

revice

Revista de Ciências do Estado UFMG | v.2, n.1 2017

Dossiê: UTOPIAS

ISSN: 2525-8036

REVICE – REVISTA DE CIÊNCIAS DO ESTADO

ISSN: 2525-8036

v.2, n.1 2017 | JAN-JUL.2017

PERIODICIDADE: SEMESTRAL

CIÊNCIAS DO ESTADO | PERIÓDICOS | FACULDADE DE DIREITO E CIÊNCIAS DO ESTADO DA UFMG

As opiniões emitidas em artigos ou notas assinadas são de responsabilidade exclusiva dos respectivos autores.

Projeto Gráfico: Caroline Cunha Rodrigues

Editoração Eletrônica: Sabrina Carozzi Bandeira

FACULDADE DE DIREITO E CIÊNCIAS DO ESTADO DA UFMG

Av. João Pinheiro, 100 – Centro 30.130-180 – Belo Horizonte / MG – Brasil

revistadece@gmail.com

EQUIPE EDITORIAL

Editor-chefe Lucas Parreira Álvares

Editora-chefe Adjunta Sabrina Carozzi Bandeira

Alice Castelani

Ariana Oliveira Alves

Bernardo Supranzetti de Moraes

Helena Carvalho Coelho

Jacqueline Ferreira Torres

Lorena Martoni de Freitas

Marco Aurélio Palu

Rodrigo Ribeiro

Zirlene Lemos

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. Antônio Ozaí da Silva (Universidade Estadual de Maringá, Brasil)

Profa. Dra. Camila Silva Nicácio (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil)

Profa. Dra. Fabiana Scoleso (Universidade Federal do Tocantins, Brasil)

Profa. Dra. Flávia Biroli (Universidade de Brasília, Brasil)

Prof. Dr. Gonçal Mayos (Universidade de Barcelona, Espanha)

Prof. Dr. Gustavo Siqueira (Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Brasil)

Prof. Dr. José Luiz Quadros de Magalhães (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil)

Prof. Dr. Leonardo Avritzer (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil)

Profa. Dra. Lívia Cotrim (Fundação Santo André, Brasil)

Profa. Dra. Luciana Ballestrin (Universidade Federal de Pelotas, Brasil)

Prof. Dr. Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil)

Profa. Dra. Marjorie Marona (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil)

Profa. Dra. Miracy Barbosa de Sousa Gustin (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil)

Prof. Dr. Newton Bignotto (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil)

Prof. Dr. Pablo Ornelas Rosa (Universidade de Vila Velha, Brasil)

Prof. Dr. Patrício Tierno (Universidade de São Paulo, Brasil)

Prof. Dr. Renato César Cardoso (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil)

Profa. Dra. Tayara Lemos (Universidade Federal de Juiz de Fora – Campus GV, Brasil)

Profa. Dra. Vera da Silva Telles (Universidade de São Paulo, Brasil)

Prof. Dr. Vitor Bartoletti Sartori (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil)

Prof. Dr. Vladimir Pinheiro Safatle (Universidade de São Paulo, Brasil)

MEMBRO HONORÁRIO

Prof. Dr. Michael Löwy (Centre National de la Recherche Scientifique, França)

AVALIADORES DOSSIÊ UTOPIAS - EDIÇÃO V.2 N.1 (2017)

Dr. Abrahão Costa Andrade (Universidade Federal da Paraíba – UFPB)

Dr. Alexandre Kehrig Veronese Aguiar (Universidade de Brasília – UNB)

Dra. Ana Lia Almeida (Universidade Federal da Paraíba – UFPB)

Dr. Andre Filipe Reid Santos (Faculdade de Direito de Vitória – FDV/ES)

Dra. Andréa Bandeira Silva de Farias (Universidade de Pernambuco – UPE)

Doutoranda Andressa Morais Lima (Universidade de Brasília – UNB)

Doutoranda Andressa Nunes Soilo (Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS)

Dr. Antonio Ozaí da Silva (Universidade Estadual de Maringá – UEM/PR)

Mestre Artur Henrique da Costa Pinto (Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG)

Mestranda Bruna Camilo de Souza Lima e Silva (Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG)

Doutorando Bruno Ferraz Bartel (Universidade Federal Fluminense – UFF/RJ)

Doutoranda Carla Michele Rech (Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS)

Dr. Christian Luiz da Silva (Universidade Tecnológica Federal do Paraná – UTFPR)

Dr. Claudinei Cássio de Rezende (Pontifícia Universidade de São Paulo – PUC/SP)

Dr. Cláudio Oliveira de Carvalho (Universidade Estadual da Bahia – UESB)

Dra. Conceição Aparecida Barbosa (Universidade Federal do Maranhão – UFMA)

Dra. Cristina Grobério Pazó (Estácio de Sá – Vitória/ES)

Dra. Daisy Irmgard Vogel (Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC)

Dr. Daniel Leal Werneck (Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG)

Dra. Deise Luiza da Silva Ferraz (Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG)

Dr. Diogo da Silva Roiz (Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul – UEMS)

Doutorando Diogo Ferreira da Rocha (Fundação Oswaldo Cruz – Fiocruz | Universidade de Coimbra, Portugal)

Dr. Douglas Guimarães Leite (Universidade Federal Fluminense – UFF/RJ)

Dra. Eide Sandra Abreu (Universidade Estadual de Maringá – UEM/PR)

Dra. Elaine Cristina Dias (Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP)

Dr. Elcemir Paço Cunha (Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF/MG)

Dra. Elda de Azevedo Bussinger (Faculdade de Direito de Vitória – FDV/ES)

Dra. Ester Vaisman (Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG)

Dra. Fabiana Scoleso (Universidade Federal do Tocantins – UFT)

Doutorando Felipe Araújo Castro (Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG)

Doutorando Felipe Lelis Moreira (Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG)

Dr. Felipe Magalhães Bambirra (Universidade Federal de Goiás – UFG | Universidade Alves Faria – ANIALFA/GO | Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Direitos Humanos – PPGIDH/UFG)

Doutorando Felipe Moreira Ramera (Universidade Federal Fluminense – UFF/RJ)

Mestre Felipe Ramos Musetti (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP)

Dra. Flávia Souza Máximo Pereira (Centro de Atualização em Direito – CAD/MG)

Dr. Flávio Roberto Batista (Universidade de São Paulo – USP)

Doutoranda Francisca Jeane Pereira da Silva Martins (Faculdade de Direito de Vitória – FDV)

Dr. Francisco Luiz Corsi (Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – UNESP – Marília/SP)

Doutorando Gabriel Soares Cruz (Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG)

Dra. Gisele Silva Araújo (Universidade Estadual do Rio de Janeiro – UERJ)

Dr. Guilherme André Aderaldo (Universidade de São Paulo – USP)

Doutoranda Jainara Gomes de Oliveira (Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC)

Dra. Jaqueline Gomes de Jesus (Instituto Federal do Rio de Janeiro – IFRJ)

Dr. João Antônio de Paula (Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG)

Doutorando Jonathan Marcel Scholz (Universidade Federal de Uberlândia – UFU/MG)

Doutoranda Joyce Karine de Sá (Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG)

Doutoranda Júlia Ávila Franzoni (Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG)

Dr. Juliano Zaiden Benvindo (Universidade de Brasília – UNB)

Doutoranda Lais Godoi Lopes (University of Kent, Estados Unidos | Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG)

Doutoranda Larissa Peixoto Vale Gomes (Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG)

Dr. Leo Vinicius Maia Liberato (Fundação Jorge Duprat Figueiredo de Segurança e Medicina do Trabalho – FUNDACENTRO/SC)

Dra. Livia Cristina de Aguiar Cotrim (Centro Universitário Fundação Santo André/SP)

Dra. Livia de Cassia Godoi Moraes (Universidade Federal do Espírito Santo – UFES)

Doutorando Lucas Costa dos Anjos (Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG)

Dr. Luiz Fernando Marrey Moncau (Fundação Getúlio Vargas – FGV/RJ)

Dr. Luiz Otávio Ribas (Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ)

Dr. Matheus Cardoso da Silva (Centro Universitário Fundação Santo André/SP)

Doutorando Mozart Silvano Pereira (Universidade Estadual do Rio de Janeiro – UERJ)

Dra. Natacha Silva Araújo Rena (Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG)

Dra. Nathália Lipovetsky e Silva (Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG)

Dr. Ney Alves de Arruda (Universidade Federal do Mato Grosso – UFMT)

Dr Osvaldo Heller da Silva (Universidade Federal do Paraná – UFPR)

Dr. Oswaldo Akamine Junior (Universidade Nove de Julho – UNINOVE/SP)

Dr. Pablo Emanuel Romero Almada (Universidade Estadual de Londrina – UEL/PR)

Dr. Pablo Ornelas Rosa (Universidade de Vila Velha – UVV/ES)

Doutoranda Patricia de Miranda Alves Pereira (Universidade de Lisboa, Portugal)

Doutorando Patrick Cunha Silva (Washington University in St. Louis, Estados Unidos)

Dr. Paulo Edgar da Rocha Resende (Universidade de Vila Velha – UVV/ES)

Dr. Pedro Augusto Gravatá Nicoli (Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG)

Doutorando Ramon Mapa da Silva (Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG)

Dr. Ricardo Prestes Pazello (Universidade Federal do Paraná – UFPR)

Dra. Rita de Cássia Lucena Velloso (Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG | Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC/MG)

Dra. Rita de Lourdes de Lima (Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN)

Dr. Robespierre de Oliveira (Universidade Estadual de Maringá – UEM/PR)

Doutorando Samuel Max Gabbay (Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, Portugal)

Dra. Silvana Maria Bitencourt (Universidade Federal do Mato Grosso – UFMT)

Doutorando Thiago Aguiar Simim (Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, Alemanha | Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG)

Dra. Vânia Noeli Ferreira de Assunção (Universidade Federal Fluminense – UFF/RJ)

Dr. Vitor Bartoletti Sartori (Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG)

Sumário

Editorial E por falar em Utopia...	10
Entrevista "Todas as revoluções colheram sua poesia tanto do passado como do futuro" Michael Löwy	15
Dossiê: Utopias Redignificando a utopia como instrumento da crítica Felipe Araújo Castro	26
Utopia no chão de fábrica: ensaio sobre a fabricação de um modo de produção João Diogo Urias dos Santos Filho	60
Entre ideologia e utopia: a dialética da imaginação em Mannheim Mateus Augusto de Oliveira; Philippe Oliveira de Almeida	101
A utopia o mundo resplandecente: um mundus intellectualis Milene Cristina da Silva Baldo	126
A Voyage into Tartary: o projeto político da igreja universal e a união entre ortodoxos e anglicanos Bruna Pereira Caixeta	151
O país do carnaval: o refinado riso da eutrapelia Júlia Ciasca Brandão	171
A República Livre de Liberland: utopia libertária Rômulo Inácio da Silva Caldas	207
A utopia e sua atualidade: a democracia como radicalização instituinte da política na reconstrução do comum Ecila Moreira de Menezes; Newton de Menezes Albuquerque	231
Assembleia Popular Horizontal de Belo Horizonte: a experiência de uma construção utópica da política Igor Campos Viana	264

Para além das palavras: teorias e práticas da horizontalidade como construção de utopias no Movimento Passe Livre-DF Leila Saraiva	296
Vozes da utopia: Fórum Social Mundial Manuela Salau Brasil	327
Artigos	
A reinserção social da ex-presidiária no mercado de trabalho Fernanda Ribeiro	357
Aspectos da vida cotidiana na vida do trabalhador: o estranhamento do trabalho e da cidade Leonardo Luiz Cordeiro Ferreira da Silva	380
Direito e socialismo na perspectiva da emancipação humana Alexandre Braga	397
Um funil moderno? O projeto social dos positivistas gaúchos Ricardo Cortez Lopes	414
Do rótulo de tônico capilar ao rótulo de aguardente: obras debretianas e sua contínua atualidade Mariane Pimentel Tutui	432
Ensaio	
O aborto à luz do princípio da proporcionalidade Clarissa Paiva Guimarães e Silva; Fafina Vilela de Souza	454
Os limites da liberdade de expressão: uma análise sobre a liberdade negativa e a liberdade positiva Luna Cléa Corrêa Lourinho	460

Traduções

Karl Marx: Pauperismo e livre-comércio – a crise comercial que se aproxima 469
Carolina Peters; Murilo Leite Pereira

Prefácio (1893) de William Morris à obra Utopia de Thomas Morus 478
Lucas Parreira Álvares

Resenhas

Afinidades revolucionárias - das intenções solidárias no tempo-de-agora 485
Bruno Bicalho Lage Silva; Carolina Soares Nunes Pereira

**Şoreşa Rojavayê: não só a utopia, mas também a revolução é uma palavra
feminina** 491
Luisa Carmen Lima Machado

Avaliação por pares 504
Lista de Pareceristas

editorial

E POR FALAR EM UTOPIA...

No decorrer da confecção desse editorial, e já nos preparativos finais para a publicação da presente edição, recebemos a feliz notícia acerca da primeira qualificação da Revista de Ciências do Estado: fomos classificados como B5 em Direito e na área Interdisciplinar. Tal realização foi reflexo de um trabalho intenso de reformulação e aprimoramento que desenvolvemos nos últimos meses, apoiado na rica contribuição dos autores, pareceristas, parceiros acadêmicos e professores que atualmente compõem o nosso novo corpo editorial.

Direto ao ponto: acreditamos que a edição “Utopias” eleva nossa revista a outro patamar. Isso se deu por vários motivos, sendo cada um deles peculiarmente importante para a Equipe Editorial. Apresentamos, pois, os quatro principais:

Primeiro motivo: para essa edição, recebemos **mais de 40 trabalhos** entre artigos, resenhas, ensaios e traduções. É verdade que já esperávamos um número maior de trabalhos, mas não imaginávamos que uma revista discente – até então sem qualificação – pudesse atrair tantas submissões, inclusive de mestrandos, doutorandos, e professores. Sem dúvida, essa foi uma de nossas gratas surpresas, o que acarretou também no aumento de nossas responsabilidades.

Segundo motivo: reformulamos nosso **Conselho Editorial** – vide o expediente desta edição. Buscamos trazer para nosso conselho **professoras e professores** das diversas regiões do país, contemplando a extensa área geográfica que nos envolve. Além disso, incluímos também conselheiros estrangeiros, como o filósofo **Gonçal Mayos** – com quem organizamos, neste primeiro semestre, alguns eventos na Faculdade de Direito e Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais, dentre eles, a aula inaugural do semestre no curso de Ciências do Estado – e o sociólogo **Michael Lowy**, que também contribuiu para elevar nossa revista a outro patamar e é nosso terceiro motivo;

Terceiro motivo: O renomado **sociólogo brasileiro** radicado na França **Michael Lowy** se tornou o primeiro membro honorário de nosso Conselho Editorial. Isso, principalmente em função da entrevista exclusiva a nós concedida. Não temos como mensurar nosso agradecimento e felicidade ao recebermos, em um singelo e-mail pessoal, a entrevista de Michael Lowy, escrita em um já desgastado português de quem mora na França há mais de 40 anos. Assim, a mediação que possibilitou essa entrevista se constituiu também como mais um dos motivos;

Quarto motivo: aprendemos a estabelecer conexões através de parcerias, e a parceria que nos marcou essa edição foi com a respeitada **Editoria Unesp**, responsável por mediar nossa entrevista com **Michael Löwy**. A Equipe Editorial da Revista de Ciências

do Estado, por meio deste editorial, agradece imensamente a Editora Unesp. Agradecemos também a **Equipe Editorial da Revista Morus**, na pessoa de **Ana Cláudia Romano Ribeiro**, pela divulgação do edital de submissões. Com essas parcerias, aprendemos que as conexões são sempre uma boa opção para estreitar elos de objetivos em comum. Quanto a elas, estamos apenas começando.

Essa **EDIÇÃO** inicia-se com uma **entrevista exclusiva** concedida pelo **sociólogo Michael Löwy**, propondo uma jornada a algumas de suas principais obras, bem como abordando os temas trabalhados em seu novo livro, "**Afinidades Revolucionárias**", escrito em coautoria com **Olivier Besancenot**.

Compondo nosso **DOSSIÊ**, cujo tema "**UTOPIAS**" se propôs a celebrar os **500 anos do lançamento do célebre "Utopia" de Thomas Morus**, contamos com os seguintes artigos:

Redignificando a utopia como instrumento de crítica, de **Felipe Castro Araújo**, que se propõe a analisar o conceito de utopia, bem como o processo de descrédito da categoria na modernidade, propondo seu resgate na contemporaneidade;

Utopia no chão da fábrica - ensaio sobre a fabricação de um modo de produção, de João Diogo Urias dos Santos Filho, que discorre sobre o surgimento e consolidação do modo de produção capitalista, bem como sobre as condições para a instauração de um modo de produção comunista;

Entre ideologia e utopia: a dialética da imaginação em Mannheim, de **Philippe Oliveira de Almeida** e **Mateus Augusto de Oliveira**, analisando o conceito de utopia elaborado pelo sociólogo húngaro Karl Mannheim;

A utopia O Mundo Resplandecente: um mundus intellectualis, de **Milene Cristina da Silva Baldo**, que nos apresenta a obra da filósofa Duquesa de Newcastle Margaret Lucas Cavendish, considerada a primeira no gênero literário utópico escrita por uma mulher;

A Voyage into Tartary: o projeto político da igreja universal e a união entre ortodoxos e anglicanos, de **Bruna Pereira Caixeta**, que filia a referida obra anônima de 1689 à corrente histórica das utopias, junto às suas manifestações literárias inglesas do final do século 17.

O país do Carnaval: o refinado riso da Eutrapelia, de **Júlia Ciasca Brandão**, que busca compreender, a partir da obra "Utopia" de Jakob Bidermann, o novo significado

atribuído ao riso e ao Carnaval pelas autoridades religiosas e civis no século XVII;

A República Livre de Liberland: utopia libertária, de **Rômulo Inácio da Silva Caldas**, que busca delimitar os pontos chave do libertarianismo, bem como relatar os fatos que permeiam a fundação da República Livre de Liberland;

A utopia e sua atualidade contemporânea: a democracia como radicalização instituinte da política na reconstrução do comum, de **Newton de Menezes Albuquerque e Ecila Moreira de Meneses**, problematizando a utopia frente aos desafios da afirmação democrática em um mundo crescentemente siderado pelo atomismo individualista e pela concepção neoliberal que pretende naturalizá-lo;

A assembleia Popular Horizontal de Belo Horizonte: Experiência de uma construção política utópica, de **Igor Campos Viana**, propondo uma chave de leitura da potencialidade profanadora da Assembleia Popular Horizontal de Belo Horizonte enquanto um possível lateral – utópico – da realidade política da cidade;

Para além das palavras: teorias e práticas da horizontalidade no Movimento Passe Livre-DF, de **Leila Saraiva Pantoja** que, partindo da análise etnográfica de reuniões e debates do Movimento Passe Livre-DF, discute as noções de um de seus mais caros dos princípios: a horizontalidade.

Vozes da utopia: Fórum Social Mundial, de **Manuela Salau Brasil**, estabelece um paralelo entre os 500 anos da obra prima de Morus com a décima quinta edição do Fórum Social Mundial, entendendo esse espaço como “a representação de um exercício utópico atual”.

Além desses, apresentamos também os artigos de **TEMÁTICA LIVRE**:

A Reinserção Social da Ex-Presidiária no Mercado de Trabalho, de **Fernanda Ribeiro**; **Aspectos da vida cotidiana na vida do trabalhador: o estranhamento do trabalho e da cidade**, de **Leonardo Luiz Cordeiro Ferreira da Silva**; **Direito e Socialismo na perspectiva da emancipação humana**, de **Alexandre Braga**; **Uma modernidade múltipla afinada: o projeto modernizante dos positivistas gaúchos**, de **Ricardo Cortez Lopes**; **Do rótulo de tônico capilar ao rótulo de aguardente: obras debretianas e sua contínua atualidade**, de **Mariane Pimentel Tutui**.

Na sequência, temos os seguintes **ENSAIOS**:

O aborto à luz do princípio da proporcionalidade, de **Clarissa Paiva Guimarães e**

Silva, com orientação de Fafina Vilela de Souza; Os Limites da Liberdade de Expressão: Uma análise sobre a Liberdade Negativa e a Liberdade Positiva, de Luna Cléa Corrêa Lourinho.

E, pela primeira vez na **Revista de Ciências do Estado**, contamos com duas **TRADUÇÕES** inéditas:

Karl Marx - Pauperismo e livre-comércio – a crise comercial que se aproxima, realizada por **Murilo Leite Pereira** e **Carolina Peters**. E **Prefácio (1893) de William Morris à obra Utopia de Thomas Morus**, realizada por **Lucas Parreira Álvares**.

Por fim, ainda recebemos também duas **RESENHAS**:

Afinidades Revolucionárias - das intenções solidárias no tempo-de-agora, feita por **Bruno Bicalho** e **Carolina Soares Nunes Pereira**. E **Şoreşa Rojavayê: não só a utopia, mas também a revolução é uma palavra feminina**, feita por **Luisa Carmen Lima Machado**.

Se comparado aos nossos outros editoriais anteriores, este se ocupa menos por apresentar a edição, e mais por apresentar o caminho traçado até aqui, bem como em agradecer àqueles que nos proporcionaram essa amplitude. Nesse sentido, não poderíamos esquecer de agradecer também alguns de nossos já tradicionais parceiros: o **Centro Acadêmico de Ciências do Estado (CACE)**, pelo apoio, parceria e divulgação de nossas informações; a **coordenação do curso de Ciências do Estado**, principalmente pela ajuda na reformulação de nosso Conselho Editorial; e claro, a **Pró Reitoria de Pesquisa da UFMG** e o **Portal de Periódicos da UFMG** pelas dicas preciosas e prontidão em nos atender – atuar com quem está disposto a nos ajudar facilita bastante nosso trabalho.

Por fim, o início: se esse editorial demonstra nossa satisfação com a presente edição, já estamos ansiosos pelos agradecimentos e novidades que apresentaremos no próximo. Deixamos aqui um convite para que você leitor continue acompanhando os trabalhos de nossa revista, afinal, por falar em utopias, estamos apenas diante de alguns sonhos que ainda almejamos alcançar.

Equipe Editorial da Revista de Ciências do Estado

entrevista

“TODAS AS REVOLUÇÕES COLHERAM SUA POESIA TANTO DO PASSADO COMO DO FUTURO”

UMA ENTREVISTA COM MICHAEL LÖWY



A possibilidade de editar uma entrevista do renomado intelectual brasileiro radicado na França, Michael Löwy, é sem dúvidas um dos momentos marcantes dessa minha curta e singela “carreira acadêmica” – como assim denominam. Löwy é um autor que me influenciou em diversos aspectos, desde as afinidades “Luxemburgistas” baseados na concepção política de Rosa Luxemburgo; a valorização do pensamento crítico da América Latina; a atenção aos textos de juventude de Karl Marx; e principalmente o interesse pela crítica ao capitalismo desenvolvida pelos pensadores românticos.

A entrevista aqui apresentada, tem como objetivo uma jornada à algumas das principais obras de Michael Löwy, que versam sobre as temáticas que caracterizam

seu pensamento: começamos com duas questões sobre a recém lançada obra *Afinidades Revolucionárias*, em coautoria com Olivier Besancenot, que investiga a aproximação de marxistas e anarquistas no decorrer da história. Em seguida, mudamos a direção para explorar as ousadas análises que Löwy desenvolve acerca do romantismo, não o reduzindo a uma mera corrente artística – o que já não seria pouco - mas sim, o tratando como um movimento crítico ao capitalismo. Depois, ainda no campo artístico, exploramos os aspectos políticos e revolucionários presentes no surrealismo, cuja principal expressão são os escritos e ações de instigante personagem André Breton. Não poderíamos esquecer de tratar do pensamento político latino-americano – temática tão cara a Löwy - e assim, de-

envolvemos uma pergunta com o propósito de discutir a aproximação da esquerda latino-americana com pensamento cristão, relação que pode ser encontrada desde as primeiras atitudes em defesa dos povos indígenas pós invasão das Américas (como os discursos e textos de Antônio de Montesinos, Bartolomé de Las Casas, Francisco de Vitória, entre outros), até com a renomada Teologia da Libertação, movimento que resgata as bases populares do cristianismo. No fim de nosso percurso, voltamos nossa atenção para a reflexão ecológica tão recorrente na militância ecossocialista de Löwy, que, ao criticar o assim chamado "capitalismo verde" (ou "capitalismo sustentável") alerta: "o momento em que nos encontramos, do ponto de vista ecológico, mas também do ponto de vista da vida humana neste planeta, é de cinco minutos antes de meia noite".

