográfica” nas obras de Cendrars sobre o Brasil. “Etnografia” é aqui entendida como o estudo descritivo da cultura dos povos, seus hábitos e costumes, suas tradições. Também entendemos se tratar do desenvolvimento de uma “sensibilidade etnográfica” porque essa explicação sobre o país que ele produz parte de seu conhecimento físico do país, de sua experiência empírica, como num estudo de campo, ainda que não obedeça aos protocolos da disciplina.

Blaise Cendrars utiliza a expressão “histórias verdadeiras” pela primeira vez para as narrativas que designamos como “ensaios-reportagens” quando publica *Histoires vraies*, em 1937, volume no qual apresenta narrativas sobre o Brasil: “*Le cercle du diamant*”, “*L’actualité de demain*” e “*En transatlantique dans la forêt vierge*”.

O Cendrars etnógrafo aparece em “*Le cercle du diamant*”, através da descrição da vida dos trabalhadores, no caso, dos mineradores que procuravam diamantes “nos confins das florestas virgens de Mato Grosso e Goiás”¹⁶⁵ (CENDRARS, 1960b, p. 376), exemplo daquilo que podemos chamar de “inventário” da “realidade” social encontrada no Brasil¹⁶⁶ (CENDRARS, 1960b, p. 378).

¹⁶⁵ “aux confins des forêts vierges de Matto Grosso et de Goyaz” (tradução minha).

¹⁶⁶ “[...] Ici, en forêt, avec une poignée de ces mêmes diamants, c’est tout juste si le famélique chercheur peut se payer le luxe d’un cordon de tabac à chiquer, d’une calebasse de mauvais alcool de Cuyaba et de

Cendrars traça verdadeiros “quadros de civilização”, através de suas descrições da vida cotidiana da sociedade brasileira, em particular da vida dos trabalhadores, dos homens simples, no trabalho ou nas suas vidas domésticas, remetendo a um filão que começava a se desenvolver no Brasil, desde o surgimento de *Casa-grande & senzala* de Gilberto Freyre, em 1933, que Cendrars leu e elogiou em *Trop, c'est trop* (CENDRARS, 2005, p. 385-386): uma história do cotidiano, dos modos de vida, num cruzamento entre essa disciplina e uma abordagem sociológica, com implicações etnográficas. É assim que ele descreve os mineradores: como “caboclos do interior”, “de sangue misturado” e de temperamento nômade. Por enquanto, registremos a mirada etnográfica e sociológica em suas “histórias verdadeiras”¹⁶⁷ (CENDRARS, 1960b, p. 378).

Mais adiante, vemos, nessa outra “história verdadeira” que é “*En transatlantique dans la forêt vierge*”, o desenvolvimento da tese de que “a nova raça” não estava ainda solidamente constituída, tal qual “a nação brasileira”, mas que a unidade do país se deveria ao caboclo (CENDRARS, 1960b, p. 447).

Não há confirmação de que o autor tenha realmente conhecido os estados do Centro-Oeste e Norte, apesar de Cendrars ter de fato retornado ao Brasil ainda nos anos 1920. Mesmo assim, ele recria, nessa espécie de reportagem que é “*Le cercle du diamant*”, o ambiente desse Brasil profundo, contribuindo também para a construção de uma imagem do país como uma paradoxal terra de utopia, onde as riquezas, o maravilhoso do Brasil, representado pelo diamante, contrasta com a desolação da vida dos mineradores, comparada ao inferno (CENDRARS, 1960b, p. 377).

Ainda em “*Le cercle de diamants*”, há um trecho em que Cendrars relembra sua viagem para conhecer o carnaval do Rio de Janeiro, no qual notamos o valor dado às

quelques boîtes de conserves japonaises chez le colporteur syrien quand il en passe un dans ces solitudes, et si le marchand ne vient pas, le chercheur finira par perdre tout aux cartes, un jour de cafard, qu'il est malade, qu'il a de la fièvre, qu'il maudit son existence, qu'il exècre le diamant, est dégoûté de tout, en veut au monde entier, cherche noise à ses compagnons et, pour un oui ou pour un non, joue du couteau ou décharge sa carabine sur son semblable./ On meurt beaucoup de mort violente sur la rive droite du *rio das Garças* car, vraiment, la vie d'un homme n'y vaut rien”; “Aqui, na floresta, com um punhado desses mesmos diamantes, e exatamente se o faminto minerador pode pagar pelo luxo de um pouco de tabaco para mascar, uma cumbuca de álcool ruim de Cuiabá e algumas latas de conserva japonesa com o caixeiro-viajante sírio, quando passa um nas solidões, e se o mercador não vem, o minerador acabará perdendo tudo nas cartas, num dia de chateação, em que ele está doente, que tem febre, que maldiz sua existência, que execra o diamante, desgostoso de tudo, com raiva de tudo no mundo, que procura encrenca com seus companheiros e, por isso e aquilo, maneja a faca ou descarrega a carabina no seu semelhante./ Morre-se muito de morte violenta sobre a margem direita do *rio das Garças*, pois, realmente, a vida de um homem não valhe nada.” (tradução minha).

¹⁶⁷ “Em 1926, eles eram cento e quarenta dois no campo das Garças, os caçadores, sujeitos esquentados, desertores, aventureiros, na maioria de ‘sangue misturado’, ou pelo menos caboclos do interior que não podem permanecer onde estão, o camponês brasileiro sendo, como todos os desbravadores, nômade de temperamento.” (tradução minha).

manifestações culturais tradicionais dos negros. Ele cita a orquestra de Donga, “Os oito batutas”, os ritmos do samba, da macumba e do maxixe (CENDRARS, 1960b, p. 379).

Também com relação à sua descrição dos modos de vida do Brasil profundo de Mato Grosso e Goiás, o autor faz apelo aos traços pitorescos da fauna brasileira, descrevendo hábitos locais, como a caça à onça, a pesca ao boto, as danças “dos selvagens”, a mineração do ouro, a caça às borboletas (CENDRARS, 1960b, p. 384-385).

Em “*L’actualité de demain (choses vues)*”, outra reportagem de *Histoires vraies* que trata do Brasil, Blaise Cendrars defende a tese de que “O século XXI será o século da América Latina”, que “O futuro da Humanidade está no Ocidente, no Extremo-Ocidente”, que “O pêndulo da civilização se desloca para o Oeste”, que o futuro está na “fusão de raças”. Esta “fusão de raças” significa e exige, por sua vez, um “retorno às origens”, origens que estariam nessa mesma região, já que “as raças humanas nasceram no planalto brasileiro” (CENDRARS, 1960b, p. 420). Portanto, o novo grande acontecimento histórico da humanidade é, para ele, essa “fusão de raças” que se dá nas Américas do Sul e Central, especialmente no Brasil¹⁶⁸ (CENDRARS, 1960b, p. 420). Essa ideia de Blaise Cendrars de que o futuro do planeta estaria na América do Sul é confirmada por Sérgio Buarque de Holanda, que relata ter ouvido isto do próprio franco-suíço¹⁶⁹ (HOLANDA, 1996, p. 232).

Para Cendrars, a “questão da cor” não se coloca no Brasil, no México e nas outras repúblicas da América do Sul, ao contrário de nos Estados Unidos da América. Por isso, as “democracias sul-americanas” teriam uma “missão histórica”, segundo lhe

¹⁶⁸ “Le XXIème siècle sera le siècle de l’Amérique Latine. C’est pourquoi l’Europe, et tout particulièrement la France et les pays méditerranéens ont tort de se désintéresser complètement des révolutions politiques, économiques, morales, sentimentales, religieuses du Sud et du Centre-Amérique. C’est dans ces régions, aujourd’hui encore aux trois quarts vierges, que vont se jouer leurs prochaines destinées./ L’avenir de l’Humanité est en Occident, en Extrême-Occident. Le pendule de la civilisation se déplace vers l’Ouest. C’est un retour aux origines, car les races humaines sont nées sur le *planaltino* brésilien [...]. Depuis quatre siècles la fusion des races Rouge, Noire, Blanche, et depuis quelques décades, Jaune s’accomplit dans l’Amérique du Sud et du Centre. Voici le nouveau fait historique auquel personne ne prend garde et qui sera l’actualité de demain (et non pas la liquidation de la guerre ou l’avenir de la Société des Nations).”; “O século XXI será o século da América Latina. É por isso que a Europa, e particularmente a França e os países mediterrâneos erram ao se desinteressarem completamente das revoluções políticas, econômicas, morais, sentimentais, religiosas do Sul e da Centro-América. É nessas regiões, hoje ainda três-quartos virgens, que vai se dar seu futuro destino./ O futuro da Humanidade está no Ocidente, no Extremo-Ocidente. O pêndulo da civilização se move para o Oeste. É um retorno às origens, pois as raças humanas nasceram no *planaltino* brasileiro [...]. Há quatro séculos, a fusão das raças Vermelha, Negra, Branca, e há algumas décadas, Amarela se realiza na América do Sul e do Centro. Eis o novo fato histórico no qual ninguém presta atenção e que será a atualidade de amanhã (e não a liquidação da guerra ou o futuro da Sociedade das Nações).” (tradução minha).

¹⁶⁹ “Conversando com Blaise Cendrars”, *O Jornal*, 23 de setembro de 1927.

haveria dito o presidente do Brasil Washington Luiz, amigo de seus colegas modernistas, em 1926.

Assim como a Revolução Francesa proclamou os princípios democráticos, a “missão histórica” das “democracias sul-americanas” seria realizar o desejo de que esses princípios se estendam a toda a coletividade humana, sem distinção de raça (CENDRARS, 1960b, p. 420-421).

Vemos aí como Cendrars faz uso de um gênero que se assemelha ao ensaístico, em suas “histórias verdadeiras”, recorrendo também aos gêneros jornalístico e historiográfico, para afirmar uma tese que tem por metodologia uma mirada etnográfica. No caso, a tese da “fusão” das três raças-base da formação demográfica sul-americana, os brancos, os negros e os indígenas, às quais acrescenta os orientais recém-chegados naquela época.

Ao contrário, dos Estados-Unidos da América do Norte, nos Estados-Unidos do Brasil, a questão da cor não se coloca. Também não se coloca no México, assim como não se coloca nas outras repúblicas da América do Sul, e é a ausência desta questão de cor que dá o ar de humanidade profunda às democracias sul-americanas, conscientes de sua missão histórica.

Assim me dizia em 1926 o presidente dos Estados-Unidos do Brasil, Sr. Washington Luís: “A missão histórica da França terá sido o advento da Revolução e a proclamação diante do mundo dos puros princípios democráticos. A missão histórica dos U.S.A. é, passando da teoria à prática, a aplicação desses mesmos princípios democráticos a largas camadas sociais, todas originárias da raça branca. A missão histórica das democracias sul-americanas consistirá na realização do voto da Revolução Francesa, isto é, de fazer toda a coletividade usufruir esses princípios, sem distinção de raça e cor. Seguramente, esta etapa será longa, cheia de dificuldades, de surpresas, de avanços e recuos.”¹⁷⁰ (CENDRARS, 1960b, p. 420-421)

Essa tese da “fusão” das raças-base da população sul-americana mostra como essa ideia circulava nos meios letrados da época e mesmo bem antes, com Von Martius, por exemplo. Como já foi dito, *Histoires Vraies* foi escrito após as viagens de Blaise Cendrars ao Brasil, nos anos 1920, tendo sido publicado em 1937, um pouco depois da

¹⁷⁰ “Au contraire des Etats-Unis de l’Amérique du Nord, aux Etats-Unis du Brésil la question de *couleur* ne se pose pas. Elle ne se pose pas non plus au Mexique, pas plus qu’elle ne se pose dans les autres républiques de l’Amérique du Sud, et c’est l’absence de cette question de couleur qui donne si grande allure d’humanité profonde aux démocraties sud-américaines, consciente de leur mission historique./ Ainsi que me disait en 1926 le président des Etats-Unis du Brésil, S.E. Washington Luiz : ‘La mission historique de la France aura été l’avènement de la Révolution et la proclamation à la face du monde des purs principes démocratiques. La mission historique des U.S.A. est, en passant de la théorie à la pratique, l’application de ces mêmes principes démocratiques à des larges couches sociales, toutes originaires de la race blanche. La mission historique des démocraties sud-américaines consistera à réaliser le voeu de la Révolution française, c’est-à-dire à faire profiter de ces principes toute la collectivité humaine, sans distinction ni de race, ni de couleur. Assurément, cette étape sera longue, pleine de difficultés, de surprises, d’à-coups et de coups de frein.’” (tradução minha).

publicação de *Casa-grande & senzala*, de Gilberto Freyre, de 1933, que apresenta a tese da miscigenação entre portugueses, índios e negros no Brasil, e também valoriza a contribuição cultural de negros e índios na formação brasileira. É também alguns anos depois que, em *Brasil, país do futuro*, de 1941, Stefan Zweig considera o Brasil como um “país do futuro”, assim como no trecho anteriormente citado de “*L’actualité de demain*”, de Blaise Cendrars. Ambos os textos são marcadamente utopistas e em grande medida idealistas.

Ainda em “*L’actualité de demain*”, Cendrars recorre, outra vez, à narrativa historiográfica, contando a história da “revolução” de 1924, em São Paulo, liderada pelo general Isidoro¹⁷¹ (CENDRARS, 1960b, p. 426-427). Mais um exemplo das narrativas historiográficas que Blaise Cendrars introduz nos seus textos dos mais variados gêneros, que servem de justificativa para certas teses que ele propõe. Também em *Le lotissement du ciel*, de 1949, o autor inclui uma narrativa historiográfica sobre o movimento de 1924 no meio da ficção de “*La Tour Eiffel sidérale*”. Conclui com a reafirmação de que se deveria dar mais atenção aos países americanos, porque o futuro estaria sendo

¹⁷¹ “En septembre 1924, dans la bonne ville de São-Paulo (Brésil), cela bardait. En une nuit, le général Isodoro, à la tête d’un groupe d’officiers révolutionnaires, d’un bataillon de la Force Publique et de quelque 400 insurgés venus de l’intérieur, prenait la ville industrielle, une capitale moderne de 800.000 habitants! Les combats des rues furent des plus vifs./[...] Le général Isodoro profita de cette accalmie [alguns dias de trégua] por consolider ses positions. Il fit creuser des tranchées, occuper les gares, les ponts, les routes, les voies ferrées, mettre en position ses 75 et une batterie de canons lousds que la garnison d’Itú était venue mettre à sa disposition dès le lendemain de la révolte. Il attendait lui aussi du renfort. Le mouvement était concerté. Toutes les garnisons de l’immense territoire devaient se révolter./ [...] A peine son artillerie en position sur les collines qui dominant la ville, le général Socrates, commandait les troupes fédérales d’investissements, déclenche sur cette ville ouverte, qu’aucun de ses 800.000 habitants n’avait encore évacuée, un bombardement « à l’allemande ». [...] / Cet absurde bombardement dura 29 jours et 29 nuits. [...]”; “Em setembro de 1924, na boa cidade de São Paulo (Brasil), a coisa ficou preta. Em uma noite, o general Isidoro, no comando de um grupo de oficiais revolucionários, de um batalhão da Força Pública e de uns 400 insurgentes vindos do interior, tomava a cidade industrial, uma capital moderna de 800.000 habitantes! Os combates nas ruas foram dos mais vivos./ [...] O general Isidoro se aproveitou dessa acalmia [alguns dias de trégua] para consolidar suas posições. Ele ordenou que se cavassem trincheiras, que se ocupassem as estações, as pontes, as estradas, as estradas de ferro, que se colocassem em posição seus 75 e uma bateria de canhões pesados que a guarnição de Itú tinha vindo pôr à sua disposição desde o dia seguinte da revolta. Ele mesmo esperava reforço. O movimento estava combinado. Todas as guarnições do imenso território deviam se rebelar./ [...] Apenas sua artilharia se pôs em posição sobre as colinas que dominavam a cidade, o general Sócrates, comandante das tropas federais de assalto, desencadeou sobre esta cidade aberta, que nenhum de seus 800.000 habitantes haviam evacuado, um bombardeio à ‘alemã’. [...] / Este absurdo bombardeio durou 29 dias e 29 noites.” (tradução minha).

decidido na América do Sul, apesar da indiferença dos jovens europeus¹⁷² (CENDRARS, 1960b, p. 429).

Cendrars, ainda em “*L’actualité de demain*”, compara o Brasil à Rússia, tanto no “gigantismo”, como no caráter de seu povo, chegando à conclusão de que os dois povos são patriotas e revolucionários. O autor indaga se a revolução não seria uma manifestação do fenômeno “climatológico” do “gigantismo”, que seria uma das raras manifestações do “ambiente humano” (“climat humain”) totalmente “fora do reino da razão”, afirmando que a América Latina é uma “Rússia tropical” (CENDRARS, 1960b, p. 431).

Essa discussão confirma a tese aqui sustentada de que as viagens de Blaise Cendrars ao Brasil mudaram definitivamente a posição do autor no quadro artístico mundial, deslocando sua perspectiva do centro da produção artística global, a Europa racionalista, para o que ele chama de “confins da civilização”, com a afirmação de um paradigma civilizatório primitivista, “sentimental, instintiv(o), obscur(o), feroz”, até mesmo “ceg(o)”, diz, referindo-se, à transformação da “política”, da atmosfera moral, do “ambiente humano”/“le climat humain”.

Se então, hoje, a política tende universalmente a se transformar em revolucionária, isto prova que o ambiente humano vai se transformar e que de racional a política vai se transformar em sentimental, instintiva, obscura, feroz, cega.¹⁷³ (CENDRARS, 1960b, p. 431)

¹⁷² “Je mentionne la sédition de São-Paulo pour en arriver à ceci qui prouve bien l’incompréhension des Européens pour tout ce qui touche les révolutions sud-américaines:/ [...] Isodoro [sic] était un vieux positiviste, un disciple d’Auguste Comte, et que sa révolution était une révolution de puriste et son but, le retour aux véritables principes républicains et démagogiques de Liberté, d’Egalité, de Fraternité, d’Humanité./ [...] Dire qu’il y a des jeunes gens qui s’ennuient dans la vie !/ Dire qu’il y a des jeunes gens qui sont convaincus qu’il ne se passe plus rien dans le monde !/ Dire qu’il y a des jeunes gens qui posent la question « Genève ou Moscou » et d’autres jeunes gens celle de « Moscou ou New York » !/ Mais l’*Actualité* grosse d’avenir pour la race blanche n’est ni à Genève, ni à Moscou, allez donc voir ce qui se passe dans les Amériques, mes jeunes braves [...]”; “Menciono a sedição de São Paulo para chegar a isso que prova bem a incompreensão dos europeus no que diz respeito a tudo o que concerne às revoluções sul-americanas/ [...] Isodoro era um velho positivista, um discípulo de Auguste Comte, e sua revolução era uma revolução de purista, e seu objetivo, o retorno aos verdadeiros princípios republicanos e demagógicos de Liberdade, Igualdade, Fraternidade, de Humanidade./[...] Dizer que há jovens que se entediam na vida !/ Dizer que há jovens que estão convencidos que não acontece nada no mundo !/ Dizer que há jovens que colocam a questão ‘Genebra ou Moscou’ e outros jovens a questão ‘Moscou ou Nova York’ !/ Mas a verdadeira *Atualidade* do futuro para a raça branca não está nem em Genebra, nem em Moscou, ide então ver o que se passa nas Américas, meus bravos jovens.” (tradução minha).

¹⁷³ “Si donc, aujourd’hui, la politique tend universellement à devenir révolutionnaire, cela prouve que le climat humain va changer et que de rationnelle la politique va devenir sentimentale, instinctive, obscure, féroce, aveugle.” (tradução minha).

Cendrars transfigura esses traços negativos de tudo que, no paradigma europeu de “civilização”, era considerado “primitivo”, próprio dos países “tropicais”, em signos positivos, assim como fez Mário de Andrade no seu novo modelo de “civilização tropical”. Portanto, podemos dizer com relação a Cendrars o mesmo que Nísia Trindade Lima e André Botelho disseram com relação a Mário de Andrade: a valorização do “primitivo” não se dá em detrimento da “civilização”, mas opera como “fator de correção”, como contraponto à tendência de homogeneização daquele paradigma eurocêntrico de civilização, afirmando um modelo de civilização plural (LIMA; BOTELHO, jul-set. 2013, p. 760).

A seguir, ele mais uma vez invoca a história do Brasil, através de um *post scriptum*, no qual registra o golpe de estado de 1937 por Getúlio Vargas. Trata-se de uma forma de autenticar suas hipóteses com a invocação de seus conhecimentos historiográficos? Um modo de construir sua autoridade como *connaisseur*?

O último ensaio-reportagem de *Histoires vraies*, “*En transatlantique dans la forêt vierge*”, é dedicado à memória de Dona Olívia de Pentead-Telles, uma das amigas que ele fez junto aos modernistas e que, de fato, viajou com Mário de Andrade à Amazônia. Nesse ensaio-reportagem, Cendrars diz que a mais bela viagem que se pode fazer é aquela na qual se sente mais “despaisado”, mais desorientado. Referindo-se à sua viagem pela Amazônia (da qual não há comprovação de que ele a tenha feito), ele diz que se tratava de “um mundo talvez em formação”, “em gestação”, “como no começo do mundo”, signos de renascimento. Isso parece confirmar nossa tese de que as viagens do autor ao Brasil levaram-no e a sua obra a passarem por uma desterritorialização tanto no espaço, com seu “batismo” nesse território da alteridade, e no tempo, já que esse território o desloca para o começo dos tempos, para as origens do mundo (CENDRARS, 1960b, p. 438). Isso também está de acordo com sua tese de que o futuro estaria nessas terras da América do Sul, exatamente porque nelas estariam as origens do mundo, como ele diz em “*L’actualité de demain*”.

Ainda em “*En transatlantique dans la forêt vierge*”, Blaise Cendrars se vale dos gêneros jornalístico e geográfico, com sua relação com a “verdade”, seu pacto referencial com o público leitor, de forma a legitimar suas teses. Ele reforça a ideia de que a Amazônia é “um mundo à parte”, “único”, “inédito”, “sem semelhança”, o mais “exótico” possível, com suas grandezas sem igual, através de uma descrição geográfica pormenorizada da região (CENDRARS, 1960b, p. 439).

É interessante como essas narrativas de viagem pela Amazônia, que Cendrars introduz nos diferentes gêneros de que se vale, remetem às narrativas de viagem de Mário de Andrade, em *O turista aprendiz: viagens pelo Amazonas até o Perú pelo Madeira até a Bolívia e por Marajó até dizer chega!*, e às narrativas de Euclides da Cunha, de quem era leitor, em *À margem da história*. O “gigantismo” desse mundo, com sua vegetação invasora, a novidade que ele representa leva ao “despauamento” “total” do turista, subvertendo-o. Fica evidente nessa “reportagem” a tese aqui defendida de que o autor usa essas narrativas de viagem como um capital em sua obra, marcando o caráter fundador de sua iniciação física nesse mundo “novo”, “proibido”, “desconhecido”, nesse “mistério da floresta”, que “perturba”, “subverte” “o homem civilizado” (CENDRARS, 1960b, p. 440-442).

Mas depois de atravessar a barra [...] quando o navio [contorna os igapós das terras móveis de Marajó] [...] é só então que o turista se dá conta que, não somente ele foi transportado para um novo mundo, mais logo que aborda, que penetra num mundo proibido... e, instantaneamente, ele sente sua atração ou mistério, e é completamente transformado por ele, pois seu ‘despauamento’, sua desorientação é total./ A súbita sensação de mergulhar num universo desconhecido é uma sensação grandiosa, inexprimível, e provavelmente é também a sensação mais forte e mais inquietante que possa perturbar um homem civilizado. Basta observar os passageiros para se convencer, enquanto se remonta o rio.¹⁷⁴ (CENDRARS, 1960b, p. 441)

A ideia de que “o apelo da floresta” subverte o homem civilizado com “a miragem da vida livre na grande natureza selvagem”, que “acorda os instintos”¹⁷⁵ (CENDRARS, 1960b, p. 442), demonstra mais uma vez a transformação do projeto pessoal e artístico de Blaise Cendrars, no sentido de sua refundação a partir da incorporação da alteridade radical, representada pelo primitivismo instintivo na sua obra.

No que se refere a essa incorporação da alteridade, com a valorização do primitivismo, podemos reconhecer em Cendrars um par europeu de Mário de Andrade, em especial, no que diz respeito a uma ideia de “civilização tropical” (Cf. BOTELHO, dec. 2013, p. 15-50). Tanto Mário de Andrade quanto Blaise Cendrars apresentam em

¹⁷⁴ “Mais la barre franchie, [...] quand le navire [contorna os igapós das terras móveis de Marajó] [...] c’est seulement alors que le touriste réalise que, non seulement il a été transporté dans un monde nouveau, mais encore qu’il aborde, qu’il pénètre dans un monde interdit... et, instantannément, il en subit l’attrait ou le mystère, et il en est tout bouleversé car son dépauement est total./ La sensation subite d’être plongé dans un univers inconnu est une sensation grandiose, au-delà de toute expression, et probablement aussi c’est la sensation la plus forte, la plus inquiétante qui puisse troubler un homme civilisé. Il suffit pour s’en convaincre d’observer les passagers du bord durant la lente remontée du fleuve.” (tradução minha).

¹⁷⁵ (tradução minha).

seus relatos de viagem pelo Brasil uma concepção plural de “civilização”, com lugar para as diferenças. Como diz André Botelho com relação a Mário de Andrade, essa visão plural de civilização é “mais sincrética que sintética” (BOTELHO, dec. 2013, p. 21). Então, assim como Mário de Andrade valoriza a cultura popular, conferindo dignidade aos homens simples da Amazônia na sua construção de uma “civilização mais plural” (BOTELHO, dec. 2013, p. 49), de uma “utopia amazônica” nos termos de Telê Ancona Lopez (*Apud*, LIMA; Botelho, jul-set 2013, p. 753; *Cf.* LOPEZ, 1972; *Idem*, in ANDRADE, 1976), Cendrars incorpora esses “nativos”, esse “povo perdido”, “perdido no tempo”, “à margem da época contemporânea” (CENDRARS, 1960b, p. 446), na construção da sua respectiva ideia de uma civilização “tropical”. Desta forma, Cendrars, como Mário de Andrade, ao abrir-se para as diferenças, amplia não só seu “campo de visão”, como seu “modo de ver” (BOTELHO, dec. 2013, p. 25).

Muito valorizado por Cendrars em sua obra, o chamado “caboclo” é, para ele, o agente da unidade do Brasil: “se o *caboclo* fez a unidade do país, seu tipo ainda não se fixou e se encontra atualmente mais uma vez em plena evolução” (CENDRARS, 1960b, p. 447), apesar de não o considerar um autóctone, mas sim um “adaptado” que adotou o “gênero de existência” e os modos de vida dos indígenas (CENDRARS, 1960b, p. 446). Desta forma, assim como a “nação brasileira”, a “nova raça não está ainda [solidamente constituída]” (CENDRARS, 1960b, p. 447), deixando clara uma concepção de civilização que se constrói através da miscigenação. Essa tese ele elabora, mais uma vez, fazendo uso de narrativas historiográficas, indo buscar nas aventuras dos portugueses, na sua “sede de ouro”, na sua “luxúria” (como, aliás, na obra de seu amigo Paulo Prado), as razões da conquista do território amazônico, enfatizando o caráter “único” desta conquista.

O *caboclo* é o descendente direto do tropeiro, do homem de armas português que, desde o início do século XVI, veio do outro lado do mar, do menor país da velha Europa, conquistar essa imensa região do Novo Mundo: a floresta brasileira das fabulosas, legendárias riquezas...