A entrevista de Löwy é riquíssima do ponto de vista das referências mencionadas. Particularmente, possuo algumas discordâncias quanto a algumas temáticas exploradas por Löwy, principalmente em relação às interpretações que nosso autor faz da aproximação do romantismo tanto com o pensamento de Marx, quanto ao pensamento marxista. Entretanto, acredito não ser esse o espaço para uma contraposição, até porque será um trabalho que

exigirá bastante fôlego e tempo de pesquisa – que claro, tenho bastante interesse em desenvolver num futuro breve. Desse modo, quanto à função de edição, tentei me ater principalmente por oferecer direcionamentos àqueles leitores que, de alguma forma, sentirem que essa entrevista possa abrir caminhos para suas pesquisas, investigações e reflexões. Todas as notas de rodapé foram produzidas por mim, além de acrescentar também, ao fim do texto, as referências bibliográficas mencionadas no decorrer da entrevista.

Não poderíamos deixar de agradecer todo apoio que a Editora UNESP ofereceu ao Corpo Editorial da Revista de Ciências do Estado, servindo como agente mediadora que propiciou a confecção dessa entrevista. Agradecemos também ao trabalho voluntário de André Bueno Corrêa Moura, responsável por ajudar na revisão ortográfica dessa entrevista. Para aqueles que já conhecem, Löwy é um intelectual que dispensa apresentações. Porém, vamos cumprir o doloroso papel de mencionar um pouco de sua biografia – doloroso pois se existe a lembrança, há também o esquecimento. De antemão, pedimos desculpas pelos eventuais fatos importantes não mencionados nesse pequeno parágrafo que se segue.

Michael Löwy é um prestigiado pensador contemporâneo influenciado

por autores como Lucien Goldman, Georg Lukács, Walter Benjamin, Rosa Luxemburgo, José Carlos Mariátegui, León Trótski, e claro: Karl Marx. Brasileiro, Löwy formou-se em Ciências Sociais pela USP e logo em seguida mudou-se para a França com a finalidade de desenvolver sua pesquisa de doutorado sobre a teoria da revolução no jovem Marx. Em 1978, tornou-se professor de sociologia do *Centre National de la Recherche Scientifique* (Paris), e em seguida, diretor de pesquisas sociais na mesma instituição. Quanto à sua militância política, fez parte da Liga Socialista Independente além de se associar à Quarta Internacional. Sempre esteve próximo de movimentos sociais de esquerda, como o MST e a Liga Camponesa, além de ter participado também de partidos políticos (no Brasil, participou do processo de formação do PT além de, posteriormente, ter se ingressado às fileiras do PSOL). É autor de dezenas de livros, manifestos, artigos científicos e jornalísticos.

É momento de desfrutar, portanto, da entrevista que Michael Löwy concedeu de maneira exclusiva para a Revista de Ciências do Estado. Por vezes, nos sentimos tão à vontade, que nem notamos a utilização do mais singelo dos pronomes de tratamento: “você”.

Lucas Parreira Álvares
Março, 2017

Revice: No ano em que se comemoram os 500 anos do lançamento da obra *Utopia* de Thomas Morus, a Editora UNESP lançou no Brasil sua obra *Afinidades Revolucionárias*¹, escrita em coautoria com Olivier Besancenot. Você pode mencionar exemplos na história em que projetos utópicos foram compartilhados tanto por marxistas quanto por libertários?

Michael Löwy: O projeto utópico de uma sociedade sem classes, sem exploração, sem Estado, é comum a Marx e a Bakunin, assim como, de maneira geral, a marxistas e libertários. O que os separa é a proposta marxista de utilizar formas estatais de poder num período de transição para a sociedade comunista. Para os anarquistas, a abolição do Estado deve ser imediata. Na Comuna de Paris de 1871, nos primeiros anos da Revolução Russa (1917-1921) e da Revolução Espanhola (1936-37), muitos marxistas e anarquistas compartilhavam a esperança de que se tratava de uma tentativa de realizar os primeiros passos no caminho para esta utopia. O mesmo vale, ainda hoje, para as comunidades zapatistas auto-organizadas do Chiapas.

¹ Mais em: LÖWY, Michael; BESANCENOT, Olivier. **Afinidades Revolucionárias**: nossas estrelas vermelhas e negras. Por uma solidariedade entre marxistas e libertários. São Paulo: 2016, Editora Unesp, 200p. Vale mencionar que na atual edição da Revista de Ciências do Estado consta uma resenha à essa obra de Löwy e Besancenot.

Revice: No prefácio à edição brasileira de *Afinidades Revolucionárias*, você apresenta o exemplo recente do Movimento Passe Livre (MPL), que é uma organização composta, sobretudo, por "anarco-marxistas". Buscando na história – ou na "contra história" – nacional, você também apresenta a Liga Comunista Internacional (LCI) como uma organização que, da mesma forma, reuniu marxistas e libertários na primeira metade do século XX. É possível sugerir alguma motivação semelhante que tenha sido capaz de unir essas duas ideologias em contextos históricos tão distantes?

Michael Löwy: Uma pequena retificação: a Liga Comunista Internacionalista, dirigida por Mário Pedrosa², Lívio Xavier³ e Fúlvio Abramo⁴, não incluía anarquistas: era uma organização marxista, comunista dissidente (trotskista). Foi a proposta, levantada por Mário Pedrosa em 1934, de formar uma Frente Única Antifascista (FUA), que reuniu comunistas, socialistas, trotskistas, anarquistas, sindicalistas e antifascistas em geral. Em 1934 a FUA enfrentou, de armas em punho, as colunas integralistas de Plínio Salgado na Praça

2 Mário Xavier de Andrade Pedrosa (1900-1981) foi um militante político brasileiro e crítico de arte e literatura.

3 Lívio Barreto Xavier (1900-1988) foi um jornalista e tradutor brasileiro.

4 Fúlvio Abramo (1909-1993) foi um jornalista e militante trotskista brasileiro.

da Sé, pondo-as em fuga. O episódio ficou conhecido como "a revoada dos galinhas verdes" (referências às camisas verdes da militância fascista brasileira). Nesse sentido, não se trata de algo comparável com o Movimento Passe Livre, que é uma rede horizontal de militantes de um movimento social.

Revice: Você e Sayre encerram a obra *Revolta e Melancolia* com a seguinte frase: "a utopia será romântica ou não será". Certamente, o significado atribuído ao termo utopia foi o seu original: "o que ainda não existe em nenhum lugar". Nesse sentido, quais poderiam ser as referências românticas (eventos, pensamentos, autores etc.) para uma utopia por vir?

Michael Löwy: Encontramos aspectos romântico/utópicos mesmo nos escritos de Marx e Engels, muito embora eles não possam ser definidos como pensadores românticos. Por exemplo, quando Engels cita, com muito entusiasmo, as qualidades humanas do comunismo primitivo - em termos de dignidade humana, igualdade, liberdade⁵ -, qualidades que deverão ser recuperadas, num contexto moderno, pelo comunismo do futuro.

5 Löwy se refere a uma passagem da obra *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1884), na qual Engels se baseia nos manuscritos que Marx desenvolveu a partir da obra *Ancient Society* (1877) do antropólogo evolucionista Lewis Morgan.

William Morris, socialista revolucionário, marxista libertário, artista e escritor romântico inglês, é autor de um romance utópico, *Notícias de Lugar Nenhum* (Ed. Perseu Abramo, em língua portuguesa⁶) que imagina uma sociedade comunista do futuro que recupera muitos aspectos do passado pré-capitalista.

Aqui na América Latina, o marxista peruano (falecido em 1930) José Carlos Mariátegui referia-se ao comunismo inca, anterior à conquista ibérica, como fundamento dos hábitos coletivistas das comunidades indígenas dos Andes. Ele propunha um socialismo indo-americano, com raízes profundas nas tradições indígenas comunitárias⁷. O movimento indigenista atual na América Latina retoma, sob uma nova forma, esta problemática.

Revice: Você sugere que o Romantismo seja uma “quarta fonte do pensamento marxista” (junto com a economia política inglesa, o socialismo utópico francês e o idealismo alemão), não como uma escola literária, mas sim como uma visão de mundo, ou seja, uma crítica à sociedade

6 Mais em: MORRIS, William. *Notícias de Lugar Nenhum*: ou uma época de tranquilidade. São Paulo: 2002, Perseu Abramo, 318p.

7 Aqui Löwy se refere à passagens que podem ser verificadas na obra: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. São Paulo: 2008, Expressão Popular, 330p.

civil burguesa baseada em valores do passado. Por mais que em sua obra *Revolta e Melancolia* várias tipologias de românticos sejam apresentadas (desde o reacionário até o revolucionário), será que não pode soar perigosa a atribuição do romantismo como um fundamento do pensamento marxista, considerando que Marx, em seu *18 Brumário*, menciona que “não é do passado, mas unicamente do futuro, que a revolução pode colher sua poesia”?

Michael Löwy: Essa frase deve ser entendida em seu contexto, como uma crítica aos republicanos pequeno-burgueses de 1848, que sonhavam em imitar os jacobinos de 1793. Mas, na verdade, todas as revoluções colheram sua poesia tanto do passado como do futuro. A Comuna de Paris em 1871 inspirava-se na Comuna de 1794, embora tivesse muitas inovações sem precedente; e a Revolução de Outubro de 1917 tinha como modelo a Comuna de Paris, mesmo que os soviets russos fossem muito diferentes das seções populares de 1871.

Nós não dizemos que o romantismo é o “fundamento” do marxismo. É simplesmente uma de suas fontes de inspiração. A relação de Marx com Sis-

mondi⁸⁹ é um exemplo disso: o *Manifesto Comunista* o critica como “socialista pequeno-burguês”, mas toda sua crítica ao capitalismo é retomada pelos fundadores do socialismo científico. Um outro exemplo interessante são os últimos escritos de Marx sobre a comuna rural russa (carta a Vera Zaslitch), forma “arcaica” que talvez pudesse ser o ponto de partida de uma transformação revolucionária socialista na Rússia¹⁰. Em nosso livro citamos muitos outros exemplos.

Revice: Tal como o Romantismo, você não reduz o Surrealismo a uma corrente literária, atribuindo a este uma alcunha de “movimento de revolta do espírito e uma tentativa eminentemente subversiva de re-encantamento do mundo”. Podemos considerar, portanto, o Surrealismo como um movimento utópico? Se sim, quais as principais características que constituem sua interpretação acerca do movimento Surrealista?

Michael Löwy: André Breton, o fundador

8 Essa edição da Revista de Ciências do Estado apresenta uma tradução que fiz ao Prefácio (1894) de William Morris à obra *Utopia*, de Thomas Morus, que coloca em questão sua percepção sobre os autores socialistas utópicos.

9 Jean Charles Léonard Sismonde de Sismondi (1773-1842) foi um renomado historiador e economista político da Suíça,

10 A referência de Löwy pode ser verificada na obra: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Lutas de Classes na Rússia**. São Paulo: 2013, Boitempo Editorial, 168p.

do surrealismo, definiu da seguinte forma a utopia revolucionária desse movimento: “Marx disse que devemos transformar o mundo, Rimbaud¹¹ escreveu que devemos mudar a vida. Para nós, surrealistas, essas duas exigências são uma só”. O surrealismo é um violento protesto contra a civilização burguesa ocidental, mas também uma tentativa de reencantamento do mundo, que se considerava herdeira do romantismo¹². O movimento surrealista nunca deixou de ter um compromisso político revolucionário, num primeiro momento (1927-35) junto ao Partido Comunista Francês e, depois da ruptura com este (em 1935), com a Oposição de Esquerda, por exemplo com a visita de Breton a Trotsky no México em 1938 e a redação conjunta do *Manifesto por uma Arte Revolucionária Independente*¹³. Depois da Segunda Guer-

11 Arthur Rimbaud (1854-1891) foi um renomado poeta francês atribuído à tradição do Simbolismo.

12 Nosso autor desenvolve melhor sua interpretação do surrealismo na seguinte obra: LÖWY, Michael. **A Estrela da Manhã: Surrealismo e Marxismo**. Rio de Janeiro: 2002, Civilização Brasileira, 157p.

13 O assim conhecido como *Manifesto por uma Arte Revolucionária Independente* é um texto cuja intenção era aglutinar os artistas que se portavam criticamente ao capitalismo. Vide um trecho do Manifesto: “Consideramos que a tarefa suprema da arte em nossa época é participar consciente e ativamente da preparação da revolução. No entanto, o artista só pode servir à luta emancipadora quando está compenetrado subjetivamente de seu conteúdo social e individual, quando faz passar por seus nervos o sentido e o drama dessa luta e quando procura livremente dar uma encarnação artística a seu mundo interior”. O manifesto com-

ra Mundial, os surrealistas vão se aproximar por um tempo dos anarquistas, e vão levar uma atividade radical contra o colonialismo francês, por exemplo, tomando a iniciativa do *Manifesto dos 121* (1960) pelo Direito à Insubmissão contra a guerra da Argélia¹⁴.

Revice: É nítido seu interesse pelo pensamento político da América Latina, com a produção de escritos sobre Che Guevara, Mariátegui, entre outros personagens. São também bastante relevantes suas contribuições para os estudos que envolvem marxismo e religião. Sabe-se que Mariátegui era um cristão assíduo; a Frente Sandinista foi influenciada por ideais cristãos; a JUC (Juventude Universitária Católica) articulou a fé cristã com a política marxista, e não de maneira espontânea, foi exatamente na América Latina que se formou a conhecida Teologia da Libertação. Qual a peculiaridade da esquerda na América Latina que propiciou uma aproximação tão

pleto, bem como textos complementares podem ser encontrados na organização: BRETON, André; TROTSKY, Leon. **Por uma Arte Revolucionária Independente**. Rio de Janeiro: 1985, Editora Paz e Terra, 224p.

14 Já o assim chamado *Manifesto dos 121* (Título oficial: "Declaração sobre o direito de insurreição na guerra da Argélia" ou "Declaração sobre o direito de insubmissão na guerra da Argélia") foi um documento publicado em Paris escrito por Dionys Mascolo, Maurice Blanchot e Jean Schuster, assinado por 121 intelectuais renomados à época. O texto integral pode ser encontrado nesse link: <https://www.marxists.org/history/france/algerian-war/1960/manifesto-121.htm>.

forte com o pensamento cristão?

Michael Löwy: Eu não diria que Mariátegui, depois de sua adesão ao marxismo, era um "cristão assíduo", embora ele tivesse muita simpatia por personagens cristãos como Miguel de Unamuno¹⁵. A aproximação entre marxismo e cristianismo na América Latina vai se dar sobretudo depois de 1959, em função de dois acontecimentos distintos, mas que coincidem nesta data: a vitória da Revolução Cubana e a nova orientação da Igreja Católica impulsionada pelo Papa João XXIII e, mais tarde, pelo concílio Vaticano II. Os primeiros "cristãos socialistas" vão ser os militantes da JUC brasileira em 1960, mas o processo vai se estender por todo o continente, tendo um ponto alto na Conferência dos Bispos Latino-americanos de Medellín (1968), que reconheceu ao povo o direito à insurreição contra qualquer forma de tirania. O aparecimento da Teologia da Libertação terá um papel muito importante nessa convergência entre cristianismo e marxismo, que vai se traduzir, no terreno prático, na Revolução Sandinista¹⁶, na guerrilha da "Frente

15 Miguel de Unamuno y Jugo (1864-1946) foi um romancista, poeta e filósofo espanhol conhecido por ser o principal representante do assim chamado "existencialismo cristão" na Espanha.

16 Referência à revolução popular ocorrida na Nicarágua entre 1979 e 1990, assim chamada em memória ao líder Augusto César Sandino (1895-1934).

Farabundo Martí¹⁷ em El Salvador, e no desenvolvimento de muitos movimentos sociais, como o MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra) no Brasil.

Não se trata, portanto, de uma peculiaridade da esquerda, mas de uma radicalização de muitos cristãos, sejam intelectuais, membros do clero, da juventude e de camadas populares.

Revice: Como é comum nos depararmos com sua militância a favor do Ecosocialismo - uma proposta que concilia a reflexão ecológica com a reflexão socialista -, não poderíamos deixar de tratar desse tema. Considerando o advento do capitalismo verde – ou capitalismo sustentável –, quais suas percepções sobre o modo pelo qual a esquerda tem pautado a questão? Ela tem conseguido apresentar uma contraposição consistente ao avanço desse novo espírito do capitalismo?

Michael Löwy: O capitalismo “verde” ou “sustentável” é uma mistificação. O sistema capitalista não pode existir sem expansão permanente, produtivismo e consumismo ilimitados - e, portanto, sem destruição crescente da natureza e dos equilíbrios ecológicos. O processo de mudança climática, que se agrava com ra-

¹⁷ Referência ao partido político socialista de El Salvador cuja nomenclatura é uma homenagem ao líder comunista Agustín Farabundo Martí (1893-1932).

pidez preocupante, e que constitui uma ameaça à vida neste planeta, é o melhor exemplo disso: apesar de todos os discursos sobre “sustentabilidade”, as emissões de gases com efeito de estufa - produto da queima de carvão e petróleo - tem aumentado assustadoramente.

A esquerda em geral não tem dado importância suficiente para a questão ecológica. Muitos ainda acreditam no “desenvolvimento” capitalista, na “expansão” do PIB, e no “crescimento das forças produtivas” a qualquer preço, não se preocupando com o envenenamento dos rios e das terras, com a destruição das florestas ou com o processo de aquecimento global. Mas a consciência ecosocialista tem se desenvolvido bastante, e setores importantes da esquerda mais aberta e dos movimentos sociais se interessam pela proposta de uma alternativa radical ao capitalismo destruidor da nossa Mãe Terra¹⁸.

Revice: É comum que as entrevistas terminem com análises contemporâneas ou mesmo com profecias feitas pelos entrevistados. Porém, você sempre chama a atenção para um outro lado da moeda do significado de “profecia”: o profeta não é

¹⁸ Löwy explora melhor essa questão através do seu *Manifesto Ecosocialista Internacional* (2001) produzido em coautoria com Joel Kovel e publicado no Brasil como anexo à obra: SATIE, Luis. **Ecosocialismo ou Barbárie**. Joinville: 2009, Clube de Autores, 72p.

aquele que prevê, por meio de um exercício de futurologia, o que está por vir; mas sim aquele que, com sua capacidade de análise do presente, consegue ter uma ideia do que poderá acontecer. Essa entrevista pretende terminar de maneira distinta das convencionais: em vez de solicitarmos para que você faça uma “profecia” considerando o atual contexto, gostaríamos de saber: quais foram as “profecias” exitosas do passado que conseguiram indicar o momento em que nos encontramos hoje?

Michael Löwy: O momento em que nos encontramos, do ponto de vista ecológico, mas também do ponto de vista da vida humana neste planeta, é de cinco minutos antes de meia noite. E urgente agir contra o sistema, se queremos evitar uma catástrofe sem precedentes na história. Isso foi previsto, desde os anos 1960, pelos primeiros ecologistas de esquerda, por exemplo nos Estados Unidos, como Rachel Carson¹⁹, ou o ecologista anarquista Murray Bookchin²⁰, ao qual dedicamos um capítulo de nosso livro *Afinidades Revolucionárias*. Mas também cientistas, clima-

tólogos como James Hansen²¹, tem tirado, há anos, o sinal de alarme. A única “profecia” que podemos fazer é condicional: se permitirmos por mais algumas dezenas de anos que o capitalismo continue destruindo o meio ambiente e os equilíbrios ecológicos (o clima), as consequências para a humanidade serão trágicas. Como dizia Walter Benjamin, “precisamos puxar o freio de urgência para parar este trem suicida²²”.

Edição Geral: Lucas Parreira Álvares

Entrevista: Lorena Martoni de Freitas e Lucas Parreira Álvares

Revisão ortográfica: André Bueno Corrêa Moura e Lucas Parreira Álvares

Apoio: Editora UNESP

19 Rachel Louise Carson (1907-1964) foi uma escritora e ecologista norte-americana responsável por contribuir com a “consciência ambiental” moderna.

20 Murray Bookchin (1921-2006) foi um escritor anarquista norte-americano fundador da “Escola de Ecologia Social”, que sustenta que os problemas ecológicos estão arraigados nos problemas sociais.

21 James Edward Hansen (1941-) é um conceituado climatologista norte-americano.

22 Passagem que pode ser encontrada, dentre outras, através da obra: LÖWY; Michael. **Walter Benjamin: Aviso de Incêndio:** uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: 2005, Boitempo Editorial, 160p.

REFERÊNCIAS

- BRETON, André; TROTSKY, Leon. **Por uma Arte Revolucionária Independente**. Rio de Janeiro: 1985, Editora Paz e Terra, 224p.
- ENGELS, Friedrich. **A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado**. São Paulo: Expressão Popular, 3.ed., 2012, 302p.
- LÖWY, Michael. **A Estrela da Manhã: Surrealismo e Marxismo**. Rio de Janeiro: 2002, Civilização Brasileira, 157p.
- LÖWY; Michael. **Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"**. São Paulo: 2005, Boitempo Editorial, 160p.
- LÖWY, Michael; BESANCENOT, Olivier. **Afinidades Revolucionárias: nossas estrelas vermelhas e negras. Por uma solidariedade entre marxistas e libertários**. São Paulo: 2016, Editora Unesp, 200p.
- LÖWY, M; SAYRE, R. **Revolta e Melancolia: o romantismo na contracorrente da Modernidade**. São Paulo: Boitempo, 1.ed. 2015, 287p.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. **Sete ensaios de interpretação da realidade peruana**. São Paulo: 2008, Expressão Popular, 330p.
- MARX, Karl. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011, 174p.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Lutas de Classes na Rússia**. São Paulo: 2013, Boitempo Editorial, 168p.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo, 2010, 271p.
- MORGAN, Lewis Henry. **A Sociedade Primitiva I**. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 3.ed., 1980, 331p.
- MORRIS, William. **Notícias de Lugar Nenhum: ou uma época de tranquilidade**. São Paulo: 2002, Perseu Abramo, 318p.
- SATIE, Luis. **Ecosocialismo ou Barbárie**. Joinville: 2009, Clube de Autores, 72p.

dossier

REDIGNIFICANDO A UTOPIA COMO INSTRUMENTO DA CRÍTICA

REDIGNIFYING UTOPIA AS NA INSTRUMENT OF CRITICISM

Felipe Araújo Castro¹

RESUMO

O objetivo do presente trabalho é explicitar o sentido positivo original da ideia de Utopia e de seus usos, para então analisar criticamente o processo de descrédito da categoria em representações de meras fantasias irrealizáveis, sobretudo, a partir da modernidade, com o desenvolvimento e intensificação da ciência e da técnica no contexto do capitalismo. Pretende-se enfatizar a importante contribuição da crítica elaborada por Marx e Engels acerca da separação entre socialismo utópico e socialismo científico para o processo de descrédito das funções utópicas, destacando a posterior recepção e vulgarização dessa crítica pelas correntes economicistas do marxismo. Por fim, defende-se a utilidade e necessidade do resgate da utopia na contemporaneidade, sustentando nossa posição em autores inseridos na teoria crítica e comprometidos com a busca de um novo espírito utópico que redignifique seus usos. Nesse contexto, destaca-se o conceito de utopia concreta em Ernst Bloch e sua proposta de uma nova relação entre homem e natureza, baseada numa técnica de aliança.

PALAVRAS-CHAVE: Utopia; socialismo utópico e socialismo científico; novo espírito utópico; técnica capitalista e técnica de aliança; Ernst Bloch.

ABSTRACT

The purpose of the present work is to explain the original positive meaning of the idea of Utopia and its uses, and then to critically analyze the process of discrediting the category in representations of mere unfeasible fantasies, above all, from modernity with the

¹ Professor do Magistério Superior na Universidade Federal Rural do Semi-Árido (UFERSA). Doutorando no programa de Pós Graduação da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Contato: felipeacastro@gmail.com

development and intensification of Science and technology in the context of capitalism. It is intended to emphasize the important contribution for the process of discrediting the utopian functions of the critique elaborated by Marx and Engels on the separation between utopian socialism and scientific socialism, highlighting the later reception and vulgarization of this critique by the economicist currents of Marxism. Finally, it is defended the utility and necessity of the rescue of utopia in contemporary times, making use of authors inserted in the critical theory and committed to the search for a new utopian spirit that redignifies its uses. In this context, the notion of concrete utopia of Ernst Bloch and his proposal of a new relationship between man and nature based on a technique of alliance are highlighted.

KEY-WORDS: Utopia; Utopian socialism and scientific socialism; New utopian spirit; Capitalist technique and technique of alliance; Ernst Bloch.

“Onde não se pode mais nada e onde nada mais é possível, a vida parou”.