Esta conquista é única na história do mundo, pois, mais do que uma epopeia com fastos militares, foi uma lenta progressão, uma infiltração de pequenos grupos ou pequenos bandos cujos anais heroicos se estendem por dois, três séculos; de verdade, uma colonização teimosa, que não terminou ainda nos nossos dias, pois cada família brasileira pode lhes contar, década por década, a crônica, frequentemente prodigiosa e mais frequentemente ainda anedótica, viva, de suas lutas, de suas rivalidades, de suas vendettas, de sua fortuna, de seus sucessos, de suas misérias, de sua ruína, de suas alianças, de suas novas conquistas, de suas peregrinações, de suas novas tentativas, de seus dissabores, numa palavra, de seu estabelecimento.

Impelido por uma miragem – pela aventura, a sede de ouro, a luxúria – eu vejo o tropeiro português do século XVI penetrar na mata, dispersar-se na

grande floresta, saqueando, violando, “mineralizando”, cassando os escravos, tomando brutalmente índias e negras que ele arrasta consigo, para finalmente ter descendência, povoar de rebentos ‘mamelucos’ (etimologicamente: ‘*mamas loucas*’, *mães loucas*) a imensidão da floresta brasileira [...].

É porque, se a nação brasileira é solidamente constituída, a nova raça ainda não o é, ainda que cheia de promessas sadias, e mais particularmente, se o *caboclo* fez a unidade do país, seu tipo não se fixou e se encontra hoje uma vez mais em plena evolução.¹⁷⁶ (CENDRARS, 1960b, 446-447).

Cendrars conclui esse último ensaio-reportagem de *Histoires vraies*, “*En transatlantique dans la forêt vierge*”, com a afirmação de que o “encontro” com o homem amazonense ultrapassa em muito tudo o que se podia imaginar, que esse “encontro” faz o “viajante moderno” “remontar o curso das eras”, ocupar “o centro mesmo do círculo mágico que o homem amazonense traçou e ocupa desde a noite dos tempos (e talvez desde a origem da vida da terra) no coração da grande floresta primitiva.”¹⁷⁷ (CENDRARS, 1960b, p. 450-451).

Tendo em conta que não existe comprovação dessa viagem de Blaise Cendrars à Amazônia, pode-se afirmar que o franco-suíço não só autentica sua obra pelo apelo à experiência vivida - registrando o “real” através de uma mirada etnográfica-, como também legitima suas teses sobre essa “realidade” pelas reminiscências de suas leituras, especialmente aquelas de viés historiográfico. Através de uma desterritorialização de sua posição inicial no quadro da literatura internacional, ele faz uso dessas abordagens para construir seu novo território escritural, forjando uma ideia de Brasil que culmina na afirmação de um ideal utópico de uma terra e uma gente do futuro, com a força

¹⁷⁶ “Le *caboclo* est le descendant direct du troupier, de l’homme d’armes portugais qui, dès le début du seizième siècle, vint de l’autre côté des mers, du plus petit pays de la vieille Europe, conquérir cette immense région du Nouveau-Monde : la forêt brésilienne aux fabuleuses, aux légendaires richesses.../ Cette conquête est unique dans l’histoire du monde, car plutôt qu’une épopée aux fastes militaires, ce fut une lente progression, une infiltration par petits groupes ou par petites bandes dont les annales héroïques s’étendent sur deux, trois siècles ; en vérité, une colonisation têtue, qui n’est pas encore terminée de nos jours, car chaque famille brésilienne peut vous raconter, décade par décade, la chronique, souvent prodigieuse et plus souvent encore anecdotique, vivante, de ses luttes, de ses rivalités, de ses vendettas, de sa fortune, de ses réussites, de ses misères, de sa ruine, de ses alliances, de ses nouvelles conquêtes, de ses pérégrinations, de ses nouvelles tentatives, de ses déboires, bref, de son établissement./ Poussé par un mirage – par l’aventure, la soif de l’or, la luxure – je vois le troupier portugais du seizième siècle pénétrer sous bois, s’égayer dans la grande forêt, razziant, violant, « minéralisant », chassant des esclaves, s’emparant brutalement des Indiennes et des négresses qu’il traîne avec soi, pour finalement faire souche, peupler de rejetons « mameloucs » l’immensité de la forêt brésilienne [...]/ C’est pourquoi, si la nation brésilienne est solidement constituée, la nouvelle race ne l’est pas encore, quoique pleine de saines promesses, et plus particulièrement, si le caboclo a fait l’unité du pays, son type n’est pas encore fixé et se trouve aujourd’hui une fois de plus en pleine évolution.” (tradução minha).

¹⁷⁷ “[o encontro com o homem amazonense faz o ‘viajante moderno’] remonter le cours des âges”, “[ocupar o] centre même du cercle magique que l’homme amazonien a tracé et occupe depuis la nuit des temps (et peut-être depuis l’origine de la vie sur terre) au coeur de la grande forêt primitive.” (tradução minha).

disruptiva de suas representações sobre o país¹⁷⁸ (ANDRADE, 1976, p. 51; *apud* BOTELHO, dec. 2013, p. 37).

3- “*Fébronio (Magia sexualis)*” (1938): a civilização ao avesso, os bandidos segundo uma mirada etnográfica

“*Fébronio (Magia sexualis)*” é um dos capítulos de *La vie dangereuse*, publicado em 1938 e também classificado como um livro de “nouvelles” pelo editor, mas que o próprio Blaise Cendrars chamou de “histórias verdadeiras”. O ensaio-reportagem baseia-se numa reportagem que o autor fez a partir de uma entrevista com o personagem principal. Febrônio Índio do Brasil foi um psicopata célebre no Brasil, que assassinou várias pessoas, arrancando seus dentes e tatuando em suas vítimas um signo cabalístico, que seria, segundo ele mesmo, um símbolo de Deus. O próprio Febrônio proclamou-se “o filho da luz” e “o príncipe de fogo”, e teria levado ao editor seu livro *As Revelações do Príncipe de Fogo*, no qual explicaria o que acreditava ser sua missão. Deste livro, só teriam restado algumas passagens copiadas por Cendrars de um jornal local¹⁷⁹ (FREITAS; LEROY, 1998, p. 158).

A chave para compreensão do assassino está para Cendrars tanto no clima quanto na miscigenação e na marginalização dos negros na sociedade brasileira. Ele abre o capítulo, apresentando um paradoxo: liberdade + prisão = festa. Segundo o autor, quando ele foi visitar o bandido na cadeia no Rio de Janeiro, havia uma atmosfera de despreocupação, de liberdade, quiçá de completa independência, de festa (CENDRARS, 1960, p.523). Cendrars descreve o cenário da prisão como o de uma festa de Carnaval, onde só havia negros, cantando, dançando, tocando instrumentos musicais.

Cendrars defende os assassinos negros que seriam “bons cristãos” e teriam matado pela honra, como Dieudonné, um mulato pescador, desertor da Marinha, natural da colônia de Jurujuba, tatuado como Febrônio (CENDRARS, 1960, p. 525-526). O autor descreve o “povinho” carioca como gente de uma suprema bondade, inocência e mansuetude, o que ele credita à mistura de raças, ao clima quente e à natureza exuberante do Rio de Janeiro. Ele também teria ficado sabendo de três criminosos hediondos, brancos e estrangeiros, que teriam sido levados ao crime pela exasperação

¹⁷⁸ Ver a ambiguidade de Mário de Andrade entre a afirmação da força da experiência vivida e “as reminiscências de leituras [que] me impulsionaram mais que a verdade”.

¹⁷⁹ Carlos Augusto Calil encontrou um fragmento de *As Revelações do Príncipe de Fogo* na Biblioteca de Mário de Andrade.

que o clima e a “promiscuidade” dos negros teriam provocado neles (CENDRARS, 1960, p. 526).

Esse determinismo do clima e da formação demográfica surge em vários momentos na sua obra relacionada com o Brasil, condicionando a ideia de civilização que Cendrars constroi sobre o país, apesar de esse determinismo parecer engendrar um preconceito, ao contrário: ao invés de segregar, Cendrars acolhe esses marginais. A originalidade do enfoque de Cendrars é que ele inverte os signos negativos desse determinismo, subvertendo-os no sentido da afirmação de suas qualidades positivas como elementos que contribuem para a construção de um modelo civilizatório muito mais plural e integrador.

Na segunda parte do capítulo, intitulada “Fébronio Índio do Brasil”, Blaise Cendrars defende a tese de que os negros, para não dizer os “primitivos”, no Brasil, teriam assimilado a mentalidade e os preconceitos de seus patrões brancos. A essa assimilação são atribuídos os crimes dessa gente, que seriam como “curto-circuitos”, como uma reviravolta: “un retour de flamme”, “un choc en retour” (CENDRARS, 1960, p.530), em relação àquela ideia etnocêntrica de civilização que os brancos europeus construíram (CENDRARS, 1960, p.530).

A criminalidade das pessoas de cor, para não dizer dos primitivos que estão em contato cotidiano ou às voltas com a civilização moderna e que têm mais ou menos, por bem ou por mal, sofrido, adotado, imitado, aprendido, fingido, frequentemente até à inibição de seus instintos e reflexos mais naturais, a mentalidade e os preconceitos de seus senhores e patrões brancos, sempre me interessaram vivamente, pois considero como um curto-circuito, uma reviravolta, um contrachoque.¹⁸⁰ (CENDRARS, 1960, p. 530)

A incorporação dos “bandidos” na construção de sua ideia de uma nova civilização (civilização essa que seria o Brasil para o mundo) demonstra o quanto o país representa para Cendrars uma alteridade radical que, ao invés de corresponder a uma ideia de utopia como perfeição, veicula a noção de utopia como de um lugar onde o oposto da civilização europeia domina. Isto é, o “primitivo”, o instintivo, o totêmico, mesmo o tabu, o crime colaboram na sua construção de uma utopia que incorpora os marginais.

¹⁸⁰ “La criminalité des gens de couleur, pour ne pas dire des primitifs qui sont en contact quotidien ou aux prises avec la civilisation moderne et qui ont plus ou moins, de gré ou de force, subi, adopté, imité, appris, singé, et souvent jusqu’ à l’inhibition de leurs instincts et de leurs réflexes les plus naturels, la mentalité et les préjugés de leur maîtres ou de leurs patrons blancs, m’a toujours très vivement intéressé car je considère comme un court-circuit, un retour de flamme, un choc en retour.” (tradução minha).

Neste sentido, no paradigma cendrarsiano de civilização, até mesmo os criminosos são, apesar deles mesmos, agentes “civilizatórios”, ao repudiarem com seus atos o *status quo* excludente do modelo civilizatório europeu, que, por bem ou por mal, eles mesmos teriam assimilado. Tal qual afirmam André Botelho e Nísia Trindade Lima com relação a Mário de Andrade (Cf. LIMA; BOTELHO, jul-set. 2013, p.760), a valorização do “primitivo” em Blaise Cendrars surge como contraponto à tendência homogeneizante do paradigma civilizatório eurocêntrico, afirmando o pluralismo social, cultural e étnico da sua utopia brasileira.

Blaise Cendrars, seguindo esse raciocínio, também é, apesar dele mesmo - apesar de seu ceticismo, de suas críticas à civilização europeia - um agente “civilizatório”, no mínimo, por alargar, com sua obra, as fronteiras da “civilização” para além de seus limites convencionais, senão mesmo por inverter, de ponta à cabeça, o seu “centro” irradiador.

A seguir, Blaise Cendrars recorre mais uma vez à história dos costumes, à maneira de Gilberto Freyre, para traçar um histórico sobre a “mistura de sangue” no Brasil, cuja complexidade o ajuda a justificar “a criminalidade das pessoas de cor” no país.

No Brasil, por exemplo, onde a mistura de raças está longe de acabar; onde, no passado, os pioneiros portugueses do século XVI procriaram com as negras importadas e as índias, que eles violavam; onde seus produtos ou subprodutos cruzaram entre si multiplicando-se patriarcalmente até a libertação dos escravos, que só se deu em 1887 (sic); e onde a esta mestiçagem geral, vieram se misturar, nos tempos modernos, uma primeira onda de colonos mediterrâneos, depois uma forte imigração nórdica e, nos últimos anos, um grande aporte de amarelos, não é nada espantoso se neste país tropical os anais criminais são incomparavelmente complexos e estranhos, dada a mentalidade inédita que eles revelam: enigma da alma humana que desconcerta psiquiatras e especialistas.¹⁸¹ (CENDRARS, 1960, p. 530)

A

preocupação de Cendrars com a relação entre crime e raça no Brasil não se limita aos negros, mas estende-se também aos japoneses recém-chegados ao Brasil. É o caso de

¹⁸¹ “Au Brésil, par exemple, où le mélange des races est loin d’être parachevé ; où, dans le passé, les pionniers portugais du XVIème siècle ont fait souche avec des négresses importées et les Indiennes, qu’ils violentaient ; où leurs produits et leurs sous-produits se sont croisés entre eux en se multipliaient patriarcalement jusqu’à la libération des esclaves, qui ne date que de 1887 (sic); et où, à ce métissage général, sont venus se mêler, dans les temps modernes, une première vague de colons méditerranéens, puis une forte immigration nordique et, ces dernières années, un gros aspect apport de jaunes, quoi d’étonnant si dans ce pays tropical les annales criminelles sont à nulles autres pareilles par la complexité, l’étrangeté, la mentalité inédite qu’elles révèlent : énigme de l’âme humaine qui déconcerte psychiatres et spécialistes” (tradução minha).

Kadota, outro criminoso que Blaise Cendrars entrevistou na prisão, um japonês que matara sua família, crime que ficou conhecido como "o massacre de Pennapolis". Para Cendrars, esse assassinato teria acontecido num "acesso" de "terror místico" ou "ancestral" (CENDRARS, 1960, p. 530- 532). Ele chega a essa conclusão ao ver os desenhos de peixes feitos pelo assassino que cobriam as paredes e o chão de sua cela, e deduz que o peixe seria a representação do "grande ancestral" da "raça" no Japão. Por isso, Cendrars conclui: "Kadota sacrificou sua família em nome da raça" (CENDRARS, 1960, p. 532).

Febrônio Índio do Brasil era, segundo Blaise Cendrars, um sádico negro e cristão, grande leitor da Bíblia, nascido em Diamantina, Minas Gerais, "a antiga província das minas de ouro, onde todos os negros que vêm ao mundo são músicos e cantores" (CENDRARS, 1960, p. 533). Ele teria escutado a voz de Deus, secundada por uma voz de uma deidade da selva brasileira, como uma serpente que envolve a imagem da Virgem Maria branca com o menino Jesus negro no colo, vestida com um manto de penas, cultuada numa igreja católica da Bahia, "esta Roma supersticiosa dos negros sul-americanos" (CENDRARS, 1960, p. 533). Além dessas duas, havia também uma terceira voz, "insaciável e insatisfeita", de um grande fetiche da África, "zoomorfe e necrófilo", que lhe teria dito a palavra-chave: tabu.

Deste modo, os negros "fetichistas" passariam pelo batismo e pela comunhão do sangue vivo, através dos quais se identificariam com "o grande todo". Esses fetichistas negros praticariam uma série de rituais de "bruxaria" para se identificar com o "Totem": incisões, queimaduras, cicatrizes escamosas, deformação dos lábios, mutilações do crânio e do sexo, tatuagens de todo tipo, dentre outros.

Nada disso teria sido levado em conta pelo juiz ou pelo psiquiatra, que classificaram Febrônio como "louco altruísta" e "tipo clássico do assassino em série" (CENDRARS, 1960, p. 534). Para Cendrars, a "lei" e a "ciência" dos brancos deveria considerar as "visões, sonhos, vozes, raciocínios e linguagem gratuitos, imagens-força, atos simbólicos que abundam na história de Febrônio" que explicariam "a psicogênese, o mecanismo mórbido, o comportamento da mentalidade, os recalques, a imaginação, o

delírio, o esgotamento da alma dos indígenas e dos transplantados”.¹⁸² (CENDRARS, 1960, p. 534).

Vemos como Blaise Cendrars valoriza o primitivismo e as “raças” como chaves para a compreensão da nova civilização que ele vê surgir na América do Sul. Cendrars dá importância, então, ao legado cultural que os povos ancestrais deixam para as etnias que compõem o brasileiro contemporâneo. Valoriza, especialmente, a cultura dos indígenas primitivos e dos transplantados africanos, bem como, ocasionalmente, dos orientais, como no caso de Kadota. Neste sentido, ele incorpora em sua obra a alteridade radical que esses povos legaram aos novos povos sul-americanos como princípio de conhecimento da “realidade”, rejeitando o cartesianismo europeu.

Vale lembrar que as questões de totem e tabu aparecem não só em obras anteriores às suas viagens ao Brasil - como *Comment les blancs sont d'anciens noirs* - quanto posteriores - como *Le lotissement du ciel*. Febrônio seria, então, para ele, um descendente longínquo de um grande feiticeiro africano, um “bastardo”, “negro-cristão”, cuja inteligência e espiritualidade se esgotariam e naufragariam nas “antípodas da tradição panteísta e da religião animista de sua raça”, como “todos os negros do Brasil” que não poderiam “beber das fontes vivas da mística africana e são como crianças perdidas, um mestiço apesar de sua profunda coloração”¹⁸³ (CENDRARS, 1960, p. 534). Essas questões de totem e tabu se constituiriam, pois, em chaves analíticas para a compreensão de seus crimes.

Cendrars narra, então, a história de Febrônio desde a infância, passando pela adolescência até chegar à vida adulta. Conta que havia aprendido o ofício de açougueiro com seu pai e que cometia toda sorte de crimes menores; que foi internado numa instituição de correção de menores; que andou pelo país; que foi para cadeia, onde se tornou um grande leitor da Bíblia.

Febrônio seria o tipo que o “povo supersticioso” dos subúrbios cariocas chamaria de “fascinador”, o que leva Cendrars a traçar um breve retrato da vida do Rio

¹⁸² “[...] tant que la Loi ou la Science des blancs ne tiendra pas compte ou n’étudiera pas cette basse-chiffree que je note em contrepoint – visions, rêves, voix, raisonnements et langage gratuits, images-force, actes symboliques dont l’histoire de Fébronio est pleine – on ne comprendra jamais rien à la psychogenèse, au mécanisme morbide, au comportement de la mentalité, ni rien aux refoulements, aux imaginations, au délire, à l’épuisement de l’âme des indigènes et des transplantés.” (tradução minha).

¹⁸³ “A mes yeux Fébronio est le lointain descendant d’un grand sorcier d’Afrique et, comme tous les noirs du Brésil qui ne peuvent plus s’abreuver aux sources vives de la mystique africaine et sont des enfants perdus, un métis malgré sa profonde coloration, c’est-à-dire un bâtard négro-chrétien dont l’intelligence et la spiritualité s’épuisent et sombrent aux antipodes de la tradition panthéistique et de la religion animiste de sa race.” (tradução minha).

de Janeiro, então capital do país, que faz lembrar, com suas observações sobre aspectos pitorescos do cotidiano da cidade e de seus costumes, o prefácio de Gilberto Freyre, “O Rio que Gastão Cruls vê”, a *Aparência do Rio de Janeiro*, livro de Cruls de 1948¹⁸⁴ (FREYRE, in CRULS, 1952, p. 13-17), posterior, pois, a *La vie dangereuse*. Nesse prefácio, Freyre propõe que se escreva o que ele chama de “guia” “prático, histórico e sentimental” das cidades brasileiras, sob uma perspectiva que valoriza seus hábitos e costumes culturais (aqueles bens culturais, atualmente chamados hoje de “imateriais”, para os quais Cendrars preconiza a proteção em seu anteprojeto para a criação da *Sociedade dos Amigos dos Monumentos Históricos do Brasil*), citando, por exemplo, a prática da macumba na cidade (Cf. FREYRE, in CRULS, 1952, p. 13-17), tal qual Cendrars faz em “*Fébronio (Magia sexualis)*”.

O Rio de Janeiro, com seu calor, seu clima, sua atmosfera, sua paisagem, seria “como um lugar predestinado” para Febrônio, onde as “misteriosas cerimônias” da macumba e do candomblé seriam habituais. Nessa atmosfera, Febrônio tem revelada sua “missão” de “Príncipe do fogo”, em alguns dias e noites passados no morro do Pão de Açúcar. É nesse local que começa a arquitetar seu livro profético, *As revelações do Príncipe de Fogo* (chamado de “evangelho” por Cendrars, um livro de 67 páginas que teria sido publicado na cidade em 1925), adquirindo conhecimento do que significavam suas tatuagens e aquelas que fazia em suas vítimas, que seriam símbolos do Deus-Vivo (CENDRARS, 1960, p. 547-548).

A narrativa da história de Febrônio termina com a descrição da feérica noite da cidade do Rio de Janeiro.

O interesse de Blaise Cendrars pelos “bandidos” do Brasil, como Febrônio e Lampião (sobre o qual pretendia escrever um livro), sobretudo os negros e os mestiços, revela uma das tarefas que Cendrars gostaria de realizar no Brasil: estudar os criminosos, com uma legítima “sensibilidade etnográfica”. Nos seus escritos sobre eles, como “*Fébronio (Magia sexualis)*”, nota-se uma valorização desses bandidos, assim como da cultura de suas etnias, vistas como o avesso da civilização etnocêntrica da Europa natal de Cendrars, como uma verdadeira nova civilização, uma utopia às avessas, na qual caberiam os marginalizados, numa lógica segundo a qual o primitivismo prevalece sobre a racionalidade cartesiana. Essa representação dos marginais e bandidos revela a *empatia* de Cendrars em relação a eles, lembrando o

¹⁸⁴ O texto de Gilberto Freyre intitula-se “O Rio que Gastão Cruls vê”.

conceito de *empatia* de Bakhtin (BAKHTIN, 2010, p. 23), em oposição ao preconceito em relação à sua diferença veiculado pelo modelo civilizatório eurocêntrico.

Neste sentido, a categoria *empatia*, com relação ao “povinho” brasileiro, *versus* preconceito, é tão central na obra de Cendrars sobre o Brasil quanto é, de acordo com André Botelho e Nísia Trindade Lima, em Mário de Andrade (LIMA; BOTELHO, jul-set. 2013, p. 758). Portanto, em “*Fébronio (Magia sexualis)*”, esse ensaio-reportagem sobre os *outsiders* da sociedade brasileira, no qual mistura reportagem com uma espécie de etnografia, ou mesmo uma antropologia, Cendrars usa o seu novo estilo das “histórias verdadeiras”, para construir sua *Utopialand*, seu “mundo à parte”, invertendo todos os sinais que fundamentam a noção etnocêntrica e eurocêntrica hegemônica de “civilização”. Por isso, podemos dizer que Cendrars desenvolve em sua obra sobre o Brasil uma “sensibilidade etnográfica” que é inseparável de sua construção de uma nova ideia de “civilização”.

Portanto, como afirma Guilherme Gutman, Cendrars, em “*Fébronio (Magia sexualis)*”, “ajudou a criar uma imagem do que seria a humanidade nos trópicos, uma fábula brasileira onde se podia encontrar aquilo que Foucault chamou de ‘grau zero da loucura’” (GUTMAN, junho 2010, p. 175-189). Teria, ainda, ajudado a criar uma imagem do Brasil “macunaímico” (GUTMAN, junho 2010, p. 178). Para o autor, Cendrars não estaria exatamente interessado em apreender o “real”, “numa progressão constante e retilínea” (GUTMAN, junho 2010, p. 185), mas o que lhe interessaria, sobretudo, seria a “explosão da criatividade fantástica, de surrealismo anticientífico” (GUTMAN, junho 2010, p. 185).

No entanto, consideramos que o texto sobre Febrônio é um dos textos de Cendrars sobre o Brasil, nos quais procura inventariar o “realidade social” do país, valendo-se de sua autoridade de *connaisseur*, com a introdução de narrativas ensaísticas, jornalísticas e historiográficas, sob sua mirada etnográfica, colaborando com a construção do mito do Brasil como uma civilização às avessas.

4- “*Noël à Bahia*” (1938): *valorização dos negros e mestiços segundo uma mirada etnográfica*

“*Noël à Bahia*” (CENDRARS, 1960, p. 548-557), na edição das obras completas de Blaise Cendrars de 1962, aparece publicado como terceira parte de “*Fébronio (Magia sexualis)*”. Já na mais recente publicação de suas obras completas,

de 2005, surge em *Trop, c'est trop*, originalmente publicado em 1955 sob a etiqueta de “mélanges” (misturas), no capítulo intitulado de “*Noël aux quatre coins du monde*”. Trata-se de um dos textos em que mais se verifica a “sensibilidade etnográfica” que o conhecimento do Brasil despertou em Cendrars, levando-o a inventariar a “realidade”, as manifestações culturais vivas que conhece em suas viagens pelo Brasil.

Outro ensaio-reportagem, essa “história verdadeira” debruça-se sobre a viagem que Blaise Cendrars teria feito à Bahia, à procura de informações sobre Lampião, “outro bandido brasileiro” “popular e romântico”. Ela se inicia com uma narrativa de viagem que descreve as festas de Salvador como reuniões onde negros e brancos “se misturam” na rua (CENDRARS, 1960, p. 548). A descrição da festa de Natal em Salvador, “A Roma dos negros”, nos remete à descrição da festa religiosa em Ouro Preto publicada em artigo de 1920 por Mário de Andrade, com a diferença que o enfoque etnográfico de Cendrars destaca sobretudo a apropriação pelos negros da festa religiosa dos Reis Magos, enquanto Mário de Andrade não se detém na contribuição dos negros em seu texto de 1920.

Portanto, quando coloquei os pés na terra (de Salvador, na Bahia), o baixo porto estava em júbilo – gritos, máscaras, músicas, cortejos, cozinha ao ar vivo, lojas, cavalos de madeira, gargalhadas, confetes, serpentinas, lança-perfume - e, na cidade alta, descambando sobre o povinho vestido com roupa de domingor fazendo mais balbúrdia no ar que três cargueiros belgas que descarregavam sua carga de chapas de prisão brutalmente sobre o cais, os sinos e carilhões se esganiçavam com frenesia. E eu fiquei atordoado ao sair das docas, não de insolação, como acontece de apanhar nas ruas dos trópicos, mas porque na rua onde eu ia pegar sol parecia-me estourar uma bomba, de tanto que esta ladeira estava esfuziamente colorida, com suas guirlandas elétricas acesas em pleno sol, seus festões, suas bandeiras, seus tapetes pendurados nas janelas, suas fachadas contrastantes, suas casas pintadas e seu arco de triunfo bárbaro que dava para o céu cru, de um azul-papagaio insustentável, que se elevava em todas as partes, sobre o ar que enveredava de música de dança, do belo cântico crioulo, no começo tão cheia de fé.

« *Christ nasceu à Bahia !* »

(*Le Christ est né à Bahia*)¹⁸⁵ (CENDRARS, 1960, p. 548-549)

¹⁸⁵ “Donc, quand je mis pied à terre (de Salvador, Bahia), le bas-port était en liesse – cris, masques, musiques, cortèges, cuisine en plein vent, boutiques, chevaux de bois, éclats de rire, confettis, serpentins, lance-parfum – et dans la ville haute, dégringolant sur le petit peuple endimanché et faisant plus de tintamarre dans les airs que les trois cargos belges qui déchargeaient leur cargaison de plaques de tôle brutalement sur les quais, les cloches et les carillons s'égosillaient avec frénésie. Et je restais étourdi en sortant des docks, non pas d'un coup de soleil, comme il arrive sous les tropiques d'en attraper un dans la rue, mais parce que dans la rue où j'allais m'engager le soleil lui-même me semblait éclater comme un pétard, tellement cette rue qui montait était brutalement colorée, avec ses guirlandes électriques allumées en plein jour, ses festons, ses drapeaux, ses tapis aux fenêtres, ses façades contrastées, ses maisons peintes et son arc de triomphe barbare qui donnait sur le ciel cru, d'un bleu-perroquet insoutenable, et que de partout s'élevait, sur un air engageant de musique de danse, le beau cantique créole, au début si plein de foi: « *Christ nasceu à Bahia !* »/ (*Le Christ est né à Bahia*)” (tradução minha).

Também, em “*Noël à Bahia*”, Cendrars usa o recurso à historiografia para não só informar o leitor, como para legitimar a tese que ele constrói nesse ensaio-reportagem que é sua “história verdadeira”¹⁸⁶ (CENDRARS, 1960, p. 549). Assim como a descrição de Mário de Andrade permanece fiel ao registro da “realidade social” encontrada por ele na cidade histórica de Minas, Cendrars descreve a “realidade social” encontrada em Salvador, segundo uma mirada etnográfica, em que a contribuição cultural dos negros se destaca, reproduzindo, por exemplo, cantos populares (CENDRARS, 1960, p. 550), como Mário de Andrade faz em seu *O turista aprendiz* sobre sua viagem ao Nordeste em 1928-29.

O registro do sincretismo religioso na Bahia contribui para a construção da tese de contornos etnográficos que, particularmente, nas suas “histórias verdadeiras”, Blaise Cendrars propõe: a de uma “civilização tropical”, nos moldes do que Telê Ancona Lopes e André Botelho sugerem em relação à obra de Mário de Andrade. Destaque-se em Cendrars, como em “*Noël à Bahia*”, a contribuição dos negros, em especial, na construção de seu novo território escriptural, na sua utopia às avessas, com a inclusão daqueles que ficavam de fora no paradigma eurocêntrico que ele supera.

O Cendrars “etnógrafo” enfatiza o papel dos antigos símbolos pagãos que os negros transplantados introduzem nos rituais da igreja católica trazidos da Europa pelos portugueses, especialmente pelos jesuítas. Como Gilberto Freyre em seu *Casa-grande & senzala*, Cendrars chama a atenção para o pluralismo cultural dos negros oriundos de diversas regiões da África, para o alto nível cultural de muitos deles e, sobretudo, para a alta espiritualidade deles, a qual sobreviveu, apesar de tantos constrangimentos sofridos com a escravidão (CENDRARS, 1960, p. 556).

¹⁸⁶ “A Bahia, *Bahia de todos os Santos, la Baie de tous les Saints* des anciens portulans, à Bahia cette vieille capitainerie portugaise du XVI ème siècle, qui est le premier établissement des Blancs au Brésil et que se disputèrent Portugais, Français, Espagnols et Hollandais, à Bahia, bourrée de couvents et de missions, mais qui fut durant près de trois siècles le plus grand marché d’esclaves sur les côtes du Nouveau Monde et une fois dans son histoire le siège de l’Inquisition en Amérique latine, à Bahia il y a autant d’églises que de jours dans l’année, - plus une, pour les années bissextiles, - et encore une, pour être bien sûr de ne pas s’être trompé dans ce décompte d’almanach et n’avoir oublié aucun saint du calendrier.”; “A Bahia, *Bahia de todos os Santos, la Baie de tous les Saints* dos antigos portulanos, nesta velha capitania portuguesa do século XVI que é a Bahia, primeiro lugar onde se estabeleceram os brancos no Brasil e que foi disputada por portugueses, franceses, espanhóis e holandeses, nesta Bahia, cheia de conventos e missões, mas que foi durante quase três séculos o maior mercado de escravos no litoral do Novo Mundo e que ainda foi sede da Inquisição na América Latina por uma vez na história, nesta Bahia onde há tantas igrejas quanto são os dias de um ano, - mais uma, para os anos bissexto, - e mais uma, para se assegurar de não se enganar neste desconto de almanaque e para não se esquecer de nenhum santo do calendário.” (tradução minha).

Blaise Cendrars, nessa outra “história verdadeira” de *La vie dangeureuse* que é “*Noël à Bahia*”, também valoriza o caráter de revolta dos negros transplantados e de seus descendentes, outro ponto em comum com Gilberto Freyre e mais um signo invertido em relação àquela ideia etnocêntrica de civilização que ele renega a partir de suas viagens ao Brasil. Cendrars põe em relevo as narrativas dos negros sobre sua história, chegando a dizer que os negros que se rebelaram, tendo por isso cometido “crimes”, os “negros marrons”, teriam “salvado” seu povo no “exílio” com o exemplo de seus sacrifícios. Mais uma vez, aqui, o seu “outro” é um exilado marginal ao *status quo*, um “pária”, como num espelho de si mesmo, o escritor-viajante que escolhe a vida de vagabundagem. Esse “exílio” funda a nova ideia de “civilização” que ele constroi. É dos “párias” que essa “nova” civilização surge. De forma que esses “párias” fundamentam o seu conceito de “novo” homem. Trata-se, pois, de uma grande afirmação da atuação desses homens simples e marginalizados como sujeitos da história.

E são esses alguns indivíduos perdidos na multidão dos escravos distribuída pelas plantações, são esses párias, estigmatizados pela história sob o nome de negros marrons – porque eles não se deixavam submeter, porque eles fugiam, porque eles se revoltavam porque eles fomentavam motins dentre os seus, porque eles exerciam um imenso ascendente sobre o espírito de seus irmãos aos olhos dos missionários cristãos, porque esses chefes que se faziam ouvir não se vergavam quando açoitados, porque eles suportavam as piores torturas sem pestanejar e eram tidos como seres miraculosos aos olhos de seus congêneres, porque esta elite se vingava, porque alguns cometiam os piores crimes contra os brancos, é verdade, e outros pregavam, recordavam, contando histórias, iniciavam, militavam secretamente, puniam, reinavam pelo terror e pelo ocultismo, - são esses indivíduos perseguidos, assinalados, marcados com o ferro incandescente, eles, cujos nomes próprios os anais coloniais não transmitiram ou somente transmitiram a alcunha infamante dos que foram executados, supliciados em praça pública e pregados no pelourinho, são esses criminosos que salvaram seu povo no exílio, permitindo, com seu exemplo e sacrifício, que a alma dos negros americanos não definhasse apesar de três séculos de opressão [...]”¹⁸⁷(CENDRARS, 1960, p. 556-557).

¹⁸⁷ “Et ce sont ces quelques individus perdus dans la foule des esclaves distribuée dans les plantations, ce sont ces parias, stigmatisés dans l’histoire sous le nom de nègres marrons – parce qu’ils ne se soumettaient pas, parce qu’ils s’enfuyaient, parce qu’ils se révoltaient, parce qu’ils fomentaient des mutineries parmi les leurs, parce qu’aux yeux des missionnaires chrétiens ils exerçaient un trop grand ascendant sur l’esprit de leurs frères, parce que ces chefs écoutés ne pliaient pas l’échine sous le fouet, supportaient sans sourciller les pires tortures et passaient aux yeux de leurs congénères pour des êtres miraculeux, parce que cette élite se vengeait, parce que certains commettaient, il est vrai, les pires forfaits sur les blancs et que d’autres prêchaient, se souvenaient, racontaient des histoires, initiaient, militaient secrètement, sévissaient, régnaient par la terreur et l’occultisme, - ce sont ces individus persécutés, signalés, marqués au fer rouge, et dont les annales coloniales n’ont transmis le nom propre ou le sobriquet infamant que de ceux exécutés, suppliciés en place publique et pour avoir été cloués au pilori ce sont ces criminels qui ont sauvé leur peuple en exil en permettant par leur exemple et leur sacrifice à l’âme des noirs américains de ne pas dépérir malgré trois siècles d’oppression [...]” (tradução minha).

Considerações finais

A reafirmação do país como lugar mítico de renascimento, de “descoberta”, abre-se à afirmação de uma *Utopialand* e do advento de um novo paradigma civilizatório, no qual a sociedade é produto das diferenças socioculturais e o novo homem nasce da miscigenação, admitindo até, apesar de seus crimes, os criminosos como “agentes civilizatórios”, na medida em que eles alargam o sentido de civilização ao confrontarem o homem com suas origens primitivas.

Há, como visto, uma recusa, assim, daquele modelo civilizatório que associa o bem ao belo, à perfeição. O que há mesmo nas representações do Brasil e dos brasileiros em Cendrars são pessoas, grupos e discursos, e suas relações com as práticas, os usos e os costumes do país, desde um retrato da elite cafeeira paulista à valorização de aspectos da cultura popular.

O Brasil de Blaise Cendrars é o lugar onde fermentam todas as contradições e paradoxos. No que se refere à paisagem, temos os contrastes e o paroxismo das misturas. No que se refere à população, exalta-se a miscigenação racial e o hibridismo sociocultural. Vemos a *empatia* de Cendrars pelo “povinho”, pelos excluídos da “história oficial” – a qual ele critica em *Bourlinguer* (Cf. CENDRARS, 1997) – pela gente do interior, de um Brasil profundo, pelos negros, indígenas, caboclos, de quem retira o “barro” que sustenta seu conceito de “homem novo”. Podemos, pois, considerar que ele propõe uma reflexão sobre os “sujeitos” da história, no sentido de incluir aqueles “sujeitos” subordinados pelo modelo etno e eurocêntrico de “civilização”.

Referências bibliográficas:

ANDRADE, Mário de. *O turista aprendiz*. São Paulo: Duas Cidades, 1976.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 23.

BOTELHO, André. *De olho em Mário de Andrade: uma descoberta intelectual e sentimental do Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

BOTELHO, André. “A viagem de Mário de Andrade à Amazônia: entre raízes e rotas”, *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* n° 57, Dossiê Mário de Andrade, São Paulo, dec. 2013, Disponível In: <http://www.scielo.br/pdf/rieb/n57/02.pdf>.

CENDRARS, Blaise. *Obras Completas*, v. 4. *La perle fiévreuse, Moganni Nameh, Comment les blancs sont d'anciens Noirs, Aujourd'hui, Vol a Voile, Panorama de la pègre, Hollywood la merque du cinéma, La Vie Dangereuse*. Paris: Denoël, 1960.

CENDRARS, Blaise. *Obras completas*, v.3. *Le plan de l'aiguille, Les Confessions de Dan Yack, Rhum, Histoires Vraies*. Paris: Denoël, 1960(b).

CENDRARS, Blaise. *Etc..., Etc... (Um livro 100% brasileiro)*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

CENDRARS, Blaise. *Aujourd'hui*, suivi de Jéroboam et la Sirène, Sous le signe de François Villon, Le Brésil et Trop c'est trop. Tout autour d'aujourd'hui 11 (Obras completas n° 11). Paris : Denoël, 2005.

CENDRARS, Blaise. *Bourlinguer*. Paris: Éditions Denoël, 1997.

FREITAS, Maria Teresa de; LEROY, Claude (direction). *Brésil, L'Utopialand de Blaise Cendrars*. Paris: Harmattan, 1998.

FREYRE, Gilberto. “O Rio que Gastão Cruls vê”, In: CRULS, Gastão. *Aparência do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1952.

GUTMAN, Guilherme. “Febronio, Blaise & Heitor. Pathos, violência e poder”. *Rev. Latinoam. Psicopat. Fund.*, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 175-189, junho 2010.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *O espírito e a letra: estudos de crítica literária, 1920-1947: volume I*. Organização de Antonio Arnoni Prado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LIMA, Nísia Trindade; BOTELHO, André. “Malária como doença e perspectiva cultural nas viagens de Carlos Chagas e Mário de Andrade à Amazônia”. In: *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 3, jul-set. 2013, p. 745-763.

LOPEZ, Telê Anconda. (Therezinha Aparecida Porto Ancona Lopez) “Viagens etnográficas” de Mário de Andrade’. In: ANDRADE, Mário de. *O turista aprendiz*. São Paulo: Duas Cidades, 1976.

_____. *Mário de Andrade: ramais e caminhos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1972.

THIÉRIOT, Teresa. “Puxando conversa”. In: CENDRARS, Blaise. *Etc..., Etc... (Um livro 100% brasileiro)*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

Enviado em: 16/03/2016.

Aprovado em: 02/06/2016.

AS ELITES AGRÁRIAS DO SUL DE MATO GROSSO E O GOLPE DE 1964: A CRIAÇÃO DA AÇÃO DEMOCRÁTICA MATO-GROSSENSE

The Agrarian Elites in South of Mato Grosso and 1964 Coup: Creation of Democratic Action in Mato Grosso

Thaís Fleck Olegário¹⁸⁸

Resumo: O objetivo deste artigo é analisar o processo de articulação ideológica, da elite campo-grandense, que resultou na criação da organização civil Ação Democrática Mato-Grossense (ADEMAT). A Ação atuou auxiliando na desestabilização do governo do presidente João Goulart, durante o ano de 1963, e atendendo a uma demanda de classe, uniu e fortaleceu os membros da elite campo-grandense. Serão analisadas as publicações da ADEMAT em sua coluna semanal, no jornal O Matogrossense. Busca-se, portanto, apontar a contribuição da ADEMAT para o golpe de 1964 no Brasil.

Palavras-Chave: Anticomunismo. Imprensa. Ideologia Hegemônica.

Abstract: The objective of this article is to analyze of the ideological articulation process of elites in Campo Grande and his relation with the creation of the Ação Democrática Mato-Grossense (ADEMAT) in 1963. The ADEMAT had the purpose to organize a class demand and, was focused in the destabilization the government of President João Goulart. Will be analyzed the publications of the ADEMAT in his weekly column in the newspaper O Matogrossense. This work intends examine the relation between the agrarian elites of Mato Grosso and the 1964 coup in Brazil.

Keywords: Anti-communism. Press. Hegemonic Ideology.

Introdução

O regime *de facto* brasileiro iniciado após o golpe de 1964 foi a primeira¹⁸⁹ ditadura de Segurança Nacional instaurado na América Latina e perdurou até 1985. Esta temática tem sido objeto de debates acadêmicos, pesquisas e de atividades institucionais que buscam esclarecimentos a respeito do *terrorismo de estado* e dos crimes de lesa-humanidade, ocorridos neste período. Apesar de contar com extensa produção historiográfica, a maioria dos trabalhos se restringe a análise da conjuntura nacional, concentrando-se no eixo Rio-São Paulo, deixando-se de lado os demais estados.

¹⁸⁸ Graduada em História pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, mestranda pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, bolsista pelo CNPq. Este artigo é uma versão ampliada do segundo capítulo do trabalho de conclusão de curso apresentado junto à UFMS no ano de 2015. E-mail: fleckolegario@gmail.com.

¹⁸⁹ Pontua-se a ditadura brasileira como primeiro regime de Segurança Nacional, porém, cabe ressaltar que o primeiro golpe no cone sul foi o de maio de 1954 no Paraguai, que mesmo não sendo forjado a partir da Doutrina de Segurança Nacional, estava ligado, como aponta Padrós à conjuntura de “fortes movimentos de direita que concluem em golpes e intervenções, como no caso do fim da Revolução Boliviana (1952), [...] assim como dos golpes que forçaram a saída de cena de Getúlio Vargas, no Brasil (1954) e de Juan Domingo Perón, na Argentina (1955)” (PADRÓS, 2008, p. 1) Ainda neste sentido, é importante destacar que a ditadura paraguaia iniciada em 1954, transforma-se, ao longo do tempo, em uma Ditadura de Segurança Nacional, projetando-se sob a influência do Brasil a partir de 1964.

Em relação à produção historiográfica sobre o golpe de 1964 no Brasil, destaca-se a obra de René Armand Dreifuss, *1964 A conquista do Estado: Ação Política, Poder e Golpe de Classe* (1981). O autor aborda o processo de alinhamento entre as elites brasileiras e os grupos de capital multinacional, desde a década de 1950, demonstrando que a ligação compartilhada entre estes grupos e sua crescente necessidade de expansão, levaria ao golpe de 1964, que neste sentido, também pode ser entendido como um golpe de classe.

Maria Helena Moreira Alves, em sua obra, *Estado e Oposição no Brasil (1964-1984)* (1984) explora a estrutura ideológica que forneceu legitimidade a tomada de poder por estes grupos, através da abordagem da Doutrina de Segurança Nacional (DSN). Oferecendo destaque as instituições civis e militares que foram formadas com o objetivo de consolidar as conspirações civis contra o regime democrático, como a Escola Superior de Guerra (ESG), o Instituto Brasileiro de Ação Democrática (IBAD), e o Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais (IPES).

Outras obras recentes, que trazem artigos diversos, como *Ditaduras Militares na América Latina* (2004) e *Cone Sul em Tempos de Ditadura* (2013), organizados por Claudia Wasserman & Cesar A. Guazzelli, Enrique Serra Padrós respectivamente, também devem ser destacadas. Estas obras propõem a análise dos regimes ditatoriais instaurados na América Latina, a partir da década de 1960, como regimes de Segurança Nacional¹⁹⁰. Tais pesquisas apontam para golpes civis-militares, evidenciando a participação das elites na conspiração e desestabilização dos governos vigentes.

No estado de Mato Grosso do Sul, em relação à produção sobre este período, devem ser destacadas duas obras. A primeira é *Dourados: memórias e representações de 1964* da autora Suzana Arakaki, que expõe as representações, feitas pela imprensa douradense do governo Goulart, tendo como fonte o jornal *O Progresso*. A obra também reflete o resultado dos projetos de história oral: *Ressonâncias* e o *Memória de Pioneiros*. Arakaki, além de fornecer uma inegável contribuição aos estudos sobre o golpe de 1964 no sul de Mato Grosso, também, é a primeira autora a realizar apontamentos a respeito da Ação Democrática Mato-Grossense (ADEMAT), seção de Dourados. A segunda é a obra *Aquidauana: A Baioneta, a Toga e a Utopia, nos entremeios de uma pretensa revolução*, do autor Eudes Fernandes Leite, aponta para a organização dos grupos da “elite bovinocultora” em prol do golpe de 1964.

¹⁹⁰ Neste trabalho a Segurança Nacional é entendida a partir da obra *A Ideologia da Segurança Nacional* (1978), de Joseph Comblin.

A implantação do regime ditatorial em 1964 no Brasil, pautado na DSN, contou com a participação ativa de grupos integrantes das elites civis internas e externas. Em linhas gerais, são entendidos como integrantes da elite civil interna, os setores brasileiros do empresariado e industriais, associados às multinacionais e ao capital estrangeiro; os setores proprietários de grande porte rurais; e os tecnocratas urbanos¹⁹¹, que representavam os interesses das multinacionais.

Neste sentido, é preciso ressaltar que a ação das elites civis em favor da desestabilização do governo de João Goulart (1961-1964) operava através da cooperação entre as elites nacionais e internacionais, e visava à derrubada do governo Goulart, em favor de um novo regime que assegurasse a expansão do sistema capitalista. Desse modo, o golpe de 1964 foi resultado da coalizão ideológica entre forças civis e militares, que agiram através de uma campanha desestabilizadora pautada na Doutrina de Segurança Nacional. Portanto, ressaltam-se como as principais organizações formadas pelas elites civis: o Instituto Brasileiro de Ação Democrática (IBAD), o Instituto de Pesquisa e Estudos Sociais (IPES), o Movimento Anticomunista (MAC), e a Gente da Juventude Democrática (WASSERMAN, 2004, p. 32), tais organizações eram responsáveis pela divulgação na *grande imprensa* do anticomunismo e de conteúdos destinados à desestabilização do governo Goulart.

Origens da Ação Democrática Mato-Grossense

O Instituto Brasileiro de Ação Democrática (IBAD) foi fundado no final da década de 1950 por grupos do empresariado brasileiro e tinha por objetivo consolidar a militância política destes grupos e agir em favor da “defesa da democracia”. Porém, pode-se apontar que tal instituição estava destinada à divulgação da DSN, e que atuava como uma instituição de classe, com o objetivo de ampliar a influência do empresariado multinacional e associado. O IBAD também servia como canal de captação de recursos provenientes de grupos de capital nacional e internacional, além de possuir ligações com a *Central Intelligence Agency* (CIA) (DREIFUSS, 1981, p. 205-209).

O IBAD atuou como uma instituição aglutinadora, agrupando, por exemplo, a Escola Superior de Guerra (ESG) e o IPES, e estreitando os laços do empresariado/industrial, nacional e multinacional, com os militares, como exposto por

¹⁹¹ Formados em escolas técnicas, como o Instituto Brasileiro de Economia (IBRE) e Fundação Getúlio Vargas (FGV), entre outras instituições, a partir da década de 1950.

Dreifuss: “Através do IBAD, os intelectuais orgânicos das classes empresariais se mostraram dinâmicos em estabelecer ligações com empresários, militares e detentores de altos cargos públicos, bem como mobilizar o público em geral” (DREIFUSS, 1981, p. 102).

A ESG por sua vez, formava uma grande parcela de civis, ligados às elites, que viriam a ocupar cargos importantes nas instituições políticas e econômicas brasileiras após o golpe de 1964 (ALVES, 1989, p. 19-30). Neste sentido, as conspirações civis e militares, foram centralizadas em instituições civis, como o IBAD e IPES, enquanto a coordenação, e o suporte ideológico doutrinário, partiam da ESG, como apontado por Alves:

A conspiração foi levada a efeito através de instituições civis de fachada, em especial o Instituto Brasileiro de Ação Democrática (IBAD) e o Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais (IPES). A Escola Superior de Guerra coordenava as iniciativas de conspiradores civis e militares. A necessária justificação ideológica da tomada do Estado e da modificação de suas estruturas para impor uma variante autoritária foi encontrada na Doutrina de Segurança Nacional e Desenvolvimento, ministrada na Escola Superior de Guerra (ALVES, 1989, p. 24).

Estas organizações civis eram responsáveis também, pela divulgação da ideologia de Segurança Nacional, por meio de publicações na *grande imprensa*, de caráter oposicionista e desestabilizador contra o governo de Goulart. Os discursos, envoltos nestas publicações, apontavam para uma política atrelada e indissociável da guerra contra o comunismo.

O IBAD deu origem a diversos grupos regionais de ação, que agindo como filiais, atuavam no mesmo sentido do instituto. As seções regionais faziam as divulgações na imprensa local, do conteúdo ideológico disseminado pelo complexo IPES/IBAD/ESG, adequado às pautas regionais. Estes grupos, também eram responsáveis pela orientação e organização das elites locais.

Em Campo Grande, no sul do antigo estado de Mato Grosso, em abril de 1963, fora criada a Ação Democrática Mato-Grossense (ADEMAT). A ação representava o IBAD e era composta por latifundiários, médicos, advogados, comerciantes, jornalistas, entre outros (SILVA, 2005, p. 127). Logo após sua criação a Ação começou a publicar semanalmente uma coluna no jornal *O Matogrossense*¹⁹², intitulada: “Coluna da Ação Democrática Mato-Grossense”. Estas publicações marcavam o início da formação ideológica, pautada na Doutrina de Segurança Nacional, em Campo Grande, e foram

¹⁹² Periódico dirigido pelo Partido Social Democrático/MT, com aproximadamente três mil cópias diárias.

realizadas entre abril e novembro de 1963. Contudo, mesmo após o fechamento do IBAD¹⁹³, a ADEMAT permaneceu ativa, tendo apenas encerrado suas publicações no jornal *O Matogrossense*.

Em relação às referências sobre a criação da ADEMAT, pode-se recorrer à obra memorialística *A Poeira da Jornada: Memórias* de Demósthene Martins¹⁹⁴, publicada no ano de 1980, pela editora Resenha Tributária. A biografia integra um discurso de legitimação do golpe de 1964, como uma “Revolução” em nome da democracia. Dedicada ao Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul (IHGMS), e autointitulada como obra histórica (MARTINS, 1981, p. 5)¹⁹⁵, corresponde, a um importante objeto de estudo, para analisar a posição de uma determinada parcela da elite campo-grandense, em relação a uma conjuntura nacional e internacional, e traz proposições acerca dos objetivos políticos da ADEMAT. Em relação ao surgimento da Ação, Demósthene Martins, pontua:

Á proporção que a ação solerte dos comunistas avança no trabalho de desintegração da democracia, as forças civis e militares se apresentam também, para defendê-la. Em Campo Grande, a ADEMAT – Ação Democrática Matogrossense – ganhava prosélitos em todos os escalões de sua população, preparando-se para a luta, sem distinção de classe e legendas partidárias (MARTINS, 1981, p. 239).

Propondo que as “forças civis e militares” só haviam se articulado por causa do “avanço comunista”, Demósthene aponta a criação da ADEMAT como um movimento de determinação heroica, destinado à defesa da democracia. Além disso, quando o autor expõe “preparando-se para a luta, sem distinção de classe e legendas partidárias” fica evidente a relação, com a proposta da DSN, de criar-se a imagem de uma nação coesa, no qual a luta de classes desaparece, dando lugar ao objetivo em comum: o combate ao comunismo.

Além do propósito de divulgação ideológica, a Ação, também era responsável por orientar as elites locais, e uni-las, em prol de um interesse de classe em comum. Martins procura apresentar a ADEMAT, como instituição surgida para alertar as elites, sobre a “ameaça comunista” que o governo Goulart representava, e que deveria ser contida, como apontado no trecho da seção “Avultam os Estopins”:

¹⁹³ Fechado em novembro de 1963, resultado da CPI instaurada pelo presidente João Goulart, sobre a ilegalidade das ações do Instituto nas eleições de 1962.

¹⁹⁴ Advogado, político campo-grandense e membro da ADEMAT.

¹⁹⁵ O Prefácio do livro escrito por Paulo Coelho Machado, que em suas primeiras linhas descreve “Se estou presente nesta página inaugural é simplesmente porque fui solicitado a isso, por se tratar de obra que o autor quis vincular ao INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO DE MATO GROSSO DO SUL”.

O retorno ao Presidencialismo¹⁹⁶, regime que enfeixa nas mãos do Executivo a maior soma de poderes na dinâmica governamental, ensejou prontamente o desenvolvimento do plano subversivo que os corifeus do regime comunista, aninhados à sombra de Goulart, se desencapuzavam. Eram as greves, açuladas pelos dominadores dos sindicatos, insuflando a luta de classes; a falência da assistência social, explorada por aproveitadores; as Ligas Camponesas de Francisco Julião, e os Grupos dos 11, de Leonel Brizola, tudo isso perturbando, conturbando, inquietando, de mãos dadas com uma inflação disparada. [...] Nesse ambiente em que nos encontrávamos, sentia-se claramente a preparação da subversão do regime, que vinha desde a renúncia de Jânio Quadros. [...] Estado de predomínio da classe média, cuja economia se baseia na pecuária e agricultura, passou a nossa ação a despertar a atenção do povo para a grave ameaça que se urdia (MARTINS, 1981, p. 238).

Quando o autor pontua “Estado de predomínio da classe média, cuja economia se baseia na pecuária e agricultura”, ele destaca a quem a ADEMAT deveria alertar sobre a “ameaça comunista” representada pelo Governo Goulart. Neste sentido, a criação da ADEMAT estava relacionada ao atendimento a uma demanda de classe, e não a um partido específico. Pode-se apontar, por exemplo, a variedade partidária dos membros iniciais da Ação, conforme notícia publicada no dia 09 de abril de 1963, no *Jornal A Noite*, do Rio de Janeiro, assinado pela *Asapress*¹⁹⁷:

Fundação da Ação Democrática. CAMPO GRANDE, 9 (Asapress) – Concentram-se aqui elementos de todos os partidos, desta cidade, para os trabalhos de fundação da Ação Democrática Mato-Grossense. Destacaram-se entre os presentes, os Srs. Cícero Castro Farias, representante do PSP, Cláudio Fragelli (UDN), Alcindo de Figueiredo, Arnaldo Figueiredo (PSD), Assis Brasil Correia (PTB), Artur Dávila Filho (PTB), cujos partidos fizeram parte da mesa. A diretoria foi assim constituída. Presidente, Assis Brasil Correia; Primeiro Vice-Presidente, Cláudio Fragelli; terceiro Vice-Presidente, Abel Freire de Aragão, Primeiro secretário, Aduino Ferreira; Segundo Secretário, Eduardo Nabuco; terceiro Secretário, Adolfo Andrade e quarto Secretário Agostinho Barcelo; Primeiro Tesoureiro Anísio de Barros, e Segundo Tesoureiro, Alcino de Figueiredo e Terceiro Tesoureiro, Antônio Cerra. (JORNAL A NOITE, 09 abr. 1963).