(Ernst Bloch)

INTRODUÇÃO: A HISTÓRIA DE UMA IDEIA

A história da utopia é mais longeva que a existência do próprio termo. Utilizado pela primeira vez por Thomas More, no início do século XVI, a palavra é formada pela junção de elementos lingüísticos do grego e do latim; *utopia* representa um jogo irônico de sentidos, feito de forma claramente intencional, que serve como espécie de prelúdio da enigmática forma de exposição da obra de More e suas possíveis interpretações.

Assim, a palavra pode tanto fazer referência a um “não-lugar”, se associada ao prefixo grego “u”, quanto a um “lugar-da-felicidade”, se associada ao prefixo latim “eu” – a primeira edição em italiano, inclusive, foi lançada com o título de “eutopia” (CLAEYS, 2013, p. 59). Nesse jogo, o entendimento do leitor acerca dos posicionamentos do autor fica sempre numa dúvida não resolvida ao longo da obra, sobre se suas descrições tra-

tam de uma sociedade realizável e desejada ou uma narrativa cínica de exposição das mazelas sociais da Inglaterra do seu tempo, sem qualquer compromisso ou pretensão de apresentar um guia prático de como resolvê-las.

O subtítulo da obra clássica de More, "sobre a melhor constituição de uma república e a nova ilha de Utopia", nos dá o sentido, ou pelo menos um dos sentidos possíveis, da função da categoria utopia, dá também a intenção da própria obra, assim como a comprovação que a história de ideia precede o termo que a designa. O autor se insere como um continuador de uma corrente da filosofia política clássica – da qual fazem parte Platão e Aristóteles – preocupada com pensar as melhores formas de organização social possível. Esse parece ser um dos seus objetivos ao apresentar os contrastes entre a organização política, social e econômica da nova ilha de Utopia e da Inglaterra do século XVI.

Com efeito, a obra é fortemente vinculada e inspirada em importantes obras da filosofia política grega, como a *República* de Platão e a *Política* de Aristóteles, portanto, rende homenagem "ao mais antigo gênero da literatura política, o discurso sobre a República ideal" (ADAMS; LOGAN, 1999, p. XXIII). No entanto, diferentemente de seus predecessores clássicos, que desenvolveram os debates acerca da comunidade ideal apenas de maneira argumentativa, no plano das ideias, More optou pelo recurso à ficção. Assim, ao invés de nos apresentar a sociedade ideal por meio de hipóteses abstratas de dever-ser, o autor inglês lança mão dos relatos de um viajante chamado Rafael Hitlodeu², que efetivamente conheceu a distante ilha de Utopia e agora regressa à Europa para contar suas maravilhas (MORE, 1999, pp. 71 e ss).

Constatada a longevidade dessa tradição, impõe-se a pergunta, o que estaria na gênese do pensamento utópico e que permanece como sua principal fonte, da antiguidade clássica à contemporaneidade? Inspirados pelos escritos antropológicos de Bloch (2005, pp. 29 e ss), entendemos que a carência humana é o nascedouro do pensamento utópico. O gênero humano, enquanto natureza consciente, constitui os únicos sujeitos capazes de identificar, no tempo presente, a ausência das condições materiais de sua

2 O nome da personagem, inclusive, faz parte do método enigmático de exposição presente na obra, visto que se trata de uma junção de palavras de origem grega que significam, quando juntas, "especialista em disparates" (ADAM; LOGAN, 1999, p. XIV); em português simples, nosso bom e velho contador de "causos".

felicidade e, a partir daí, projetar em sonhos diurnos a resolução das situações na quais encontrasse humilhado; essa capacidade de esperar conscientemente é a matéria prima da utopia.

O que caracteriza a categoria, em oposição ao ser, que é totalmente da ordem do factual, é o fato da utopia também fazer parte da ordem moral, do dever-ser, sem necessariamente despregar-se da objetividade. Sua motivação é, portanto, ética, isto é, “ela é uma projeção moral que permite à representação saltar sobre a realidade existente e instituir, na ordem do que não existe (ainda) outra realidade [...] visto como realidade possível do ponto de vista ético” (SILVA, 2016, p. 94). Ainda nesse sentido, a utopia “é engendrada pelo que falta à realidade vivida para que possa satisfazer as expectativas em relação ao mundo em que nos é dado viver” (SILVA, 2016, p. 93). É nesse sentido que a história da utopia é tão longa quanto o é a história da carência humana.

Sua extensão no tempo, os diferentes níveis de complexidade de suas manifestações, suas fontes diversas, bem como de seus usos, torna extremamente ingrata a tarefa de propor uma definição adequada sem ser demasiadamente genérica. Ainda assim, assumindo o risco do erro por proposição de generalização ampla demais, que contenha tudo e, portanto, nada, queremos destacar dois pontos essenciais e frequentemente presentes nas descrições utópicas.

Primeiramente (i) há uma remissão necessária a um tipo de sociedade amplamente melhorada, situada no tempo – passado, presente ou futuro – para servir a uma crítica à sociedade realmente existente mediante um exercício de paralelismo.

Nesse sentido, a utopia não é apenas a descrição de outro mundo; nela se pode reconhecer pelo avesso um diagnóstico do mundo presente, pois ela nomeia por via indireta todos os obstáculos que obstruem nosso mundo, que o bloqueiam, que limitam sua possibilidade de libertação (LAPOUJADE, 2016, p. 116).

Um segundo aspecto importante da narrativa utópica está ligado a (ii) seu sentido prático de “reforçar nosso senso de coletividade e fornecer esperança em um mundo incerto” (CLAEYS, 2013, p. 8). E isso desde a pré-história do conceito, quando estava diretamente relacionada com as narrativas míticas e religiosas e suas promessas de reconciliação das contradições mundanas num pós vida. Assim como também se faz presente nas utopias positivistas, científicas ou institucionais que, apesar de não ne-

cessariamente lançarem mão expressamente da dimensão transcendental, a substituem pela crença num potencial ilimitado do progresso e da ciência, passível de, num futuro incerto, resolver todas as querelas humanas.

Assim, da junção dessas duas características, podemos dizer que a utopia é, sobretudo, a projeção de um desejo de liberdade, igualdade e fraternidade, de uma democracia efetiva com a organização do poder por um governo do povo, para o povo e pelo povo, ao mesmo tempo em que é uma expressão permanente e reiterada de negação do dado que explicita o presente como inacabado³.

Outra característica comum às utopias, porém, não específica da categoria, pois comum a história de qualquer ideia, é o fato das narrativas utópicas serem profundamente marcadas pelo contexto em que estão inseridos seus autores no momento de sua elaboração. Retornado a More, é mais que natural que o autor tenha descrito sua Ilha de Utopia como um local existente no tempo presente, porém, situada para além da linha do Equador – um local completamente desconhecido pelo público da Europa ocidental –, isso no quadrante da história da realização das Grandes Navegações e publicações dos relatos das viagens de Américo Vespúcio. Igualmente não causa surpresa que tenha usado a narrativa da Ilha para estabelecer uma forte crítica às questões sociais da Inglaterra do seu tempo⁴.

Quanto à questão temporal, ainda ao que se refere à influência do contexto histórico-social no conteúdo das ideias, as utopias da modernidade se distinguem das pré-modernas pela forte presença de uma aspiração à igualdade radical entre os homens

3 A utopia é principalmente um sonho, produto da imaginação, em busca da liberdade, igualdade e fraternidade, do governo do povo, para o povo e pelo povo. É uma expressão permanente e reiterada de negação do presente, de exorcismo do que se vive e padece, compreendendo nostalgias e escatologias, de tal modo que, no limite, o presente parece tornar-se mais explícito, revelado, mutilado, inacabado (IANNI, 2011, p. 368).

4 O autor denuncia a Lei de Cercamento como a principal causa das práticas de roubo e vadiagem (tipificada como crime à época) na Inglaterra do séc. XVI. Apresenta essa crítica por meio de um monólogo de Hitlodeu, no qual é estabelecida uma comparação do sistema punitivo inglês e utopiano (MORE, 1999, pp. 31 e ss). O que deve causar estranheza no leitor contemporâneo de *Utopia* é que os avisos de Hitlodeu, proferidos no início do séc. XVI continuem tão atuais. Com efeito, a personagem alerta sobre a desigualdade social como fonte primordial dos delitos e atenta para a necessidade de criar uma sociedade justa antes de “afirmar que é justiça isso que fazeis com os ladrões”; ainda nós diz que essa sociedade forma indivíduos para o crime para depois mandá-los à forca (MORE, 1999, pp. 35). O debate é claramente atual, sobretudo em tempos que eclodem rebeliões nos presídios brasileiros enquanto parte significativa da população anseia por mais encarceramento e punições ainda mais severas, agindo de forma ignorante ou cínica quanto as reais condições dos apenados no Brasil.

(utopias mais contemporâneas, infelizmente, ainda precisam e precisarão pleitear a igualdade entre mulheres e homens). Podemos perceber essa diferença destacando que enquanto o reforço ao senso de coletividade, antes do advento da modernidade – seja na República de Platão da antiguidade ou nas promessas de recompensa transcendentais do medievo –, buscava proteger a ordem de sociedades fortemente hierarquizadas, as utopias modernas têm uma tendência fortemente igualitária:

O *ethos* utópico moderno dominante, resumido no igualitarismo das revoluções norte-americana e francesa, e a ênfase ainda maior da igualdade preconizada pelo socialismo são efetivamente definidos por essa qualidade [igualdade]. O declínio da crença religiosa que acompanha a modernidade, assim, substituiu a busca por igualdade na vida após a morte por um desejo intensificado de encontrá-la nessa vida (CLAEYS, 2013, p. 13).

A modernidade viu surgir duas grandes correntes opostas de pensamento igualitário, que repudiaram as utopias sociais em nome de suas próprias concepções de “ciência”, a saber, o liberalismo e o marxismo. Na prática, uma teoria conservadora das posições conquistadas com a emancipação política da era das revoluções burguesas e uma teoria revolucionária que tem a pretensão de dar continuidade à crítica para ultrapassar também as formas de vida burguesa.

Trataremos mais detalhadamente da relação entre a teoria crítica revolucionária e a utopia. Não obstante, ainda que preliminarmente, nos parece importante desmistificar a pretensão de narrativa única das democracias liberais. Com efeito, o liberalismo tende a ser apresentado pelos seus ideólogos como não utópico, sobretudo, após o desmonte do bloco soviético. Em seus discursos, os ideólogos desse pensamento hegemônico, e o senso comum atrás deles, adjetivam de utópicos, num sentido pejorativo que remete à ordem da fantasia, todo o espectro de projetos socialistas. É como se a experiência mal fadada do socialismo real invalidasse a própria ideia do socialismo. Esquece-se, convenientemente, que a realidade objetiva das sociedades liberais é radicalmente diferente das ideias utópicas abstratas do liberalismo.

Nesse sentido, Dupuy (2014) destaca que para compreender a economia é imprescindível religá-la à religião, pois na modernidade, é, sobretudo e cada vez mais, a economia que ocupa o lugar deixado vago pela religião no processo de dessacralização

do mundo. O mito econômico, substituto dos mitos religiosos de reconciliação transcendental, é a crença que o problema econômico, entendido como a saída da escassez e entrada num regime de abundância no qual todas as necessidades humanas serão satisfeitas, será resolvido pela própria economia por meio do crescimento⁵ (DUPUY, 2016, pp. 148-149). Trata-se precisamente de uma crença, visto que permanece operante, mesmo que seja desmentida diuturnamente pelo aumento da concentração de renda e persistência das carências humanas mais básicas como a fome; “pior para os fatos”.

Indo além na tentativa de desmistificação do liberalismo, Onfray (2013, pp. 69 e ss.), após situar Jeremy Bentham e Stuart Mill como filósofos emblemáticos do período de gênese da filosofia liberal no século XIX, defende que a concepção utilitarista de que é o mercado que deve espontaneamente criar as leis, pois sua mão invisível se ocuparia de produzir uma ordem justa, além de legitimar moralmente a busca do lucro e dos ganhos mediante práticas egoístas, é, na verdade, uma fantasia que “faz parte da mais pura utopia, o que é confirmado pela realidade há três séculos” (ONFRAY, 2013, pp. 16-17)⁶.

Aliás, esse procedimento de confundir comparações entre ideias e experiências objetivas, como instrumento retórico de desmerecimento das posições adversárias, é bastante antigo, como já nos alertava Neumann (2013, p. 301) já na década de 1950. Pertence a certo tipo de ciência política parcelar ter como recurso a exposição e comparação das propostas de um tipo ideal de Estado com sua manifestação na realidade objetiva enquanto procura blindar a ideia de um tipo oposto de Estado das suas “impurezas” mundanas. De fato, deveria ser óbvio “para uma ciência da política que uma ideia possa ser confrontada somente com uma ideia, e uma realidade somente com outra realidade” (NEUMANN, 2013, p. 301).

Essa falácia argumentativa está muito presente na identificação das utopias so-

5 Porém, com a colonização da política e demais esferas sociais pela economia, essa ideia de “crescimento” se autonomiza de tal forma que passa a ser desejada por si só, pelos indivíduos, pela coletividade e pelos Estados; torna-se sem sentido ou finalidade. Para a crítica completa cf. DUPUY (2016).

6 “O liberalismo está enraizado numa teleologia cristã ao mesmo tempo que negligencia, esquece ou despreza a ética do amor ao próximo oriunda do Evangelho. [...] As virtudes habitualmente associadas ao ministério de Jesus ficam em maus lençóis no regime econômico dos fiéis de Adam Smith. [...] Mas esse Deus de mão invisível não é parcimonioso quando ao preço que se deva pagar pelo enriquecimento das Nações. O Custo? A negação pura e simples da moral evangélica. Pois a pauperização, correlato inevitável do enriquecimento, justifica e legitima a pobreza dos pobres, a riqueza dos ricos, a rarefação dos ricos e, no mesmo movimento, o aumento do número de pobres e depois o crescimento da riqueza dos ricos concomitante ao da pobreza dos pobres. O Deus que quer ou pelo menos tolera e deixa fazer esse tipo de operação imoral não tem muita relação com a palavra do Evangelho...” (ONFRAY, 2013, pp. 17-18).

cialistas com a experiência soviética, inferindo daí que o fracasso de uma implicaria necessariamente no fracasso da outra dimensão. Ao fim e ao cabo, procurar construir artificial e superficialmente o entendimento que a decadência do socialismo real indicaria a vitória da perspectiva ideológica oposta, a do liberalismo, mesmo com o abismo existente entre suas promessas e a sua realidade.

Com efeito, o liberalismo é, no mais das vezes, apresentando como produto necessário da prática humana, baseado exclusivamente no aprimoramento das relações privadas no tempo, dessa forma, aparece como resultado da ação humana, mas não de um desígnio específico. Nessa narrativa, o mercado surge como uma espécie de "ordem espontânea"; nem natural, nem artificial (HAYEK, 1967, pp. 96 e ss). Não é difícil enxergar que se trata de uma construção teórica claramente influenciada pelo pensamento de Darwin, aplicado a todas dimensões sociais, uma espécie de "evolucionismo cultural" (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 165). O Direito, por exemplo, é entendido como um processo de seleção natural de regras mediante tentativa e erro que permitiu que prosperassem as normas mais eficazes; essa esfera social e histórica é vista como "produto da experiência prática da espécie humana" (HAYEK Apud DARDOT; LAVAL, 2016, p. 167), portanto, tem precedência sobre a própria legislação (HAYEK, 1985).

Mais recentemente, com as modificações ocorridas no liberalismo clássico e a consolidação do neoliberalismo como sistema de regulação social hegemônico, a partir das décadas de 70-80 do século passado, paradoxalmente é abandonada a crença na capacidade de autoregulação da sociedade pelo livre mercado e, em substituição, passa a ser adotada a visão da necessidade de intervenção estatal, sobretudo repressiva, para garantia do bom funcionamento da "mão invisível".

Assim, passou-se a defender a existência de um Estado policial forte, especialmente destinado à defesa e manutenção da "ordem natural das coisas" (DARDOT; LAVAL, 2016, pp. 134 e ss). O custo dessa defesa não conhece limites, visto que pode envolver, inclusive, a possibilidade de uma democracia efetiva. Sem qualquer proselitismo, é o que vemos claramente no conteúdo de uma entrevista concedida por Hayek no ano de 1981, no contexto de sua participação como guru econômico da ditadura militar chilena. Na oportunidade, o autor declara sem maiores cerimônias que a sua preferência "pende a favor de uma ditadura liberal" e "não a um governo democrático em que não

haja nenhum liberalismo" (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 84).

Portanto a defesa do liberalismo e das democracias existentes sobre sua influência como realização da utopia humana e consequente fim da história é, na melhor das hipóteses, enganosa, quando não representa mera propaganda ideológica⁷. E isso basicamente por três motivos: (i) em primeiro lugar o liberalismo é baseado numa visão utópica abstrata de uma opulência universal que hoje é claramente insustentável, não podendo ser preservada nem estendida a toda humanidade em função dos limites naturais do próprio planeta; (ii) em segundo lugar, o liberalismo prometia, e contemporaneamente age como se entregasse, democracias radicais assentadas na soberania popular, na qual o poder seria exercido pelo povo (ou seus representantes) sempre em benefício do povo. Na prática, no entanto, nunca conseguiu evitar plutocracias e aristocracias (LEYS, 2004); e por fim, (iii) ao defender o ideal de boa vida como maximização de uma liberdade entendida apenas como autonomia e independência individuais, pavimentou a estrada para o egoísmo que corrói todas as esferas das relações humanas.

Existe ainda outra maneira de decretar o fim das utopias sociais e, consequentemente, favorecer a aceitação que as coisas já não podem ser diferentes, realizando, assim, a paralisação da vida, como sugere nossa epígrafe.

A primeira delas, como vínhamos descrevendo, é tratar as atuais democracias liberais ocidentais como a realização da própria utopia humana, daquele *ethos* de igualdade da modernidade. Essa visão no mais das vezes é resultado de uma ingenuidade calcada na precipitação ou simplificação de diagnósticos, mas não raramente é fruto de má-fé retórica, pura e simples. Nessa perspectiva, entende-se que, uma vez estabelecida o melhor tipo de sociedade, já não faria mais qualquer sentido o apelo a ficções e desejos de uma vida melhor; se trataria de uma espécie de fim da história⁸. Seria a solução do problema econômico da escassez no presente ou num futuro próximo mediante

⁷ Ideologia compreendida no sentido de um conjunto de ideias que servem a manutenção no poder de uma classe ou grupo social dominante (EAGLETON, 1997, p. 15).

⁸ Francis Fukuyama (1992) chega a afirmar que as democracias liberais representam mesmo "a forma final de Governo dos homens", num livro que acabou tornando-se célebre por essa defesa cega do modelo de organização estadunidense do fim da década de 1980. "I argued that a remarkable consensus concerning the legitimacy of liberal democracy as a system of government had emerged throughout the world over the past few years, as it conquered rival ideologies like hereditary monarchy, fascism, and most recently communism. More than that, however, I argued that liberal democracy may constitute the 'end point of mankind's ideological evolution' and the 'final form of human government', and as such constituted the 'end of history'" (FUKUYAMA, 1992, xi).

o aprimoramento das formas sociais já existentes, o futuro ideal não passaria de uma ampliação das condições do presente.

A segunda maneira, de cariz notadamente cético-pessimista e com fortes raízes na crítica marxista, denuncia a tendência/vocação do esclarecimento [*Aufklärung*] de regredir à barbárie. O esclarecimento, que é ainda desdobramento do mito, entendido na modernidade como a razão instrumental do capitalismo – uma razão “totalitária” que finda por pôr “de lado a exigência clássica de pensar o pensamento” – tende não só a recondução da humanidade à barbárie, como também amplia a potencialidades do momento trágico, representado por eventos como o nazismo (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 33).

Porém, apesar crítica acurada das sociedades industriais avançadas, os autores e seus continuadores fazem o diagnóstico do fechamento das possibilidades – ou pelo menos da redução à beira da extinção das possibilidades – de superação ou reconciliação desse sistema (ADORNO; HORKHEIMER, 1985)⁹.

Adorno (2009) intensifica sua crítica ao esclarecimento em sua obra tardia destacando que “a razão limita a si mesma”, pois durante toda a era burguesa, apesar das promessas de liberdade, sempre “a ideia de autonomia do espírito foi acompanhada por seu autodesprezo reativo” (ADORNO, 2009, p. 39). O autor abre seu *Dialética negativa* declarando que a filosofia “perdeu o instante de sua realização”, numa passagem que faz clara menção à proposta marxista de proclamar o fim da filosofia como a chegada do momento histórico de sua concretização:

A filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva por que se perdeu o instante de sua realização. O Juízo sumário que ela simplesmente interpretou o mundo e é ao mesmo tempo deformada em si pela resignação diante da realidade torna-se um derrotismo da razão depois que a transformação do mundo fracassa (Adorno, 2009, p. 11)

Como dito, existem duas formas de enxergar o fim da utopia, uma otimista, porém, desconectada da realidade objetiva, ligada ao pensamento liberal e que enxerga nas democracias liberais a forma definitiva de organização humana e outra, pessimista,

9 Na leitura de Nobre (2008, p. 50) sobre A dialética do esclarecimento lê-se que “o capitalismo administrado [...] é um sistema que fecha-se sobre si mesmo, que bloqueia estruturalmente qualquer possibilidade de superação virtuosa da injustiça vigente e paralisa, portanto, a ação genuinamente transformadora”.

que, apesar de realizar uma crítica certa das contradições do capitalismo tardio¹⁰, não enxerga mais as possibilidades de sua superação. Ambas, cada uma a sua maneira, promovem a paralisação da vida ao condenar-lhe à repetição das condições já existentes.

Pondo fim a nossa introdução, traçaremos nosso itinerário para superar essas duas abordagens. É importante destacar, no entanto, que a história da utopia é longa e rica demais para ser tratada satisfatoriamente no espaço de um único ensaio. Dessa forma, os objetivos principais dessa introdução foram (i) destacar o sentido positivo presente na gênese do pensamento utópico, a saber, seu uso como recurso de crítica às sociedades existentes mediante sua confrontação com sociedades idealizadas e (ii) apresentar sumariamente os campos “adversários” que decretam o fim das utopias.

Num segundo momento, destacaremos a redução da categoria utopia às suas manifestações meramente abstratas e formais, projeção de sonhos irrealizáveis, bem como o seu uso instrumental para desacreditar posições políticas contrárias ao portador do discurso. Nesse ponto, destacaremos a contribuição do marxismo para a vulgarização da utopia.

Por fim, buscaremos redignificar a utopia como uma possibilidade da reativação da crítica, apoiados em autores que se dedicaram ao tema durante o século XX, sobretudo Ernst Bloch. Nesse contexto, destacar-se-á a necessidade e possibilidade do surgimento de uma relação qualitativamente diferente entre sujeito e objeto mediante uma nova técnica – segunda técnica, técnica de aliança – como mediação entre o homem e a natureza.

1 A UTOPIA EM DESCRÉDITO: A CONTRIBUIÇÃO DECISIVA DO MARXISMO

A despeito dessa histórica função positiva da utopia, ligada ao seu uso como recurso de crítica às sociedades existentes, com o advento da modernidade e intensificação das suas características, sobretudo com o desenvolvimento da técnica e correla-

¹⁰ O termo “capitalismo tardio” é utilizado, geralmente por autores filiados à tradição marxista, para referir-se à fase do capitalismo iniciado após a Segunda Guerra (para alguns autores, iniciada bem antes, após a crise de 1929). O capitalismo tardio é distinto das demais fases do sistema – monopolista e imperialista – pelas características da aceleração da inovação tecnológica, a instauração da economia de guerra permanente e pelo retorno do imperialismo na forma do neocolonialismo (MANDEL, 1985, p. 5).

to processo de desencantamento do mundo, as utopias sociais foram gradativamente sendo abandonadas em detrimento a concepções ditas mais científicas do mundo.

Como acreditamos que o processo de descrença no qual cai a utopia está diretamente relacionado à expansão e qualificação da técnica, é natural que esse processo tenha se intensificado no contexto da Revolução Industrial e que, com as contínuas inovações tecnológicas, continue atuante na contemporaneidade. Acreditamos que nas últimas décadas os resultados desse processo sejam ainda mais marcantes em função da consolidação de uma narrativa única, de um pensamento unidimensional (MARCUSE, 20015), que é resultado, em partes, do fim do bloco socialista como possibilidade às democracias liberais ocidentais¹¹.

É importante destacar que ambos os lados do espectro político desacreditaram usos próprios da função utópica¹², reservando sua utilização para descrever pejorativamente os projetos político-sociais do sistema rival, enquanto seu próprio projeto era compreendido como científico.

Ainda que não ignoremos as críticas às perspectivas utópicas produzidas pelos ideólogos da ordem estabelecida e sua contribuição para o descrédito da utopia, focaremos na crítica elaborada por Marx e Engels e sua continuação vulgarizada no marxismo do século XX, com o intuito de restabelecer o significado original da crítica desses autores e, posteriormente, procurar defender a utilidade da função utópica no interior da teoria crítica.

Para tanto, teremos como guia privilegiado, além das remissões aos originais, o texto de Abensour (1990), intitulado *A história da utopia e o destino de sua crítica*. Na oportunidade, o autor nos apresenta o que chama de *Novo espírito utópico* como expressão de uma reativação da crítica. Movimento que se dá em oposição ao neo-

¹¹ É importante destacar que não estamos apresentando o socialismo real como a realização da utopia da emancipação humana, a história não nos permite. Apenas lamentamos que o fim do bloco socialista acabou pondo também em descrédito a própria ideia do socialismo, assim como outros projetos utópicos concretos de sociedades melhoradas.

¹² Abensour (1990, pp. 24 e ss) ao descrever e separar uma crítica burguesa da utopia de uma crítica radical, essa desenvolvida ao tempo por Marx e Engels, especialmente no *Manifesto Comunista* (1848), nos diz que a celebridade da crítica radical não deve ofuscar a existência da crítica burguesa. "Na história das utopias sociais, o século XIX se distingue por uma verdadeira explosão utópica e também pela produção de um discurso múltiplo e complexo sobre a utopia emitido tanto pelos defensores da ordem existente quanto por seus adversários" (ABENSOEUR, 1999, p. 24).

-utopismo que, por sua vez, representaria uma conciliação entre socialismo utópico e a ordem vigente com a domesticação dos projetos originais de emancipação humana (ABENSOUR, 1990, pp. 49 e ss). O neo-utopismo, como apresentado pelo autor francês, nos parece uma espécie de renovação do socialismo conservador burguês criticado por Marx & Engels (2010, p. 64).

Antes de dar início a apresentação da crítica marxista, no entanto, outra ressalva se faz importante. Com o fim da União Soviética na década de 1980 e a consolidação do neoliberalismo como forma de organização da política no Ocidente, a partir das administrações Reagan e Thatcher, prematuramente, declarou-se o chamado fim da história, no sentido da vitória do entendimento das democracias liberais como único projeto de organização política possível ou, pelo menos, a forma mais acabada dessa organização; o que fora mais um duro golpe nas perspectivas utópicas socialista.

Dentro desse contexto de pensamento único, nas esferas coletivas e individual – um contexto que diminui o poder da imaginação e a da capacidade especulante dos homens – as fortes crises econômicas do capitalismo não mais parecem indicar a possibilidade de seu colapso e/ou substituição por outras formas de organização da produção, antes, são vistas como eventos quase naturais que devem ser suportados por um bem maior; o preço a ser pago pelas maravilhas que o capitalismo supostamente oferece e entrega. Ao ponto que hoje é mais fácil imaginar o fim do mundo que o fim do capitalismo (THOMPSON, 2013, p. 3).

Esse fator tem dois resultados práticos paradoxais, pois, ao mesmo tempo em que tornam as utopias sociais cada vez mais desacreditadas no debate público, se torna cada vez mais inevitável a elaboração de projetos de sociedade alternativos, em função das repetidas demonstrações de incapacidade e impossibilidade do capitalismo superar as suas próprias contradições.

O resgate dessa função utópica sem um retorno a concepções idealistas, no entanto, exige a adequada compreensão da crítica original e sua posterior recepção e simplificação num enunciado dominante que estabeleceu utopia e ciência como uma oposição intransponível. Essa vulgarização findou servindo politicamente para desacreditar quaisquer posições contrárias a linha central do Partido como reformismos doen-

tes de “utopismo”.

São poucos os textos de Marx e Engels destinados especificamente à questão da utopia, ainda que sejam muitas as referências ao tema ao longo de suas obras. Conjuntamente, destinaram parte do Manifesto Comunista à separação da sua visão de socialismo científico daquelas posições que os precederam, entendidas agora como socialismos do tipo reacionário, conservador ou utópico (ENGELS; MARX, 2010 pp. 59 e ss.). Além desse texto, quase quatro décadas depois, Engels retorna a questão em alguns capítulos do *Anti-Duhring*, posteriormente lançados como obra autônoma sob o título de *Do socialismo utópico ao socialismo científico*.

A primeira característica marcante que deve ser levada em consideração quando da sua interpretação é o fato de que ambas as obras serem textos de propaganda, voltados para intervenção política direta, conseqüentemente, há uma simplificação no método de exposição para facilitar sua recepção e circulação, o que, necessariamente, compromete-lhes a qualidade enquanto produto de pesquisa. Dessa forma, a adequada compreensão da temática da utopia em Marx e Engels precisa ser mediada com outras obras produzidas nesse período, aliás, tão profícuo na produção marxiana.

Do contrário, o tratamento mais descuidado faz com que os autores sejam acusados por parte da crítica de realizarem pura retórica, utilizando de sua divisão ente ciência e utopia para chamar a sua própria visão de verdadeira e, por exclusão, todas aquelas de seus opositores de falsas. Aliás, a cisão utopia/ciência serviu para rotular pejorativamente de utópicos movimentos dentro do próprio espectro progressista, que disputavam proeminência entre o proletariado. O significante utópico passou a ser entendido como representações baseadas em compreensões incompletas, falsas ou ingênuas da realidade objetiva.

Um crítico mais mordaz chega a defender que “o amigo de Marx”, vocativo com o qual procura diminuir Engels, separa o que é sério e o que é fantasioso, entre o que é seu e o que é dos outros, numa operação de propaganda e de “militantismo político que não recua diante de nenhum meio, nem mesmo da calúnia, para levar a crer que seus adversários, transformados em inimigos, elaboraram pensamentos ociosos, inconsistentes, insuficientemente desenvolvidos” (ONFRAY, p. 25). Já quanto a Marx, o mesmo autor en-

tende que a sua exposição trata “todos os socialistas que o precederam como batedores cuja única função é justamente preparar o seu advento” (ONFRAY, 2013, p. 26).

Com efeito, as críticas mais duras são destinadas a Engels, a quem Onfray (2013, p. 28-29) acusa, inclusive, de plágio¹³. Não investe tão duramente contra Marx, acusado, no máximo, de arrogância, como podemos ver da citação transcrita acima. Porém, a mesma questão pode ser vista de forma diferente, pois, em vez de “batedores cuja única função” fosse preparar seu advento, os autores predecessores podem ser visto como grandes inteligências – e não faltam elogios Robert Owen e Saint Simon (socialistas utópicos) na obra de Marx¹⁴ – que permitiram que se enxergasse mais longe. O próprio Marx, por uma consequência lógica da sua compreensão da dialética, também haveria de ser superado pelas gerações vindouras, servindo ele mesmo de ombro para outros autores.

Dessa forma, nos parece mais honesta e adequada a crítica elaborada por Abensour (1990, pp. 9-74) em texto já mencionado, pelas seguintes razões: (i) por considerar o contexto das outras obras de Marx e Engels do período, (ii) por ter o devido cuidado com a questão do método de exposição propagandístico dos textos que se tornaram mais célebres sobre a questão e (iii) por entender que Marx não era um crítico somente externo da temática da utopia, mas também interno, no sentido de ter encampado posições e ter sido influenciado pelo chamado socialismo utópico, bem como ser Marx um defensor de uma espécie de utopia concreta, baseada na observação do movimento da realidade objetiva.

Sobre o último ponto destacado, a saber, a questão da afinidade e simpatia de Marx a determinados projetos socialistas utópicos em sua juventude e, posteriormente, a manutenção de um tom elogioso destinado a autores como Saint-Simon, Fourier e Owen, presente em toda sua obra, desde os escritos da década de 1840 até *O Capital*,

13 Segundo o autor, boa parte dos números apresentados em *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* encontram-se em *Passeios por Londres ou a aristocracia e os proletários ingleses*, publicado por Flora Tristan cinco anos antes do lançamento da obra de Engels, sem que haja qualquer remissão a obra da autora (ONFRAY, 2013, p. 28-29)

14 “Mas as obras socialistas encerram também elementos críticos. Atacam todas as bases da sociedade existente. Por isso fornecem em seu tempo materiais de grande valor para esclarecer os operários. Suas proposições positivas sobre a sociedade futura [...] exprimem o desaparecimento do antagonismo entre as classes, antagonismo que mal se inicia e que esses autores conhecem somente em suas formas imprecisas.” (ENGELS; MARX, 2010, p. 67).

entendemos com Silva (2016, p. 110) que os autores do *Manifesto Comunista* "valorizam a utopia como crítica social, como reação ao sistema dominante e como constatação embrionária do conflito de classes [...] atribuindo assim a ela [...] uma função altamente positiva como impulso de transformação".

Dessa forma, a suposta deficiência nominal dos socialistas utópicos, enfatizada por algumas interpretações instrumentais do *Manifesto*, estava menos ligada a capacidade intelectual e compromisso revolucionários dos socialistas utópicos do que a questões do "desenvolvimento social" do contexto histórico em questão. Em outras palavras, o incipiente desenvolvimento das forças produtivas, que mais tarde possibilitaria a superação do "socialismo até então existente", ainda não possibilitava a tomada de consciência pelo e para o proletariado, entendido como sujeito histórico privilegiado.

O desenvolvimento social e *político* da classe operária criou as bases sociais para a superação do "socialismo" até então existente, tanto na França (Saint-Simon e Fourier) como na Inglaterra (Owen). O termo "utopista", aplicado a esses três revolucionários, foi assim descrito por Engels: "Se os utopistas foram utopistas, é por que, numa época em que a produção capitalista estava ainda tão pouco desenvolvida, eles não podiam ser outra coisa. Se foram obrigados a tirar de suas próprias cabeças os elementos de uma nova sociedade, é por que, de uma maneira geral, estes elementos não eram ainda bem visíveis na velha sociedade; se limitaram-se a apelar à razão para lançarem os fundamentos do seu novo edifício, é por que não podiam, ainda, apelar à História contemporânea (COGIOLLA, 2010, p. 16).

Marx & Engels (2010, pp. 66-67) destacam ainda que as projeções de sociedades melhoradas dos socialistas utópicos já eram baseadas no antagonismo de classes, que, aliás, "os fundadores desses sistemas compreendem bem". Porém, ao tempo dos socialistas utópicos, a luta de classes entre burguesia e proletariado mal se iniciava e, assim, os referidos autores conheceram apenas formas incipientes desse antagonismo, o que os impossibilitou de produzir uma crítica mais acurada sobre o papel do proletariado enquanto sujeito histórico. Essa crítica original é perdida em meio aos seus usos políticos posteriores.

Para Abensour (1990, p. 17), três fatores foram fundamentais para desconstruir essa problemática original – que ele reputa não ser um problema anexo ou menor a teoria de Marx, mas sim localizado no "coração" do marxismo –, são eles: o desconhecimento do lugar e da significação das críticas à utopia feitas por Marx e Engels, a atri-

buição implícita de um monopólio dessa crítica ao marxismo – que já demonstramos equivocada – e uma concepção evolucionista antidialética da história da utopia, que enxerga seu fim com o fracasso da Revolução de 1848.

Em relação ao desconhecimento do lugar e significação, o tratamento exegético não dialético, que leva em consideração apenas os textos célebres já mencionados – o manifesto e os capítulos do Anti-Dühring –, faz com os intérpretes representem o Marx crítico da utopia “como uma espécie de Júpiter furioso que fulmina em nome da ‘ciência’ a corte dos utopistas sonhadores” (ABENSOUR, 1990, p. 16), aliás, muito em função do método de exposição propagandístico dessas obras.

Quando ao suposto monopólio da crítica, é importante desdobrar o par ciência/ utopia em ciência doutrinária/ciência revolucionária para a adequada compreensão da exposição de Marx. A ciência pode tanto estar a favor da ordem estabelecida, quando procede a domesticação da utopia e busca produzir apenas uma revolução parcial que mantém em pé as bases do sistema de produção e sua consequência inerente do estranhamento do trabalho, quanto a ciência pode servir a revolução radical, quando torna-se ciência revolucionária a serviço da emancipação humana; a utopia total.

Dessa forma, os defensores da ordem vigente que renegavam a utopia tinham a propensão natural de não diferenciar qualquer fronteiras entre os diferentes projetos utópicos, confundindo desde àqueles que procuravam negar as leis da física até os que pretendiam modificar uma realidade histórica.

O próprio pensamento conservador não é precisamente o apagamento da distinção entre natureza e história e a colocação ao lado da natureza do que é de ordem histórica? Não há melhor procedimento para compor o mapa das impossibilidades humanas. Desse modo pode-se pretender que é tão utópico o desejo da primavera eterna quanto o de ver abolida a propriedade privada (ABENSOUR, 1990, p. 27).

É na busca de desmistificar essa confusão intencional e resgatar o potencial dos projetos concretos que Ernst Bloch (2005) estratifica as diferentes utopias de acordo com sua maior ou menor conformidade com as possibilidades presentes na objetividade, indo desde a utopia abstrata, ligada apenas a capacidade de pensar e comunicar, até a utopia concreta que relaciona dialeticamente as faculdades de conhecer com as tendências presentes na realidade objetiva, como veremos mais adiante.

Marx direciona sua crítica as utopias parciais, reformistas, que atacam apenas aspectos secundários do fenômeno. Dessa forma, sua crítica é radicalmente distinta da crítica da economia burguesa que traça uma linha divisória entre sua positividade, sua manifestação contingencial na história, e quaisquer teorias e práticas que pretendam revolucioná-la. No que concerne às utopias parciais, a crítica marxista vai ao sentido de denunciar-lhes a insuficiência e nunca criticar-lhes por desejarem em demasia. Ainda segundo Abensour (1990, p. 29):

Confundir esses dois tipos de crítica seria tão aberrante quanto confundir a crítica da filosofia que fizeram Marx e Engels com a crítica positivista da filosofia, sem ver que no caso de Augusto Comte, tratava-se de abdicar às pretensões críticas da filosofia com vistas à consolidação da ordem existente. Contrariamente, para Marx e Engels, ultrapassar a filosofia significava algo de radicalmente outro, implicando a emergência de uma teoria revolucionária que teria por missão **ultrapassar a filosofia realizando-a**, quer dizer operar a ultrapassagem e a transformação do conjunto da realidade social existente. (Grifos nossos).

Nesse mesmo sentido, analogamente ao que é posto por Marx quanto à filosofia, arriscamos dizer que igualmente é o caso de ultrapassar as utopias realizando-as e não abandonado seus projetos aprimorados de sociedade. Esse parece ser o mesmo entendimento de Adorno (2009) ao declarar que Marx e Engels "eram inimigos da utopia no interesse mesmo de sua realização".

Assim, insistimos que a crítica marxista não é exclusivamente externa à questão da utopia, antes, leva a função utópica a um novo patamar ao aproximar-lhe do movimento da objetividade. É, por assim dizer, uma espécie de utopia qualitativamente aprimorada; concreta, na terminologia de Ernst Bloch (2005). Nesse sentido:

O projeto marxista é profundamente utópico, mas não se baseia mais numa crença imaginária infundada, livre de todo obstáculo. Baseia-se, ao contrário, numa análise "científica" das relações de forças econômicas reais observáveis. Ou seja, trata-se de opor um tipo de utopia a outro. O marxismo não é apenas um novo tipo de filosofia, é uma nova concepção de utopia. São como duas versões da utopia: uma separada do mundo real que ela se propõe transformar, a outra ancorada numa análise do mundo real que ela se propõe derrubar (LAPOUJADE, 2016, p. 117).

Arrematando, o adequado entendimento do sentido original da crítica marxista ao socialismo utópico parte da compreensão que Marx e Engels não são autores externos a tradição utópica e, inclusive, valorizam o potencial crítico de sua função. Na

verdade, o que os autores pretendem demonstrar é a impossibilidade de realização dos projetos do socialismo utópico durante o século XIX, e isso, muito menos em razão de uma suposta deficiência de seus defensores do que a um descompasso entre o desenvolvimento das forças espirituais e materiais da época.

Por fim, por tudo que já foi exposto, a utopia definitivamente não morre com o fracasso da Revolução de 1848, pelo contrário, permanece como um agregado de heranças das promessas não cumpridas do passado – as quais se somam também as heranças da Primavera dos Povos (1848) – e deve permanecer a existir enquanto persistir o motor da sua gênese; a carência humana presente nas situações nas quais o homem é humilhado, escravizado e desprezado. Cabe a nós, intérpretes, restituir à utopia sua verdadeira dimensão histórica, inclusive considerando seus conteúdos e potencialidades locais.

Abensour (1990, p. 53) denomina esse movimento de resgate e redignificação da utopia de *Novo espírito utópico*, caracterizado pela retomada da crítica que tem como recurso a heresia contra a tradição e a formação da ortodoxia; trata-se de uma “luta pela preservação da heterogeneidade da teoria radical”, para “salvá-la de uma integração na cultura dominante” (ABENSOUR, p. 59).

Não seria possível abranger todos os autores que compõe esse movimento, até por que não se trata de uma “escola”, no sentido que seus integrantes defendam um projeto em comum ou tenham as mesmas bases sócio-filosóficas, tão pouco há a filiação declarada de autores a essa corrente. Representa antes a junção de filósofos e práticos que compartilham a defesa do retorno da crítica mediante o resgate da função utópica, relegada pela hegemonia da corrente fria do marxismo durante o século XX. Entre os autores possíveis, destacaremos Ernst Bloch, por ter sido um dos pioneiros no resgate da categoria e tê-la trabalhado sistematicamente e insistentemente ao longo de toda a sua obra.

2 REDIGNIFICANDO A UTOPIA

No interior da obra de Ernst Bloch, a defesa do resgate dos usos das utopias

sociais, no seio do marxismo, pode ser encontrada, de maneira mais destacada, no livro em que o autor analisa a ascensão do partido nacional socialista na Alemanha (BLOCH, 1978)¹⁵. Na oportunidade, o autor aponta como causa importante dessa tragédia a incapacidade da esquerda alemã em vencer o fascismo na luta pela conquista cultural e política da população (LÖWY; SAYRE, 2015, p. 243).

A derrota na disputa pelos corações e mentes das camadas populares se deu, em partes, por que o discurso socialista economicista abdicou de manusear – em nome de uma suposta ciência proletária – os elementos utópicos subversivos anticapitalistas da cultura romântica, dessa forma, abriu caminho para que o fascismo o fizesse e, assim, angariasse para suas fileiras a classe média dos profissionais liberais¹⁶ e parte, inclusive, do proletariado.

Evidentemente, não se infere do relato que se trate de abandonar a perspectiva científica em nome de um idealismo de cariz humanista sem arresto na realidade objetiva, mas antes, é um alerta sobre a necessária interação dinâmica entre a corrente fria e econômica do marxismo com a corrente quente e utópica. Essa relação dialética é capaz de manusear os potenciais revolucionários presentes nas outras esferas sociais, até mesmo na religião, sem desconsiderar o movimento da objetividade. Nesses termos, já na primeira versão do *Espírito da Utopia*¹⁷ (1918), Bloch salientava a necessidade de o revolucionário ser capaz de pensar em termos puramente econômicos, mas alertava que o socialismo só teria sentido com a liberação dos indivíduos das preocupações econômicas, liberando as energias para “os verdadeiros problemas da alma” (BLOCH Apud LÖWY; SAYRE, 2015, p. 238).

Não deixa de ser interessante perceber a atualidade das considerações do autor, tendo em vista que contemporaneamente a esquerda parece continuar perdendo a disputa cultural e política das massas, cedendo espaço para o avanço das extremas direitas por meio do manuseio de todo tipo de discurso messiânico, nacionalista e conservador.

15 O livro foi lançado em língua alemã no ano de 1935, portanto, trata-se de um diagnóstico de tempo escrito ainda no calor dos acontecimentos históricos e que, ainda hoje, após o vôo da coruja, constitui uma excelente análise acerca do fim da República de Weimar.

16 As primeiras duas categorias a se associarem em massa ao partido nacional socialista foram as de médicos e advogados, profissões de alto prestígio social entre as profissões liberais.

17 Obra ainda sem tradução para o português.

Apenas para ficar em dois exemplos significativos, um de expressão local e outro internacional, podemos pensar, primeiro, nos significados do recente processo eleitoral estadunidense, no qual o Presidente eleito, figura pública notadamente reconhecida por discursos homofóbicos, sexistas e racistas, assumiu durante toda a campanha uma postura claramente populista e demagoga (MÜLLER, 2017). No tradicional discurso de inauguração da presidência, Donald Trump apelou para um messiânico “destino da nação americana”, entendido por ele como a vocação do país para “brilhar” como exemplo para o resto do mundo. Para restaurar esse cenário idílico, compreendido por ele como a ordem natural das coisas, seria necessário iniciar a era da “*America first*”, seja nas relações internacionais ou questões domésticas. Entre as promessas populistas apresentadas, durante a campanha e reforçada no discurso inaugural, está a renacionalização das cadeias produtivas estadunidenses, procurando a manutenção, a proteção e a criação de novos postos de trabalho para os “americanos”. Métodos, aliás, que são radicalmente contrários ao discurso do livre-mercado historicamente desenvolvido naquele país¹⁸.

Já no contexto local, os resultados práticos das manifestações públicas acontecidas no ano de 2013 no Brasil, hoje conhecidas como Jornadas de Junho, são uma representação ainda mais sintomática do fracasso da esquerda em angariar as camadas populares em torno de bandeiras progressistas.

Com efeito, as primeiras manifestações, iniciadas como movimentos populares contra o aumento injustificado das passagens do transporte público em algumas cidades brasileiras, eram em oposição manifesta a corruptores e corruptos locais e referentes a uma política pública municipal específica. Com o tempo – após ampla, ostensiva e decisiva manipulação da mídia empresarial – essas manifestações foram paulatinamente se transformando em celebrações moralistas de instituições tradicionais, como a família, a Nação e o exército, deixando à margem as questões locais específicas para assumir demandas abstratas e de âmbito nacional – sobretudo contra uma fórmula genérica de corrupção atribuída seletivamente a determinados setores da política nacional. Nesse processo de federalização e abstração de bandeiras, passaram a ser capitaneadas, principalmente, pela classe média brasileira em benefício das elites no poder¹⁹.

18 O discurso foi proferido no dia 19 de janeiro de 2017 e pode ser visto, entre outras fontes, no canal Youtube.

19 Consideramos a leitura mais competente desses eventos a apresentada por Paulo Arantes (2014),

Portanto, a recomendação da associação dialética entre as correntes frias e quentes do marxismo, como proposta por Bloch no contexto de análise do período de Weimar, nos parece ainda útil e bastante atual, desde que, evidentemente, observados as contingências locais e temporais de cada contexto. Esse caminho passa necessariamente pelo resgate adequado da categoria utopia, negando tanto o diagnóstico do liberalismo que se pretende uma utopia já realizada quanto do marxismo economicista que nega os conteúdos utópicos, bem como das correntes mais pessimistas da teoria crítica que diagnosticam o esgotamento das possibilidades da crítica. Isso, sem perder de vista a necessária conexão entre os projetos de uma sociedade livre e as tendências inscritas na objetividade.

Assim, existe ainda uma terceira maneira – distinta das concepções do liberalismo e do marxismo economicista – de encarar o assim chamado “fim da utopia” ou, pelo menos, de procurar novos sentidos e novos usos para a categoria. Essa terceira via, inserida numa leitura otimista e militante da teoria crítica, passa por autores como Miguel Abensour (1990), Herbert Marcuse (2015), Ernst Bloch²⁰ (2005), entre outros²¹.

Para Marcuse (1969, p. 15), por exemplo, é correto falar em utopia quando não estão presentes as condições subjetivas e objetivas para realização de determinado projeto de sociedade, quando há uma espécie de “imaturidade das condições sociais”. O autor nos oferece como exemplo desses momentos os projetos comunistas contemporâneos à Revolução Francesa e, mais recentemente, também os projetos de democracia radical no contexto do capitalismo das sociedades industrialmente avançadas (MARCUSE, 2015).

No que concerne às análises das condições objetivas, está inserida a observação do desenvolvimento da técnica em dado contexto histórico e sua eventual manifestação

no texto intitulado *Depois de junho a paz será total*. Igualmente relevantes são as análises de Jessé Souza (2016), especialmente no capítulo *O ovo da serpente: as manifestações de junho de 2013 e a construção da “base popular” do golpe*, ressalvado, no entanto, várias passagens nas quais se revela posições político-partidárias do autor.

20 Segundo Bloch (1966, p. 26), durante o século XX “só se concebeu de modo puramente negativo o conceito de utopia, como ademais se considerou circunscrito às lendas políticas, às utopias sociais”.