A composição pluripartidária da Ação permite duas proposições de análise, primeiramente, a de que a Ação visava se apresentar à sociedade campo-grandense como uma organização democrática¹⁹⁸, daí a importância de incluir membros de vários partidos. Desse modo, para manter a face democrática da Ação, os membros da ADEMAT procuravam desvincular nomes de importantes latifundiários do estado, da direção da organização, como se pode verificar na notícia de 30 de janeiro de 1964, do

¹⁹⁶ Quando o autor cita “o retorno ao Presidencialismo” ele está referindo-se ao resultado do plebiscito realizado em janeiro de 1963, cujo objetivo era votar a manutenção do regime parlamentarista, instaurado desde a renúncia de Jânio Quadros, ou o retorno ao regime presidencialista.

¹⁹⁷ Agência de notícias, que distribuía matérias de jornais a jornais de todas as regiões do país.

¹⁹⁸ A face democrática criada pelo IBAD possibilitava tanto a omissão das atividades secretas de conspiração e a legalidade das ações políticas do instituto, quanto à atração de uma gama variada de novos integrantes. Desse modo, pode-se propor que a ADEMAT agia no mesmo sentido.

Jornal *O Estado de Mato Grosso*¹⁹⁹, em que foi feita uma crítica ao jornal paulista *Ultima Hora*, devido à publicação por este, de artigo que relacionava a direção das atividades da Ação Democrática Matogrossense ao latifundiário Lúdio Coelho²⁰⁰, conforme notícia:

CAMPO GRANDE, (Correio do Estado) – O Sr. Lúdio Martins Coelho, homem de lutas, seja no trabalho da terra, seja nos demais setores da atividade humana, é inegavelmente líder do progresso de nossa terra. Merece a nossa admiração a maneira pela qual trabalha, honesto e incansavelmente para a melhoria das condições de vida da população de todo o Estado de Mato Grosso. Estranhamos haver o jornal “ULTIMA HORA”, em sua edição do dia 23 do corrente, noticiado pejorativamente ser o sr. Lúdio Coelho o “maior latifundiário do mundo, com um milhão e oitocentos mil hectares de terras” e que por isso mesmo era o presidente da Ação Democrática Matogrossense. A notícia falta completamente com a verdade. 1 – O presidente da Ação Democrática Matogrossense é o “sem terra” Dr. Cláudio Fragelli, médico de saber científico e atitudes democráticas (democracia da civilização ocidental). 2– No que diz respeito as terras do sr. Lúdio Coelho, sabemos seguramente, que individualmente, o mesmo é um MEDIO proprietário rural e como tal, somente em Mato Grosso, o sr. João Goulart é proprietário de latifúndios muitas vezes superior à gleba do sr. Lúdio Coelho. É preciso que saiba que os 12 (doze) irmãos Coelho, tendo como traço de união o seu pai o velho batalhador Laucídio Coelho, administram as suas fazendas conjuntamente, como se fora, um complexo industrial, alcançando dessa forma um rendimento exemplar, seja na média de produção pecuária ou agrícola, seja na assistência médica social dos seus trabalhadores e respectivas famílias. Evidentemente, o jornal paulista publicou uma notícia errônea e, sobretudo injusta. (JORNAL O ESTADO DE MATO GROSSO, 30 jan. 1964).

O texto exposto pelo periódico é notadamente contraditório, pois, como apontado por Arakaki: “Em Mato Grosso, o movimento Ação Democrática Matogrossense (ADEMAT), sediado em Campo Grande, teve como precursores a família Coelho, latifundiários udenistas, uma das famílias detentoras de grandes extensões de terra no estado” (ARAKAKI, 2008, p. 56). Nota-se também o destaque dado ao fato de que Lúdio Coelho era um proprietário de “médio” porte, denota, entre outros aspectos, a constante apresentação da Ação como organização destinada a “advogar” em nome dos proprietários de médio e pequeno porte, mesmo que seu real propósito fosse representar interesses de latifundiários.

Em segundo lugar, a criação pluripartidária, poderia estar focada na condensação dos interesses em comum das elites campo-grandenses, visto que, a orientação político-ideológica da ADEMAT não se distanciava daquela fomentada nas cúpulas do IBAD, e

¹⁹⁹ Em paralelo a publicação original no jornal *O Correio do Estado*.

²⁰⁰ Agropecuarista, prefeito de Campo Grande nos mandatos: (1983-1985); (1989-1992) e senador pelo Mato Grosso do Sul no mandato (1995-2003) (BRASIL, 2016).

aos olhos do empresariado que deu origem ao instituto, a elite estava fragmentada²⁰¹, e precisava unir-se em prol de objetivos em comum. A pauta de objetivos em comum incluía a modernização da estrutura produtiva, viabilizando o projeto desenvolvimentista gestado pelas elites desde a década de 1950, bem como, o combate ao comunismo.

Enquanto o IBAD servia como espaço para militância do empresariado, a ADEMAT, por outro lado, representava as elites agrárias do sul de Mato Grosso. Pode-se notar, por exemplo, que o pano de fundo dos discursos públicos da Ação, era a Reforma Agrária. A este respeito Leite aponta que:

Os temores em relação às propostas do governo Goulart fizeram com que a “elite bovinocultora”, composta por grandes criadores de gado, herdeiros da oligarquia, proprietários de grandes fazendas do Mato Grosso, realizasse ações para preservar seus interesses, conservando as velhas estruturas econômicas e de poder na região. Neste sentido, todas as possibilidades de atuação contrária às reformas deveriam ser utilizadas, pois os riscos de perda de espaço eram maiores a cada dia que passava na visão dos líderes políticos e oligárquicos. Esses líderes agiram para barrar as possíveis mudanças criando grupos de discussão e entidades patronais, orientando veladamente os fazendeiros a adquirirem armas para um eventual conflito armado. Combatia-se em dois fronts: nos debates de idéias e nos bastidores, por meio de articulações políticas e paramilitares (LEITE, 2009, p. 64).

No contexto em que a ADEMAT foi criada, existia uma profunda discussão no país a respeito das Reformas de Base. Condensados por meio da Ação, os latifundiários do sul de Mato grosso, refutavam energicamente a proposta de Reforma Agrária objetivada por Goulart. Neste sentido, aponta-se que a necessidade de conter qualquer avanço da Reforma Agrária, foi um dos principais motivos que levou as “elites bovinocultoras” do sul de Mato Grosso a conspirarem contra o governo Goulart.

Em relação a este período, pontua-se que, após o retorno ao presidencialismo, votado no plebiscito de janeiro de 1963, João Goulart, tinha a chance de renovar seu mandato e consequentemente suas bases. No contexto de um Brasil em déficit na balança de pagamentos, desde o final de 1962, Goulart, anunciou o Plano Trienal de Desenvolvimento Econômico e Social, que possuía dois objetivos, como apontado por Ferreira:

²⁰¹ Faz-se esta proposição, considerando a exposição de Dreifuss, em relação às estatísticas apresentadas pelo dirigente do IBAD, Ivan Hasslocher, de que 70% das classes empresariais estavam na categoria “inconscientes”, e que os membros do instituto estariam dentro dos “elementos conscientes” que representavam 4%, desta forma, deveriam levar as outras parcelas a mobilização (DREIFUSS, 1981, p. 165-166).

O plano tinha dois objetivos básicos. Um deles era conquistar o apoio político dos setores conservadores da sociedade, no momento de transição do parlamentarismo ao presidencialismo. O outro era ganhar a confiança dos credores internacionais, para obter recursos financeiros e negociar a dívida externa. (FERREIRA, 2014, p.145).

Em segunda instância, O Plano Trienal, visava à realização das reformas de base. Com o cenário político e econômico instável, o Plano durou apenas quatro meses, fazendo com que o já fragilizado governo de Goulart, diante do fracasso do Plano, se voltasse à luta pela reforma agrária.

Após a criação da Superintendência de Política Agrária (SUPRA) e da aprovação, do Estatuto do Trabalhador Rural, era necessária a aprovação, da desapropriação de terras, para institucionalizar a reforma agrária. Porém, a desapropriação esbarrava no texto do artigo constitucional da garantia do direito a propriedade²⁰², que previa indenização diante de desapropriação por parte do governo. Sem condições viáveis, para indenizar as desapropriações, nos valores exigidos pelos proprietários, e diante da necessidade de votação e aprovação, via Congresso, Goulart propôs três alternativas para indenizações, que consistiam: no valor declarado em imposto de renda ou imposto territorial dos imóveis, ou por avaliação judicial (FERREIRA, 2014, p. 163).

A respeito da importância do impedimento da Reforma Agrária, na pauta das elites do sul de Mato Grosso, destaca-se, o posicionamento da ADEMAT, durante a realização da XXV Exposição Agropecuária e Feira de Amostras. Em 20 de julho de 1963, a Ação realizou uma palestra, durante a noite de gala oferecida aos participantes da Exposição, destacando qual era o tipo de reforma agrária pretendida pela Ação, em exposição o Deputado Federal Armando Falcão, propõe:

A reforma agrária que os brasileiros querem é a reforma agrária cristã, é a reforma agrária democrática, é a reforma agrária da Igreja Católica, e não a reforma agrária do Dr. Leonel Brizzola, e muito menos a reforma agrária do cunhado do Dr. Leonel Brizzola. (REVISTA BRASIL OESTE, jul. 1963, p.41-42).

O discurso foi transmitido via rádio e transcrito pela revista Brasil Oeste. Nota-se a proposição de uma reforma agrária “cristã” e “democrática”, em contraposição ao projeto de Goulart. Em outro trecho da publicação, podemos notar o papel da ADEMAT, como divulgadora dos propósitos de seus membros:

²⁰² Para maiores esclarecimentos ver: (FERREIRA, 2014, p.161-175).

Na verdade, sublinhou o Deputado Armando Falcão, o que se verifica no país é que uma minoria atuante, de *tendência marcante comunista*, está liderando as reformas de base – inclusive a reforma agrária – e tenciona impor soluções “revolucionárias”, ditadas pela demagogia desenfreada, *que não equacionam com os verdadeiros rumos do progresso de nossa Pátria*. Nosso esforço, e conosco da Ação Democrática Mato-Grossense, é justamente esclarecer o povo, para que ele não se iluda com as pregações demagógicas, não impressione com as promessas ilusórias, com os sonhos de um paraíso que jamais será atingido. *Devemos orientar-nos pelo bom-senso, pela voz da Igreja Católica, pelo ensinamento dos nossos homens democratas, porque estes, sim, conhecem o assunto, conhecem a realidade nacional*, conhecem as necessidades do homem do campo e objetivam dar ao homem do campo um estatuto legal capaz de garantir-lhe uma atividade pacífica e produtiva e uma prosperidade racional e perene. (grifo nosso) (REVISTA BRASIL OESTE, jul. 1963, p.41-42).

A Reforma Agrária representava de longe, o tema de maior intocabilidade para os integrantes da ADEMAT. Na palestra citada, a Ação é apresentada como instituição destinada a “esclarecer” o povo, a respeito dos “objetivos comunistas” por trás das reformas de base de Goulart. Era necessário destacar que a Reforma Agrária apenas afetaria o “produtor de pequeno e médio porte”, mesmo que tal Reforma, constituísse uma ameaça real aos latifundiários. Pois, ao desvincular-se dos interesses dos latifundiários, mesmo que apenas discursivamente, as bases podiam ser ampliadas, visto que, os proprietários de pequeno e médio porte, poderiam simpatizar com os propósitos da Ação, bem como, aqueles profissionais urbanos, que encontravam na bandeira democrática da ADEMAT, sua representação.²⁰³ O elemento que possibilitava a união destes grupos divergentes e fragmentados era sua posição comum, a respeito do anticomunismo.

Em agosto de 1963, as atividades do IBAD foram suspensas pelo governo Goulart, diante dos resultados da Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) instaurada para investigação da ilegalidade das ações políticas do IBAD durante as eleições de 1962, bem como, do financiamento desta instituição por corporações estadunidenses, Dreifuss aponta que:

²⁰³ Aproxima-se o movimento ideológico realizado pela ADEMAT, ao entendimento do processo de consolidação da hegemonia, em especial, sua relação com o *Bloco Histórico*, que como exposto por Hugues Portelli: “O aspecto essencial da hegemonia da classe dirigente reside em seu monopólio intelectual, isto é: na atração que seus próprios representantes suscitam nas demais camadas intelectuais: “Os intelectuais da classe historicamente (e de um ponto de vista realista) progressista, em determinadas condições, exercem tal poder de atração que terminam, em última análise, subordinando a si os intelectuais dos outros grupos sociais, criando, conseqüentemente, um sistema de solidariedade entre todos os intelectuais, com laços de ordem psicológica (variedade etc.)” (*Il Risorgimento*, Gramsci, p.71) [...] Se o desenvolvimento e a homogeneidade do bloco ideológico são as principais provas da hegemonia do grupo dirigente, seu esboroamento e a utilização da força são os sinais da debilitação da hegemonia e da passagem à ditadura.” (PORTELLI, 1977. p.65-67).

O envolvimento do capital estrangeiro, em particular, e o da empresa privada, em geral, nos assuntos políticos foi de tamanho significado no contexto da época que induziu a criação de uma Comissão Parlamentar de Inquérito – CPI para investigar o problema. A CPI fez sindicância no modo de o IBAD proceder e sua suposta intromissão nos assuntos políticos através de meios ilegais, especialmente nas eleições de outubro de 1962 para o Congresso. Investigou-se também o IPES. O IBAD foi fechado por haver sido considerado culpado de corrupção política. (DREIFUSS, 1981, p. 207).

Sobre o fechamento do IBAD e da ADEP, a ADEMAT reagiu publicando o seguinte texto²⁰⁴:

A “Ação Democrática Matogrossense” Associação organizada por elementos de projeção de todos os partidos políticos, e todos os níveis sociais, autônoma, já fundada em 13 Municípios deste Estado²⁰⁵, pela sua secção de Campo Grande, vem em nome dos sagrados direitos democráticos protestar energicamente contra a atitude Presidencial [...] Referimo-nos ao fechamento do IBAD e ADEP. [...] A Segurança Nacional, encontra-se bem servida nas mãos destes inimigos das instituições democráticas? E aquela, em perigo, quando organizações como o IBAD, espírito e cerne, coração e cérebro condenado da nossa Democracia (Nêste país infiltrado de bolchevistas) desde a sua base, critica e fala sem jamais ter se afastado 1 palavra sequer, dos sagrados postulados constitucionais? [...] Esta “Segurança Nacional” agrada ao grupo Sivoloboviano do Executivo. [...] aqui lançamento o nosso ato democrático, o nosso protesto a êstes paradoxos democráticos, pensamos que, ainda em tempo de corrigirmos e de evitarmos “o silêncio sem liberdade”, mortificação do espírito humano e a força dos países totalitários. Contamos com a sua coragem e patriotismo, que sabemos não estarão ausentes no momento preciso. *O partidarismo se apaga quando está em jogo a vida dos partidos, a Democracia cala pelos interesses urgentes e vitais da Pátria, e a Pátria só vive dos indispensáveis interesses da Liberdade disciplinada.* A Ação Democrática Matogrossense subscreve-se. Atenciosamente. Pela Diretoria. Dr. Claudio Luiz F. Fragelli. Assis Brasil Corrêa. Agostinho Bacha. Oswaldo Bucher. Rodolfo Andrade Pinho. (grifo nosso) (JORNAL O MATOGROSSENSE, 11 nov. 1963, p. 1-2).

A radicalização dos membros da Ação após o fechamento do IBAD, e consequentemente da ADEP, podem ser evidenciadas, através da análise de alguns pontos, como, a apresentação, como consta no trecho suprimido do texto, de organizações que deveriam ser investigadas, devido sua ação comunista, e recebimento de “verbas autárquicas ilegais” dentre elas estão: a União Nacional dos Estudantes (UNE); a Frente da Libertação Nacional (FLN); a Frente de Mobilização Popular (FMP); o Pacto de Unidade de Ação (PUA); a Frente Parlamentária Nacional (FPN); e o Comando Geral dos Trabalhadores (CGT). Nomes como: Darcy Ribeiro, Oswaldo Lima Filho, Paulo de Tarso e Raul F. Ryff, também são evocados como “comunistas” a serem

²⁰⁴ Versão suprimida.

²⁰⁵ Dentre os municípios estavam: Campo Grande, Cuiabá (então capital do Estado), Dourados e Aquidauana.

investigados. Até mesmo o Banco Nacional do Desenvolvimento Econômico e Petrobrás (BNDE) é acusado de possuir membros comunistas infiltrados.

Na proposta da Ação, tanto as instituições citadas como as pessoas acusadas de “fichados elementos comunistas”²⁰⁶, deveriam ser encarados como inimigos da democracia, e combatidos. A reação ao fechamento do IBAD e sua atribuição como “ataque à democracia”, faz com que a Ação convide seus integrantes e simpatizantes ao combate direto ao comunismo.

Após o pedido de investigação destas organizações, o texto prossegue, evocando que a Segurança Nacional não estava garantida, diante da existência destes grupos. De modo radicalizado, a última publicação termina com a expressão: “O partidarismo se apaga quando está em jogo a vida dos partidos, a Democracia cala pelos interesses urgentes e vitais da Pátria, e a Pátria só vive dos indispensáveis interesses da Liberdade disciplinada”. Esta proposição já aponta para radicalização do movimento golpista, pois, a partir deste momento, a Pátria deveria ser defendida do perigo comunista, mesmo que isso resultasse no sacrifício da democracia: a Segurança Nacional estaria garantida. Neste sentido, o fechamento do IBAD e da ADEP contribuiu para convulsionar o movimento golpista, e deixa-lo mais à vontade para conspirar nos bastidores e na clandestinidade.

Contudo, mesmo diante do fechamento do IBAD, a ADEMAT permaneceu ativa, tendo apenas encerrado suas publicações semanais na imprensa local, e a respeito de seu posicionamento no transcorrer do ano de 1964, Silva aponta que era comum ver os militantes da Ação portando metralhadoras e outras armas (SILVA, 2005, p. 128), e que este grupo agia em conjunto as forças militares, realizando prisões, e ataques diretos, com utilização de violência contra seus opositores. Os ataques ao jornal *O Democrata*, periódico ligado ao Partido Comunista Brasileiro (PCB) e dirigido por José Roberto de Vasconcelos, por exemplo, são atribuídos a Ação, e entendidos por Silva como movimentos pró-golpe, relacionados a uma lógica de acontecimentos de mesma determinação no restante do país, como exposto pelo autor:

A invasão do jornal e outras formas de intimidação perpetradas pelos representantes da direita, naquele mês de março de 1964, não podem ser creditados apenas a uma infeliz coincidência. Não é estranho pensar que os atos estavam devidamente articulados com outros, em outras cidades do país; eram acontecimentos aparentemente isolados que se somavam objetivando criar as condições objetivas para o golpe. (SILVA, 2005, p. 131).

²⁰⁶ Fichados durante os movimentos da “Intentona Comunista” de 1935.

Apesar da ação paramilitar da ADEMAT ter sido intensificada a partir de 1964, nota-se que desde o seu surgimento a Ação já trazia o cerne da luta armada, como pode ser evidenciado, por Martins: “ADEMAT (Ação Democrática Mato-Grossense), organização surgida para combater a ação comunizante do Presidente João Goulart, inclusive no campo da luta armada” (MARTINS, 1981, p. 250).

O golpe de 1964 fora noticiado pelo jornal *O Matogrossense*, através da publicação de um comunicado oficial do exército, conforme entrevista realizada com o General Mário Barbosa Pinto:

Completa ordem em toda a Região Militar Exército cumpriu mais uma vez seu papel histórico”. Falando na tarde de ontem a este diário, sobre a atual situação, assim se expressou o ilustre General Márcio Ferreira Barbosa Pinto, Cmte da 9.a R.M., que vem mantendo completa ordem em todo o Estado de Mato Grosso: – “Reina completa tranquilidade em tôdas as cidades matogrossenses. Sinto me orgulhoso de ser brasileiro e comandar tropas coesas e disciplinadas como as da 9ª Região Militar. Tropas admiráveis, que dão edificante exemplo democrático. O Exército cumpriu mais uma vez o seu papel histórico”. Acrescentou-nos o valoroso cabo de Guerra, que o Exército continua vigilante, velando pela segurança e socêgo da família matogrossense e que os elementos perniciosos estão sendo detidos e enquadrados na “Operação Gaiola”. (JORNAL O MATOGROSSENSE, 04/05 abr. 1964, p. 1).

Em nenhum momento há referência ao golpe, o texto remete-se a “atual situação”. Também já existe a exaltação do Exército como mediador, cumprindo seu destino providencial. Esta publicação fazia parte de um comunicado do Exército, veiculado na imprensa local, e em relação a falsa tranquilidade, exposta pela publicação, Silva aponta que: “Ao mesmo tempo em que saiu o comunicado, saíram, também, as viaturas para prender os democratas, nacionalistas, sindicalistas, inocentes e outros.” (SILVA, 2005, p. 132). Após o golpe, a ADEMAT conseguiu a legitimidade necessária para expurgar seus opositores, neste sentido Silva aponta que após o golpe um novo ataque ao jornal *O Democrata*, mais violento, teria sido realizado por “gente armada de metralhadora”:

Enquanto os quartéis ficavam lotados e os comunicados do Exército se sucediam trazendo novas listas de prisioneiros, os homens da ADEMAT continuavam o rosário de provocações. O jornal *O Democrata*, dirigido por José Vasconcelos, por exemplo, que dias antes tinha sido parcialmente destruído, mais uma vez foi invadido por gente armada de metralhadora, aos gritos, quebrando tudo o que via pela frente. As máquinas e outros equipamentos foram jogados dentro do córrego da Rua Maracaju. O mesmo aconteceu com os documentos e livros. (SILVA, 2005, p. 136).

A Ação já havia atacado o jornal do PCB, porém, após o golpe, ela pôde expurgar de maneira definitiva seu opositor, e fez isso em via pública e a luz do dia, mostrando sua verdadeira face, que havia permanecido até o golpe sob a égide da

bandeira democrática. Dentre as prisões realizadas após o golpe, estavam: Nelson Trad, Alberto Neder, Alarico Reis de Ávila, e Acelino Granja, dentre outros²⁰⁷. Após o golpe de 1964, a ADEMAT passou a ser o principal grupo de repressão paramilitar do estado.

Considerações Finais

Buscou-se realizar uma abordagem inicial sobre o que foi a ADEMAT – uma instituição civil, surgida em Campo Grande, no sul do antigo estado de Mato Grosso, no ano de 1963, que atuava sob a bandeira da defesa da democracia, porém, na prática agia em prol das demandas da classe que havia lhe dado origem, a dos grandes proprietários de terras. A Ação atuou ativamente para desestabilização do governo Goulart, e conspirou para o golpe de 1964.

As matrizes ideológicas da Ação surgiram em meio a Guerra Fria. Os membros da elite civil encontraram na Doutrina de Segurança Nacional, fundada nos Estados Unidos, o aparato teórico que justificava sua mobilização e conspiração contra o governo Goulart. Por um lado, a ideia de desenvolvimento, agiu como princípio motor, e por outro o comunismo, como engrenagem danificada que precisava ser destruída. Neste contexto, o jornal *O Matogrossense*, tornar-se-ia um dos principais campos de divulgação ideológica da ADEMAT, servindo tanto para a divulgação de um discurso desenvolvimentista, quanto ao combate ao comunismo.

Quais as razões que levaram as elites civis campo-grandenses, que tanto afirmavam que o comunismo deveria ser combatido por representar o maior inimigo da *nação*, a extinguir a democracia? A contradição mora na necessidade de manutenção do *status quo*, e na possibilidade de exterminar seus opositores, que sem a tão aclamada democracia, poderiam ser presos, torturados, destruídos, físico e psicologicamente, ou “desaparecer”, legitimamente através do Estado, ou de seus dispêndios, representados pelas ações paramilitares. Além disso, o regime instaurado após o golpe permitiria a permanente intocabilidade das extensas propriedades rurais destas elites.

Para apontar os impactos da Ação na sociedade campo-grandense, pode-se tomar de empréstimo, o fragmento da nota publicada pelo jornal *Ultima Hora*, sobre um protesto realizado no Rio de Janeiro, contra a criação da ADEMAT, no qual afirmavam os protestantes que o objetivo da Ação era de “convulsionar a ordem social” (JORNAL ULTIMA HORA, 20 abr. 1963).

²⁰⁷ Para maiores esclarecimentos Cf. (SILVA, 2005, p. 101-147).

Por fim, se existe um debate recorrente no âmbito acadêmico, sobre esta temática, isso se faz em meio ao esquecimento. Muitos setores sociais parecem sofrer de uma profunda amnésia, permanecendo na esfera de negação ou da defesa. O distanciamento entre as pesquisas e o ensino contribui especialmente a este fim. Buscou-se neste trabalho, demonstrar o processo de articulação das elites civis, em um movimento golpista, e expor seus objetivos. Contudo, não se pôde nesta abordagem inicial, realizar um aprofundamento maior sobre os discursos da ADEMAT, nem de sua ação paramilitar.

Fontes

CAMARGO, Francisco. Ação Democrática Matogrossense. *Brasil Oeste*. São Paulo, jul. 1963. nº 83, p. 41-42. Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional: Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>>. Acesso em: 01 dez. 2014.

JORNAL A NOITE. *Fundação da Ação Democrática*. Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional: Rio de Janeiro, 09 abr. 1963. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>>. Acesso em: 01 mar. 2015.

JORNAL O ESTADO DE MATO GROSSO. *Notícia de Jornal Paulistano sobre Lúdio Coelho*. 30 de janeiro de 1964. Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional: Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>> Acesso em: 20 de julho de 2015.

JORNAL O MATOGROSSENSE. *11 nov. 1963. Edição 3.636*. Arquivo Histórico de Campo Grande: Campo Grande, MS.

JORNAL O MATOGROSSENSE. *04/05 abr. 1964. Edição 3.732*. Arquivo Histórico de Campo Grande: Campo Grande, MS.

JORNAL ULTIMA HORA, *30 abr. 1963*. Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional: Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>>. Acesso em: 01 mar. 2015.

MARTINS, Demóstenes. *A poeira da jornada: memórias*. São Paulo: Ed. Resenha Tributária, 1981, pp. 250.

Referências Bibliográficas:

ALVES, Maria Helena Moreira. *Estado e Oposição no Brasil (1964-1984)*. 5. Ed. Petrópolis: Vozes. 1989.

ARAKAKI, Suzana. *Dourados: memórias e representações de 1964*. MS: Editora UEMS, 2008.

_____. Notas sobre a Ditadura Militar no Sul de Mato: ação, reação e repressão. *Revista Eletrônica História em Reflexão*. v. 8. n. 15. UFGD: Dourados, jan/jun, 2014.

BITTAR, Marisa. *Mato Grosso do Sul, a construção de um estado, volume 2: poder político e elites dirigentes sul-mato-grossenses*, Campo Grande: Ed. UFMS, 2009.

BRASIL, Senado Federal. *Senadores Biografia*. Lista de Senadores por legislatura: Brasília. Disponível em: <<http://www25.senado.leg.br/web/senadores>>. Acesso em: 02 mar. 2016.

COMBLIN, Joseph. *A Ideologia da Segurança Nacional: O Poder Militar na América Latina*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

DREIFUSS, René Armand. *1964 A conquista do Estado: Ação Política, Poder e Golpe de Classe*. Petrópolis: Vozes, 1981.

LEITE, Eudes Fernando. *Aquidauana: a baioneta, a toga e a utopia, nos entremeios de uma pretensa revolução*. Dourados: Editora da UFGD, 2009.