21 Há por exemplo, a interessante e já clássica posição de Mannheim (1976) na qual se entende utopia em oposição direta a um sentido negativo de ideologia. Enquanto a ideologia seria um conjunto de ideias, falsas ou verdadeiras, que ajudam a legitimar um poder político injusto, a utopia seria igualmente um conjunto de ideias representativo do interesse das classes exploradas e, por essa posição, tenderiam a liberação da sociedade como um todo.

como limite objetivo a projetos societários mais dignos. Seria o caso de imaginarmos o desejo legítimo de alimentar satisfatoriamente um dado contingente populacional sem, no entanto, dispor da terra e dos recursos tecnológicos necessários à produção suficiente de alimentos.

O autor, já na década de 1960, já não enxergava essa defasagem entre os planos de uma vida melhor e a capacidade tecnológica existente, assim, defendeu que:

Existem hoje tôdas as fôrcas materiais e intelectuais necessárias à realização de uma sociedade livre. O fato de que não sejam utilizadas deve ser imputado exclusivamente a uma espécie de mobilização geral da sociedade, que resiste com todos os meios à eventualidade de sua própria libertação. Mas essa circunstância não basta, de nenhum modo, para tornar utópico o projeto de transformação (MARCUSE, 1969, p. 16).

O autor, de maneira perspicaz, faz uma modificação no sentido em que o fim da utopia era encarado à época e, ao invés de compreendê-lo como a impossibilidade do socialismo, entende como a possibilidade da sua realização mediante um rearranjo da técnica. Trata-se de posição semelhante à defendida por Bloch quando propõe uma “técnica de aliança” (BLOCH, 2006a, p. 240 e ss).

Benjamin (2014) também nos fala de uma “nova técnica” ao opor dominação e jogo, respectivamente características da primeira e segunda técnica. Para o autor a dominação da natureza representaria o ponto de vista da primeira técnica enquanto que a segunda técnica objetivaria “muito mais um jogo²² conjunto entre natureza e humanidade” (BENJAMIN, 2014, p. 43).

Numa nota referente à passagem citada, presente apenas na segunda versão e na versão francesa do texto *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica* lemos:

Essa segunda técnica é um sistema no qual a dominação das forças sociais elementares é o pressuposto para o jogo com as forças naturais. Como uma criança que, ao aprender a pegar as coisas, estende a mão tanto para uma lua como para uma bola, a **humanidade tem em vista em suas tentativas de inervação, ao**

22 O conceito de jogo [Spiel] é central a essa obra de Benjamin e é explorado em todos os sentidos possíveis do termo, como jogo, brincadeira, espaço de ação livre, execução de uma performance, entre outros. É importante destacar que Benjamin coloca a ideia de jogo em oposição ao trabalho alienado, e não a qualquer trabalho, pois também no trabalho pode se extrair gozo, isso quando ausentes as condições de alienação dessa fundamental esfera de ação humana.

lado dos objetos alcançáveis, aqueles que num primeiro momento são utópicos. [...] Justamente por que essa segunda técnica almeja, sobretudo, a crescente libertação do homem do jugo do trabalho; o indivíduo, por outro lado, vê seu espaço de jogo [*Spielraum*²³] imensamente ampliado. Nesse espaço de jogo, ele ainda não sabe se orientar. Porém, anuncia suas exigências. Pois, quanto mais o coletivo se apropria da segunda técnica, tanto mais palpável se torna para os indivíduos a ele pertencentes, o quão pouco, até então, sob o feitiço da primeira, lhes coubera o que era deles. É, em outras palavras, **o homem individual emancipado pela liquidação da primeira técnica que reivindica seus direitos** (BENJAMIN, 2014, p. 44). (Grifos nossos).

Destacamos os trechos acima para demonstrar a afinidade existente entre os autores recém mencionados (Benjamin, Marcuse e Bloch), pois, assim como a criança que estende a mão para buscar a lua, num desejo fantasioso e em desconformidade com suas possibilidades, a humanidade também exige o que ainda não lhe é possível. Porém, com o desenvolvimento da técnica, se presente o processo de apropriação das possibilidades dessa técnica pela e para a coletividade, os desejos vão se tornando não mais utópicos abstratos, mas projetos realizáveis, utopia concreta.

A segunda passagem destacada, para ser adequadamente entendida, precisa levar consideração que, para Benjamin (2014), a primeira técnica estaria ligada ao uso capitalista dessas ferramentas, aliás, outro ponto que aproxima os autores em suas críticas às sociedades burguesas²⁴. Nesse sentido, ao tratar da questão do cinema, adverte que a necessária politização da arte como resposta a nefasta estetização da política deve esperar até que “o cinema se liberte dos grilhões de sua exploração capitalista”, pois, “por meio do capital cinematográfico, as chances revolucionárias desse controle metamorfoseiam-se em contrarrevolucionárias” (BENJAMIN, 2014, p. 75-77).

Em suma, para essa corrente de pensadores, apenas nesse sentido seria pos-

23 Jogo, nesse termo, pode ser entendido como espaço de ação livre.

24 Ainda sobre as proximidades entre Bloch e Benjamin, é interessante destacar que Löwy (2005) aponta posição de Benjamin entre os autores ligados a uma corrente revolucionária do romantismo alemão, na qual também situa Bloch (LÖWY, 2015), cujo “objetivo não é uma volta ao passado, mas um desvio por este, rumo a um futuro utópico” (LÖWY, 2005, pp. 18-19). O Seu ataque a ideologia do progresso “não é feito em nome do conservadorismo passadista, mas da revolução” (LÖWY, 2005, p. 20). O que diferencia nominalmente os autores, porém tem repercussões práticas semelhantes de chamamento à práxis revolucionária, é que, enquanto Benjamin mantém-se um pessimista militante, no sentindo de denunciar por meio de seus “alarmes de incêndio” os perigos dos acordos celebrados pela social democracia (BENJAMIN Apud LÖWY, 2005, p. 25), Bloch diz-se um otimista igualmente militante (BLOCH, 2006), que continua acreditando nas possibilidades de emancipação humana presentes na objetividade, porém, sempre destacando a necessidade da ação humana na direção de concretização dessas utopias concretas. Enquanto o primeiro está mais ligado ao presente, o outro está mais preocupado com o futuro (LÖWY, 2005, p. 153).

sível falar em fim da utopia, não por que os projetos de uma sociedade livre, o reino da liberdade, já estão concretizados ou, ao contrário, tornaram-se irrealizáveis, mas sim por que estão presentes na realidade efetiva os recursos materiais e espirituais necessários a construção de uma sociedade livre; já não se trata de utopia, no sentido pejorativo de fantasia irrealizável, mas de projeto dentro das possibilidades do tempo presente, desde que rearranjado as relações entre os recursos materiais e espirituais, entre natureza e homem.

Retornando ao nosso exemplo anterior, sobre segurança alimentar no mundo, um das contradições mais desumanas da atualidade comprova a possibilidade do rearranjo da produção e distribuição, pois vivemos num planeta onde aproximadamente 800 milhões de pessoas ainda passam fome²⁵ num cenário de amplo desperdício de comida²⁶ e índices de obesidade alarmante nos países centrais²⁷. Cenário que demonstra a possibilidade da garantia de uma alimentação digna a toda a população mundial, desde que haja um uso humanizado da técnica.

Nesse sentido, para Marcuse, se trata do fim da utopia apenas se entendida a palavra como fantasias irrealizáveis, por outro lado, aquelas que hoje já são possíveis pelo avanço das condições materiais e intelectuais da sociedade, como a erradicação da fome e liberação do trabalho, tornaram-se projetos possíveis e não mais utopias.

Ernst Bloch (2005, pp. 115) partilha de um ponto de vista muito semelhante, porém, sem abandonar o vocábulo utopia, mas sim estratificando-o em função da sua maior ou menor correspondência com as condições objetivas e subjetivas presentes na contemporaneidade, isto é, de acordo com sua possibilidade [*Möglichkeit*] (BLOCH, 2005, pp. 221 e ss). Aos projetos meramente imagináveis, chama-lhes utopias abstratas, possíveis apenas formalmente por que passíveis de serem pensados e/ou comunicáveis; em oposição às utopias concretas, estas sim, em conformidade com o desenvolvimento

25 Segundo relatório *O Estado da Insegurança Alimentar no Mundo* das Organizações das Nações Unidas de 2015. Notícia veiculada pela EBC. Disponível em: <http://www.ebc.com.br/noticias/internacional/2015/05/fome-afeta-795-milhoes-de-pessoas-no-mundo-indica-relatorio-da-onu>. Acesso em 18 de janeiro de 2017.

26 Segundo a World Resource Institute só no Brasil são desperdiçadas 41 toneladas de alimentos por ano. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/economia/noticia/2016-06/brasil-desperdica-40-mil-toneladas-de-alimento-por-dia-diz-entidade>. Acesso em 18 de janeiro de 2017.

27 A obesidade, por sua vez, atinge 641 milhões de pessoas no mundo. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/internacional/noticia/2016-04/obesidade-afeta-cerca-de-641-milhoes-de-adultos-no-mundo>. Acesso em 18 de janeiro de 2017.

espiritual do tempo presente e as condições objetivas da realidade.

O próprio Marcuse (1999, p. 148), demonstrando à proximidade entre suas visões, descreve a utopia concreta de Bloch nos seguintes termos:

A noção de utopia concreta de Bloch refere-se a uma sociedade onde os seres humanos não têm mais que viver as suas vidas como meio para se manter através de desempenhos alienados. Utopia concreta: 'utopia' por que tal sociedade ainda não existe em lugar algum; 'concreta' por que tal sociedade é uma possibilidade histórica real.

Segundo Suzana Albornoz (1985, p. 11), o conceito de utopia concreta de Bloch deixa de corresponder ao lugar-nenhum impossível da mitologia em função que há na obra do filósofo alemão a fusão da imaginação antecipadora dos homens, e sua esperança correspondente, com forças sociais concretas imbricadas na realidade objetiva, forças direcionadas para um futuro no qual deve acontecer a reversão de "todas as condições em que o ser humano é um ser humilhado, escravizado, abandonado e desprezível" (BLOCH, 2006b, p. 441).

Dedicar-nos-emos com mais atenção ao tratamento da utopia em Ernst Bloch, não por ser o único autor marxista a lidar com a temática, como já demonstramos, mas em função de a ter tratado de maneira mais sistemática e profunda desde o início de sua obra, já com a publicação de *O espírito da Utopia* (1918)

A problemática da utopia em Bloch está relacionada diretamente a sua original ontologia do ser-ainda-não e à categoria filosófica da possibilidade. Segundo o autor, ainda que a questão do *novum* e da possibilidade tenham sido amplamente trabalhadas pela filosofia, quase sempre, as análises se restringiram ao campo da lógica formal (BLOCH, 2005, p. 238), o que findou por promover um esvaziamento das possibilidades objetivas em concepções idealista-subjetivas do mundo exterior.

O ser-ainda-não se apresenta duplamente, como o ainda-não-consciente e como o ainda-não-atualizado (BLOCH, 1966, p. 25), portanto, seguindo a clássica cisão sujeito/objeto, mas que têm que ser compreendida de maneira dialética, como uma unidade²⁸. Essa compreensão é advinda do entendimento do autor acerca da filosofia da

²⁸ Para que a relação entre homem e natureza possa se dar nesses termos, seja uma relação de amizade que não mas evidencie o "dominar" da técnica burguesa (BLOCH, 2006^a, p. 224) é necessário que

natureza, enxergando-a também como sujeito, natureza geradora de natureza [*natura naturans*] (BLOCH, 2006^a, p. 225). Entendimento com raízes em autores como Avicena e Schelling, como bem destacou Habermas (1980)²⁹.

No que concerne a ligação do ainda-não-ser ao sujeito, o ainda-não-consciente, ele indica a incompletude do homem que, em função desse vazio inicial e processual é empurrado a preencher-se. O impulso que conduz ao movimento, por sua vez, está ligado à carência, as pulsões materiais que movimentam do nada ao todo, ao andar ereto do homem, já livre de todas as formas de humilhação (BLOCH, 1971, pp. 159 e ss). É importante destacar que as heranças utópicas de que lança mão o autor, dizem respeito, sobretudo, a projetos coletivistas do passado, como a revolução do campesinato alemão liderados por Thomas Münzer (BLOCH, 1973), ou dos conteúdos mítico-religiosos, como o cristianismo primitivo.

O chamado para o despertar dessa consciência social do homem, livre da alienação em relação aos outros homens, é especialmente importante na contemporaneidade, onde pode ser argumentado que a esperança foi privatizada e hoje reside, sobretudo, na liberação individual por meio de dinheiro e fama, frequentemente, os dois. Os sonhos de um mundo melhor, quando muito, são sonhos de um mundo melhor para quem sonha e a perpetuação da sua individualidade pela sua família. Nesse cenário, não apenas a ideia do socialismo parecer ter morrido, mas o próprio conceito de social (THOMPSON, 2013, p. 5). Assim, a busca pela criação das condições do despertar histórico-processual do homem pode ser capaz de representar uma contratendência a perspectiva dominante, socialmente desagregadora, do neoliberalismo e seu *neosujeito*³⁰ (DARDOT; LAVAL, 2016, pp. 321 e ss.)

Sobre o tema das pulsões, o autor reconhece a importância da “descoberta” do

a mediação entre eles por meio da técnica seja uma relação concreta entre sujeito e objeto “de modo que o sujeito seja mediado como objeto natural, o objeto natural como sujeito, e que entre si os dois não mais se tratem como estranhos” (BLOCH, 2006^a, p. 219).

29 Habermas cunhou o vocativo de Schelling Marxista para referir-se a Ernst Bloch em função de sua compreensão heterodoxa acerca da filosofia da natureza (HABERMAS, 1980, p. 151).

30 Compreendemos o neoliberalismo como mais que um mero sistema econômico de organização das trocas, mas também como um dispositivo no qual está inserido um processo específico de subjetivação baseado na compreensão de si como uma empresa e dos outros como potenciais concorrentes; numa espécie de construção de um *neosujeito* (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 327). Esse processo de subjetivação tem como consequência um individualismo egoísta que solapa as possibilidades de projetos coletivos de socialização.

inconsciente, porém tece duras críticas à psicanálise freudiana e, sobretudo, neofreudiana, de autores como Adler e Jung (BLOCH, 2005, p. 60 e ss.). Para Bloch (BLOCH, 2005, p. 68), a pulsão mais básica e determinante é a pulsão da fome – e não a pulsão sexual como queriam certas leituras psicanalíticas tradicionais. E essa pulsão vai se transformando qualitativamente em novos objetivos de acordo com as condições materiais que vão sendo acessíveis ao homem³¹, transformando o mero esperar especulativo em *doct spes* (um segundo nível da ação esperar), uma esperança agora consciente das possibilidades objetivas³².

E essa esperança, anseio de uma vida melhor, é organizada pelos sonhos diurnos, ligados a uma pré-consciência desperta – postos em oposição aos sonhos noturnos do inconsciente da psicanálise. Esses sonhos, principais referências do projeto utópico do autor, são impregnados do sentimento de juventude e das promessas não cumpridas transmitidas pelas culturas do passado (LÖWY; SAYRE, 2015, p. 233).

Dessa forma, o conceito de utopia em Bloch vai muito além de uma mera posição de oposição num campo de disputas ideológicas, como parece crer Mannheim (1976), está ligado à construção do *novum* por meio da militância rumo às antecipações conscientes do futuro, por sua vez, fruto da lapidação dos sonhos diurnos a partir das possibilidades inscritas no sujeito e na objetividade.

Como dito anteriormente, o ser-ainda-não se manifesta duplamente, primeiramente, vimos como é trabalhado na esfera do sujeito, do ser-ainda-não-consciente, e agora passaremos a analisar sua aparição enquanto ser-ainda-não-atualizado, como natureza/objeto, e como se dá a relação entre essas duas esferas.

Löwy (2007) compreende Bloch como um autor inserido nos quadros do romantismo, ainda que faça a distinção forte entre uma corrente reacionária desse movimento, baseada na defesa do retorno dos privilégios do antigo regime, e outra revolucionária,

31 As pulsões fundamentais do homem “variam em função de condições materiais tais classe e época, e conseqüentemente também conforme a intenção e a direção da pulsão. E o mais importante é que todas as pulsões fundamentais enfatizadas psicanaliticamente a rigor não são fundamentais: são muito parciais. Elas não se destacam de modo tão evidente como, por exemplo, a fome, que psicanaliticamente foi deixada de fora em toda a parte” (BLOCH, 2005, p. 67).

32 A esperança sabedora e concreta, portanto, é a que irrompe subjetivamente com mais força contra o medo, a que objetivamente leva com mais habilidade à interrupção causal dos conteúdos do medo, junto com a insatisfação manifesta que faz parte da esperança, por que ambas brotam do não à carência (BLOCH, 2005, p. 16).

que busca inspiração no romantismo para a construção do futuro reino da liberdade, corrente na qual enquadra o autor d'*O princípio esperança*. Explica que Bloch herdou desse movimento, ou compartilha como ele, a característica anticapitalista associada à forte crítica da maneira como esse sistema de produção media a relação entre homem e natureza por meio da sua técnica de dominação (LÖWY, 2015, p. 236).

Ainda Löwy (2015, p. 236) explicita que já na primeira versão do *Espírito da Utopia* (1918) aparece um ataque feroz a técnica moderna e suas pretensões, onde o autor defende que “a máquina é uma invenção do capitalismo cujo objetivo não é facilitar o trabalho humano, mas sim a produção em massa em vista de um lucro maior”. Na oportunidade, Bloch ainda entendia que quando houvesse a superação do capitalismo o mundo assistiria o surgimento de um novo homem por meio do restabelecimento do artesanato e do campesinato.

Essa posição foi suavizada numa nova edição do livro em 1923, agora já profundamente marcada pela influência do marxismo. Nela há a manutenção da crítica a técnica burguesa, mas também a compreensão da impossibilidade e até inconveniência do retorno das condições pretéritas. O que Bloch aspira agora, e nos interessa diretamente, é uma nova técnica, mais humana, com uma utilização limitada, controlada e funcional das máquinas (LÖWY, 2015, p. 236). Esse posicionamento é similar ao defendido por autores como Marcuse (1999, 2015), décadas mais tarde.

Bloch (2006, p. 240) propõe então o que chama técnica concreta da aliança, descrita como uma tentativa de co-produtividade com um possível sujeito da natureza. Assim, o homem, ao manipular a natureza, não o deve entendê-la enquanto mero objeto de dominação, a ser explorada mediante uma razão instrumental comandada por interesses imediatos e egoísticos, antes, deve aproximar-se com afinidade dessa natureza-objeto, agora entendida também como sujeito, na medida em que ela mesma também é criadora, pois também o homem nada mais é que natureza consciente.

CONCLUSÃO

A utopia fora usada historicamente como recurso de crítica das sociedades

existentes mediante exercício de paralelismo, implícitos ou explícitos na narrativa, entre os defeitos dos modos de organização observados no contexto histórico-social de produção das utopias e as benesses das sociedades melhoradas que essas descreviam, estivessem situadas em diferentes tempos (passado, presente e futuro) ou lugares (terras perdidas, outras dimensões e/planetas).

Essa função positiva da utopia foi paulatinamente sendo abandonada com o avanço do desenvolvimento das ciências e da técnica, na medida em que cada vez menos era necessário o recurso a narrativas mítico-religiosas (primeiras utopias) para descrição dos fenômenos da natureza. Porém, também a organização completa da vida e solução de todas as questões sociais mediante a ampliação da técnica é em si uma utopia, ainda que se apresente como seu contrário, como insistentemente nos tem demonstrado os fracassos das democracias liberais e do capitalismo para garantir dignidade à vida humana.

Com o advento da modernidade e o desencantamento do mundo e, séculos mais tarde, o acontecimento de Revolução Industrial e consolidação do socialismo como possibilidade de outro tipo de organização social, as utopias sociais foram ainda mais desacreditadas, restringindo-se a servir de adjetivo pejorativo utilizado para descrever as perspectivas políticas opostas à dos falantes.

A clássica crítica de Marx e Engels que provocou a cisão entre socialismo utópico e socialismo científico foi fundamental para o sepultamento da utopia no marxismo, sobretudo quando má interpretada. Sua vulgarização tornou-se uma espécie de signifiante determinante e foi amplamente utilizada para desacreditar qualquer perspectiva de esquerda que não seguisse a corrente fria do marxismo pregada pelo Partido Central.

Devidamente compreendida, no entanto, a crítica original dá a entender que os autores realizaram uma análise que é ao mesmo tempo interna e externa ao tema da utopia e que superar a perspectiva utópica significava, antes, concretizá-la. Resgatar essa interpretação, contextualizando os elementos não-contemporâneos dos excedentes utópicos com as tendências e possibilidades presentes na objetividade no tempo presente, é a tarefa do novo espírito utópico, movimento em que está inserido Ernst Bloch.

Sua ontologia do ainda-não-ser, baseada numa integração dialética do sujeito ainda-não-consciente e da natureza ainda-não-atualizada mediante uma técnica de aliança entre homem e natureza é mais que uma possibilidade do nosso tempo, é uma demanda de sobrevivência do gênero humano.

REFERÊNCIAS

ABENSOUR, Miguel. "A história da utopia e o destino de sua crítica". In:____. **O novo espírito utópico**; Urias Arantes (Org.). Tradução de Claudio Stieltjes et al. Campinas: Editora Unicamp, 1990.

ADAMS Robert; LOGAN, George. "Introdução". In: MORE, Thomas. **Utopia**. Tradução de Jefferson Camargo e Marcelo Cipolla. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido de Almeida. São Paulo: Zahar: 1985.

ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Revisão Técnica de Eduardo Silva. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

ARANTES, Paulo. "Depois de junho o silêncio será total". In:____. **O novo tempo do mundo**: e outros estudos sobre a era da emergência. São Paulo: Boitempo, 2014.

BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica**. Tradução de Francisco Machado. Porto Alegre: Zouk, 2014.

BLOCH, Ernst. **Héritage de ce temps**. Paris: Payot, 1978.

BLOCH, Ernst. **On Karl Marx**. Traduzido por John Maxwell. Nova Iorque: Herder and Herder, 1971.

BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. vol. 1. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Ed. UERJ; Contraponto, 2005.

BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. vol. 2. Tradução de Werner Fuchs. Rio de Janeiro: Ed. EUERJ; Contraponto, 2006a.

BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. vol. 3. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Ed. UERJ; Contraponto, 2006b.

BLOCH, Ernst. **Thomas Münzer**: o teólogo da revolução. Tradução de Vamerich Chacon e Celeste Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

CLAEYS, Gregory. **Utopia: a história de uma ideia**. Tradução de Pedro Barros. São Paulo: Edições Sesc, 2013.

COGGIOLA, Osvaldo. "Introdução". In: ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **Manifesto comunista**. Osvaldo Coggiola (org.). Tradução do manifesto de Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010.

DARDOT Pierre; LAVAL Christian, **A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal**. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DUPUY, Jean-Pierre. "A traição da opulência ou o colapso da utopia econômica". Tradução de Ana Maria Szapiro. In: NOVAES, Adauto. (Org.). **O novo espírito utópico: mutações**. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2016.

DUPUY, Jean-Pierre. **The Mark of sacred**. Stanford: Stanford University, 2013.

EAGLETON, Terry. **Ideologia**. Tradução de Silvana Vieira e Luis Carlos Borges. São Paulo: Boitempo, 1997.

ENGELS, Friedrich. **Do socialismo utópico ao socialismo científico**. Tradução de Roberto Goldkorn. 10 ed. São Paulo: Global, 1989.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **Manifesto comunista**. COGGIOLA, Osvaldo (Org.). Tradução de Álvaro Pina e Ivana Jinkings. Boitempo: São Paulo, 2010.

FUKUYAMA, Francis. **The end of history and the last man**. New York: The Free Press, 1992.

HABERMAS, Jürgen. "Ernst Bloch: um Schelling marxista". In: ____; Freitag e Rouanet (Orgs.). **Habermas: sociologia**. São Paulo: Ática, 1980

HAYEK, Friedrich August Von. **Direito, legislação, liberdade: uma nova formulação dos princípios liberais de justiça e economia política**. Tradução de Anna Maria Capovilla et al. São Paulo: Visão, 1985.

HAYEK, Friedrich Von. "The results of human action but not human design". In: _____. **Studies in philosophy, politics and economics**. Londres: Routledge, 1967.

IANNI, Octavio. "Ciência e utopia". In: ____ (Org.). **A sociologia e o mundo moderno**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

LAPOUJADE, David. "Por uma utopia não utópica?". Tradução de Paulo Neves. In: NOVAES, Adauto. (Org.). **O novo espírito utópico: mutações**. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2016.

LEYS, Colin. **A política a serviço do Estado**: democracia liberal e interesse público. Tradução de Maria de Medina. Rio de Janeiro: Record, 2004.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. **Revolta e melancolia**: o romantismo na contracorrente da modernidade. Tradução de Nair Fonseca. São Paulo: Boitempo, 2015.

LÖWY, Michael. "Utopía e romanticismo revolucionario de Ernst Bloch". In: VEDDA, Miguel (Org.). **Ernst Bloch**: tendencias y latencias de un pensamiento. Buenos Aires: Herramienta, 2007.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin**: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história". Tradução de Wanda Brandt [tradução das teses], Jeanne Gagnebin e Marcos Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

MANDEL, Ernst. **O capitalismo tardio**. 2 ed. Tradução de Carlos Matos, Regis Andrade e Dinah Azevedo. São Paulo: Nova Cultura, 1985.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. Tradução de Sérgio Santeiro. 3 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

MARCUSE, Herbert. "Ecologia e crítica da sociedade moderna". In:____. **A grande recusa hoje**. Petrópolis: Vozes, 1999.

MARCUSE, Herbert. "O fim da utopia". In:____. **O fim da utopia**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

MARCUSE, Herbert. **O homem unidimensional**: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada. Tradução de Robespierre de Oliveira, Déborah Antunes e Rafael Silva. São Paulo: Edipro, 2015.

MASCARO, Alyson Leandro. **Utopia e direito**: Ernst Bloch e a ontologia jurídica da utopia. São Paulo: Quartier Latin, 2008.

MORE, Thomas. **Utopia**. Tradução de Jefferson Camargo e Marcelo Cipolla. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MÜLLER, Jan-Werner. "**Populistas**: as causas da eleição de Trump – e o que ele pode fazer na presidência.". Tradução de Sérgio Tellaroli. Piauí, São Paulo, jan. 2017, pp. 44-48.

NEUMANN, Franz. **O império do direito**: teoria política e sistema jurídico na sociedade moderna. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Quartier Latin, 2013.

NOBRE, Marcos. **A teoria crítica**. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

ONFRAY, Michel. **Contra história da filosofia: eudemonismo social**. vol. 5. Tradução de Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

SILVA, Franklin Leopoldo. "História e utopia". In: NOVAES, Adauto. (Org.). **O novo espírito utópico: mutações**. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2016.

SOUZA, Jessé. **A radiografia do golpe: entenda como e por que você foi enganado**. Rio de Janeiro: Leya, 2016.

THOMPSON, Peter. "Introduction: the privatization of hope and the crisis of negation". In: THOMPSON, Peter; ZIZEK, Slavoj (Orgs.) **The privatization of hope: Ernst Bloch and the future of Utopia**. Londres: Duke University Press, 2013.



REVICE - Revista de Ciências do Estado
ISSN: 2525-8036
v2.n.1 JAN-JUL.2017
Periodicidade: Semestral

seer.ufmg.br/index.php/revice
revistadece@gmail.com

CASTRO, Felipe Araújo. Redignificando a utopia como instrumento da crítica.
Data de submissão: 15/02/2017 | Data de aprovação: 29/04/2017

A REVICE é uma revista eletrônica da graduação em Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais.

Como citar este artigo:
CASTRO, Felipe Araújo. Redignificando a utopia como instrumento da crítica.
In: **Revive** - Revista de Ciências do Estado, Belo Horizonte, v.2, n.1, p. 26-59,
jan./jul. 2017.

UTOPIA NO CHÃO DE FÁBRICA: ENSAIO SOBRE A FABRICAÇÃO DE UM MODO DE PRODUÇÃO

UTOPIA ON THE FACTORY FLOOR: ESSAY ON THE MAKING OF A MODE OF PRODUCTION

João Diogo Urias dos Santos Filho¹

RESUMO

Os pressupostos estruturais de funcionamento do sistema social capitalista são a causa de grandes males humanos. A primeira hipótese que este artigo apresenta é que o surgimento e consolidação do modo de produção capitalista foi resultado de um percurso histórico de duas fases centenárias: na primeira, que durou cerca de 150 anos, os movimentos foram eminentemente no nível microeconômico e, na segunda, que durou cerca de 300 anos, agregaram-se movimentos em níveis mais amplos. A segunda hipótese é que o modo de produção comunista só surgirá e se consolidará, também, a partir de um percurso histórico semelhante: primeiro, a criação e estabilização de um modelo de trabalho comunista e, depois, a criação e consolidação dos pressupostos estruturais de funcionamento desse sistema social. Há motivos para crer, observando o desenvolvimento do fenômeno da recuperação de empresas por trabalhadores, que estamos presenciando os primeiros rudimentos do início desse percurso.

PALAVRAS-CHAVE: Modo de produção; Arranjos estruturais; Teoria da transição; Empresas recuperadas por trabalhadores.

ABSTRACT

The structural assumptions of the functioning of the capitalist social system are the cause of great human ills. The first hypothesis that this article presents is that the emer-

¹ Mestre em Direito do Trabalho pela USP. Professor de Direito do Trabalho na Pós-Graduação Lato Sensu em Direito e Processo do Trabalho da UNITAU. Contato: joaourias.equilibrio@gmail.com

gence and consolidation of the capitalist mode of production was the result of a historical course of two centenary phases: in the first, which lasted about 150 years, the movements were eminently at the microeconomic level and in the second, which lasted for about 300 years, movements were added at broader levels. The second hypothesis is that the communist mode of production will only emerge and consolidate itself from a similar historical trajectory: first, the creation and stabilization of a communist model of labor and then the creation and consolidation of structural operating assumptions of this social system. There is reason to believe, observing the development of the phenomenon of the recovery of companies by workers, that we are witnessing the first rudiments of the beginning of this route.

KEY-WORDS: Mode of production; Structural arrangements; Transition theory; Companies recovered by workers.

1 FABRICAR OUTRO MODO DE PRODUÇÃO: UMA QUESTÃO DE HUMANIDADE

Dos ideólogos capitalistas já ouvimos muitas promessas. Seu modo de fazer funcionar o mundo teria a virtude de nos proporcionar felicidade, paz, justiça, liberdade, fraternidade. O discurso é belo, e não é difícil encontrá-lo em nossas cartas de direitos. Nossa Constituição, por exemplo, oficializa o mercado capitalista em seu artigo 170, e ao mesmo tempo nos diz, há quase 30 anos, que são objetivos de nossa República construir uma "sociedade livre, justa e solidária" (artigo 3º da CF/88). A Declaração de Independência estadunidense, na mesma linha, proclama que é direito de toda pessoa a "vida, a liberdade e a busca pela felicidade".

Mas a realidade das sociedades capitalistas revela a verdade sobre esse discurso.

O sistema produtivo escondido sob essas palavras é, de fato, uma imensa máquina de produzir tristeza. A vida humana ganha sentido pelo trabalho, mas o trabalho típico a que tem acesso a classe trabalhadora no capitalismo, o trabalho assalariado e

subordinado, é sinônimo de obediência calada, de frustração intelectual, medo e humilhação. Uma vida humana feliz depende de um acesso satisfatório a bens materiais, mas, no capitalismo, pelo menos dois terços da população trabalhadora não chega a ter o mínimo de renda que permita uma vida digna². Todo ser humano só se realiza integralmente se desenvolve o potencial mental que lhe é inerente, mas, no capitalismo, mais da metade da população do mundo não tem acesso sequer a um desenvolvimento intelectual básico³ e é condenada a ter uma compreensão sub-humana da vida social. O problema é que, ao mesmo tempo, esses trabalhadores oprimidos, frustrados, humilhados, empobrecidos e animalizados sustentam, com seu trabalho (ou com seu não-trabalho), a opulência dos pouquíssimos exploradores ricos, detentores das riquezas geradas pela atividade humana no mundo.

Acredito, como muitos, que nós, a sociedade humana, podemos fazer melhor que isso.

Ocorre que essa triste condição de vida infligida pelo modo de produção do Século XVIII sempre levou pessoas a resistirem a ele, a contestá-lo e a procurar alternativas para superá-lo. E, após a derrocada das tentativas fracassadas do Século XX, que se centraram na tentativa de tomada do poder estatal – por golpe ou por eleições – a classe trabalhadora, que é a classe com o potencial de se levantar contra o sistema, inicia o presente Século XXI com os olhos voltados para a busca de novas alternativas de enfrentamento à barbárie.

A intenção deste trabalho é contribuir com esse enfrentamento, no plano teórico, por meio de duas hipóteses relacionadas ao problema de como superar esse sistema de vida atual. A primeira premissa de que partimos é que a vida humana em sociedade que desejamos, com felicidade, liberdade, paz e justiça para todos que merecem (ou seja, todos os seres humanos que estão sobre esta Terra), **não é possível** numa sociedade que funcione segundo o **modo de produção capitalista**. E a razão fundamental para isso é que

2 Tomando estatísticas brasileiras como exemplo (que se aproximam das estatísticas globais, considerando, evidentemente, o conjunto de todos os países, centrais e periféricos), temos que apenas 30% da população vive com uma renda que corresponderia ao mínimo que a Constituição diz ser direito de todos, as "necessidades vitais básicas como moradia, alimentação, educação, saúde, lazer, vestuário, higiene, transporte e previdência social" (comparação de dados do IPEA (2014) e do DIEESE (2016)).

3 No "rico" sudeste brasileiro, entre as 63 milhões de pessoas em idade de trabalhar, nada menos que 40% (25 milhões) não têm ensino fundamental completo, e apenas 11% (7 milhões) têm diploma de ensino superior (IBGE, 2010).

os pressupostos estruturais de funcionamento do sistema social capitalista, pressupostos que são exigidos pelo modo específico de produzir do capitalismo no nível microeconômico – o modelo de trabalho capitalista – impossibilitam que a vida das pessoas seja melhor do que é. A segunda premissa é que o mundo que desejamos só é possível numa sociedade com um funcionamento profundamente diferente, que seja organizada segundo outro modo de produção, o **modo de produção comunista**. Que, para nós – é importantíssimo esclarecer, diante da gama diversificada de significações que essa palavra tomou ao longo dos últimos dois séculos – constitui, em síntese, um modo de produção no qual, a partir de um modelo de trabalho radicalmente diverso e ainda inexistente (coletivo, ativo e igualitário), se erijam outros pressupostos estruturais de funcionamento do sistema social, pressupostos nos quais o poder de condução da sociedade seja compartilhado por todos em equilíbrio.

Partindo dessas premissas, defenderemos as seguintes hipóteses, nascidas de uma confrontação de nossas pesquisas empreendidas sobre as obras de Marx (2011, 2013), Bernardo (1999, 2004, 2009), Singer (1998, 1999, 2008), Mantoux (2002), Deoux (1975), e Deane (1982).

O surgimento e consolidação do modo de produção capitalista foi resultado de um percurso histórico longo que teve **duas fases centenárias**: na primeira, que durou cerca de **150 anos**, os movimentos foram eminentemente no **nível microeconômico** e criou-se o modelo de trabalho capitalista, e, na segunda, que durou cerca de **300 anos**, agregaram-se movimentos em **níveis mais amplos (econômico, político, social)** e criaram-se os pressupostos estruturais de funcionamento do sistema social capitalista, incluído, aí, o Estado em sua forma atual. E os movimentos correspondentes a esse percurso se desenvolveram a partir de ações mais ou menos conscientes de determinados grupos humanos realizadas com a intencionalidade de criar novas estruturas.

A análise das razões que justificam essa hipótese em conjunto com os fatos históricos ocorridos desde a consolidação do modo de produção capitalista até os dias atuais nos leva a outra hipótese – essa, uma hipótese prospectiva, pois se volta para o futuro. O **modo de produção comunista** só surgirá e se consolidará, também, a partir de um **percurso histórico semelhante**: primeiro, a criação e estabilização, no nível microeconômico

mico, de um **modelo de trabalho comunista** (que demandará um tempo histórico próprio) e, depois, a criação e consolidação, em níveis mais amplos (econômico, político, social), dos **pressupostos estruturais** de funcionamento desse sistema social (que também demandará seu tempo histórico). E, da mesma maneira, esse percurso só se desenvolverá a partir de movimentos mais ou menos conscientes de determinados grupos humanos realizados com a intencionalidade de criar novas estruturas.

Este trabalho tem o objetivo de apresentar os resultados atuais de nossas pesquisas que justificam a elaboração dessas duas hipóteses.

A nova sociedade, libertária, igualitária, feliz, humana, a sociedade na qual todas as pessoas vivas poderão desfrutar integralmente do potencial criador que nos é inerente, deve ser por nós construída. É uma questão de humanidade. Descobrir como criá-la é o problema mais pungente que o Século XXI nos coloca.

2 BASE MATERIAL MICRO, ESTRUTURA SOCIAL MACRO: UMA HIPÓTESE HISTÓRICA

Se muita coisa mudou na sociedade capitalista desde sua consolidação no século XVIII, há algo que permaneceu imutável. No interior de cada unidade produtiva funciona uma cisão fundamental que divide a totalidade dos membros da empresa em duas atribuições básicas: no topo, projeção e gestão do processo integral; na base, operação de tarefas elementares.

A investigação acerca dos fatos e conexões históricas precedentes à consolidação dessa realidade nos leva a crer que seu surgimento e solidificação foi resultado de um longo percurso histórico que teve duas fases, que durou aproximadamente 450 anos, iniciado em meados do século XIV e terminado em no final do século XVIII. Aproximadamente, portanto, entre os anos 1350 e 1800.

2.1 O PROBLEMA DA COOPERAÇÃO NO SÉCULO XIV E A CRIAÇÃO DE UM NOVO MODELO DE TRABALHO

O começo desse processo histórico se dá com as primeiras manifestações, inicialmente instáveis e esparsas, de criação de uma forma de produzir coisas até então inédita: o modelo de trabalho capitalista.

Como seres imersos no modo de vida capitalista, podemos ser levados a pensar que a forma de trabalho que seguimos em nosso cotidiano é, simplesmente, a "natural". No entanto, essa forma de organizar o trabalho não surgiu da natureza. Como Marx anotou nos Grundrisse:

[...] é extremamente absurdo quando, p. ex., J. S. Mill diz [...]: "As leis e condições da produção da riqueza compartilham o caráter das verdades físicas. [...] Não é assim com a distribuição da riqueza. Esta é exclusivamente uma questão da instituição humana" [...]. As "leis e condições" da produção da riqueza e as leis da "distribuição da riqueza" são as mesmas leis sob formas diferentes, e ambas mudam, passam pelo mesmo processo histórico; são tão somente momentos de um processo histórico (2011, p. 706-7).

Isso porque

A ausência de propriedade do trabalhador e a propriedade do trabalho objetivado sobre o trabalho vivo, ou a apropriação do trabalho alheio pelo capital – as duas coisas expressando a mesma relação, só que em dois polos opostos –, são condições fundamentais do modo de produção burguês, e de modo nenhum contingências que lhe são indiferentes. (2011, p. 706).

A organização do trabalho na unidade produtiva à maneira capitalista, de fato, é uma opção técnica de organização que foi inventada. Os primeiros passos de sua criação deram-se em terras europeias, na segunda metade do século XIV, os anos finais da Baixa Idade Média, a partir das mãos e mentes dos primeiros burgueses.

Até esse momento histórico europeu, a quase totalidade (pelo menos 90%) da então classe subalterna – a plebe feudal – vivia no campo (SINGMAN, 1999, p. 171) e se sustentava a partir do próprio trabalho rural – agricultura, pecuária ou extração – ou artesanal. A expansão comercial que caracterizou esse período e os anos seguintes, entretanto, fez surgirem os comerciantes que ficaram conhecidos como burgueses. Durante esses séculos, cada vez mais burgueses tinham a possibilidade de viver – e, às vezes, enriquecer – a partir de atividades comerciais (RIOUX, 1975, p. 13-18). E, com o tempo e o crescimento dessas atividades, eles passaram também a se dedicar não apenas a comercializar, mas, também, a produzir mercadorias de uma maneira até então inédita: a

manufatura (MANTOUX, 2002, p. 12-19) (MARX, 2013, p. 411-44).

A partir de por volta do ano de 1350 (MANTOUX, 2002, p. 10) (MARX, 2013, p. 787), atividades empresariais burguesas de grande porte de comércio ou produção manufatureira passaram a ser comuns. É certo, entretanto, que, para realizar grandes empreendimentos, o burguês necessitava de outros braços e mentes além de seus próprios. Esses empreendimentos demandavam um número significativo de pessoas agindo em cooperação com o fim de realizar a atividade econômica.

A atividade de um número maior de trabalhadores, ao mesmo tempo e no mesmo lugar (ou, se se preferir, no mesmo campo de trabalho), para a produção do mesmo tipo de mercadoria, sob o comando do mesmo capitalista, tal é histórica e conceitualmente o ponto de partida da produção capitalista. [...] Inicialmente, portanto, a diferença é meramente quantitativa. (MARX, 2013, p. 397).

Aqueles primeiros empresários, portanto, precisavam de outras pessoas, e podemos dizer que, em tese (e apenas em tese), essa demanda poderia ter sido solucionada de diversas formas. Em tese, por exemplo, o empreendedor poderia convidar outras pessoas para se lançarem à atividade com ele em igualdade, de modo que eles criassem, juntos, formas de organização para repartir equilibradamente as responsabilidades e, assim, dividir igualmente os frutos⁴.

No entanto, a solução que se consolidou ao problema do trabalho em cooperação foi outra. Teve características que não existiam no modo de produção feudal. Entre os anos 500 e 1500, o camponês feudal, apesar de estar, em geral, sob regime de servidão e ter seu trabalho explorado pela nobreza e pelo clero, trabalhava com sua família e geria globalmente o processo de trabalho em que estava inserido – a produção agrícola, pecuária, extrativista ou artesanal – e, por isso, tinha certa autonomia e detinha a propriedade da terra em que trabalhava e das ferramentas com que trabalhava (MANTOUX, 2002, p. 13) (MARX, 2013, p. 788).

O modelo de exploração mudou com o agrupamento de maior número de pessoas na mesma atividade sob direção do burguês. Nele, esse último não convidou outras

⁴ Esse é, saliente-se, um mero exercício de pensamento, para ilustrar a afirmação de que esse modelo consiste numa opção técnica histórica e, não, numa contingência natural ou divina. Apesar de, muito provavelmente, ter ocorrido que muitas formas diferentes de organização do trabalho tenham sido experimentadas durante esse período, não acreditamos que as condições da época permitiriam a criação completa de um modelo igualitário.

peças para trabalharem em igualdade, mas buscou e contratou pessoas da classe subalterna e com poucas alternativas de sobrevivência para trabalharem de forma subordinada, contra o pagamento de uma quantia determinada (o salário), de modo que ele continuasse com o monopólio do controle global sobre a atividade.

Como não seria desejável para o burguês que esse monopólio se abalasse, ele analisou o conjunto das atribuições necessárias para o funcionamento da atividade e as fragmentou segundo a exigência de nível intelectual e proximidade com o controle do processo global. Assim, numa atividade de comercialização de tecidos orientais, por exemplo, ele reservou para si os trabalhos de negociar com clientes e fornecedores, decidir o que comprar e como pagar, decidir que rotas comerciais seguir e que equipamentos usar, organizar as tarefas, fiscalizar sua execução etc.; e repassou aos contratados, por exemplo, os trabalhos de guiar os animais nas viagens, manejar as velas dos navios, transportar mensagens, carregar cargas, fazer a guarda, executar as limpezas, fazer a comida etc. Com isso, pôde atribuir aos contratados assalariados a simples execução de funções elementares, sob seu comando, numa relação não apenas de subordinação, mas, também, de dependência.

Esse é o projeto de organização do trabalho (ou divisão do trabalho) que culminou na criação do modo manufatureiro de produzir, que significou uma inovação com relação ao modo artesanal de produzir ao introduzir, sob o ponto de vista do burguês, "mais ordem e regularidade no trabalho" (NORTH *apud* MANTOUX, 2002, p. 15). Com o modo manufatureiro de produzir "já se desenvolve, no interior de todo estabelecimento, uma forte divisão do trabalho, que tem como resultado fazer com que o operário perca, irreversivelmente, seu conhecimento geral da técnica" (HELD *apud* MANTOUX, 2002, p. 18).

Feito assim, como o controle permaneceu nas mãos do burguês, era possível que, do total dos frutos da atividade comercial ou produtiva, ele ficasse com a maior parte, de modo que seus empregados ficassem apenas com o mínimo que era necessário pagar para que não abandonassem o patrão por outra fonte de renda. Ou seja: o controle e a dependência possibilitaram a ele **extrair mais-valia**.

Eis o protótipo de modelo de trabalho capitalista: **fragmentação, afastamento, dependência, dominação**. Uma invenção do século XIV. É a base organizacional do que,

depois, nas mãos de Arkwright e com a inclusão de uma máquina motriz, foi denominado como sistema fabril (*factory system*) (SINGER, 1998, p. 42). E, ao longo dos anos, se modificou com o taylorismo, depois o fordismo e, mais recentemente, com o toyotismo e a reestruturação produtiva flexível, mas sempre mantendo aquelas bases fundamentais.

Essa criação técnica – que também pode ser encarada, pelo ponto de vista da classe trabalhadora, como a criação do trabalho assalariado e alienado (ou estranhado), no sentido, dado à palavra por Marx, de afastado do controle dos meios de produção –, evidentemente, não aconteceu de modo pontual. Foi, ao contrário, fruto de desenvolvimento gradativo e lento ocorrido aproximadamente a partir do ano de 1350, em atividades comerciais e de produção de mercadorias ao modo manufatureiro; desenvolvimento que acompanhou a consolidação da classe burguesa e, ao mesmo tempo em que a impulsionou, foi impulsionado por ela, num movimento histórico dialético.

É possível dizer que essa primeira fase, que culmina numa estabilização inicial da criação do **modelo de trabalho capitalista**, se encerrou no final do Século XV – tendo durado, portanto, aproximadamente 150 anos. Essa constatação parte da seguinte verificação: a partir do Século XVI, percebe-se o surgimento de um movimento histórico novo importantíssimo que demonstra que esse novo modelo produtivo estava funcionando a ponto de elevar o poder de seus dirigentes a outro nível: trata-se das ações de organização da sociedade e do Estado que passaram a ser empreendidas por grupos de empresários burgueses. Os capitalistas passaram a agir como classe e, com isso, iniciaram uma nova etapa da história.

2.2 A RESISTÊNCIA DOS SUBALTERNOS: O PROBLEMA DA PRODUTIVIDADE DO TRABALHO ASSALARIADO

Terminado o Século XV, estavam à frente dos novos empresários capitalistas, ao mesmo tempo, uma solução e um problema. Eles já tinham seu promissor novo modelo de trabalho, agora relativamente estável. Tinham segurança para colocá-lo em prática, reproduzi-lo, estudá-lo, desenvolvê-lo. No entanto, suas próprias características traziam problemas que não poderiam ser resolvidos no interior das estruturas sociais e políticas

então existentes.

Acontece que esse novo modelo, se era satisfatório para o burguês dirigente, estava longe de sê-lo para quem estava do outro lado do esquema produtivo: o trabalhador assalariado. O burguês oferecia a ele um trabalho era fragmentado, controlado, dependente e dominado. Como vislumbrou Marx, "a divisão manufatureira do trabalho supõe a autoridade incondicional do capitalista sobre homens que constituem meras engrenagens de um mecanismo total que a ele pertence" (MARX, 2013, p. 430). E

a manufatura o revoluciona [o modelo de trabalho dos indivíduos] desde seus fundamentos e se apodera da força individual de trabalho em suas raízes. Ela aleija o trabalhador, converte-o numa aberração, promovendo artificialmente sua habilidade detalhista por meio da repressão de um mundo de impulsos e capacidades produtivas [...]. Não só os trabalhos parciais específicos são distribuídos entre os diversos indivíduos, como o próprio indivíduo é dividido e transformado no motor automático de um trabalho parcial [...]" (MARX, 2013, p. 434).

Acreditamos que seja possível dizer que, nesse gérmen histórico, foi criado o primeiro dos grandes problemas que assolam a classe trabalhadora no capitalismo: a **angústia**. Angústia gerada pelo fato de se viver a partir de um trabalho sem sentido, desestimulante, pois que é apenas o fragmento de um processo maior sobre o qual não se tem controle algum. No século XIV como no século XXI, o cérebro humano tem a potencialidade de pensar e criar e, por isso, não se satisfaz com um cotidiano que se encerra em obedecer ordens sobre as quais não se é autorizado a pensar. O peso dessa insatisfação, suportado todos os dias e durante toda a vida, esse eterno nó na garganta, é o primeiro dos grandes males que o capitalismo impõe aos membros da classe trabalhadora. É essa característica do trabalho assalariado que explica que, após algum tempo, já no Século XIX, surgiram os grandes movimentos de insubordinação, resistência e contestação por parte da classe trabalhadora. O ímpeto de destruir as máquinas do luddismo, as greves e a contestação racional e organizada com o objetivo de barganha do movimento sindical, e o anseio de controlar o processo produtivo que motivou as primeiras iniciativas cooperativistas.