FERREIRA, Jorge & GOMES, Ângela de Castro. *1964: O Golpe que derrubou um presidente, pôs fim ao regime democrático e instituiu a ditadura no Brasil*. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 2014.

PADRÓS, Enrique Serra. A Ditadura cívico-militar no Uruguai (1973-1984): terror de Estado e Segurança Nacional. In: WASSERMAN, Cláudia; GUAZZELLI, César A. B. (Orgs.). *Ditaduras Militares na América Latina*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004. p. 45-77.

PADRÓS, Enrique Serra. (org.) *Cone Sul em tempos de ditadura: reflexões e debates sobre a História Recente*. Porto Alegre: Evangraf/UFRGS, 2013.

PADRÓS, Enrique Serra. *O Paraguai de Stroessner no Cone Sul de Segurança Nacional*. IX Encontro Estadual de História Seção Rio Grande do Sul, 2008, p. 1-10. Disponível em: <http://eeh2008.anpuh-rs.org.br/resources/content/anais/1212375776_ARQUIVO_ANPUHtextoEnriqueSerraPadros.pdf> Acesso em: 28 set. 2015.

PORTELLI, Hugues. *Gramsci e o Bloco Histórico*. Trad. Angelina Peralva. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

SILVA, Eronildo Barbosa da. *Sindicalismo no Sul de Mato Grosso: 1920/1980*. Campo Grande: Ed. UNIDERP, 2005.

WASSERMAN, Cláudia. O império da Segurança Nacional: o golpe de 1964 no Brasil. In: WASSERMAN, Cláudia & GUAZZELLI, César Augusto Barcellos (Orgs.). *Ditaduras Militares na América Latina*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004. p. 27-44.

Enviado em: 23/04/2016.

Aprovado em: 04/06/2016.

A METÁFORA DA METAMORFOSE EM KAFKA OU A LÓGICA DO SONHO

The Metamorphosis Metaphor Of Kafka In Or Dream Of Logic

Adonay Ramos Moreira²⁰⁸
Wellington Lima Amorim²⁰⁹

RESUMO: O presente trabalho tem como finalidade analisar como a metáfora, na obra *Metamorfose*, de Franz Kafka, aparece como um dado ao mesmo tempo da lógica e do sonho, ultrapassando, assim, a noção comum de metáfora até então tratada. Nessa obra do escritor alemão, obra que representa um divisor de águas na história da literatura ocidental, a metáfora é extrapolada em seu sentido, sendo que as suas duas funções, a retórica e a poética, não conseguem minar o símbolo proposto pela obra kafkaesca, o que faz com que *A Metamorfose* seja uma obra totalmente original, elevando o seu autor ao patamar de último grande gênio da literatura moderna.

Palavras-chave: Metáfora; Metamorfose; Revolução; Literatura

ABSTRACT: This study aims to analyze the metaphor of "Metamorphosis " by Franz Kafka. It appears as a given the same time of logic and dream, surpassing thus the common notion hitherto treated metaphor of the German writer's work, a work which is a watershed in the history of Western literature, the metaphor is extrapolated in its meaning, and its two functions, rhetoric and poetics, can not undermine the proposed symbol Kafkasque work, what makes "Metamorphosis" a totally original work, bringing its author to the pinnacle of modern literature.

Keywords: Metaphor; Metamorphosis; Revolution; Literature

Introdução

Na história da moderna literatura ocidental, formada por autores das mais variadas correntes e gênios, poucos foram aqueles que conseguiram, de fato, imprimir em seus leitores, quer contemporaneamente, quer postumamente, uma visão de mundo na qual qualidade literária e reflexão estivessem em pleno acordo, sem que, com isso, nem a forma nem o fundo saíssem ganhando separadamente, mas, sim, fundindo-se de forma altamente coesa e coerente, formando uma só unidade estética e reflexiva. A esse

²⁰⁸ Graduado em Filosofia (UFMA). Contato: fernandodrummond74@yahoo.com

²⁰⁹ Doutor em Ciências Humanas. Docente da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) Contato: wellington.amorim@gmail.com

grupo infelizmente limitado pertencem autores tão distantes como Baudelaire, Dickens, Rilke e Proust, apenas para serem citados alguns.

No entanto, se são raros os autores que unem fundo e forma, ainda mais raro são aqueles que, além de conseguirem fundir estética e pensamento sem que nenhum dos dois saia logrado, conseguem revolucionar a obra de arte a tal ponto que seus nomes venham a ser símbolo de revolução, de sutileza de estilo, de pensamento e de grandeza. A esse grupo ainda mais raro, cujos membros se poderia contar nos dedos, pertencem os autores maiores da História da Literatura Ocidental, tais como Homero, Shakespeare, Cervantes, Dante, Goethe, Milton, Dostoiévski e Franz Kafka. Esses são autores que não só aliaram a um estilo inconfundível uma reflexão profunda da vida, da morte e de todos os problemas humanos, mas também revolucionaram as regras da arte de seu tempo, enriquecendo-as sobremodo, sem cair, contudo, no exagero e em cambalhotas sem sentido.²¹⁰

Esses homens são o que há de mais alto em matéria de criação estética e não só ultrapassaram o que até então se tinha como regra em arte, mas deram a ela, à regra, um direcionamento completamente novo, que a enriqueceu e que a dotou de uma nova forma de humanidade, levando os futuros criadores que a estudem a se enriquecerem ainda mais nesse manancial, cuja fonte é inesgotável. Para esses indivíduos, a força criativa é muito mais do que o uso da inteligência ou da técnica. Ela é a própria vida, o que torna, assim, seus textos ainda mais incomparáveis.

Tais criadores estão acima de seu tempo, sejam reconhecidos em vida ou não, e foram eles que legaram à arte moderna, mais especificamente, nesse caso, à literatura, toda a riqueza e grandeza das quais se dispõe atualmente, e são eles que formam o rol daqueles que compõem o cânone ocidental. E, assim como Goethe foi a última mente

²¹⁰ Cabe aqui notar que nem sempre o conceito de Revolução ou de Modernidade em arte condiz com um aprofundamento positivo tanto da técnica quanto da reflexão. Por exemplo: é inegável que um autor como Samuel Beckett (pertencente ao chamado Teatro do Absurdo) tenha introduzido no teatro do século XX formas novas de encenação, contudo, as suas peças às vezes consistem mais em um certo exagero do que propriamente em uma mudança positiva. É o caso de sua peça *Dias Felizes*, cujo enredo consiste, basicamente, numa mulher que vai aos poucos sendo soterrada sem que dê por isso. Ou um artista como Duchamp, que acreditava ter revolucionado as Artes Plásticas de seu tempo, mas cuja fama decorre, basicamente, de ter levado um urinó, que ele denominou *A Fonte (La Fontaine)* a um museu e ter afirmado ser aquilo uma obra de arte. Esses dois exemplos mostram, de forma clara, que nem sempre o que se entende por Revolução em Arte consiste realmente em uma mudança positiva, pois, se comparado a Shakespeare, as peças de Beckett se tornam boas ideias levadas ao palco; e, comparada a *Monalisa* de Da Vinci ou a *Pietà* de Michelangelo, as obras de Marcel Duchamp, sobretudo *A Fonte*, não passam de uma piada de mau gosto, e as verdadeiras obras de arte não consistem nem em boas ideias (pois, parafraseando o poeta e crítico de arte Ferreira Gullar, boa ideia é a Caninha 51) nem muito menos em piadas de mau gosto.

universal em literatura (GASSNER, 2002, p. 378), talvez Kafka venha a ser o último dos gênios modernos, aquele que, mesmo depois do evento de um Dostoiévski, ainda conseguiu impor seu nome ao mais alto nível da literatura ocidental, mudando profundamente os rumos do que até então se entendia sobre literatura.

O Fantástico e a Literatura: Um Esboço

O termo *Fantástico* ficou conhecido em literatura, sobretudo, com o advento do Realismo Fantástico ou Realismo Mágico, denominação dada a uma corrente literária nascida na segunda metade do século XX na literatura latino-americana, que conta, dentre seus cultores, autores do porte de Gabriel García Márquez, Jorge Luis Borges, Alejo Carpentier, Julio Cortázar, Murilo Rubião, Érico Veríssimo (notadamente em *Acidente em Antares*) e José J. Veiga, dentre outros.

Essa corrente se caracterizou pelo uso do sobrenatural e do estranho introduzido na realidade como algo comum. O grande símbolo desse tipo de literatura é, sem dúvida alguma, o romance *Sem Anos de Solidão*, de Gabriel García Márquez, que narra a história da família Buendía, habitante do povoado Macondo. Nesse lugar afastado da civilização pelo tempo e pelo espaço, onde as coisas são tão novas que às vezes carecem de nome e, para se referir a elas, é-se necessário apontá-las com o dedo, nesse lugar tudo acontece, desde moças que são suspensas ao céu por lençóis, chuvas de borboletas, crises coletivas de amnésia, até o nascimento de crianças com rabo de porco.

Contudo, o uso do fantástico em literatura remonta a muito antes do que aparentemente se crê, e, se se permitiu que um autor como Gabriel García Márquez compusesse uma história com esse teor de fantástico e de estranho²¹¹, é porque, antes dele, vários autores já haviam introduzido em suas obras o sobrenatural como um elemento comum, como um dado normal da realidade. São mais do que conhecidos os deuses de Homero, as bruxas de Shakespeare ou os demônios encontrados no inferno de Dante. E ninguém em sã consciência, ao ler *O Paraíso Perdido* de Milton, pode acreditar que o Satanás que ali fala pertence à realidade fantástica tal como pertence um

²¹¹ Deve-se notar aqui que Gabriel García Márquez foi influenciado por Franz Kafka, e deve a este o seu estilo, como ele mesmo confessou em conversa ao amigo Plínio Apuleyo Mendoza, depois reunida em livro sob o título *Cheiro de Goiaba*. Diz Gabo, (apelido através do qual o autor de *Sem Anos de Solidão* era conhecido na Colômbia) ao ser perguntado se foi a sua avó quem o influenciou a ser escritor: “Não, foi Kafka que, em alemão, contava as coisas da mesma maneira que a minha avó. Quando li aos dezessete anos *A Metamorfose*, descobri que ia ser escritor. Ao ver que Gregor Samsa podia acordar uma manhã transformado num gigantesco escaravelho, disse para mim mesmo: 'Eu não sabia que se podia fazer isso. Mas se é assim, escrever me interessa'”.

personagem como Joseph K., do romance *O Processo*, de Kafka, ou Gregor Samsa, da novela *A Metamorfose*, do mesmo autor. Ao contrário de Samsa e de Joseph K., os outros personagens acima referidos, embora também fantásticos, tinham a seu favor o contexto social e a época em que foram criados.

Com efeito, na época de Shakespeare não era nada absurdo que se falasse em bruxas ou coisas do gênero. Nem se poderia acreditar que, na época de Homero, os deuses não tivessem de fato existência real entre os homens, sendo o mito muito mais, naquela época e naquele contexto, do que meramente uma ficção. De igual modo, a ideia vale para os personagens de Dante e de Milton. Em um mundo em que a imaginação ainda estava permeada de superstições de vários tipos, como era a época de Shakespeare, personagens como bruxas e demônios eram figuras comuns e faziam parte do imaginário coletivo herdado. Nesse sentido, lembra Jean Delumeau, em sua *História do Medo no Ocidente*:

[...] os séculos XI e XII veem produzir-se, ao menos no Ocidente, a primeira grande “explosão diabólica” (J. Le Goff) que ilustram para nós o Satã de olhos vermelhos, de cabelos e asas de fogo do Apocalipse de Saint-Sever, o diabo devorador de homens de Saint-Pierre-de-Chauvigny, os demônios imensos de Autun, as criaturas infernais que, em Vézelay, em Moissac ou em Saint-Benoît-sur-Loire, tentam, possuem ou torturam os humanos. Assimilado pelo código feudal a um vassalo desleal, Satã faz então sua grande entrada em nossa civilização. Anteriormente abstrato e teológico, ei-lo que se concretiza e reveste nas paredes e nos capitéis das igrejas toda espécie de formas humanas e animais. [...] Ao mesmo tempo sedutor e perseguidor, o Satã dos séculos XI e XII certamente assusta. No entanto, ele e seus acólitos são por vezes tão ridículos e divertidos quanto terríveis: por isso, tornam-se progressivamente familiares. A hora do grande medo do diabo ainda não chegou. No século XIII, os nobres “Juízos Finais” das catedrais góticas colocam em seu justo lugar o inferno, seus suplícios e seus demônios. O essencial dos grandes tímpanos esculpidos é então reservado ao Cristo em majestade, à corte paradisíaca e à alegria serena dos eleitos [...] (DELUMEAU, 1989, p. 239-240)

De fato, embora tidos hoje como seres fantásticos, as três bruxas de *Macbeth* estavam justificadas em seu contexto e, se não eram seres nada atraentes e que inspiravam pouco ou nenhuma confiança, é inegável que elas pertenciam à realidade, sendo, portanto, impossível considerá-las como seres fantásticos tal qual se entende o termo fantástico hoje. Quando se lê atualmente a trágica história de Édipo, por exemplo, um homem contemporâneo não acredita que a Esfinge exista na realidade. Ela é, no máximo, um dado da imaginação, só vive durante o tempo em que esse mesmo homem gasta em ler ou assistir a essa peça. Ao contrário dos contemporâneos de Édipo, que acreditavam nos deuses que a tradição nos legou, um homem contemporâneo não

acredita jamais que esse personagem possa ter alguma existência real além das páginas do livro que ele tem entre as mãos.²¹²

É inegável reconhecer, portanto, que o fantástico e o sobrenatural sempre estiveram presentes na vida dos seres humanos e que a sua presença na literatura é totalmente compreensível, dado o fato de que a literatura, como fazer humano, necessariamente está impregnada de tudo que inquieta os homens de todas as épocas e todos os povos. Esse apelo ao sobrenatural, essa recorrência ao fantástico para explicar o mundo não é, senão, a consequência de que, em determinadas épocas primitivas da história da humanidade, o ser humano não encontrou senão o mito e as lendas para explicar os fenômenos os quais presenciava. Contudo, como afirma Shelley no seu polêmico *A Necessidade do Ateísmo*:

Se a ignorância da natureza deu luz aos deuses, o conhecimento da natureza é feito para a sua destruição. Na proporção em que o homem aprendia, suas forças e seus recursos aumentavam com seu conhecimento; a ciência, as artes, a indústria, foram-lhe úteis; a experiência reafirmou-lhe ou assistiu-o com os meios de resistência aos esforços das muitas causas que deixaram de alarmar assim que foram compreendidas. Em uma palavra, seus terrores dissiparam-se na mesma proporção que sua mente iluminou-se. O homem culto deixa de ser supersticioso. (SHELLEY, 2008, p. 130).

Shelley resume perfeitamente as razões pelas quais o fantástico passou do plano da realidade vivenciada ao plano da ficção, ou seja, a dado meramente literário e fictício. Se antes se poderia tomar a existência de seres fantásticos como real, essa mesma crença não pôde ser sustentada pelo homem moderno e nem pode sê-lo pelo homem contemporâneo. Quando, por exemplo, um poeta romântico fala das musas, ele não o faz com a mesma convicção com que Homero ou Hesíodo faziam-no. Não que um poeta romântico não possa acreditar em sua musa criadora. Pelo contrário. O caso consiste apenas no fato de que, mesmo que ele creia em tal musa, ela agora não é, senão, um dado de sua imaginação, não é mais um personagem real coletivo. Se esse mesmo poeta falasse de uma tal musa a um vizinho seu, dependendo do nível de cultura deste, esse pobre poeta ou passaria por um gênio ou por um excêntrico. A sua época não

²¹² É válido notar aqui, no que diz respeito a esse ponto, o conceito de ficção proposto pelo escritor e ensaísta argentino Juan José Saer, em seu texto *O Conceito de Ficção*: “Mas a ficção não solicita ser acreditada enquanto verdade e sim enquanto ficção. Esse desejo não é um capricho de artista, mas a condição primeira de sua existência, porque só sendo aceita enquanto tal, se compreenderá que a ficção não é a exposição romaneada de tal ou qual ideologia, mas um tratamento específico do mundo, inseparável do que trata”. Esse conceito de Saer é o que tem em mente um leitor moderno de Sófocles ou de Dante. Contudo, quando Homero escrevia ou mesmo o próprio Dante, a noção que tinham em mente é a de que eles estavam a tratar da mais pura realidade. Para Homero e o povo grego, os mitos e os seres fantásticos existiam, bem como o Inferno sugerido por Dante vai muito além de uma fantasia de cunho teológico.

comporta mais esse personagem como algo real. No máximo, os homens contemporâneos acreditam em inspiração, e a ideia de um contato permanente com as musas é completamente rejeitada.²¹³

De fato, o que antes era real agora é levado ao nível da imaginação. A sensibilidade do homem moderno e do homem contemporâneo não pôde e nem pode aceitar mais em seu cotidiano a presença desses seres como entidades reais. Como bem nota Shelley, a ciência, o progresso, as transformações tanto no campo social quanto no campo cultural acabaram por relegar ao passado o culto desses seres fantásticos. Um homem moderno, sobretudo um homem contemporâneo, não utiliza a presença de tais seres e dos mitos senão como uma alegoria ou como uma metáfora para a sua realidade imediata ou a um pensamento que se deseja expressar. Assim é com, por exemplo, com *O Mito de Sísifo* de Albert Camus, *Caim*, de José Saramago, *Pan*, de Knut Hamsun, *Pigmaleão*, de Bernard Shaw, *As Feiticeiras de Salem*, de Arthur Miller, *Guesa Errante*, de Sousândrade e *Electra e os Fantasmas*, de Eugene O'Neill, dentre outros.²¹⁴

Assim, a presença do fantástico ou do mágico em literatura se limitará a uma menção metafórica ou alegórica da realidade, expressando, quando muito, o subjetivismo de seu autor. Se antes a presença da Esfinge ou das bruxas chocava, era antes pelo que de terror elas apresentavam em si mesmas para a realidade, tal como se sente terror, por exemplo, quando, numa narrativa qualquer, aparece um assassino em série ou qualquer outro fenômeno do campo da atual realidade que causa repugnância.

²¹³ É mais do que sabido o fato de que muitos pensadores olham para a Antiguidade Clássica como a grande época do gênero humano e chegam mesmo a louvar a beleza e a força dos homens que viviam em contato com as musas e que louvavam o mito. Pensadores como Heidegger e Nietzsche são alguns dos maiores representantes dessa espécie de pensamento meio saudosista e meio sonhador, fazendo notar em suas obras que o contato com os deuses e com o mito representava uma época genuinamente mais ingênua e virtuosa da arte e da humanidade. Contudo, é improdutivo tomar aqui algum partido nessa questão. Isso porque não é a tarefa do presente trabalho fazer uma descrição exaustiva da história da fantasia na literatura ocidental e também porque, fale-se o que se falar, essa questão ganha sempre uma conotação subjetiva: para um artista como Fernando Pessoa ou Hölderlin os mitos eram fundamentais e de grande importância, o que o fazia manter contato direto com ele. Já para homens como Francis Bacon e Bertrand Russell, extremamente racionais, a humanidade vai muito bem sem deuses e coisas do gênero, e tanto estes como aquele criaram grandes obras em filosofia ou no campo das artes, o que permite concluir que tomar partido em tal discussão, além de inapropriado para o presente trabalho, é excessivamente cansativo e infrutífero.

²¹⁴ É claro que não está em jogo aqui, de forma alguma, até que ponto um autor pode ou não acreditar realmente naquilo sobre o qual fala e que um tal artista pode muito bem ter como real a presença de seres fantásticos e míticos. Contudo, o que aqui se trata é o fato de que tais crenças, ou se limitam a um culto pessoal ou são expressões do subjetivismo do artista, não alcançando, às vezes, o status de concreto pela ampla maioria de uma cultura. Que um poeta como William Blake visse realmente anjos pousados, como pombos, em árvores é algo curioso e até poético, é verdade, mas é de igual modo verdadeiro que nem todo inglês do final do século XVIII e início do século XIX, época em que viveu o poeta, estava inclinado a acreditar em semelhante coisa. E saber qual destes, se o poeta ou se os seus contemporâneos, está certo é tarefa que ultrapassa, em muito, o alcance do presente artigo.

O fantástico, que antes era real ou dado da realidade, passou a ser símbolo. E, quando é tratado em literatura, não deixa de ser acompanhado pelo ar de “faz de conta” que permeia a obra, como se o autor estivesse a dizer: “Isso sobre o qual falo é absurdo.”²¹⁵ Contudo, o fantástico ganhará, com Franz Kafka, um novo tratamento. A partir dele, ainda que o fantástico não possa de fato ser tomado como concreto e real por toda uma cultura, ele será de volta inserido na realidade, não na realidade concreta, mas na realidade narrativa. Agora, o absurdo é tratado como algo normal, um acontecimento como outro qualquer na vida de um homem, como um passeio ou um jantar em um domingo qualquer. Com Kafka, o fantástico reconquista, de forma nunca antes vista, seu *status* de realidade.

Um Homem Além Do Seu Tempo

Franz Kafka nasceu em 3 de julho de 1883, em Praga, filho de Hermann Kafka e Julie Kafka. Era uma criança aparentemente comum, franzina e tímida, que, como a maioria das crianças de sua classe, foi criada por empregadas. Esse menino franzino e tímido viria a escrever uma das obras mais importantes e influentes da literatura ocidental. Como lembra o grande crítico Otto Maria Carpeaux, em sua *A História Concisa da Literatura Alemã*:

Franz Kafka (1883-1924) é, ao lado de Rilke e Thomas Mann, o autor alemão moderno mais lido e mais imitado no mundo inteiro. Os estudos sobre ele, livros e ensaios, contam-se aos milhares. Seu nome se tornou proverbial: coisas e situações complicadas e absurdas são chamadas “kafkianas”. É difícil dissipar a nuvem de equívocos em torno desse escritor misterioso, que era tão pouco escritor que em seu testamento mandou destruir todos os seus originais. Não quis ser escritor, bastava-lhe ser testemunha. (CARPEAUX, 2013, p. 235).

De fato, Kafka veio a ser uma das testemunhas mais agudas de seu tempo e

²¹⁵ Isso é bem notório, por exemplo, nos textos *O Nariz* e *Almas Mortas*, ambos do grande escritor russo Nicolau Gógol. No primeiro, o major Kovaliov perde repentinamente seu nariz, o que é um acontecimento sem precedentes e que muito assusta não só a ele, mas a Ivan Iákovlevitch, barbeiro que encontra o tal nariz dentro de seu pão, durante seu café da manhã. No segundo, o personagem Pável Ivánovitch Tchítchicov, um aventureiro que ambiciona fortuna, sai pelo interior da Rússia comprando almas mortas, ou seja, servos mortos cujo nome ainda esteja nas listas do fisco. Ambos os textos trazem um relato fantástico, mas agora, como não se acredita mais em fatos sobrenaturais como parte da realidade, os personagens da obra se escandalizam ou se impressionam com os acontecimentos narrados. É nisto que consiste, pois, a inovação da obra de Kafka: assim como Gógol, seus textos contêm elementos fantásticos e absurdos, mas, ao contrário do que acontece com Gógol, os personagens kafkianos tratam-nos como se fossem reais. Não há nem espanto nem assombro. O absurdo e o ilógico são aceitos de forma normal.

talvez por isso a sua obra tenha conseguido refletir, de forma tão fiel, a atmosfera de absurdo e de estranho que pairava sobre o seu tempo. É inegável que em sua obra haja muito de sua personalidade, uma personalidade fragmentada, atormentada e lúcida a um só tempo.²¹⁶ Talvez por isso seja tão difícil uma análise em profundidade de sua obra, já que ela apresenta o mesmo aspecto fragmentado e atormentado de seu autor. Isso reconhece o mesmo Carpeaux. O trecho é relativamente longo, mas é igualmente esclarecedor. Aponta o grande crítico:

Uma interpretação definitiva é provavelmente impossível, porque quase todas as obras de Kafka são fragmentos. A própria natureza de seu tema exclui a conclusão, o desfecho. Mas são “completos” os numerosos aforismos em que Kafka resumiu, com plasticidade extraordinária, suas teses. E esses aforismos ampliam-se, às vezes, formando parábolas como a literatura universal não possuía comparáveis depois dos tempos bíblicos: *Vor dem Gesetz* (Perante a Lei), *Odradek*, *Die Botschaft des Kaisers* (A Mensagem do Imperador). Parábolas assim, maiores, são também os romances de Kafka. É um novo gênero literário. Mas não convém falar em literatura, a propósito de Kafka. Se há, nele, uma nova técnica de ficção, não é propriamente técnica nem propriamente ficção: são manifestações de sua metafísica. É uma metafísica do terror cósmico. Kafka nunca escreveu uma linha que não inspirasse ao leitor um *frisson* inédito (os ingleses diriam *weird* ou *uncanny*). Mas essa qualidade contribui para nem todos perceberem o estranho e quase diabólico humorismo de Kafka, manifestação de sua descrença neste mundo. Também era, à sua maneira, nihilista. Mas enquanto seu mundo ainda existia, já se sentia nele como um daqueles inúmeros fugitivos e refugiados que, pouco depois da morte, começarão a percorrer o mundo sem encontrar paradeiro: as *displaced persons*. Kafka foi *displaced persons* no Universo. (CARPEAUX, 2013, p. 237)

De fato, as obras de Kafka têm algo de uma “*metafísica do terror cósmico*”, um terror que ele descreveu de forma extremamente genial, ainda que fragmentada. Suas parábolas constituem, como bem pontuou o crítico, um novo gênero, um gênero que deixará para sempre marcas no pensamento e na sensibilidade ocidentais. E se por um

²¹⁶ O estudo entre a personalidade de um artista e a obra de arte que ele elabora deita as suas raízes desde a Grécia clássica aos dias de hoje. É claro que não se trata aqui de afirmar que o estudo da vida de um criador possa ser o único caminho para a análise de sua obra. Pelo contrário. Quanto mais olhares se possa lançar a uma determinada obra de arte, mais verdades se pode arrancar dela. Contudo, é inegável que conhecer certos traços da personalidade de um artista pode lançar luz sobre a sua obra. Os gregos já sabiam disso, e na *Poética*, IV, pode-se ler: “A poesia assumiu formas diversas, de acordo com o temperamento dos poetas. Alguns, de índole mais elevada, imitam as ações nobres e as das mais nobres personagens; outros, mais vulgares, fazem imitações desprezíveis, compondo vitupérios enquanto aqueles compõem hinos e encômios”. Outra coisa não nos diz Ferreira Gullar, em sua coluna no jornal Folha de São Paulo. O artigo se denomina *Arte e Personalidade*, e data de 01-11-2015. Diz o poeta, acerca das possibilidades das linguagens artísticas: “Essa especificidade das linguagens artísticas, por sua vez, determina sua maior ou menor receptividade. É essa mesma especificidade que define a necessidade e a possibilidade do indivíduo que se torna criador de arte. Trata-se certamente de uma questão complexa, mas que, conforme percebo, está diretamente vinculada à natureza de cada linguagem artística e de cada personalidade criadora.” O filósofo e o poeta estão de acordo nesse ponto, o que prova que, se não se pode de todo afirmar ser a personalidade de um indivíduo o que define a sua criação estética, ao menos ela tem uma influência considerável sobre sua capacidade criadora.

lado é difícil uma análise completa de sua obra, devido ao caráter mesmo que elas apresentam, por outro é possível que se possa lançar em alguns de seus textos um olhar mais atento e disso retirar alguma conclusão. Muitas são os relatos, fragmentos, parábolas e romances de Kafka que permitem uma tal análise, mas, dentre todos, *A Metamorfose* vem a ser a que mais desperta a atenção dos leitores.