No entanto, a questão que nos importa aqui é que esse novo trabalho alienado não era em nada estimulante. E, portanto, o trabalhador, mesmo contratado para fazê-lo, simplesmente (como faria qualquer pessoa) não o executava; ao menos, não como so-

nhava o capitalista. Por isso, estava aí também um problema para o nascente capitalista. Ora, se o trabalho gera insatisfação, como ele conseguiria funcionários que aceitassem trabalhar para ele? E mais: se conseguisse alguns, como os obrigaria a deixar a insatisfação de lado e se dedicar ao labor, com disciplina e afinco, de modo que a atividade lhe rendesse frutos?

É certo que os primeiros burgueses se aproveitaram de algumas condições características do período histórico anterior – entre elas, a insatisfação também gerada pelo trabalho camponês na condição de servidão, o crescimento populacional relativo derivado da evolução das técnicas agrícolas e os monopólios de mercado, exercidos pelas corporações de ofício (SINGER, 1998, p. 28) – para ter um êxito inicial nessa arrematamento. Em decorrência dessas condições, entre os séculos XIV e XV, os burgueses acabavam por conseguir reunir alguns funcionários entre o número limitado de pessoas que viviam na cidade e viam o assalariamento como alternativa viável de sobrevivência. No entanto, elas não eram, em absoluto, suficientes para garantir o padrão de lucratividade e crescimento que a classe burguesa almejava para se desenvolver e se consolidar como classe dominante. E então chegamos, aqui, a um segundo momento histórico importantíssimo.

Os contos fantásticos do capitalismo desenhavam o burguês de sucesso como um homem invejável. Trabalhador, ético, perseverante, equilibrado. É aquele homem imaginário que vemos dirigindo automóveis de luxo na publicidade da televisão. A explicação para o surgimento do capitalismo, então, seria que “numa época remota havia, por um lado, uma elite laboriosa, inteligente e sobretudo parcimoniosa, e, por outro, uma súcia de vadios a dissipar tudo o que tinham e ainda mais” (MARX, 2013, p. 785). A verdade, entretanto, é que, nos anos que se seguiram entre os séculos XVI e XVIII, anos nefastos da história humana, os burgueses, agindo pela primeira vez como classe organizadora da sociedade, criaram essas condições à força, não apenas contra a vontade da classe subalterna, mas à custa de seu sangue e suor. É o processo histórico que Marx chamou de acumulação primitiva, uma história que “está gravada nos anais da humanidade com traços de sangue e fogo” (2013, p. 787).

Ocorreu que nas primeiras décadas do assalariamento, entre 1350 e 1500, os

burgueses não conseguiram arrancar boas taxas de lucro do trabalho de seus funcionários. Circunstância que, com certeza, os frustrou. Isso aconteceu porque a população que estava disposta a viver do assalariamento era pequena e não estava submetida a grandes pressões que as obrigassem a aceitar trabalhos em condições de subordinação muito penosas ou por remunerações muito baixas.

A classe dos assalariados, surgida na segunda metade do século XIV, constituía nessa época, e também no século seguinte, apenas uma parte muito pequena da população, cuja posição era fortemente protegida, no campo, pela economia camponesa independente e, na cidade, pela organização corporativa. No campo e na cidade, mestres e trabalhadores estavam socialmente próximos. A subordinação do trabalho ao capital era apenas formal, isto é, o próprio modo de produção não possuía ainda um caráter especificamente capitalista. O elemento variável do capital preponderava consideravelmente sobre o constante. Por isso, a demanda de trabalho assalariado crescia rapidamente com a acumulação do capital, enquanto a oferta de trabalho assalariado a seguia apenas lentamente. Grande parte do produto nacional, mais tarde convertida em fundo de acumulação do capital, ainda integrava, nessa época, o fundo de consumo do trabalhador. (MARX, 2013, p. 809).

Assim, em primeiro lugar, para os burgueses não era fácil, naquele momento, encontrar pessoas que estavam em condição tal de falta de alternativas a ponto de aceitarem o trabalho desestimulante que os primeiros desejavam lhes oferecer. Pelas mesmas razões, quando conseguiam o número de funcionários de que precisavam, os burgueses não tinham meios de pressioná-los para que eles, a despeito do caráter enfadonho das tarefas, as realizassem com a produtividade que o senhorio desejava. Por isso, “a queixa sobre a falta de disciplina dos trabalhadores atravessa então todo o período da manufatura” (MARX, 2013, p. 442). A classe trabalhadora não se submetia à disciplina de empresa projetada pelos burgueses. O peão não aceitava se submeter àquele desagradável modelo de trabalho porque nada o obrigava a isso. Resultava disso que, para garantir o funcionamento da atividade, os burgueses tinham de pagar salários muito maiores do que desejavam, com prejuízos para seus sonhos de enriquecimento.

Entre os anos 1350 e 1500 os burgueses solucionaram o problema da organização do trabalho no interior de suas unidades produtivas, criando o protótipo do modelo de trabalho capitalista. Agora, no início do século XVI, a classe capitalista enfrenta seu segundo grande problema histórico de organização produtiva, derivado da solução do primeiro: o problema de **como forçar a produtividade do trabalho assalariado**.

2.3 A SOCIEDADE NAS MÃOS DO CAPITAL I: A MISÉRIA COMO ESTRUTURA – CRIAÇÃO DO PRIMEIRO ARRANJO ESTRUTURAL DO MODO DE PRODUÇÃO CAPITALISTA

A criação do modelo de trabalho capitalista já foi uma solução **política**, no sentido dado ao termo por João Bernardo: “o nível do político é o Estado entendido como aparelho de poder das classes dominantes. Sob o ponto de vista dos trabalhadores, esse aparelho inclui as empresas” (2009, p. 217). Ou seja, foi uma solução de organização de relações sociais, ainda que estritamente no interior das unidades produtivas.

No entanto, as soluções para o segundo problema serão políticas num âmbito muito mais amplo. Seu resultado será a criação de dois **arranjos estruturais amplos**, configurações específicas presentes na raiz da sociedade e de seus processos, que se consolidarão como grandes **pilares de funcionamento do modo de produção capitalista**.

Ouvimos de ideólogos capitalistas que um dos grandes fundamentos de seu sistema seria a liberdade. Seria ela a responsável, por exemplo, por levar os membros da classe trabalhadora a buscarem serviço no mercado de trabalho. Um olhar histórico, entretanto, é capaz de revelar a realidade. Revelar o quanto as pessoas – em especial, os membros da classe trabalhadora – vivem numa incrível prisão invisível.

Os burgueses já tinham, no início do século XVI, uma organização classista inicial e, a partir dela, já detinham considerável poder de influência sobre as instituições políticas oficiais. Os fatos históricos indicam que, tendo ciência desse poder, ao refletirem sobre o problema que se lhes deparava – como forçar a produtividade do trabalho assalariado? – aqueles empresários, ávidos por transformarem seus sonhos de lucros ineditamente exorbitantes em realidade, experimentaram duas ideias de solução: o açoite e a fome.

E, assim, a partir de 1530, a classe capitalista teve êxito em editar, pelas mãos dos monarcas, leis “antivadiagem”, que nada mais eram que leis que obrigavam adultos saudáveis a produzirem no padrão capitalista, sob pena de castigos corporais. Uma

lei de 1530 de Henrique VIII previa “açoitamento e encarceramento para os vagabundos mais vigorosos”, que “devem ser amarrados a um carro e açoitados até sangrarem”. Seis anos depois, os capitalistas ingleses tendo percebido que os resultados obtidos estavam aquém do esperado, a lei foi reforçada, prevendo que “em caso de segunda prisão por vagabundagem, o indivíduo deverá ser novamente açoitado e ter a metade da orelha cortada, na terceira reincidência, porém, o réu deve ser executado como grave criminoso e inimigo da comunidade” (MARX, 2013, p. 806). Diversas outras leis com teor semelhante foram editadas nas décadas seguintes, não apenas na Inglaterra, mas em toda a Europa, ameaçando os pobres com escravidão perpétua, marcação de símbolos na testa a ferro em brasa, trabalhos forçados, prisão, execução etc. (MARX, 2013, p. 806-8). Eis uma das primeiras soluções experimentadas pelos empresários capitalistas para o problema da produtividade⁵.

Ao mesmo tempo, entretanto, outra solução mais elaborada e, sob o ponto de vista do capital, eficiente, foi levada a cabo. Essa foi a que se consolidou como o principal mecanismo de produtividade do modo de produção capitalista. Sua parte vital, seu coração pulsante, do início até hoje.

Não deve ter demorado para alguns burgueses perceberem que as leis de açoite nunca seriam uma solução suficiente. E, de fato, elas não o foram. A ação estatal opera, sempre, de modo burocrático e lento e, por isso, não tem capacidade para intervir com a agilidade e proximidade requeridas pelo dinâmico cotidiano dos processos produtivos (nem em favor dos capitalistas, nem em favor dos trabalhadores). Além disso, como os capitalistas da atualidade sabem bem, a violência generalizada e a ditadura política não são o caminho mais eficiente para angariar bons lucros, devendo ser usadas apenas como último recurso (BERNARDO, 2009, p. 132-134).

Os capitalistas precisavam de um “esquema de estímulos” muito mais profundo e vigoroso. Então, pelo que os fatos indicam, imaginaram, nesse momento, que a única

5 Durante o século XX, os arautos do capitalismo ocidental denunciavam, em altas vozes, as técnicas terroristas utilizadas por Stálin na Rússia para forçar os trabalhadores dos países do bloco soviético a trabalharem com taxas altas de produtividade. Mas se esqueciam (convenientemente) de mencionar que o uso do terror de Estado foi a primeira ideia de mecanismo de pressão por produtividade levada a cabo por seus comparsas do século XVI. É interessante, inclusive, verificar que uma dessas leis da burguesia incipiente, editada em 1572 pela Rainha Elizabeth, usou a mesma justificativa que a administração estalinista para punir e matar “vagabundos”: eles seriam “traidores do Estado”.

forma de submeter os membros da classe subalterna ao seu desagradável modelo de trabalho seria retirar-lhes todas as outras alternativas de sobrevivência. E isso, à época, significa duas coisas: remover a possibilidade de sobreviver do próprio trabalho rural (como ainda sobrevivia a maior parte das pessoas); e, ao lado disso, conseguir uma maneira de ter sempre disponíveis no mercado um número muito maior de desempregados (pessoas procurando trabalho assalariado) do que o número de vagas demandadas pelos empresários em conjunto.

Esses burgueses de vanguarda projetaram, então, a criação da **miséria**. Mirando os fatos, vemos que eles não hesitaram em constatar que sua riqueza como empresários burgueses e o desenvolvimento de seu modo de produção só poderiam prosperar à custa da condição de desespero material de grande parte da população. Muitos escritos da época demonstram a existência desse plano na mente dos empresários. Marx, no *Capital*, citou, por exemplo, o pequeno-burguês Jonh Bellers, que, no final do século XVII, em 1696, ponderou:

Se alguém dispusesse de 100 mil acres de terra e de igual número de libras em dinheiro e em gado, o que seria desse homem rico sem o trabalhador, senão ele mesmo um trabalhador? E porque os trabalhadores tornam os homens ricos, segue-se que quanto mais trabalhadores houver, tanto mais ricos haverá. [...] O trabalho dos pobres é a mina dos ricos (apud MARX, 2013, p. 691).

Outra defesa expressa desse plano infame é a do economista político Bernard de Mandeville, no começo do século XVIII:

Onde quer que a propriedade esteja suficientemente protegida, seria mais fácil viver sem dinheiro do que sem pobres, pois [do contrário] quem faria o trabalho? [...] Assim como se deve cuidar para que os trabalhadores não morram de fome, também não se lhes deve dar nada que valha a pena ser poupado. [...] é do interesse de todas as nações ricas que a maior parte dos pobres jamais esteja inativa e, no entanto, gaste continuamente o que ganha. [...] Os que ganham a vida com seu trabalho diário [...] não têm nada que os estimule a serem serviçais senão suas necessidades, o que é prudente mitigar, mas insensato curar. A única coisa que pode tornar diligente o homem trabalhador é um salário moderado. Um pequeno demais o torna, a depender de seu temperamento, desanimado ou desesperançado; um grande demais o torna insolente e preguiçoso. [...] Do que expusemos até aqui segue que, numa nação livre, em que escravos não sejam permitidos, a riqueza mais segura está numa multidão de pobres laboriosos. (apud MARX, 2013, p. 691).

Com isso, os engenhosos capitalistas dessa época, visionários do futuro, ima-

ginaram que o que então era ordinário – viver autonomamente a partir da colheita das próprias plantações – poderia transformar-se, pela força, em extraordinário.

A ideia, então, foi posta em prática. Aproveitando-se da revolução das técnicas agrícolas, que permitiram a alimentação do mesmo contingente populacional pelo trabalho de um número muito menor de pessoas – revolução que também foi influenciada e conduzida pela classe capitalista, com esse fim –, os burgueses usaram seu poder político para expulsar todos os membros da classe subalterna do campo e sacar-lhes as ferramentas de trabalho que tinham, obrigando-os a procurar meios de vida na cidade. Os direitos de propriedade, sagrados nos discursos dos burgueses, foram por eles mesmos ignorados nesse processo. No início do século XVI, na Inglaterra, senhores feudais, na voracidade por ingressar no mercado como capitalistas rurais, demoliram habitações de camponeses para criar ovelhas nos espaços em que esses últimos plantavam seu alimento. Também no século XVI, com o aval moral da Reforma Protestante, os burgueses ingleses tomaram para si, sem contraprestações, os bens da Igreja Católica, lançando os muitos moradores de monastérios ao proletariado urbano. Em 1689, o golpe de Estado que ficou conhecido como “Revolução Gloriosa” conduziu ao poder Guilherme III de Orange que, em favor da classe capitalista, praticou em escala colossal o roubo de domínios estatais onde viviam e trabalhavam camponeses. O processo continuou, com muitas outras manobras que alocaram os pobres do campo para a cidade (MARX, 2013, p. 790-804).

O roubo dos bens da Igreja, a alienação fraudulenta dos domínios estatais, o furto da propriedade comunal, a transformação usurpatória, realizada com inescrupuloso terrorismo, da propriedade feudal e clânica em propriedade privada moderna, foram outros tantos métodos idílicos da acumulação primitiva. Tais métodos conquistaram o campo para a agricultura capitalista, incorporaram o solo ao capital e criaram para a indústria urbana a oferta necessária de um proletariado inteiramente livre (MARX, 2013, p. 804).

Assim,

um movimento irreversível é produzido após 1750 no mundo. (...) os trabalhadores rurais progressivamente libertos da servidão fornecem a mão de obra potencial para a indústria: é que a terra tornou-se uma mercadoria, possuída com plena liberdade, pelos mais ricos que eliminam os mais pobres (RIOUX, 1975, p. 31).

De modo que, no século XVIII, já havia, na Inglaterra, um proletariado, “isto é, uma

massa da classe trabalhadora destituída de propriedade, a qual dependia, para a sobrevivência, de emprego proporcionado por um grupo capitalista ou proprietário" (DEANE, 1982, p. 28).

Todos esses atos, portanto, constituíram parte do plano de dominação da classe capitalista. E essa parte do plano teve um sucesso extraordinário: se, em 1700, apenas 1,9% dos europeus viviam em cidades de mais de 100 mil habitantes, 100 anos depois, na Inglaterra e no País de Gales, essa proporção subiu para 10%; em 1840, para 20%; e em 1900, para 40% (DAVIS, 2011, p. 24).

O problema da improdutividade do trabalho assalariado em razão da insubordinação apareceu e os empresários não hesitaram em tomar as medidas que fossem necessárias para solucioná-lo, ignorando qualquer critério humanitário no que se referia à classe trabalhadora. Townsend, em 1786, defendeu essas medidas. E a leitura de suas palavras deixa claro que ele as trata como plano consciente de ação da burguesia, defendendo-o como mais eficiente e "natural" em comparação com o açoite:

A coação legal para trabalhar está acompanhada de muitos transtornos, violência e gritaria [...], ao mesmo tempo que a fome não só constitui uma pressão mais pacífica, silenciosa e incessante, como também é o motivo mais natural para a indústria e o trabalho, provocando os esforços mais intensos (TOWNSEND apud MARX, 2013, p. 722).

Chegado o final do século XVIII, portanto, a classe capitalista havia criado o que Marx, em uma de suas conclusões mais geniais, chamou depois de superpopulação relativa ou exército industrial de reserva (2013, p. 689-784); fenômeno que, a nosso ver, é menos uma consequência espontânea da acumulação capitalista (apesar de também o sê-lo) e mais o produto da ação política da classe empresarial⁶. Trata-se do incrível

⁶ Isso explicaria, por exemplo, porque a superpopulação relativa se manteve plenamente por todo o desenvolvimento histórico desde então e, mesmo, dentro de certos limites proporcionais aproximadamente iguais. Se "essa superpopulação se converte [...] em alavanca da acumulação capitalista, e até mesmo numa condição de existência do modo de produção capitalista" (MARX, 2013, p. 707), então é certo que a classe capitalista, que detém o poder de condução do processo social em suas mãos, não confiaria a manutenção de tal condição social a qualquer contingência incontrolável. O número de trabalhadores na reserva para cada nível e tipo de atividade não pode ser nem tão pequeno nem tão grande, e os capitalistas administram essa proporção por meio de inúmeros mecanismos, como a redução da jornada de trabalho legalmente permitida ou a abertura à imigração. Afirmar que a classe capitalista detém o poder de condução do processo social não significa negar a existência da luta de classes e do imenso movimento de resistência da classe trabalhadora. No entanto, é certo que, na história, o capital, justamente por deter o controle do processo produtivo (poder que, a nosso ver, ainda não foi seriamente ameaçado), acabou, sempre, conseguindo impor seu controle, principalmente no trato das questões mais fundamentais.

mecanismo de produtividade, fundamental do modo de produção capitalista, que subsistirá enquanto ele subsistir, cujo objetivo é garantir que todo empresário conseguirá, no momento em que desejar e no lugar em que planejar, preencher toda e qualquer vaga de mão de obra que queira, do gari ao gerente de produção, garantida a produtividade do contratado. Hoje, neste início de século XXI, ele corresponde a uma imensa pirâmide multinível de reserva de mão de obra, com configuração, profundidade e extensão muito mais complexas do que no século XVIII. Ele explica, por exemplo, porque, se um empresário, na data de hoje, perder um funcionário qualquer, não demorará mais do que poucos dias para preencher a vaga aberta. Esse mecanismo invisível tem uma grande força de conformação das relações entre as pessoas no capitalismo. É sua influência que faz, por exemplo, que aconteça que, quando um capitalista contrata um funcionário para um serviço extremamente desagradável e humilhante, e o trabalhador não desempenha suas atribuições com afinco, em vez de entender esse comportamento como esperado, o patrão fica irritado, reclama com seus compadres que “quem é pobre não aproveita as oportunidades” e, para o trabalhador, diz: “se você não quer trabalhar, tem quem queira”.

O capital, a classe empresarial organizada, havia, portanto, construído o primeiro **arranjo estrutural amplo** do modo de produção capitalista: a **superpopulação relativa**. Uma alocação geográfica de pessoas no espaço de dois movimentos: remove das pessoas da classe subalterna a possibilidade de sobrevivência a partir do próprio trabalho rural e, ao mesmo tempo, manipula a relação *quantidade de demanda de trabalho/quantidade de população necessitada de trabalhar* de modo a manter sempre disponíveis no mercado um número muito maior de desempregados (pessoas procurando trabalho assalariado) do que o número de vagas demandadas pelos empresários em conjunto. Configuração geográfica que implica que a base da pirâmide social sempre será composta de grande contingente de pobres que vivam uma situação de desespero material tal que sejam levados a disputar as vagas dos piores trabalhos existentes naquele território.

Um feito tremendo. Foi a primeira solução para o problema da produtividade do trabalho assalariado. A “coerção muda exercida pelas relações econômicas” que “sela o domínio do capitalista sobre o trabalhador” (MARX, 2013, p. 808). Uma criação que muitos não acreditariam ter saído da mente de seres humanos.

2.4 A SOCIEDADE NAS MÃOS DO CAPITAL II: A IGNORÂNCIA COMO ARRANJO ESTRUTURAL

A solução para o problema da produtividade do trabalho alienado, entretanto, ainda não estava completa. Houve mais um grande arranjo de organização social para conformação forçada da classe dominada ao modo de produção capitalista e que também se tornou basilar.

A existência da superpopulação relativa era um motor fundamental, mas ainda não suficiente, para garantir que a maioria da população, a classe trabalhadora, se submetesse à produtividade do modelo de empresa capitalista. O problema latente que, ao que parece, foi então vislumbrado pelos burgueses, era de que havia algo que poderia levar o trabalhador à insubordinação e à indisciplina, mesmo com a ação submetizante da miséria: o esclarecimento intelectual.

Essa afirmação também pode ser feita a partir de escritos de ideólogos burgueses que viveram esse momento. O mesmo Bernard de Mandeville alertou os capitalistas sobre o perigoso obstáculo ao plano de dominação, no início do século XVIII:

Para fazer feliz a sociedade⁷ e satisfazer ao povo mesmo nas circunstâncias mais adversas, é necessário que a grande maioria permaneça tão ignorante quanto pobre. O conhecimento expande e multiplica nossos desejos, e quanto menos um homem deseja, tanto mais facilmente se podem fazer suas necessidades. (apud MARX, 2013, p. 691-2).

E Garnier, economista e senador francês, após ler os argumentos “perigosos” de Adam Smith em favor de um ensino popular mínimo, incomodou-se e escreveu o que pensava sobre o tema em 1796:

Como todas as outras divisões do trabalho, aquela entre o trabalho manual e o intelectual torna-se mais evidente e resoluta à medida que a sociedade se torna mais rica⁸. Essa divisão do trabalho, como qualquer outra, é efeito de progressos passados e causa de progressos futuros. [...] Sendo assim, pode o governo contrariar essa divisão do trabalho e detê-la em seu curso natural? Pode ele utilizar

⁷ Pelo termo “sociedade” o ideólogo da burguesia refere-se, evidentemente, apenas à classe burguesa.

⁸ Como Mandeville, ele usa a palavra sociedade para se referir apenas à classe dominante. Ou, na explicação de Marx, “o capital, a propriedade da terra e o Estado que lhes corresponde” (2013, p. 436).

parte da receita pública para tentar confundir e misturar duas classes de trabalho que se esforçam por sua divisão e separação? (apud MARX, 2013, p. 436-7).

E o fato é que a questão do esclarecimento intelectual era um problema potencial real para o capital. E um problema que, com o passar do tempo e a chegada do século XIX, iria se tornar cada vez mais latente, com o surgir das sublevações operárias antimáquinas, do movimento sindical organizado e das ideias socialistas.

As palavras de Garnier indicam que o ímpeto inicial dos empresários era afastar a classe trabalhadora de qualquer instrução. Aparentemente, eles receavam que os pobres aprenderem qualquer bêa-a-ba poderia arruinar todo o plano de dominação. No entanto, os fatos históricos posteriores indicam que a classe rapidamente percebeu que deveria adotar caminho diverso: muito mais eficiente e mais proveitoso do que bloquear a instrução seria justamente organizarem eles próprios as instituições de instrução e expandi-las a toda a classe trabalhadora. Ou seja: criar um sistema educacional obrigatório e administrado pelo Estado. Não para garantir a ela o acesso ao pleno desenvolvimento das capacidades mentais, mas, pelo contrário, justamente para bloquear esse acesso e, ao mesmo tempo, divulgar os conhecimentos, ideologias e comportamentos adequados à classe subalterna, do ponto de vista do capital.