Obra relativamente curta, escrita durante 20 dias, *A Metamorfose* narra a história de Gregor Samsa, um caixeiro viajante que, em certa manhã, acorda-se transformado em um grande inseto. Toda o centro narrativo se concentra em seu quarto, no qual ele permanece até a sua morte, esquecido pela família, que agora não mais via nele, senão, um ônus a ser suportado. Não se chega a saber propriamente em que espécie de inseto ele se transforma. O máximo que se chega a saber disso, de forma objetiva, é dito por parte de uma velha faxineira que é encarregada de limpar o seu quarto e que o chama “rola-bosta”. Isso pode dizer tudo e, ao mesmo tempo, nada, pois o termo utilizado é comum a muitos tipos de insetos.

Muito já se foi dito a respeito dessa obra, e as interpretações vão desde as análises psicanalíticas, que veem na obra um exemplo típico de revolta contra o pai e contra Deus, até análises sociais, que juram notar na obra uma sátira social aos costumes da burocracia austríaca da época. Seja como for, o caso é que a obra permite, de fato, uma miríade de interpretações, desde as mais sensatas até às mais absurdas.²¹⁷ Contudo, seja qual for a análise que se tome, um fato é inegável: nunca antes o absurdo e o fantástico tomaram, em literatura, a dimensão que Kafka lhes dá. E é nisso que constitui a sua grandeza.

A dimensão que *A Metamorfose* atribui ao fantástico em literatura vai muito além do que as outras obras modernas que porventura trataram do tema puderam dar. E a imagem que essa obra evoca vai muito além do uso comum que se atribui à metáfora. Como aponta Ricoeur, um dos traços da metáfora consiste no fato dela ser definida em termos de movimento, além ser algo que acontece ao nome, bem como designar

²¹⁷ Os marxistas, que se assemelham ao mito do Leito de Procusto, tentando adaptar todo o mundo à sua teoria, não se importando com o fato de que sua visão esteja ou não distante da realidade e da lógica, tendem a ver nessa obra uma crítica ao sistema capitalista, que, segundo eles, acaba por aniquilar o homem. Contudo, tal crítica é, no mínimo, forçada, pois Gregor Samsa de forma alguma pode representar nenhum sentimento de classe oprimida, (se é que uma tal coisa possa de fato existir) tanto porque ele é um sujeito remediado e tem prazer e alegria em proporcionar isso a sua família, quanto pelo fato de que a sua crítica ao seu chefe não se estende a todos os chefes, mas apenas ao dele especificamente, uma vez que ele mesmo reconhece que a grande maioria dos profissionais como ele vivem muito bem. O seu drama é de indivíduo, e não de classe. Mas, ao que parece, a crítica marxista não nota tamanho fato, ou por má-fé ou por pura e simples ignorância.

também um desvio (RICOEUR, p. 29-33). Contudo, essas designações, ainda que possam ser aplicadas à obra kafkiana, não dão conta do símbolo ali presente. *A Metamorfose* é muito mais do que desvio de sentido ou de transferência para uma coisa do nome da outra. Se se deseja analisar a obra kafkiana em questão sob o viés da metáfora, o caminho mais preciso é aquele que tenta unir as duas funções que a metáfora possui: a função retórica e a função poética, ainda que, ao que parece, até mesmo essa união não consegue minar o símbolo representado na obra. Ora, a retórica, como a definiu Aristóteles, segundo Ricoeur, consiste na arte de inventar e encontrar provas, ao passo que a poética não quer provar nada. Como afirma o próprio Ricoeur:

Ora, a poesia nada quer provar, seu projeto é mimético; entendamos por isso, como o diremos mais amplamente adiante, que seu alcance é compor uma representação essencial das ações humanas, seu modo próprio é dizer a verdade por meio da ficção, da fábula, do *mythos* trágico. (RICOEUR, p. 23).

Aristóteles, ainda segundo o mesmo Ricoeur, elaborou um vínculo entre o conceito retórico de persuasão e o conceito lógico de verossímil, pois a arte do bem falar poderia, às vezes, não se ater muito à verdade. Fazendo uma tal união, que teria no silogismo seu grande ponto de apoio, o filósofo grego construiu o edifício do que se conheceria como a retórica filosófica. A morte da retórica se daria, portanto, com o seu afastamento progressivo da filosofia, e esse fenômeno acontecerá na modernidade. No entanto, o que importa aqui saber é até que ponto o uso de uma retórica filosófica poderá esclarecer a metáfora que a obra *A Metamorfose* apresenta. Como já foi dito no presente trabalho, um caminho possível de análise da metáfora da obra kafkiana residiria na união das duas funções da metáfora, a saber, a função metafórica e a função poética. Nesse sentido, é mais do que notório que, mesmo que unidas, essas duas funções não esgotam o símbolo presente na novelinha kafkaesca.

Se se aplica à obra a função retórica da metáfora, teremos o seguinte paradoxo: a obra de Kafka nem quer nos persuadir a nada e nem tampouco é lógica, pois o que ela retrata está relacionado ao mais completo absurdo. No entanto, (e aqui reside o paradoxo) a mesma obra acaba por nos persuadir e por nos convencer de que ela é extremamente lógica e verossímil. Aqui se entende porque Camus certa vez comentou que toda a arte de Kafka consiste em obrigar o leitor a reler.²¹⁸

Esse paradoxo é em parte afirmado pelo estilo de Kafka. Tudo na obra

²¹⁸ Camus assim fala em seu famoso estudo intitulado *A Esperança e o Absurdo na obra de Franz Kafka*, estudo esse que aparecerá como apêndice no livro *O Mito de Sísifo*.

demonstra a mais plena normalidade e pouco ou nada se percebe sobre uma possível intenção de tentativa de convencimento do leitor. Samsa acorda metamorfoseado em um gigantesco inseto e isso é tudo. Não há nenhum susto ou assombro de sua parte em relação a isso. O fato é dado como um acontecimento do cotidiano, uma brincadeira de mau gosto. O fantástico assume, assim, *status* de normalidade. Essa posição de normalidade do absurdo e do fantástico, apresentada pela primeira vez em literatura, de forma extremamente consistente, n'*A Metamorfose*, ao mesmo tempo que surpreende o leitor, quase que o anestesia em relação ao fato de que a narração se concentra em um enredo no mínimo inusitado. Tudo segue normal dentro da irracionalidade da obra, e não se nota no narrador nada que indique seu desejo de afirmar a verdade ou a coerência de tudo isso. Nem muito menos o personagem dá ao fato grande atenção. Como confessa o narrador:

O olhar de Gregor dirigiu-se então para a janela, e o tempo nublado – ouviam-se os pingos da chuva baterem sobre a calha da janela – deixou-o bastante melancólico. “Que tal se eu seguisse dormindo mais um pouco e esquecesse de toda essa bobajada”, pensou; mas isso era totalmente irrealizável, uma vez que estava habituado a dormir sobre o lado direito e em seu estado atual não conseguia se colocar nessa posição. Por mais força que fizesse na tentativa de se jogar para o lado direito, balançava voltando sempre a ficar na posição de costas. Deve ter tentado fazê-lo cerca de cem vezes; fechou os olhos a fim de não precisar ver mais suas pernas se debatendo, e apenas desistiu quando passou a sentir no lado uma dor leve e sombria, que jamais havia sentido. (KAFKA, 2010, p. 14 -15)

Como se nota, não há por parte de Samsa nenhum susto por ter acordado metamorfoseado em um inseto. Isso é incômodo apenas por perturbar seu sono. Nesse sentido, a sua situação não lhe é mais absurda do que algum barulho que porventura viesse da sala ou de alguma fresta de luz que incidisse sobre seu rosto. Nem o personagem e nem o narrador dão a menor indicação do fato se tratar de algo extremamente perturbador, ainda que, pela forma como os acontecimentos são descritos, o leitor vá a cada página se envolvendo nesse mundo estranho, absurdo, a um tempo assombrosamente impossível e assombrosamente real. Entende-se aqui o que Carpeaux quis dizer ao se referir à obra de Kafka como uma “*metafísica do terror cósmico*”.

Em nenhum momento, Kafka aponta para o fato de que o que está sendo descrito é estranho. Isso é, de fato, algo realmente curioso na obra desse autor: em nenhuma de suas parábolas o absurdo é descrito como absurdo. E *A Metamorfose* é obra na qual esse sentimento é levado ao extremo. O que antes preocupa Samsa não é seu estado atual, mas, sim, o seu emprego e o fato de estar atrasado. Ele raciocina como se tudo ao seu

redor estivesse na mais plena normalidade e apenas o fato de ter se acordado um pouquinho atrasado é que se encontra desfocado de toda realidade. Isso fica evidente no trecho a seguir:

E olhou até onde estava o despertador, que tiquetaqueava sobre o armário. “Pai do céu!”, pensou. Eram seis e meia e os ponteiros seguiam adiante, tranquilos; na verdade o maior até já passara da meia hora e se aproximava dos três quartos. Será que o despertador não havia tocado? Podia-se ver da cama que ele havia sido programado direitinho para as quatro horas; e com certeza havia tocado. Sim, mas terá sido possível prosseguir no sono com seu clangor, que chegava a fazer os móveis tremerem? Bem, tranquilo com certeza não se podia dizer que ele dormira, mas é provável que o sono tenha sido tanto mais pesado por causa disso. Mas o que deveria fazer agora? [...] (KAFKA, 2010, p. 16-17).

O raciocínio de Samsa pouco ou nada se preocupa com o fato de ter se tornado um inseto qualquer. O alheamento tanto do narrador quanto de Gregor é tão grande que o próprio leitor acaba por esquecer de que se trata propriamente a história. Nada de anormal se encontra aí. Para Gregor, a única coisa escandalosa de sua situação consiste no fato de ter dormido em excesso. É como se Kafka, ao mesmo tempo em que quisesse anular a imagem do inseto presente aos olhos do leitor, reforçasse o caráter do absurdo de tudo isso com o tom corrente de sua prosa. E aqui cabe mais uma observação: toda a prosa de Kafka é eminentemente cartorial, uma prosa burocrática, que, nele, acaba por amortecer o caráter retórico que um tal tipo de discurso poderia possuir. É como se ele quisesse, ao mesmo tempo, revelar e esconder a imagem absurda de sua obra.²¹⁹

Toda a obra permanece nesse mesmo tom. A transformação de Gregor Samsa em um inseto não chega a caracterizar, nem para ele e nem para a sua família, algo de absurdo ou de estranho. É apenas um fato e, em dado momento, esse fato se torna algo

²¹⁹ Esse ocultamento do absurdo sob a égide de uma prosa perturbadoramente normal pode ser salientado quando se compara, por exemplo, o tipo de reação dos personagens e do narrador ante o fantástico presente em outras obras e *A Metamorfose* de Kafka. Como exemplo, basta descrever o momento em que Ivan Iákovlevitch, personagem da obra *O Nariz*, já mencionada no presente trabalho, descobre o nariz dentro de seu pão, durante o café da manhã. Ei-lo: “Por uma questão de decência, Ivan Iákovlevitch pôs um fraque por cima da camisa e, sentando-se à mesa, descascou duas cabeças de cebola, polvilhou-as de sal, pegou uma faca e, com ar imponente, começou a cortar o pão. Cortou o pão ao meio, olhou o miolo e, para a sua surpresa, notou uma coisa esbranquiçada. Ivan Iákovlevitch cutucou cuidadosamente a coisa com a ponta da faca e apalpou-a com o dedo: “É dura! – disse para si mesmo –, o que será isso?” Enfiou o dedo e arrancou – um nariz! Ivan Iákovlevitch ficou boquiaberto; pôs-se a esfregar os olhos e apalpou a coisa: um nariz, um nariz de verdade! E mais, parecia ser de algum conhecido. A imagem do pavor estampou-se em seu rosto. Mas esse pavor nada significava em comparação com a fúria que tomou conta de sua esposa” (GÓGOL, 1990, p. 87-88). Como é visível, há uma diferença assombrosa entre as duas obras, enquanto em uma o absurdo é tratado como tal tanto pelo narrador quanto pelo personagem, em outra o absurdo é algo normal, fazendo parte da estrutura cotidiana do concreto.

incômodo para a família, mas não pelo estranho da situação, mas sim porque, como agora ele se encontra impossibilitado de trabalhar e de prover a família, ele ter-se convertido em um peso morto. Para uma família que precisa agora trabalhar para sobreviver, esse gigantesco inseto é um problema que deve ser resolvido o quanto antes. O absurdo jamais é discutido por nenhum dos personagens da obra. Chega mesmo a ser escandaloso como todos nutrem pelo assunto um alheamento gritante. E, quando o tema chega a chamar alguma atenção, não é senão pelo lado cômico disso tudo, que é bem notório no fato da velha faxineira se referir a Gregor como um “rola bosta”.

Se, por um lado, a metáfora como retórica fracassa ao tentar esgotar o símbolo proposto por Kafka, não resolvendo o paradoxo que ele encerra, cabe ainda saber se a sua segunda função, a função poética, surtiria algum efeito. Já foi dito em alguma parte do presente trabalho do que se ocupa a poesia, segundo Ricoeur, e que ela não se propõe a provar absolutamente nada. Antes, ela “*produz a purificação das paixões do terror e da piedade*”. (RICOEUR, p. 23). Ora, no que concerne à obra kafkaesca em questão, é mais do que notório o fato de que a intenção de Kafka não está jamais relacionada a uma tentativa de purificar nem o terror, nem muito menos a piedade. Isso até soaria paradoxal em relação à sua atitude, pois a sua narração nada propõe e tudo propõe e, se fosse a sua intenção purificar o terror, a sua prosa teria que estar estruturada de forma a levar o leitor a concluir tal coisa. Mas, ao contrário, o que Kafka faz é apenas relatar o fato, sem demonstrar nenhuma opinião sobre ele, o que constitui a sua já mencionada “*metafísica do terror cósmico*”. O leitor não encontra, após a leitura da obra, nada nas palavras do narrador que possa fundamentar a sua opinião perante a história. O fenômeno foi apenas descrito, cabe ao leitor decidir acerca do destino dele. Como salienta Carpeaux:

[...] Seu tema é a irrupção do extraordinário no mundo ordinário. Um rapaz acorda, transformado em inseto. Um comum, que não fez nada de mal, é preso pela polícia e denunciado por um crime que ignora. Seria absurdo? Kafka não nada [*sic*] tem a ver com o absurdo dos surrealistas. A eliminação de qualquer veleidade de realismo em suas obras é a herança do Expressionismo. Mas seu mundo de alucinações não é o do sonho utópico de seus companheiros de geração. Não acredita em utopias, prefere a antiutopia de um mundo abandonado por Deus. Foi leitor de Kierkegaard: é intransponível o abismo dialético entre Deus e o nosso mundo, e qualquer infiltração do outro mundo no nosso significa aquela irrupção do extraordinário, o terror, a catástrofe. Mas isso já é uma das muitas interpretações possíveis da obra de Kafka. (CARPEAUX, 2013, p. 235-236)

Ao que parece, de fato não estava entre as preocupações de Kafka purificar o terror, e nem o leitor poderá encontrar isso em suas obras, sobretudo n'*A Metamorfose*. O que ele nela poderá encontrar não é, senão, aquele *frisson* sobre o qual já Carpeaux falara. Além disso, se se toma a função poética da metáfora como explicação à metamorfose sofrida por Gregor, se desconsidera o paradoxo já anteriormente citado, que é o fato de que, mesmo sem demonstrar, Kafka nos quer provar a lógica de sua narração. E, como bem notou Ricoeur: “A tríade 'poíesis' – 'mímesis' – 'káthasis' descreve de maneira exclusiva o mundo da poesia, sem confusão possível com a tríade 'retórica' – 'prova' – 'persuasão’”. (RICOEUR. p. 23-24). Sendo assim, é mais do que notório que a metáfora, tal como foi tratada aqui, não pode dar conta do símbolo proposto por Kafka. Seria inútil e mesmo excessivamente desgastante descrever outros exemplos acerca disso.

A própria história, em si mesma, já deixa evidente o que o presente trabalho tentou expor. Nem mesmo o mais minucioso leitor de Kafka poderá afirmar ter encontrado n'*A Metamorfose* algum indício narrativo que demonstre que o autor o tenha querido persuadir ou provar a verossimilhança ou a lógica de sua história. Bem como esse mesmo minucioso e erudito leitor de Kafka não poderá negar o fato de que, após a leitura d' *A Metamorfose*, tenha saído extremamente convencido de que tal história é assombrosamente real, ao ponto dele mesmo temer encontrar algum grande inseto em seu próprio quarto. A história de Gregor Samsa é assombrosa porque é real, e ser narrada como se não o fosse a torna ainda mais assustadora e concreta. O absurdo está agora no cotidiano, é o que parece dizer Kafka, e ninguém está a notá-lo. O mais curioso é que, não muito tempo depois de sua morte, as suas parábolas iriam se tornar de fato reais. A Segunda Guerra Mundial iria mostrar que o absurdo é mais comum do que o próprio Kafka imaginara, e os alemães matariam desumanamente judeus, ciganos e negros com a mesma calma e tranquilidade com que Gregor Samsa acorda em seu corpo de barata.

Conclusão

Obra seminal na literatura moderna, *A Metamorfose* de Franz Kafka se encontra muito além de seu tempo, é uma obra quase de premeditação, que antecipa o homem contemporâneo em todos os seus conflitos e paixões. Talvez por isso a metáfora, tal qual

foi tratada no presente trabalho, não esgota a polissemia presente em semelhante obra. Há livros que são escritos para o seu tempo e há livros que são escritos para a eternidade. A essa última categoria pertence a obra de Kafka. A história de Gregor Samsa pertence ao mesmo tempo à realidade e ao sonho, é lógica e irracional, humana e absurda. O jovem escritor de Praga mostrou ao mundo uma nova maneira de escrever, retratando o absurdo e o fantástico não mais como algo estranho, mas como parte concreta da realidade. É, no fundo, um pesadelo lógico, que o autor faz questão de dizer que não é, para que, assim, entre perplexo e zozno, o leitor perceba o mundo que o cerca e, lendo, possa se dar conta de que está vivendo um terrível e grotesco pesadelo, ainda que esteja absolutamente acordado.

Referências

ARISTÓTELES, Vida e Obra. **Poética**. Tradução de Baby Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 2004, coleção Os Pensadores.

CARPEAUX, Otto Maria. **A História Concisa da Literatura Alemã**. São Paulo: Faro Editorial, 2013.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada**. Tradução de Maria Lucia Machado. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GASSNER, John. **Mestres do Teatro I**. Tradução de Alberto Guzik e J. Guinsburg. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

GÓGOL, Nicolau. **O Capote e outras novelas**. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1990.

GULLAR, Ferreira. **Arte e Personalidade**. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/colunas/ferreiragullar/2015/11/1700570-arte-e-personalidade.shtml>> Acesso em 24 de março de 2016.

MÁRQUEZ, Gabriel García. **Cheiro de Goiaba: conversas com Plínio Apuleyo Mendoza**. Tradução de Eliane Zagury. 4 ed. Rio de Janeiro: Record, 1993.

RICOEUR, Paul. **A Metáfora Viva**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola.

SHELLEY, Percy Bysshe. **Uma Defesa da Poesia e outros ensaios**. Tradução de Fabio Cyrino e Marcella Furtado. São Paulo: Landmark, 2008.

SAER, Juan José. **O Conceito de Ficção**, 2009. Disponível em: <

<http://www.culturaebarbarie.org/sopro/n15.pdf> > Acesso em 24 de março de 2016

KAFKA, Franz. **A Metamorfose/ O Veredicto**. Tradução de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2010.

Enviado em: 01/02/2016.

Aprovado em: 20/06/2016.

SOCIOLOGIA HISTÓRICA E TEORIA PÓS-COLONIAL: DUAS ESTRATÉGIAS PARA DESAFIAR O EUROCENTRISMO²²⁰

*Historical Sociology and Postcolonial Theory: Two Strategies for Challenging
Eurocentrism*

Sanjay Seth²²¹

Resumo: O eurocentrismo das ciências sociais é cada vez mais desafiado. Este breve ensaio sugere que podemos identificar duas principais formas de desafiar o eurocentrismo, ou seja, a sociologia histórica e teoria pós-colonial. Esclarece os pressupostos intelectuais e vinculações de cada um deles, em seguida, procura delinear as vantagens de um desafio pós-colonial ao eurocentrismo.

Palavras-chave: Eurocentrismo. Pós-Colonialismo. Sociologia Histórica. Ciências Sociais.

Abstract: The Eurocentrism of the social sciences is increasingly coming under challenge. This brief essay suggests that we can identify two main forms of challenging Eurocentrism, namely, historical sociology and postcolonial theory. It clarifies the intellectual presumptions and entailments of each of these, and then seeks to outline the advantages of a postcolonial challenge to Eurocentrism.

Keywords: Eurocentrism. Postcolonialism. Historical Sociology. Social Science

Hoje em dia ser crítico do eurocentrismo ou procurar "Provincializar a Europa" – de modo mais geral, tentando desalojar a Europa do seu lugar privilegiado no nosso pensamento – não é como anteriormente um projeto marginal, mas um projeto que envolve um número crescente de estudiosos. Como um resultado parcial, a forma como isso é feito varia muito. Esquemáticamente, é possível – como eu fiz no meu título – identificar duas estratégias distintas que têm sido adotadas para desafiar o

²²⁰ Originalmente publicado em língua inglesa: *Historical Sociology and Postcolonial Theory: Two Strategies for Challenging Eurocentrism* Seth, Sanjay. 2009. *Historical Sociology and Postcolonial Theory: Two Strategies for Challenging Eurocentrism*. *International Political Sociology* 3 (3), pp. 334-338. Artigo traduzido com a permissão do autor pelo professor do curso de História da UEG, Eduardo Henrique Barbosa de Vasconcelos. e-mail: eduardo.vasconcelos@ueg.br.

²²¹ Após completar sua educação em Sydney e Canberra, ocupou cargos na Universidade de Sydney e da Universidade de Trobe La (Melbourne), bem como uma bolsa na Universidade de Tóquio. Em 2007 mudou-se para Goldsmiths, para assumir a cadeira de ciências política. Sanjay tem publicações nos campos da história moderna indiana, teoria política e social, a teoria pós-colonial e relações internacionais. Está particularmente interessado em como as ideologias modernas europeias e como o conhecimento moderno ocidental foram “transplantadas” ao mundo não ocidental e as consequências dessas ações nesses dois mundos. É professor do Goldsmiths, University of London. E-mail: s.seth@gold.ac.uk

eurocentrismo. O objetivo deste breve ensaio é contrastar estes, esclarecer os pressupostos intelectuais e vinculações de cada um, e, em seguida, brevemente, como alguém que escreve perfeitamente dentro da teoria pós-colonial para descrever o que eu vejo como as vantagens do caminho que escolhi.

Trabalhos de sociologia histórica ou política como os de Jack Goody (1996), Andre Gunder Frank (1998), Samir Amin (1989), James M. Blaut (1993) e John Hobson (2004), com todas as significativas diferenças entre eles, não obstante, têm uma agenda comum. Eles recontam a história do surgimento do mundo moderno, de tal maneira que a Europa já não ocupa uma posição de centralidade; eles desafiam o que poderíamos chamar a "narrativa convencional", em que a modernidade começa na Europa e então é espalhada gradualmente para o resto do mundo através do colonialismo, comércio e exército. Na(s) versão(s) (alternativa(s) que visa(m) substituir a narrativa convencional, na qual o desenvolvimento do capitalismo e da modernidade não é um conto de desenvolvimento endógeno da Europa, mas de interconexões estruturais entre diferentes partes do mundo que antecederam a ascensão da Europa e, além disso, propiciaram as condições dessa ascensão. Andre Gunder Frank escreve: "A Europa não se ergue por seus meios econômicos próprios, e certamente nem graças a qualquer tipo de "excepcionalismo" europeu, racionalidade, instituições, empreendedorismo ou tecnologia... ao invés disso a Europa usou o seu dinheiro americano para abrir mercados e se beneficiar de produção asiática, dos mercados, do comércio, em uma palavra, para lucrar com a posição predominante da Ásia na economia mundial" (Gunder Frank 1998:5-6).²²² Outras obras que estou chamando de sociologia histórica são menos polêmicas, focando menos nas grandes explicações alternativas se não mostrar a "grande divergência" entre o Ocidente e o resto [do mundo] ocorrido muito mais tarde do que a narrativa convencional poderia considera, ao contrario de qualquer traço ou junção de peculiaridades excepcionais na Europeu (ver, nomeadamente, Pomeranz 2000; Bin Wong 1997). Uma vez que comparações significativas são feitas, os fatores comumente pensados como exclusivos da história Europeia podem ser vistos como presente em partes da Ásia. Mas neste caso também, o objetivo é " desalojar a

²²² A teoria do sistema-mundo [também conhecido como teoria de sistemas mundiais] de Immanuel Wallerstein e seus colegas - que também enfatizou que o capitalismo e a modernidade não eram o dom (ou maldição) endógena do desenvolvimento europeu - é criticada por Gunder Frank e outros autores por não ir longe o suficiente, porque ainda concede a Europa a centralidade, tratando o resto do mundo como um " periferia " incorporados num sistema emergente cujo núcleo, desde o início, foi a Europa Ocidental.

construção do Estado Europeu e do capitalismo de suas posições privilegiadas como temas universalizantes na história do mundo" (Bin Wong 1997: 1).

O desafio do eurocentrismo é seguido de maneira diferente pela segunda estratégia, o que poderíamos chamar de pós-colonial. Os trabalhos de Dipesh Chakrabarty, Walter Dignolo, Timothy Mitchell e outros começam a partir da premissa de que não apenas os relatos dominantes oferecidos pelas ciências sociais, mas os próprios conceitos através que tais o relato são moldados, têm genealogias " que vão fundo nas tradições intelectuais e até mesmo teológicas da Europa " (Chakrabarty 2000: 4).²²³ Isto não implica por si só que eles são "apenas" Europeus e provinciais, mas isso não significa que as categorias analíticas que as ciências sociais presumem ser universais – capital, estado, indivíduo, sociedade civil e assim por diante – não podem na verdade transcender a história da Europa a partir do qual são originários. "Provincializar a Europa" é, portanto, nem uma questão de rejeitar a Europa ou o pensamento europeu, nem, principalmente, de desenvolver relatos históricos que mostrem que a Europa seja menos única e central do que os relatos históricos convencionais fizeram. Isto é, em vez disso, escreve Chakrabarty, "explorar as capacidades e limitações de certas categorias sociais e políticas europeias ... no contexto de modos de vida não-europeus" (Chakrabarty 2000: 20).

Estou fazendo uma distinção, então, entre duas maneiras diferentes de procurar o mesmo fim, de deslocar a Europa e o pensamento europeu a partir da centralidade que é normalmente concedido. O único caminho para contestar o privilégio da Europa é interrogando, e em alguns casos proporcionar uma alternativa a convencional narrativa histórica segundo a qual a modernidade começa na Europa e, em seguida, irradia-se para fora. Uma vez que o foco está na história a ser contada, este é um empreendimento que tem suas disputas em grande parte no terreno empírico, contrapondo alguns fatos contra outros fatos, e fazer "duras" reivindicações de rigor e verdade. Trabalhos deste tipo têm uma ampla gama de referências históricas, repletos de fatos, figuras e comparações.

O que eu estou chamando obras pós-coloniais são "histórias mais "densas", muitas vezes com base em pesquisas de arquivo e, em parte como resultado disto, normalmente confinada a um lugar (Egito, Índia, América Latina). Não é novidade que o seu objetivo é o de mobilizar uma história não ocidental ou parte da mesma a fim de mostrar que as

²²³ Ver também Mignolo (2000, 2003), Mitchell (1988, 2000). Esta lista é de nenhuma maneira exaustiva.

categorias através das quais nós pensamos não são totalmente adequados para essa tarefa, o que falta em termos de variedade empírica, em comparação com o primeiro grupo, eles compensam para com uma ampla gama de referenciais teóricos.

Esta distinção é, naturalmente, esquemática e, portanto, exagerada. As duas estratégias não são mutuamente contraditórias. No entanto, essas são duas maneiras muito diferente de enfraquecer o eurocentrismo. De forma resumida, pode-se dizer que a sociologia histórica visa uma genealogia alternativa da modernidade com a finalidade de produzir uma ciência social melhor – enquanto a teoria pós-colonial, ou pelo menos do tipo que invoco aqui, pois existem outros tipos – procura problematizar as premissas que regem as ciências sociais, geralmente pela justaposição de suas categorias analíticas com passados e presentes não ocidentais. Como alguém que opta pela segunda alternativa, vou agora delinear o que eu vejo como os dois principais benefícios desta abordagem.

O pós-colonialismo assume que mesmo após os preconceitos das ciências sociais corrigidos feitos pelos ajustes necessários, problemas da política do conhecimento permanecem, precisamente porque as categorias centrais das ciências sociais são o produto de uma história europeia, e não são necessariamente adequadas para todos os lugares, mesmo em suas versões corrigidas. Apresentando de outra forma, não pode ser apenas o "conteúdo" das ciências sociais (as explicações que elas oferecem, as narrativas que constroem) que são moldada por uma genealogia que é duplamente europeia e colonial, mas a sua própria "forma" (os conceitos através dos quais as explicações se tornam possíveis, incluindo a ideia própria do que conta é uma explicação). No espaço limitado disponível, eu vou apresentar um outro exemplo. O exemplo é a "religião", uma categoria que assume a forma de um gênero dividido em espécies diferentes (Cristianismo, Islamismo, Budismo, etc.), e, portanto, uma categoria que parece ter "incorporado" um capacidade de ser sensível a diferença e para traçar comparações uteis – ao menos uma vez que foi purgado de qualquer bagagem eurocêntrica. No entanto, esta é uma categoria que também já foi construída dentro de ideias, "crenças" (pertencente ao transcendente ou "sagrado") que constituem sua essência; diferentes religiões são distinguidas por suas diferentes crenças. Mas essa compreensão da religião, longe de ser universal e trans-histórica, na verdade é em si um produto de uma história, como alguns estudiosos da religião estão reconhecendo. Peter Harrison argumenta que na Inglaterra ao longo do século XVII e século XVIII “a

religião' foi construído ao longo essencialmente da linha racionalista, por isso foi criada dentro da imagem prevalecente dos métodos racionalistas de investigação... pesquisar sobre a religião de um povo tornou-se uma questão de perguntar o que se acreditava..." (Harrison 1990: 2);²²⁴ "religião" e "crença" surgiram como categorias mutuamente construídas. Assim, a própria noção de "Religião" é ela mesmo "um a categoria teológica cristã" (King 1999: 40), "uma moderna invenção que o Ocidente, que durante os últimos duzentos anos ou mais, tem exportado para o resto do mundo" (Hick 1999: vii). Mas essa pode não ser uma exportação útil: pode produzir mal-entendidos e comparações infrutíferas quando aplicado a "religiões" não submetidas a mesma história que as tornaram um sistemas de crença. O mesmo, gostaria de sugerir, é verdade para muitas das categorias das ciências sociais, incluindo a categoria conceito de "sociedade" em si, e da mesma forma "natureza"; e até mesmo a própria distinção entre a "representação" e o "real", que Timothy Mitchell argumentou, não é algo dado e natural, mas "de um determinado prática histórica em que ainda são apanhados" (Mitchell 1988: 173).

Tais argumentos podem provocar a ira, e por vezes, levar a acusações de que tais reivindicações produzem "relativismo" e o abandono da aspiração de entender e explicar. Mas note que, como no exemplo da religião mencionado acima, tal problematização de categorias surgem no decorrer da sua exploração e frequentemente no desenvolvimento das categorias; e o argumento nunca é de que as ciências sociais são pura e simplesmente europeias e são, portanto, "erradas." O argumento é geralmente – e na minha opinião deve sempre ser – que nós não podemos prescindir destas categorias, mas que elas muitas vezes fornecem uma compreensão apenas parcial. Na frase elegante de Chakrabarty, a teoria pós-colonial pretende registrar e explorar a "indispensabilidade simultânea e a inadequação do pensamento da ciência social" (Chakrabarty 2000: 6).

A segunda razão para preferir praticar a teoria pós-colonial como um caminho para provincializar a Europa está conectado com a primeira. A sociologia histórica anti-eurocêntrica embasa sua pretensão de produzir um conhecimento "melhor" com o fundamento de que ele representa com maior precisão o que realmente aconteceu. Mas o conhecimento não apenas oferece a cognição de um mundo externo a ele por representar este mundo, ele também constitui ele; e o pensamento ocidental moderno, o qual as

²²⁴ Ver também Asad (1993), Byrne (1989), Palin (1984) e Smith (1982).

ciências naturais e sociais são as expressões convencionais, foram formativas da modernidade e não têm sido apenas a auto-apreensão da modernidade. Este *insight* teórico é largamente ineficaz a sociologia histórica anti-eurocêntrica, porque sua aspiração de "fazer ciências sociais melhor" pressupõe aceitar que a relação entre o conhecimento e seus objetos é uma relação de exterioridade, onde o conhecimento "representa," "torna" "capturas" e "retrata." Em contraste, o pós-colonialismo é mais receptivo à ideia de que os conhecimentos podem criar, e não apenas descrever. Assim Mitchell argumenta que a distinção entre real e representação, central para a forma ocidental de apreender e organizar o mundo, não faz muito sentido para os Egípcios, que não pensaram dessa forma e nem habitaram um mundo organizado em torno desta distinção. Em um caminho similar, eu argumentei que muitas das ansiedades e queixas de que veio para o centro entrono da introdução do conhecimento ocidental na Índia – que estudantes indianos foram absorvendo novos conhecimentos na suas velhas formas, pela aprendizagem mecânica, ou que os indianos educados estavam no meio de uma crise moral, "fragmentados" entre suas crenças tradicionais e as novas ideias que eles estavam expostos na escola e na universidade – deve ser lida menos como atestando a verdadeira problemas, e mais como uma indicação de que certos pressupostos fundamentais do conhecimento moderno não poderia, de fato, ser adotado na Índia. Eu leio essas reclamações e controvérsias como indicativos que os pressupostos fundamentais que estão por trás deles – que o conhecimento é uma relação entre um significado – dotando de subordinação um mundo de objetos desencantados (que é por isso que o conhecimento tem que ser feito individualmente e a aprendizagem mecânica é uma insuficiência de conhecimento ao invés de uma forma dele), e que este princípio moral é uma questão de "crenças" realizada em algo chamado "mente" (daí por que os indianos educados na ocidente foram tidos como sofrendo de crise moral, embora a maioria deles parecesse alegremente inconsciente deste fato) não adquiridos na Índia. No entanto, como as instituições e as práticas da administração colonial e, não menos importante, do próprio conhecimento moderno, transformou a vida e o mundo: na Índia e no Egito, o conhecimento ocidental e as ciências sociais tornaram-se mais adequada como ferramentas para "representação" dessa mudança de cena. Como a distinção entre o real e representação tornou-se a grade de organização da vida coletiva, assumiu certa realidade, e agora tornou-se significativa de uma forma que não havia sido anteriormente; como a relação sujeito/objeto veio para embasar não só pedagogia, mas o

traçado espacial da cidade e as práticas dos tribunais de justiça e dos escritórios, alguns indianos tornaram-se sujeitos que experimentaram a moralidade e religião como crenças, e agora eram capazes de ser dilacerados pelo conflito entre diferentes crenças (Seth 2007).

Mas sempre apenas parcialmente, que é uma importante razão porque as ciências sociais permanecem imediatamente indispensáveis, mas também insuficiente. Essas insuficiências são muito aparente (para aqueles dispostos a ver) em relação ao mundo não ocidental. Mas o conhecimento moderno não refez tão completamente o Ocidente que as ciências sociais são inteiramente adequadas a ser ele (Seth de 2007, esp. o "Epílogo"). Também no Ocidente, as categorias analíticas das ciências sociais não fazem de forma nítida e completamente planejada em cima de todo espaço social, por muitas e variadas formas de solidariedade humana e de pertencimento não completamente deu lugar ou foram subordinados por, cidadania; arenas públicas mais velhas e práticas de identidade não foram completamente apagados pelos rituais nacionais; e os pressupostos seculares das ciências sociais não se tornaram o bom senso de todos.

Portanto, um projeto que começa por examinar criticamente as pretensões universalistas das ciências sociais em relação ao passado e o presente não-ocidental pode acabar fazendo mais do que desafiar o eurocentrismo. E isso pode revelar-se o mais importante diferença entre a sociologia histórica e teoria pós-colonial – que enquanto a primeira parte do princípio de que as ciências sociais podem (ser feitas para) ser aplicável em todos os lugares, a teoria pós-colonial argumenta que eles são inteiramente adequadas a lugar nenhum.

Bibliografia:

- Amin, Samir. (1989) *Eurocentrism*. Translated by Russell Moore. London: Zed Books.
- Asad, Talal. (1993) *Genealogies of Religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Bin Wong, Roy. (1997) *China Transformed: Historical Change and the Limits of Western Experience*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Blaut, James M. (1993) *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. New York: Guildford Press.
- Byrne, Peter. (1989) *Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism*. London and New York: Routledge.

Chakrabarty, Dipesh. (2000) *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Goody, Jack. (1996) *The East in the West*. New York: Cambridge University Press.

Gunder Frank, Andre. (1998) *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*. Berkeley: University of California Press.

Harrison, Peter. (1990) *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment*. Berkeley: Cambridge University Press.

Hick, John. (1991) *Foreword to Wilfred Cantwell Smith, The Meaning and End of Religion*. Minneapolis, MN: Fortress.

Hobson, John. (2004) *The Eastern Origins of Western Civilisation*. Cambridge: Cambridge University Press.

King, Richard. (1999) *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and "The Mystic East"*. London: Routledge.

Mignolo, Walter. (2000) *Local Histories / Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, NJ: Princeton University Press. [Histórias locais/Projetos globais - Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.]

Mignolo, Walter. (2003) *The Darker Side of the Renaissance*, 2nd ed. Ann Arbor: Michigan University Press.

Mitchell, Timothy. (1988) *Colonizing Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mitchell, Timothy. (2000) *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity*. Berkeley: University of California Press.

Pailin, David A. (1984) *Attitudes to Other Religions: Comparative Religion in Seventeenth and Eighteenthcentury Britain*. Manchester: Manchester University Press.

Pomeranz, Kenneth. (2000) *The Great Divergence: China, Europe and the Making of the Modern World Economy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Seth, Sanjay. (2007) *Subject Lessons: The Western Education of Colonial India*. Durham, NC: Duke University Press.

Smith, Jonathan Z. (1982) *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press

Enviado em: 20/04/2016.

Aprovado em: 10/06/2016.

RESPONSABILIDADE PELO PASSADO: LANÇANDO LUZ SOBRE O DEBATE SOBRE O "DEVER DE MEMÓRIA" NA FRANÇA

*The Responsibility for the Past:
Shedding Light on the Debate on the 'Duty to Remember' in France*

Christophe Bouton²²⁵

Resumo: No seguimento do meu livro mais recente, "Faire l'histoire" ("Fazer História", 2013), 1) Eu primeiramente apresento os debates que tiveram lugar em França desde a década de 1990 sobre o conceito de "dever de memória" ("devoir de mémoire") e eu discutir os argumentos contra este conceito controverso, referindo-se aos historiadores (como Pierre Nora) e filósofos (como Ricoeur 2002: "Memória, História, esquecimento"). 2) Em segundo lugar, apoio a tese de que o dever de memória é legítimo se for entendido como uma responsabilidade para o passado que é distinto de outros conceitos de responsabilidade como causalidade ou culpa. A responsabilidade pelo passado significa ser afetado, preocupado com eventos passados (muitas vezes trágica) sem ser necessariamente envolvido. Esta preocupação com o passado implica um trabalho crítico de compreensão e reflexão sobre o passado. 3) Em seguida, eu reivindico que a responsabilidade pelo passado deve ser entendida não como uma obrigação legal baseada na lei, mas sim como uma espécie de estado de espírito que pode ser explicada e legitimada por três possíveis argumentos em que me concentro na última parte do papel: o "imperativo da justiça" (Ricoeur); a tentativa de conferir humanidade e dignidade sobre vítimas; a muralha contra o retorno da violência. Eu concluo salientando que entendi em todas essas dimensões, a responsabilidade pelo passado é também uma responsabilidade para o futuro.

Palavras-Chave: Dever de Memória. História. Memória. Responsabilidade. Ricoeur.

Abstract: In the follow up to my latest book, "Faire l'histoire" ("Making History", 2013), 1) I first present debates that took place in France since the 1990s about the concept of "duty to remember" ("devoir de mémoire") and I discuss the arguments against this controversial concept by referring to historians (as Pierre Nora) and philosophers (as Ricoeur 2002 : "Memory, History, Forgetting"). 2) Secondly, I support the thesis that the duty to remember is legitimate if it is understood as a responsibility for the past that is distinct from other concepts of responsibility as causality or guilt. Responsibility for the past means being affected, concerned by past events (often tragic) without being necessarily involved. This concern for the past implies a critical work of understanding and reflection on the past. 3) Then I claim that the responsibility for the past must be understood not as a legal obligation based on the law, but rather as a kind of state of mind that can be explained and legitimized by three possible arguments on which I focus in the last part of the paper: the 'imperative of justice' (Ricoeur); the attempt to confer humanity and dignity upon victims; the rampart against the return of violence. I conclude by emphasizing that understood in all its dimensions, the responsibility for the past is also a responsibility for the future.

Keywords: Duty to Remember. History. Memory. Responsibility. Ricoeur.

²²⁵ Christophe Bouton é professor de Filosofia na Universidade de Bordeaux Montaigne, membro do *Institut Universitaire de France* (2008-2013). Estudou na *Ecole Normale Supérieure* de Paris 1989-1995, formado pela Universidade *Paris 1 Sorbonne* (1990). Mestre pela Universidade *Paris-Nanterre* (1992) e Doutor pela *Universidade de Poitiers* (1997). Sua área de pesquisa está focada nas filosofias e teorias da história nos séculos XIX e XX, e a questão do tempo na filosofia contemporânea. e-mail: christophe.bouton@u-bordeaux-montaigne.fr. Tradução autorizada pelo autor e realizada por Eduardo Henrique Barbosa de Vasconcelos, professor do curso de História da Universidade Estadual de Goiás. e-mail: eduardo.vasconcelos@ueg.br.

Neste artigo, eu gostaria de apresentar alguns dos elementos que tomaram conta do debate na França sobre o "dever de memória" durante as últimas duas décadas ("devoir de mémoire" em francês).²²⁶ Esta expressão apareceu na França no início dos anos 90, mas a idéia em si é, obviamente, muito mais velha. Por exemplo, ela pode ser rastreada no dever de lembrar os soldados que morreram na guerra. Além disso, parece que a primeira ocorrência da expressão pode ser encontrada em um discurso por Louis Mexandeau²²⁷, dada em abril de 1992, quando ele era o Ministro dos Veteranos de Guerra. Mais recentemente, o dever de memória adquiriu um significado mais amplo, ou seja, a obrigação de se lembrar de eventos verdadeiramente assassinos, como guerras e genocídios. Em sua forma negativa significa que não se deveria esquecer as vítimas militares e civis desta violência. A primeira coisa a enfatizar sobre o tema do "dever de memória" é que ele está longe de ser entendida num sentido unânime, e que numerosas acusações foram feitas contra ele. Para começar, eu proponho examinar vários argumentos contra esta "dever de memória", antes de voltar para o significado desta noção, que eu defino como uma forma especial de responsabilidade em relação ao passado. Na última seção, vou descrever três argumentos que podem responder às objecções levantadas contra o "dever de memória".

1. Os argumentos contra o dever de memória

Nesta primeira seção, eu vou lembrar e discutir uma série de críticas interpostos contra o dever de lembrar.

1.1 Muita memória memória mata a memória

Um primeiro argumento consiste em dizer que o dever de memória sobrecarrega a memória, uma dificuldade que pode ser analisado a partir de dois pontos de vista. Por um lado, lembrar muito perturba o trabalho salutar de esquecimento, um trabalho que sempre acompanha o de lembrar. Este argumento pode ser rastreada até Nietzsche, que, na *Segunda consideração intepestiva: da utilidade e desvantagem de história para a vida*,²²⁸ elogia a virtude do esquecimento em oposição ao historicismo do seu dia. Ao

²²⁶ Sobre este tema, ver, em especial: Myriam Bienenstock (dir.), *Devoir de mémoire? Les lois mémorielles et l'histoire*, Paris: Éditions de l'éclat de 2014.

²²⁷ Louis Mexandeau político francês, nascido em 1931 em Wanquetin (Pas-de-Calais), na região norte da França, onde foi deputado. Foi também ministro de François Mitterrand. Após obter sua *agrégation en histoire* instalou-se na região de Caen. (N.T)

²²⁸ Friedrich Nietzsche, *Unfashionable Observations, On the Utility and Liability of History for Life*, Volume 2, tr. Richard T. Grey, Stanford: Stanford University Press, 1995. Em língua portuguesa há várias

fazê-lo, ele mostra o valor à vida de ficar livre do passado, de modo a evitar ficar trancado em ressentimento, até mesmo para o arrependimento mórbido. Por outro lado, muita recordação mata a memória, dando origem a um fenómeno de contra-produtiva de saturação, lassitude, dis-interesse e de indiferença. Em relação a este último aspecto, na França, os críticos deploram a multiplicação das comemorações, cujo número aumentou consideravelmente ao longo das últimas décadas. No Posfácio a seus "Lugares de memória" ("Lieux de mémoire"), Pierre Nora critica o consumo "doentil" de memórias, a "obsessão comemorativa".²²⁹ O "Relatório da Comissão sobre a modernização das Comemorações Públicas presidida por André Kaspi, em Novembro de 2008, enfatizou, na esteira de Pierre Nora, o que ele chamou de "inflação comemorativa": "Muita comemoração talvez possa prejudicar a comemoração".²³⁰ Este relatório recomenda a redução das doze comemorações nacionais francesas a três (11 de Novembro, dia 8 de Maio, 14 de Julho), relegando as demais como local, até mesmo um estatuto puramente privado.

1.2 Muita memória mata história

Confrontado com as vítimas de genocídios, a evidência concreta de vidas destruídas, é difícil manter-se insensível, não ser profundamente afetado por esse passado assassino. Mas essa dimensão afetiva da memória pode ser usada contra o dever de memória, que se encontra preso em um debate história e memória opostas. No seu recurso de 12 de dezembro de 2005, a associação de historiadores franceses "Liberté pour l'histoire" ("Liberdade para a história") tentou entrar em acordo com essa oposição como segue: "A história não é a memória. O historiador prossegue cientificamente, recolhendo os registros deixados por seres humanos, comparando-os uns com os outros, confrontando-os com os documentos e traços, e assim estabelecer os factos. História tem em conta a memória, mas não se limita a ela".²³¹ Em uma série de maneiras

traduções dessa obra com diversas variações em seu título. O tradutor optou pela versão do título desta de acordo com a tradução em língua portuguesa feita no Brasil obra: [NIETZSCHE, Friedrich. Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.]

²²⁹ Pierre Nora, "The Era of Commemoration," in Pierre Nora & L. Kritzman (eds.) *Realms of Memory: The construction of the French Past* Vol. 3. New York: Columbia University Press, 1996, 609-637.

²³⁰ <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/084000707-rapport-de-la-commission-de-reflexion-sur-la-modernisation-des-commemorations-publiques>.

²³¹ O texto está disponível na Internet no site da associação 'Liberté pour l'histoire': <http://www.lph-asso.fr/>. Ver também: Pierre Nora, Françoise Chandernagor, *Liberté pour l'histoire*, Paris: Éditions CNRS, 2008.

diferentes, parece como se o dever de lembrar toma o lado da memória, que é subjetivo, psicológico e até mesmo um elemento emocional, em vez de tomar partido com a história, entendida como conhecimento científico do passado com base na frígida objetividade do documento. A pressão memorial que procurou orientar pesquisa histórica em uma direção ou outra, certamente, apenas criam uma atmosfera de confusão.

Ricoeur apontou esta dificuldade, e fez isso muito bem. Ele observa que "o liminar para lembrar arisca ser entendido como um convite dirigido à memória para encurtar o trabalho da história".²³² Certamente, memória e história às vezes podem entrar em conflito uma com a outra. Para os estudos do historiador os fatos com uma distância crítica colocam entre parênteses o resultado. Ele tenta analisar eventos que certas vítimas têm dificuldade para expressar e impossível de explicar. No decurso da sua investigação, o historiador pode até descobrir verdades ir além do que é esperado pela memória de uma comunidade, mesmo em conflito com a última. Mas Ricoeur também nos lembra que a memória é "a matriz da história": "A história pode expandir-se, completa, correta, mesmo refutar o testemunho de memória em relação ao passado; ele não pode aboli-la. Por quê? Porque, pareceu-nos, que a memória continua a ser a guardiã da constitutiva dialética final da condição passada do passado, ou seja, a relação entre o "já não", que marca o seu carácter de ser decorrido, abolido, substituído, e "esta sendo", que designa a sua original e, nesse sentido, indestrutível caráter".²³³

Para ir além dessa disputa entre memória e história, vale a pena lembrar que o dever de memória só é legítimo se baseado no trabalho de historiadores, tornando-se assim um "dever de história" ('Devoir d'histoire') nas palavras de Laurent Wirth.²³⁴ Outro historiador francês, François Bedarida, sublinhou esta mesma exigência. Após um século de genocídios, ele escreveu: "Em vez de falar de um "dever de lembrar", tão elástico e inconsistente como provocar o descredito da memória, não seria melhor proclamar o dever de saber, o que é, ao mesmo tempo um dever para com a verdade".²³⁵

²³² Paul Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, trans. K. Blamey and D. Pellauer, Chicago: University of Chicago Press, 2004, 87. [RICOEUR, Paul. A memória, a história, o esquecimento. Tradução Alain François et. al. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.]

²³³ *Ibid.*, 498.

²³⁴ Professor de História e Geografia por mais de trinta anos, lecionando em escolas de ensino médio, aulas preparatórias do Instituto de Estudos Políticos de Paris e diversas faculdades francesas. De 1998 a 2012 foi Inspector-Geral de Educação Nacional, foi também Decano do grupo de História e Geografia da Inspeção-Geral da Educação, cargo que ocupou 2008-2012.(N.T)

²³⁵ «Un siècle de génocide: le devoir de connaissance », in Jean-Pierre Bacot et Christian Coq (dir.), *Travail de mémoire 1914-1998. Une nécessité dans un siècle de violence*, Paris : Autrement, n° 54, janvier 1999, 114.

O conhecimento do historiador é o pedestal sobre a qual o dever de memória pode ser construído. Ele estabelece a base para uma "memória verdadeira" ("juste mémoire"), como Ricoeur coloca, pelo qual ele deve ser tomado para significar 1) um equilíbrio válido entre um esquecimento excessivo e uma memória exorbitante 2) uma memória justa capaz de fazer justiça às vítimas do passado, 3) uma memória que é correta, fiel aos fatos. Uma memória desprovida de história, reduzida a mais ou menos lembranças pessoais específicas ou tradições transmitidas oralmente de geração em geração, corre o risco de ser danificada ou de ser instrumentalizada, isto é, se não for verificada por historiadores e assim neste caminho consolidado. É por isso que o dever de ser verdadeiro é, de acordo com Ricoeur, a melhor defesa contra os abusos da memória, por exemplo, uma "memória manipulada" ou uma "memória bloqueada" que tem sido obstruída ou forjada.

1.3 O dever de lembrar promove uma memória exclusiva

O problema de uma memória manipulada incentiva outra objeção recorrente interposta contra o dever de memória. A memória pode ser desviada, instrumentalizada para uma variedade de fins, em particular, com vista a construir ou reforçar uma identidade exclusiva. O dever de memória pode desviar para a vitimização, em uma reação idiossincrática, e assim tornar-nos menos sensíveis aos sofrimentos de outros grupos podem ter sofrido. No pior cenário, a memória de guerras podem tornar-se uma guerra de memórias, em que se busca comparações, para estabelecer uma ordem hierárquica de sofrimento. Será esta uma boa razão para desistir de tentar lembrar crimes? Uma resposta possível a essa objeção consiste em insistir que uma memória justa é uma memória não exclusiva, uma memória que não está restrita a qualquer comunidade.²³⁶ Mesmo se a memória da própria comunidade, de seu próprio país, desempenha um papel particularmente significativo, o dever de memória, mesmo quando se aplica a indivíduos, deve ser internacional, na medida em que a nossa consciência dos crimes a que a própria comunidade foi submetida (e que eles têm, por vezes, comprometido) não é de forma incompatível com a consciência do que outras comunidades sofreram. Tzvetan Todorov desenvolveu esta ideia com sua distinção entre uma "memória literal", focado sobre a singularidade do evento, e uma "memória

²³⁶ Ver: Alfred Grosser, *Le crime et la mémoire*, Paris: Flammarion, 1989.

exemplar" que tenta tirar lições para o futuro a partir de eventos assassinos que tiveram lugar no passado.²³⁷

1.4 O risco associado a penalizar memória. O problema das leis memoriais

Sem entrar em detalhes sobre a espinhosa questão das leis memoriais na França²³⁸, é conveniente, no entanto, mencioná-las aqui; por causa do medo de transformar a memória em um processo judiciário, por vezes, gera uma certa desconfiança por parte dos historiadores: "A História não é uma questão judicial. Em um Estado livre, nem o Parlamento nem os tribunais judiciais têm o direito de definir a verdade histórica. política de Estado, mesmo na melhor da boa vontade, não é política de história".²³⁹

2. O dever de memória dividido entre culpa e a responsabilidade

O dever de memória significa a obrigação de recolher determinados eventos do passado, no geral, eventos assassinos como as guerras, genocídios. Em sua forma negativa, ele diz que não se deve esquecer as vítimas desta violência. O imperativo: "Tu não deves esquecer" deve ser sempre especificada em seu contexto e de acordo com seu objeto. Eu defendo que este imperativo deve ser entendido como uma forma de responsabilidade para com o passado. Mas qual é a responsabilidade que estamos falando na verdade? Vou distinguir três sentidos diferentes de responsabilidade.

2.1 Responsabilidade como causação: No sentido geral, responsabilidade é a consciência de ser a causa, o autor indiscutível dos actos em questão (este é o sentido usado por Sartre em *O Ser e Nada*, mesmo que Sartre não mencione o conceito de

²³⁷ Ver Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, Paris: Arléa, 2004.

²³⁸ Principalmente: loi 'Gayssot' de 13 de julho de 1990 que condena a negação dos crimes contra a humanidade mencionados no artigo 9.º do Acordo de Londres (08 de agosto de 1945), que é o Holocausto; loi 'Arménie' de 29 de Janeiro de 2001, que reconhece o genocídio armênio no Império Otomano em 1915; loi "Taubira" de 21 de Maio de 2001, que define como crimes contra a humanidade, tanto tráfico de escravos e da própria escravidão, praticada desde o século 15; loi 'Rapatriés' de 25 de Fevereiro de 2005, que reconhece o "papel positivo" desempenhado pelo colonialismo francês (cancelado em 2006); loi 'Boyer' de 23 de janeiro de 2012 condenando a negação do genocídio armênio (cancelado em fevereiro de 2012).

²³⁹ A citação vem do apelo de 2005 'Liberté pour l'histoire' mencionado acima. Neste debate, consulte Myriam Bienenstock (dir.), *Devoir de mémoire?*, 93-97 e 157-194 (com documentos e textos de Jean Rosseto, René Rémond, Annette Wieviorka, Robert Badinter).

causalidade) . A noção de causalidade em questão aqui é contrafactual: se eu não tivesse tomado esta ou aquela decisão, feito isso ou aquilo, os acontecimentos em questão não teria acontecido. Na medida em que eu sou a causa desses eventos eu tenho que ser responsável por eles, assumi-los, isto é, reconhecer que eu sou o seu autor.

2.2 Uma outra responsabilidade pode ser enxertada sobre esta responsabilidade original causal, responsabilidade como culpa, tomado em um sentido legal ou moral. É uma questão de decidir se o que foi feito (a responsabilidade causal) está de acordo com certas normas.

2.2.1: Responsabilidade Jurídica ou colectiva é a imputação de actos praticados à luz de certas normas específicas, normas codificadas pela lei. Com esta imputação, o que equivale a uma acusação, o ato se insere no quadro de culpabilidade. É uma questão de assumir a responsabilidade por uma falha, ou seja, um ato delinquento ou criminal em um tribunal de direito e de enfrentar sanções.

2.2.2: Vale a pena distinguir um culpabilidade propriamente moral desta culpabilidade legal. Culpabilidade moral é mais difícil de estabelecer, para as normas morais que se aplicam a tal falha não são inequivocamente determinadas. Elas não são escritas em códigos. Além das máximas universalizantes no sentido kantiano, culpabilidade moral também podem apoiar-se em costumes ou tradições. As duas formas de culpa legal e moral muitas vezes se sobrepõem, como no caso de assassinato. Mais importante ainda, a obrigação moral não necessariamente expor a parte culpada a sanções (multa ou prisão).

2.3 Preocupação: em seu *O principio responsabilidade*²⁴⁰ , Hans Jonas avança outra forma de responsabilidade que carrega não sobre o passado, sobre o que foi feito, mas sobre o futuro, sobre o que tem que ser feito - uma responsabilidade para o futuro, um "dever fazer". Ele desenvolve a ideia de uma responsabilidade para com as gerações

²⁴⁰ JONAS, Hans *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago: University of Chicago Press, 1984. [JONAS, Hans. O Principio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução: Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-RIO, 2006.] O autor utiliza-se de uma obra traduzida para a língua inglesa em que o título difere bastante do título original em língua alemã: *Das Prinzip Verantwortung: versuch einer ethic für die technologische zivilization*. Nesse sentido, o tradutor optou por referenciar a obra com o título da tradução para língua portuguesa publicada no Brasil.

futuras, que consiste em preservar as condições futuras de vida na terra, a responsabilidade expressa em um novo imperativo: "Age de modo que os efeitos de sua ação são compatíveis com a permanência da vida humana verdadeira" ; ou expressa de forma negativa: "Não comprometa as condições para a continuação indefinida da humanidade na terra".²⁴¹ Aqui encontramos uma responsabilidade que não é redutível a culpabilidade, a uma falha ter sido cometida no passado. Claro que, a corrente de poluição da terra e o problema do aquecimento global pode ser considerado como contra falhas futuras gerações. Mas a responsabilidade para as gerações futuras não estão limitados àqueles que poluem o planeta (a indústria de petróleo e gás, etc.); suas preocupações imperativas todos os seres humanos.

Assim como na relação dos pais em relação às crianças, esta responsabilidade não é recíproca: Eu sou responsável pelo destino das gerações futuras, que não são, por definição, responsáveis em relação a mim. Para Jonas, a responsabilidade para as gerações futuras é singular - é dirigida a cada indivíduo - e coletivo, no sentido de que se trata de uma comunidade e não apenas este ou aquele indivíduo. Resulta, portanto, mais de ação pública, da política, do que de particulares.

Como pode o dever de memória situar-se em relação a estas quatro formas de responsabilidade? Pode-se argumentar que se trata de uma responsabilidade para com certas gerações passadas?

O dever de memória é uma forma de responsabilidade direcionada para o passado: eu sou responsável por não deixar um passado específica se negligenciado. Mas não é redutível a um problema de falha ou de culpabilidade (legal ou moral). Evidentemente, aqueles que participam de um crime estão sujeitos a um dever de memória. Eles não devem preferir esquece-lo, não devem minimizá-lo ou negá-lo. Mas o dever de memória não é dirigido unicamente para aqueles que são responsáveis moralmente ou pela lei para crimes que devem ser lembrados. Se fosse esse o caso, os crimes podem cair no esquecimento uma vez que as gerações responsáveis por elas desapareceram. O dever de memória é, contudo, trans-geracional. Quanto mais o tempo passa, menos ele é uma questão de culpa (isso desde o fato da morte dos autores), e quanto mais ela se torna uma questão de responsabilidade, na medida em que as novas gerações continuam a perpetuar a memória, mesmo que não tenham nada a ver com os crimes do passado. A responsabilidade posta em jogo pelo dever de memória é mais no

²⁴¹ Ibid., 11.

sentido de um *interesse, uma preocupação*. É uma consciência de estar preocupado pelos eventos passados que não têm nada a ver com si mesmo, uma vez que não tomou parte nesses eventos. Isto implica uma extensão do escopo de responsabilidade para além da moldura da responsabilidade causal (o de ser o autor de meus atos).

Entendida como uma responsabilidade para com o passado, o dever de memória tem muito em comum com a nossa responsabilidade para as gerações futuras:

- Não é redutível à noção de culpabilidade.

- Não significa necessariamente chamar para um aparelho coercitivo penal.

- Transcende o tempo de vida do indivíduo que é o seu portador. Assim como a responsabilidade pelo futuro tende para o futuro, grande parte dos qual (situado após a morte) nunca vai estar presente para ele ou ela, o dever de memória incide sobre um passado que não tem que estar presente para aquele que se lembra.

- Ele é exercido em relação às pessoas que não estão mais lá para se defender, assim como a responsabilidade para o futuro diz respeito a pessoas que ainda não estão lá para reivindicar seus direitos.

Evidentemente, as diferenças significativas encontram-se entre estes dois tipos de responsabilidade. O dever de memória é diferente de qualquer responsabilidade para as gerações futuras, não só porque ele incide sobre o passado e não no futuro, mas também porque a responsabilidade, Jonas está falando sobre preocupações, todas as gerações futuras, sem exceção, enquanto o dever de memória é mais específico. Ele só leva em algumas gerações passadas, sobre as vítimas militares e civis da violência assassina.

3. Três possíveis argumentos a favor do dever de memória

Em geral, a responsabilidade pelo passado é uma forma de preocupação com as vítimas de violência passado, e por isso implica uma luta contra o esquecimento, se estamos falando sobre o esquecimento ativo daqueles que procuram minimizar ou negar os fatos, como os negacionistas, do esquecimento passivo que resulta do crescente afastamento de eventos passados, levando à destruição de seu traço longo no tempo e sua esquecimento final. Mas por que não deixar o esquecimento fazer o seu trabalho?

Por recuperar para certos crimes cometidos no passado, uma exceção necessária para a virtude do esquecimento?

3.1 *O dever de memória como um "imperativo de justiça" (Ricoeur)*

O que é mais conhecido em Ricoeur é a sua vontade de substituir o "dever de memória" com o "trabalho da memória". Nessa parte de seu livro dedicado à "memória obrigada", ele começa por questionando a "pretensa obrigação da memória"²⁴², que leva a crer que ele vai descartar essa noção. Mas a posição de Ricoeur é muito mais sutil. Se ele condena os abusos da memória forçada, ele deixa saber que o dever de memória abrange mais do que apenas o simples "trabalho da memória": "O que está faltando é o elemento fundamental que não está expressamente presente na noção de trabalho: trabalho da memória, trabalho de luto. Mais precisamente, o que ainda está ausente é o duplo aspecto do dever, como impondo-se no desejo de fora e como exercer uma pressão experimentada subjetivamente como obrigação. "O dever de memória é uma obrigação, um "imperativo de justiça" Ricoeur procura justificar ao invés de descartar. O "trabalho da memória" e o "dever de memória" são duas noções distintas e igualmente válidas. O "dever de memória", é "o dever de fazer justiça, através de memórias, a um diferente de se mesmo. Ricoeur o introduz o conceito de "dívida" para explicar a base para esse dever: "chegou o momento de introduzir um novo conceito de dívidas, o que não deve ser limitada ao conceito de culpa. A idéia da dívida é inseparável da noção de património. Estamos em dívida com aqueles que se foram antes de nós por uma parte do que somos". Para evitar a objeção de auto-vitimização, ele tem o cuidado de acrescentar que o dever de lembrar é relevante para "outra vítima, outro, do que nós mesmos".²⁴³

A introdução da noção de dívida parece natural aqui. Em francês como em Inglês, as palavras 'dever' e 'dívida' compartilham a mesma raiz latina (debitum, participio passado do debere: a dever).²⁴⁴ Por que não dizer que o dever de memória é uma espécie de dívida cara a cara as vítimas do passado? A noção de dívida apela para o vocabulário do credor e devedor. Para se ter uma dívida para com alguém significa que

²⁴² *Memory, History, Forgetting*, 86.

²⁴³ *Ibid.*, 88-89.

²⁴⁴ Ver : Myriam Bienenstock, « Le devoir de mémoire : un impératif ? », *Les Temps modernes*, septembre-octobre 2010, n° 660, 104.

um deve-lhe algo em troca de algo que a pessoa recebeu dele. Este esquema funciona bem para o dever de lembrança de ex-militares. Ex-militares, veteranos, membros da resistência, arriscaram as suas vidas, a fim de que as gerações sucessivas pudessem viver em um estado livre. Eles morreram por nós. O mínimo que podemos fazer é lembrar o sacrifício supremo e honrá-lo. Este motivo de sacrifício é muitas vezes presente em memoriais de guerra ou em discursos comemorativos. Por exemplo, em 11 de novembro de 2012, Francois Hollande declarou: "Em 11 de novembro é a evocação da Grande Guerra, nunca devemos esquecer aqueles que se sacrificaram para sermos o que somos hoje".

Mas esta noção de uma dívida cara a cara a um sacrifício não é aplicável em todos os casos. Podemos, por exemplo, sentir o dever de lembrar as vítimas da Shoah, sem ser grato a eles, até mesmo por uma parte do que nós nos tornamos. Estas mortes não foram sacrificadas. Eles não morreram por nós ou para qualquer outra pessoa. Eles morreram *por nada*. Ao invés de dívida, eu prefiro aqui falar de uma obrigação: a obrigação de dar algo sem ter recebido nada, para lembrar os crimes e por isso não deixá-los ser esquecido. Mas o que justifica esse dever de memória, uma vez que escapa à lógica da dívida e do sacrifício?

3.2 Conferindo humanidade e dignidade sobre vítimas

Arendt enfatizou que o totalitarismo procura produzir o que ela chamou de "esquecimento organizado" ou "buracos de esquecimento".²⁴⁵ A característica do assassinato em massa do sistema totalitário não só tentou fazer sua vítima desaparecer, mas fazer todos os vestígios de sua existência desaparecer também, ambos eliminando-o fisicamente e impondo silêncio em relação ao crime. Na verdade, as vítimas do genocídio são, na maior parte enterrados desordenadamente em sepulturas coletivas ou reduzidos a cinzas nos fornos. Estas são mortes sem sepulturas, apagados dos registos da humanidade como se eles nunca devessem ter sido inscrito inicialmente. Um argumento importante a favor do dever de lembrar é que ele se opõe a esta lógica do

²⁴⁵ Ver: ARENDT, Hannah. *Totalitarianism*, in *The Origins of Totalitarianism*, Orlando: Hartcourt, 1994, 434, 452, and *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York : Penguin, 2006, 232-233. [ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo: antissemitismo, imperialismo e totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. 8ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. e ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.]

extermínio, recusando-se a permitir o trabalho de conclusão no esquecimento. Recordar é fazer justiça às vítimas, não só pelo reconhecimento de seu sofrimento, a injustiça absoluta a que foram submetidos. Além disso, todo ser humano tem o direito a um memorial, com a possibilidade de desfrutar de uma espécie de sepultura, de reintegração, a título póstumo, a humanidade que lhes pertence por direito. Esta foi a ideia que inspirou a estela²⁴⁶ comemorativa aos judeus deportados de Veneza, entre "39 e 45", lá onde o primeiro gueto Europeia foi instalado.

"E nada removerá suas mortes das nossas memórias
Devido nossas memórias são sua única sepultura(sic)"²⁴⁷

3.3 O dever de memória como um baluarte contra o retorno da violência

A história do século 20 nos ensinou que a violência pode sempre voltar. Depois de 1915 veio 1939-1945. Após a segunda guerra mundial, o genocídio do Camboja e de Ruanda. Depois de Ruanda, limpeza étnica na ex-Jugoslávia, esta no coração da Europa. Na França e na Europa, os recentes ataques terroristas contra a comunidade judaica mostrar que o secular antissemitismo sempre pode se erguer, mais uma vez, sob novas formas (Penso em particular no tiroteio na escola judaica Ozar HaTorah em Toulouse, em março de 2012, no tiroteio no Museu Judaico da Bélgica em maio de 2014, no caso Dieudonné²⁴⁸ e a tomada de reféns em um supermercado Kosher na Porte de Vincennes, em Paris, em Janeiro de 2015).

Pode-se tirar a conclusão decepcionante que a humanidade nunca aprende com seu passado, para que todo dever de memória é inútil. Mas também se pode tirar a conclusão oposta, que o trabalho de lembrança e do dever de memória não foram levados adiante o suficiente, que temos de reforçar em vez de renunciar a este esforço, especialmente através da educação. Há também um terceiro argumento em favor do dever de lembrar, e que afirma que ele pode segurar o retorno da violência, que pode funcionar como uma condição necessária, se não suficiente da não repetição de crimes. O imperativo de recordação torna-se então a consequência direta de um "novo

²⁴⁶ Coluna monolítica, que pode ser feita de diversos materiais, destinada a ter uma inscrição erigida, usualmente, como um monumento. (N.T)

²⁴⁷ O texto é assinado por André Tronc, ex-membro das *Forces Françaises Combattantes*.

²⁴⁸ Dieudonné [M'Bala M'Bala] é um comediante francês bem sucedido, nascido em 1966, que difunde ideias antisemitas.

imperativo" nascido, como Adorno apontou, das ruínas da Segunda Guerra Mundial: "um novo imperativo categórico tem sido imposto por Hitler sobre a humanidade desprovida de liberdade: para organizar os seus pensamentos e ações para que Auschwitz não se repita, para que nada semelhante aconteça."²⁴⁹ "neste sentido, não é uma virtude da lembrança, que, por um lado, podem alertar para o perigo a que certos discursos belicosos e xenófobos podem conduzir e, por outro lado, apresentam tais figuras exemplares do passado como foram contra a violência - como o movimento de resistência ou "Justo entre as Nações" - provando que a recusa da violência foi, é, e sempre vai continuar a ser possível.

Este é o ponto em que a nossa responsabilidade pelo passado se junta a nossa responsabilidade para o futuro. Responsabilidade para as gerações presentes e futuras que não se limita à preservação do planeta, apesar desse aspecto ser, certamente, bastante essencial. Mas é também um imperativo ético e político: fazendo o que é necessário para garantir que o pensamento ou os regimes políticos que glorificam a guerra, difundam o racismo ou a chamada para o extermínio de um grupo, nunca apareça ou pelo menos nunca prosperem se já apareceram. Lembrando-nos da violência destrutiva das guerras, colocando-nos face a face com o horror monstruoso de todos os genocídios, a nossa responsabilidade para o passado pode contribuir para a criação de um estado de espírito contra a violência, uma 'Gesinnung', em Hegel sentido da palavra, e que passa por meio da educação. É por isso que, numa época em que estão saturados com os vestígios materiais da memória (locais, arquivos, etc), com reproduções de audiovisuais e digitais do passado, onde, sem dúvida, é legítimo querer eliminar o excesso de dados, o dever de memória, entendido como nossa responsabilidade de manter e transmitir a memória das vítimas militares e civis dos conflitos, pode permanecer na exceção à virtude salutar do esquecimento.

Enviado em: 05/03/2016.
Aprovado em: 15/06/2016.

²⁴⁹ *Negative Dialectics*, New York: The Continuum Publishing Group, 1973, 365.[ADORNO, Theodor W. *Dialética negativa*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.]

RESENHA

Book Review

MEMÓRIA E TESTEMUNHO EM “ASSIM FOI AUSCHWITZ”

Memory and testimony "This was Auschwitz "

LEVI, Primo. *Assim foi Auschwitz: testemunhos 1945-1986*. São Paulo. Companhia das letras, 2015.

Carolina Rodrigues da Silva²⁵⁰

Depois de visitar uma exposição sobre o Holocausto, uma jovem envia uma carta ao jornal *La Stampa*, seção “*Specchio dei tempi*” publicada no dia 29 de novembro de 1959, pedindo alguns esclarecimentos. Dentre as questões da jovem está a dúvida sobre o que realmente aconteceu nos campos de concentração, pois segundo ela havia quem afirmasse que a exposição foi “apenas propaganda antialemã. Há quem diga que é exagero e quem garanta que é tudo verdade. Uma das minhas colegas diz que ‘se aquelas coisas tivessem realmente acontecido, haveria algum sinal em nossos livros de história’” (LEVI, 2015, p. 73) e diz mais “Eu, filha de um fascista, fiquei assustada com o que vi e rezei a Deus que meu pai seja inocente desse massacre” (LEVI, 2015, p. 73-74). A jovem busca respostas, sendo ela filha de um fascista, que não conhecia sobre os horrores que haviam ocorrido, pois naquela época existiam poucas informações divulgadas amplamente acerca dos campos de concentração, enviava assim uma pergunta ao jornal. No mesmo ano, Primo Levi, em nome da Associação dos ex-deportados que organizaram a exposição, responde a dúvida da jovem, dizendo que não havia como duvidar das imagens que estavam na exposição e esclarece da seguinte forma:

Essas coisas realmente aconteceram, e ocorreram assim: não há séculos atrás, não em países remotos, mas há quinze anos, e no coração desta nossa Europa. Quem tem dúvidas pode tomar um trem e ir visitar o que resta desses tristes locais. Mas não é necessário: aqui, em nossa cidade, há dezenas de testemunhas oculares; são milhares os que (também mulheres e crianças: crianças!) acabaram misturados naqueles montes de ossos e que testemunham, com sua ausência, o vazio que deixaram (LEVI, 2015, p. 74).

²⁵⁰ Graduada em História pela Universidade Estadual de Goiás (UEG), Câmpus Cora Coralina. Pós-graduanda em Cultura, Identidade e Região pela UEG, Câmpus Jussara. Contato: carolinarrsd@gmail.com.

Levi sente-se, na responsabilidade de responder as perguntas das pessoas em relação aos campos de concentração e dar seu testemunho, pois como dito acima muitos duvidavam do ocorrido. A forma com que o autor italiano esclarece as coisas é impressionante, pois depois de tudo que lhe aconteceu no campo, ainda encontrava forças para lembrar sobre as piores memórias de sua vida e contar em exposições, em livros, jornais, como um pedido e um alerta para que isso não acontecesse novamente tentando de certa forma conscientizar as pessoas, não tinha ódio e não se vitimava. A exposição descrita acima foi dedicada “aos filhos, e aos filhos dos filhos, com a finalidade de demonstrar as reservas de perversidade que jazem no fundo do espírito humano e os perigos que ameaçam, tanto hoje como ontem, nossa civilização” (LEVI, 2015, p. 75).

Primo Levi nasceu em Turim em 1919 e faleceu em 1987, foi químico e escritor, ficou mundialmente conhecido por retratar sua experiência como prisioneiro em *É isto um homem?* (1947), tinha como missão, relatar sobre o que aconteceu em Auschwitz, em como foi ser um prisioneiro dos nazistas, contar como conseguiu sobreviver no campo por tanto tempo e como foi após ser libertado dos campos, como a “finalidade de libertação interior” (LEVI, 1988, p. 8), para isso escreveu livros, memórias, poemas, dentre os quais merece destaque: *A trégua* (1963), *Os afogados e os sobreviventes* (1990), *Tabela periódica* (1994) e *Assim foi Auschwitz*, publicado em 2015 no Brasil em edição cuidadosa da Companhia das Letras com tradução de Federico Carotti.

A obra conta com a colaboração de Leonardo de Benedetti, médico e prisioneiro judeu, sobrevivente do campo de Auschwitz e que testemunhou no relatório higiênico-sanitária, as condições de vida no campo. Após sua libertação não se tornou escritor como Levi, apenas testemunhou alguns momentos que vivenciou no campo de concentração, pois o governo de Moscou solicitou o relatório e publicou este em formato de livro, pois, Primo Levi pediu para que Leonardo de Benedetti contasse um pouco de sua história, para sustentar, digamos assim, o que aconteceu no campo de concentração, onde os dois compartilham experiências únicas e vivenciadas no mesmo campo.

Mais de setenta anos à libertação dos sobreviventes dos campos de concentração, os fatos sobre os campos de concentração de Auschwitz e os relatos de testemunhos ainda muito debatidos e estudados. O livro de Primo Levi com Leonardo Benedetti,

organizado por Fabio Levi e Domenico Scarpa, mostra a visão dos testemunhos após o acontecido (1945-1986), apresentando relatórios, cartas, depoimentos, artigos publicados em jornais e revistas e declarações, analisando cada detalhe dos documentos, ou seja, mesmo depois de tantos anos a análise dos testemunhos é ainda estudada. Primo Levi começou a vida de escritor em 1946, publicando “*É isto um homem?*” em 1947. Pois, depois de ter sido liberto, a sua maior intenção era tornar público o que aconteceu no campo de concentração, sua experiência como prisioneiro, a desumanização sofrida. O autor, nunca deixou de contar sua experiência e mostra se, sempre reconhecível ao longo dos anos, “assim como o quadro de seu relato adquire forma no tempo e se consolida com coerência e pontos de vista, sempre novos” (LEVI, 2015, p. 8). Para isso, o livro conta com Fabio Levi e Domenico que aprofundam nos relatórios e fazem uma análise cuidadosa, verifica cada acontecimento, através de dados, fontes, documentos, documentos fotográficos, entre outros, dividindo o livro em 29 capítulos, o apêndice e aparatos.

O livro é uma coleção de testemunhos, segue em ordem cronológica que vai desde 1945 até 1986. A maioria dos textos são de autoria de Primo Levi, incluindo cartas, memórias, declarações, artigos e depoimentos. Ao decorrer do livro, fazem reflexões e críticas fundamentadas. Sendo um registro factual, tem uma fidelidade aos documentos impressionante, o autor mostra sua preocupação quanto aos possíveis usos instrumentais de pequenos lapsos ou lacunas presentes nos testemunhos dos sobreviventes (LEVI, 2015, p. 8), por ter se passado muitos anos (quarenta anos de trabalho), sido uma realidade de difícil descrição, o livro tem por objetivo a busca pelo respeito à verdade e transparência, sendo escrito para preencher as possíveis lacunas, deixadas pelo próprio testemunho e também tem como finalidade analisar e rever os acontecimentos, para não deixar nada para trás. Este livro nos mostra que apesar de se tratar de memória podemos sim fazer um estudo aprofundado e descobrir coisas importantes para a História e se tratando de Primo Levi, sempre “interrogando as pessoas, os fatos, as coisas (sua análise do Zyklon B), com base num método que não é menos refinado por ser implícito. É possível que as páginas de *Assim foi Auschwitz* tenham acrescentado um novo aspecto ao perfil de Primo Levi: uma testemunha e um escritor que também “sabia trabalhar” como historiador”(LEVI, 2015, p. 8).

O autor apesar de não ser historiador, sempre teve cuidado com a busca pela verdade, podemos perceber isso neste livro em todos os capítulos, pois analisam cada

detalhe do acontecido, mostrando também a importância de perpetuar o testemunho de denunciar as atrocidades cometidas pelas nazistas, Levi acrescenta: “Não é lícito esquecer, não é lícito calar. Se calarmos, quem falará? Certamente não os culpados e seus cúmplices. Se não dermos nosso testemunho, num futuro próximo as ações da barbárie nazista, por sua própria enormidade, poderão ser relegadas às lendas. Portanto, é preciso falar” (LEVI, 2015, p.66). O livro trata-se de testemunhos, relatórios, sendo acompanhados por notas, feitas pelos organizadores do livro, que nos ajuda a contextualizarmos sobre a origem e história dos campos, cobrindo o período de 1945 até o momento do falecimento de Primo Levi. Mais adiante, daremos ênfase em alguns capítulos.

O relatório de Primo Levi e Leonardo De Benedetti sobre a organização higiênico-sanitária do campo de concentração, teve por objetivo a descrição detalhada do que viveram no campo, suas condições de vida naquele lugar, desde como eram tratados até o relato do ambiente físico, do funcionamento dos serviços sanitários, o relatório se restringiu “exclusivamente ao funcionamento dos serviços sanitários do Campo de Monowitz” (LEVI, 2015, p. 11). Para situá-los, sobre o relato higiênico-sanitária, descreveremos um pouco sobre o assunto. Primeiramente os autores relatam como chegaram até Auschwitz, a viagem que fizeram de Fossoli para o campo de Auschwitz, o que viveram, como foram tratados, qual a finalidade daqueles campos construídos aproximadamente no ano de 1942, o que precisavam fazer quando chegassem ao campo, às vestimentas usadas durante o inverno e quando já não estava mais frio, o que era proibido, qual era a obrigação de todos os prisioneiros, etc., para depois relatar sobre a organização higiênico-sanitária do campo “todavia, com o objetivo de ampliar o conhecimento dos horrores, de que nós também fomos testemunhas e com frequência vítimas durante um ano, cremos ser útil trazer a público o relatório que apresentamos ao governo da URSS” (LEVI, 2015, p.11).

Nos capítulos o “Relatório” página 7, e a “relação de dr. Primo Levi número de matrícula 174517, sobrevivente de Monowitz-Buna”, página 41, foi redigida poucas semanas após o retorno tanto de Primo Levi quanto Leonardo de Benedetti à Itália, no final de 1945. O principal objetivo era oferecer à comunidade judaica atingida pelo extermínio, notícias sobre os companheiros de deportação, dar nomes de quem poderia ter sobrevivido. Os dois testemunhos foram importantes, pois relataram os possíveis sobreviventes, falando os nomes de alguns que conheceram e lembraram, porém

naquele momento, nenhuns dos dois tinham noção do desfecho daquela catástrofe, mas o que os moviam era relatar e prestar testemunhos, movidos por um interesse raro, pelo que os homens são e pelo que sabem e podem fazer pelo outro e naquele momento foi o de ajudar a relembrar nomes dos possíveis sobreviventes e também daqueles que tiveram suas vidas ceifadas no campo de concentração, como maneira dos familiares terem alguma notícia.

No capítulo “Assim foi Auschwitz [1975]”, Levi mostra a importância de relatar o acontecimento, sendo “um dever para com os companheiros que não voltaram e é uma tarefa que confere um sentido à nossa sobrevivência” (LEVI, 2015, p. 135) e denota que é importante aprender algumas coisas sobre o Homem, ou seja, acha necessário divulgar sobre o que o ser humano é capaz que apesar de leis e tribunais milenares, alguns sistemas sociais legalizam a iniquidade e arbitrariedade como último fim político, que para o autor pode ser considerados fascistas, os regimes que negam, na teoria e na prática, a fundamental igualdade de direitos entre os seres humanos, sejam como indivíduo ou classe, cujos direitos são negados. Consequentemente, o livro relata sobre o homem, sobre sistemas políticos, que inferiorizam uns e vangloriam outros, do que os seres humanos são capazes de fazerem pelo poder e ver o tanto que quem é atingido por esse pensamento egoísta pode sofrer, não apenas naquele momento mais também futuramente, como exemplo, a dúvida da jovem filha de um fascista, abismada com o que aconteceu, procurando demasiadamente a verdade e questionando como o ser humano seria capaz de fazer tantos campos de concentração, tendo como fim a eliminação do outro, fim da política e consequentemente da própria humanidade.

Enviado em: 18/03/2016.
Aprovado em: 22/06/2016.