Se qualquer pessoa acredita que o sistema escolar montado para a classe trabalhadora no mundo capitalista tem a finalidade de desenvolver plenamente o potencial de seus alunos, ou mesmo de prepará-los para trabalhos complexos, de modo a poder competir no mercado no nível dos filhos dos empresários, é porque, em primeiro lugar, não sabe como ele realmente funciona e, em segundo lugar, nunca procurou conhecer o pensamento dos capitalistas que o planejaram. O próprio célebre teórico do capitalismo Adam Smith que, nos anos setecentos, defendeu uma educação pública, deixou claro que não se tratava disso:

(...) o Estado não deve então dar nenhuma atenção à educação do povo? Ou, se deve dar alguma educação, quais são as diferentes matérias de que se deve encarregar com respeito às diferentes classes de gente? (...) embora numa sociedade civilizada a gente comum não possa receber a mesma boa educação da gente de alguma posição e fortuna, mesmo assim é possível adquirir as partes mais essenciais da educação – ler, escrever e contar (...). Com um reduzidíssimo custo, o Estado pode facilitar, encorajar, pode mesmo impor ao conjunto inteiro do povo a necessidade de adquirir essas partes mais essenciais da educação. (...) Acon-

tece, porém, que não é pequeno o benefício que o Estado extrai de sua instrução. Tanto mais instruídas são essas pessoas, tanto menos ficam sujeitas às ilusões do entusiasmo e da superstição que, nas nações ignorantes, não raro provocam as mais terríveis desordens. Além disso, um povo instruído e inteligente sempre é mais decente e ordeiro do que um povo ignorante e estúpido. Nesse caso, cada homem se sente, individualmente, mais respeitável e com maior possibilidade de obter o respeito de seus legítimos superiores razão por que está mais propenso a respeitar esses superiores. Está mais propenso a questionar e a discernir as denúncias interessadas da facção e da sedição e, por isso, menos suscetível a se deixar seduzir por uma volúvel e desnecessária oposição às medidas do governo. (2003, p. 987-995).

Assim, seguindo esse caminho, a classe burguesa solucionaria dois problemas por meio de uma só ação. Por um lado, atrapalharia qualquer plano da classe trabalhadora de organizar instituições de ensino próprias (que visassem, realmente, o desenvolvimento das potencialidades mentais) e, por outro, teria um espaço privilegiado para conformar os filhos da classe dominada, já desde os primeiros anos de vida, de modo que eles chegassem ao final da juventude prontos para ingressarem nas empresas capitalistas como peças obedientes de uma grande engrenagem.

Assim é que, entre os séculos XVI e XIX, ocorreu uma revolução nas instituições escolares. Já no século XVI,

Com a instituição do colégio [...] terá início um processo de reorganização disciplinar da escola e de racionalização e controle do ensino, através da elaboração de métodos de ensino/educação – o mais célebre foi a *Ratio studiorum* dos jesuítas – que fixavam um programa minucioso de estudo e de comportamento, o qual tinha ao centro a disciplina, o internato e as “classes de idade”, além da graduação do ensino/aprendizagem. (CAMBI, 1999, p. 205).

Também nesse século, o reformista Martinho Lutero defendeu que os pais deveriam ser obrigados a enviar as crianças às instituições escolares (BITTAR, 2009, p. 42). E, mais tarde, em países sob a influência dos reformistas (Inglaterra e Alemanha), apareceram as primeiras escolas administradas pelo Estado, a partir de 1642 (BITTAR, 2009, p. 51). Durante o processo da Revolução Francesa, em 1791, Talleyrand apresentou à Constituinte um projeto escolar globalizante, que incluía a criação de uma instituição escolar universal, popular e gratuita (BITTAR, 2009, p. 68). E esse processo se efetivou em terras europeias, por fim, no século XIX, quando se instituiu um sistema completo de instrução de âmbito nacional, obrigatório e gratuito (BITTAR, 2009, p. 68).

Assim, a classe capitalista, em seu primeiro ato de organização do processo social que não se dirigiu diretamente ao trabalhador empregado, mas aos filhos da classe trabalhadora em geral (portanto, uma clara medida demonstrativa de seu poder de dominação do processo social global), finalmente deu a base da solução ao problema histórico da produtividade do trabalho alienado.

Acreditamos que seja possível afirmar que seu modelo escolar – que, neste século XXI, está espalhado por todo o globo terrestre – atingiu, indiscutivelmente, seus objetivos. Desde então e até hoje, as crianças que integram a porção da população que constitui a classe trabalhadora são obrigadas a passar por instituições escolares que lhes inserem os conhecimentos, comportamentos e ideologias adequados à classe subalterna, do ponto de vista do capital. De modo que, nos anos finais da juventude, o resultado são mentes preparadas para trabalhar com obediência e despreparadas para levantar questionamentos e realizar trabalhos complexos.

Foi criado, então, o segundo arranjo estrutural amplo do modo de produção capitalista, o **sistema escolar submetizante**. A estrutura educacional criada para a classe trabalhadora no capitalismo, administrada pelo Estado burguês e de frequência obrigatória, cuja função fundamental é submeter intelectualmente os seus membros da classe trabalhadora ao modelo de trabalho hostil do modo de produção capitalista.

2.5 SUPERPOPULAÇÃO RELATIVA E SISTEMA ESCOLAR SUBMETIZANTE

Novamente, na história da fabricação do capitalismo, vemos que as soluções estruturais implantadas pelo capital terminaram por ser a fonte de grandes males que assolam a classe trabalhadora: a **miséria**, que é vivida diariamente por grande parte da população mundial e nunca cessará enquanto sobreviver esse modo de produção, porque atua como causa última que obriga todo trabalhador subordinado do planeta (diretamente ou em cadeia) a trabalhar num ritmo produtivo para um capitalista. E a **ignorância**: ignorância sobre o processo de trabalho em que se insere, ignorância sobre as origens de sua própria condição de vida, ignorância por desconhecimento das próprias raízes, da ciência, da arte, da literatura e do conhecimento acumulado pela humanidade.

Com certeza outros arranjos estruturais sociais também foram criados nesse processo – talvez as estruturas estatais burguesas e a própria estrutura de mercado capitalista, por exemplo, podem ser enquadradas aí. E, também, é certo que o capital, até hoje, nunca abandonou a tarefa, necessária para sua dominação, de criar novos arranjos estruturais e manter e desenvolver os já existentes. Mas, a nosso ver, esses dois arranjos – a superpopulação relativa e o sistema escolar submetizante – têm importância crucial e estão entre os pilares fundamentais do sistema, sem os quais ele não se sustentaria com toda sua predominância.

Acreditamos ser possível afirmar, então, que o processo de fabricação inicial do modo de produção capitalista, que se iniciou em meados do Século XIV, chegou ao fim neste momento, no final do século XVIII. Um longo e profundo processo, portanto, de aproximadamente 450 anos. Os fatos históricos que permitem afirmar que essa fabricação inicial chegou ao fim são, em primeiro lugar, o fato de que muitos desses arranjos típicos do novo modo de produção já estavam consolidados e implantados na sociedade e em seus processos e, em segundo lugar, as próprias revoluções políticas burguesas, que mostram justamente o êxito desses arranjos estruturais em sustentarem o poder político do capital.

3 BASE MATERIAL MICRO, ESTRUTURA SOCIAL MACRO: UMA HIPÓTESE HISTÓRICA PROSPECTIVA

Eis, portanto, a elaboração histórica hipotética que defendemos: o surgimento e consolidação do modo de produção capitalista foi resultado de um percurso histórico longo que teve **duas fases centenárias**: na primeira, que durou cerca de **150 anos**, os movimentos foram eminentemente no **nível microeconômico** e criou-se o modelo de trabalho capitalista, e, na segunda, que durou cerca de 300 anos, agregaram-se movimentos em **níveis mais amplos (econômico, político e social)** e criaram-se os pressupostos estruturais de funcionamento do sistema social capitalista, incluído, aí, o Estado em sua forma atual. Os movimentos correspondentes a esse percurso podem ser qualificados como movimentos de **fabricação**, pois se desenvolveram a partir de ações mais ou menos conscientes de membros da classe capitalista realizadas com a intencionalidade de

criar novas estruturas. E, com relação às estruturas dos níveis mais amplos, tendo em vista que são fabricadas com alguma intencionalidade, podemos denominá-las como **arranjos estruturais**.

A análise das razões apresentadas no tópico anterior, que justificam essa hipótese, em conjunto com a análise dos fatos históricos ocorridos nos dois séculos de existência do modo de produção capitalista nos levam a crer em outra hipótese, que pode ser encarada como uma hipótese histórica prospectiva, pois se volta para o futuro. E, portanto, seu sentido de ser seria orientar teoricamente o plano de fabricação de outro modo de produção.

A hipótese – cuja elaboração, importa salientar, ainda precisa ser muito amadurecida – é de que **o modo de produção comunista** surgirá e se consolidará, também, a partir de um **percurso histórico semelhante**: primeiro, a criação e estabilização, no nível microeconômico, de um **modelo de trabalho comunista** (que também terá seu tempo histórico para acontecer) e, a partir dele, a criação e consolidação, em um nível mais amplo (econômico, político, social) dos **pressupostos estruturais** de funcionamento do novo sistema social, seus próprios **arranjos estruturais** (fase que também tomará seu tempo histórico). E, da mesma maneira, esse percurso só se desenvolverá a partir de movimentos mais ou menos conscientes de determinados grupos humanos – no caso, membros da classe trabalhadora que se proponham auto-organizarem-se no nível do trabalho de forma coletiva, ativa e igualitária – realizados com a intencionalidade de criar novas estruturas.

A justificação dessa hipótese é, sem dúvidas, ainda mais complexa e delicada. Necessita de respostas a perguntas difíceis. Por exemplo: Porque o modelo de trabalho deve ser prévio, não é possível criá-lo após a criação das estruturas mais amplas? Como criar um modelo de trabalho comunista estando sobre as estruturas capitalistas? O que é o “modelo de trabalho comunista” e qual é a sua diferença com relação ao modelo capitalista? Quais serão os movimentos desse percurso histórico? Devemos alertar o leitor que, neste artigo, não apresentaremos nossas respostas para todas essas questões, primeiro, por razões óbvias de espaço e, segundo, porque o estágio atual de nossas pesquisas não nos permite fazê-lo com a profundidade necessária. O que pretendemos, aqui, é apenas

apresentar três razões iniciais que nos levam a defendê-la.

3.1 AS DUAS PRIMEIRAS RAZÕES: TEMPO, MOVIMENTO, E MATERIALISMO HISTÓRICO

De início, importa mencionar que nossa elaboração foi construída principalmente a partir das obras de dois teóricos contemporâneos: em primeiro lugar, João Bernardo e, em segundo lugar, Paul Singer. Não coincide integralmente com as conclusões de nenhum dos dois (principalmente com relação ao último), mas parte delas em pontos fundamentais.

A primeira das razões é a de que o surgimento de um novo modo de produção será resultado de um processo que demandará tempo e cujo desenvolvimento dependerá de ações mais ou menos conscientes. Esse processo não acontecerá, na história, como num surto rápido, mas, pelo contrário, demandará um tempo histórico relativamente longo. Mais de cinco séculos se passaram entre o surgimento dos primeiros protótipos de empresa capitalista e a consolidação do seu respectivo modo de produção; não é possível saber se a fabricação do próximo modo de produção demorará mais, ou menos, ou mesmo muito mais, ou muito menos; mas é certo afirmar que ela demandará algum tempo. E esse processo não acontecerá espontaneamente; seu desenvolvimento dependerá da movimentação mais ou menos consciente e intencional de grupos de pessoas que coloquem a construção de estruturas novas como um objetivo. O modo de produção capitalista nunca teria surgido, se consolidado e se tornado o que é hoje se não fosse pela ação consciente da classe burguesa organizada executada com o objetivo de construir estruturas novas (desde os níveis micro aos níveis mais amplos). Não há razão para pensar que a passagem para o próximo modo de produção acontecerá sem intencionalidade. Na verdade, há motivos para acreditar que ela dependerá muito mais de planejamento consciente do que a fabricação do capitalismo.

A segunda razão é mais complexa e é composta de três enunciados que, segundo nosso entender, são corolários de uma interpretação materialista histórica dialética da realidade.

O primeiro enunciado é o seguinte: o funcionamento global da sociedade é con-

dicionado pelos processos e estruturas que se dão no nível da produção, os processos que a mantém materialmente viva. Esse é o sentido de identificar, como fez Marx, o sistema social global pela expressão “modo de produção”. As relações sociais básicas, que condicionam em última instância o conjunto total das relações sociais, são as relações sociais que se dão no nível da produção e do trabalho. Do mesmo modo, a base das estruturas sociais são as estruturas sociais do campo da produção e do trabalho. Isso não significa, de modo algum, afirmar que as relações e estruturas do campo produtivo não são afetadas pelas relações e estruturas dos demais níveis da sociedade (político, científico, artístico etc.). Elas se afetam umas às outras, num movimento dialético de determinações recíprocas. Mas significa afirmar que o processo produtivo é o motor e determinante último desse movimento.

O segundo enunciado diz que cada modo de produção tem um modelo de trabalho próprio, que é inerente ao modo de produção e a suas estruturas mais amplas. Ou seja, cada modo de produção, sistema social, é intrinsecamente relacionado com um modelo de organização produtiva que acontece em seu nível microeconômico. Há uma relação inerente entre as características dos processos e estruturas desse nível e as características dos processos e estruturas dos níveis mais amplos. Na verdade, parece ser possível afirmar que esses últimos existem para fazer os primeiros funcionarem. Por isso, os **princípios organizacionais** que fundam a organização no nível micro são os **mesmos** princípios organizacionais das **estruturas mais amplas**. Há uma relação de determinação que, em última instância, vai do micro ao macro.

A razão que faz com que o nível micro seja o determinante é que ele é o diretamente responsável pelos movimentos produtivos que dão energia à vida humana. São esses movimentos que produzem as coisas: os alimentos, roupas, móveis, casas, computadores, serviços etc. Assim, as estruturas mais amplas devem funcionar para permiti-los fluir e nunca podem funcionar de modo a travá-los, pois deles depende a vida humana existente. Travar os processos produtivos significa causar um caos que apenas pode levar a sociedade à barbárie, um contexto em que nada de novo e bom pode ser construído. Veja-se que uma das conclusões da análise histórica que apresentamos no tópico anterior é que os arranjos estruturais amplos cuja criação explicamos (a superpopulação relativa e o sistema escolar submetizante) foram implantados tão somente por exigência das

necessidades de funcionamento do modelo de trabalho especificamente capitalista que havia sido criado pelos burgueses. Há um dado da realidade facilmente verificável que é um exemplo interessante de como isso funciona. Sabemos que existem inúmeros enunciados nas legislações dos estados capitalistas que nunca saem do papel (por exemplo, o enunciado da Constituição brasileira de que o valor do salário mínimo deve ter valor suficiente para garantir uma vida digna). Apesar de eles serem lei – e, portanto, em tese, de realização obrigatória – eles nunca saem do papel. Porque? Na verdade, é impossível que eles se tornem realidade no capitalismo, é impossível que existam estruturas sociais amplas que os realizem, simplesmente porque tais estruturas bloqueariam o andamento do processo produtivo capitalista no nível microeconômico.

E, por fim, o terceiro enunciado: a transição para o modo de produção comunista, ou seja, a consolidação das suas estruturas mais amplas (econômicas, políticas, sociais), terá de ser motorizada por movimentos realizados no nível da produção, e o motor nuclear e base material desses movimentos serão organizações produtivas no nível microeconômico **já estruturadas segundo os princípios organizacionais do modelo de trabalho comunista**. Ou seja, esses movimentos da transição só poderão ser realizados por pessoas que estejam vivendo, já, no nível microeconômico (nível do trabalho), o modelo de trabalho comunista, ou um protótipo dele. Pessoas que vivam e se sustentem materialmente a partir de processos de trabalho comunistas. Processos cuja característica fundamental, a nosso ver, é o funcionamento coletivo, ativo e igualitário.

O modo de produção capitalista e suas estruturas amplas não poderia ter sido criado por nenhum dos grupos sociais típicos do modo de produção feudal: nem os nobres, nem o clero, nem os servos. Apenas os burgueses poderiam tê-lo criado. E isso porque eles já viviam em seu cotidiano, no nível microeconômico, no nível do trabalho, a base material – e as relações produtivas e sociais inerentes a ela – desse então novo modo de produção. Não apenas a viviam, como a dominavam.

Pensamos que não há como ser diferente para o modo de produção comunista. Não é possível que pessoas que vivam e se sustentem materialmente a partir dos processos de trabalhos capitalistas tenham condições de criar os arranjos estruturais comunistas.

Em primeiro lugar, porque essas pessoas vivem sob os princípios organizacionais da organização capitalista no nível micro, princípios que, como dissemos, fundam a organização das estruturas mais amplas. Por isso, ainda que, em tese, elas “queiram” criá-los, não terão a compreensão necessária para isso (em especial, saber como devem funcionar os processos produtivos que esses arranjos deverão fazer fluir). Faltarão a compreensão porque os processos materiais, o trabalho e a posição no mundo do trabalho, determinam o cotidiano de vida e, no fim, condicionam a mente humana.

Em segundo lugar porque, nessa condição, essas pessoas dependem do capital e ele as domina; de modo que, se imaginarmos que essas pessoas se lancem a tentar criar esses arranjos amplos, a resistência capitalista que, certamente, se levantará para conservar o sistema, eliminará esses subversivos frágeis sem dificuldades. A história da resistência ao capitalismo mostra isso. E os burgueses, no processo histórico que se deu entre os Séculos XVI e XVIII (a segunda fase do percurso de consolidação do capitalismo), só tiveram êxito em criar arranjos estruturais como o da superpopulação relativa porque estavam materialmente sustentados sobre suas empresas e, com isso, emancipados dos processos produtivos feudais.

Disso se extrai uma consideração importante: teorizar sobre como funcionará o modo de produção comunista e sobre o que deve ser feito para fabricá-lo pressupõe teorizar sobre como deverá ser, na prática, a organização do trabalho nas unidades produtivas que formarão sua base. Pois é a partir dessa **última todo o processo de transição** se movimentará.

O modelo de trabalho do capitalismo é fundado na **fragmentação** do processo produtivo em diversas tarefas feita para aumentar a produtividade, seguida do **afastamento** dos assalariados das atividades intelectuais ligadas ao controle do processo feito por meio de uma distribuição desigual dessas tarefas entre os participantes, de modo que os assalariados se tornem **dependentes** do empresário/gestor, e, assim, esse último **domine** o processo e os assalariados. Fragmentação, afastamento, dependência, dominação. Esse modelo tem uma relação intrínseca com o modo de produção capitalista; ele implica o capitalismo, é seu **núcleo fundamental**, a pedra de toque do sistema.

O modelo de trabalho comunista não pode ser esse. Como ele deve ser? Trata-se

de uma questão importantíssima que, a nosso ver, ainda não foi respondida na história humana. Na verdade, no papel, podemos apenas divagar sobre a resposta, pois **é certo que** ela só será respondida na prática. Mas, a nosso ver, o modelo de trabalho comunista deverá ser organizado segundo microprocessos cuja característica fundamental é o funcionamento coletivo, ativo e igualitário (no sentido dados a esses termos por João Bernardo (2009)); uma organização do trabalho (manual e intelectual) e da gestão (trabalho intelectual e de controle por excelência) que, em funcionamento, não crie desigualdade entre os produtores, mantendo-os, todos, no mesmo nível com relação a importância para e responsabilidade sobre o processo; gerando, portanto, uma igualdade inerente na produção, de modo que a igualdade não dependa de posterior redistribuição.

Esses são, portanto, os três enunciados que, juntos, são a segunda razão **que sustenta nossa hipótese prospectiva**. A sociedade comunista só pode existir a partir do modo de produção comunista. E o modo de produção comunista só pode existir a partir do modelo de trabalho comunista.

3.2 UM ADENDO BREVE: ENCONTROS E DESENCONTROS COM TRADIÇÕES MARXISTAS

Antes de passar à terceira razão que nos levou à nossa hipótese, é imprescindível fazer um breve adendo. Sabemos que alguns pontos de nossa formulação contrariam teorias tradicionais marxistas muito prestigiadas e importantes. Mas acreditamos também que há muitos pontos de convergência.

Não temos dúvida da importância fundamental de cotejar nossas hipóteses com os escritos de marxistas prestigiados, bem como, evidentemente, com a própria obra de Marx, de modo detalhado e tomada como um todo. No entanto, o estágio atual de nossas pesquisas não nos permite, ainda, fazer essa análise como ela deve ser feita. Ainda não estudamos suas obras suficientemente para, em primeiro lugar, saber em que pontos elas divergem ou convergem com nossas conclusões e, em segundo lugar, confrontá-las com essas últimas, colocando-as à prova para, ao final, confirmar nossas hipóteses, alterá-las ou, até mesmo, abandoná-las.

Por ora, entretanto, cabe fazermos dois apontamentos.

Em primeiro lugar, com relação à questão da transição para o modo de produção comunista, nossas hipóteses não divergem da proposição de Marx de que “a classe laboriosa substituirá, no curso de seu desenvolvimento, a antiga sociedade civil por uma associação que excluirá as classes e seu antagonismo e não haverá mais poder político propriamente dito, porque o poder político é precisamente o resumo oficial do antagonismo na sociedade civil” (2004, p. 215). Ou seja, que a sociedade comunista significará a abolição do Estado, da propriedade privada e das divisões de classes. No entanto, nossa elaboração implica, possivelmente, numa ressignificação desses conceitos (e, portanto, redefinição dos caminhos para realizá-los, do caminho da revolução). O Estado capitalista, por exemplo, deve ser visto como um conjunto de arranjos estruturais amplos, no sentido que demos acima; ou seja, tem sua forma determinada pelo modelo de trabalho capitalista, pela função inerente de fazê-lo funcionar (o que implica na absoluta inaptidão para favorecer a criação do modelo de trabalho comunista). E, quanto à abolição da propriedade privada, só pode significar não uma manobra política (qualquer transformação legislativa da forma jurídica do direito de propriedade), mas, sim, em primeiro lugar, a abolição, no âmbito econômico, do processo de apropriação privada dos meios de produção e dos frutos da produção, processo que é, justamente, um fator do que chamamos de modelo de trabalho capitalista. A apropriação privada, a realização da mais-valia, é a decorrência inerente desse modo específico de organizar o trabalho que consiste, nuclearmente, no afastamento dos subordinados do controle por meio da distribuição desigual, quanto ao nível intelectual, das tarefas necessárias ao processo produtivo. Entendemos que esse momento microeconômico tem uma importância descomunal para a configuração geral da sociedade capitalista; mas, nos parece, as tradições anticapitalistas não veem assim. O máximo a que se chega afirmar, nos parece, com relação ao papel da organização do trabalho no processo de transição, é, como Mezáros, que é necessária a criação de um novo modelo que se caracterize pela “plena e igual participação de todos em todos os níveis do processo de tomada de decisão” (2002, p. 869), criação focada, portanto, apenas nas instâncias decisórias do processo produtivo; e que se daria pelas mãos de uma vanguarda intelectual que tenha tomado o poder das estruturas políticas burguesas. Visão, entretanto, que ignora o condicionamento de consciência decorrente do cotidiano de trabalho que determina as mentes tanto dos conduzidos quanto dos condutores: condena ao desinteresse e à passividade as pessoas que apenas executam

tarefas de baixa exigência intelectual, e condena à falta de compreensão, pelos intelectuais que não executam trabalhos manuais, das ideias, anseios e necessidades sentidos e pensados por aqueles que o fazem.

O segundo apontamento sobre essa questão das divergências e convergências, esse mais amplo, é que concordamos com a conclusão de João Bernardo de que, ao longo do tempo, acabaram desenvolvendo-se duas tradições marxistas que não apenas são diferentes, mas contraditórias entre si (2009, p. 407-15). A vasta e rica obra teórica de Marx, como "qualquer doutrina [...], é atravessada pelas contradições que exprimem o campo prático a que se refere" (2009, p. 408), e, em razão dessas contradições, que atravessavam a vida real do homem Karl Marx, ele acabou desenvolvendo teses contraditórias. Que, por sua vez, resultaram em "duas correntes distintas e que se confirmaram como antagônicas" (2009, p. 408).

Essas duas correntes são o **marxismo das forças produtivas** e o **marxismo das relações de produção** (2009, p. 407-15). Sendo essa última a corrente na qual ele se insere, assim como nós.

O marxismo das forças produtivas

continua e desenvolve aquelas teses em que Marx conferia ao mercado o lugar privilegiado na definição do capitalismo, considerando que só nesse nível o produto adquiriria um caráter social. (...) Aquilo que de mais específico o capitalismo apresentaria foi assimilado ao mercado livre-concorrencial, e o sistema de organização das empresas, as técnicas de gestão, a disciplina da força de trabalho, a maquinaria, embora nascidos e criados no capitalismo, fundamentariam a sua ultrapassagem e conteriam em germe as características do futuro modo de produção (BERNARDO, 2009, p. 408-9).

Seu equívoco, em síntese, seria deixar de considerar que

a organização das unidades de produção é precisamente a organização da produção e da extorsão da mais-valia e, ao neutralizarem as forças produtivas, essas teses de Marx ocultam o ponto crucial das relações de produção e, portanto, de todo o sistema econômico." (2009, p. 410-1).

O marxismo das relações de produção, por sua vez, "atribui à mais-valia o lugar central e, portanto, concebe o modo de produção, acima de tudo, como um modo de exploração, definindo-se como seu fundamento dadas relações sociais" (BERNARDO, 2009,

p. 414).

Assumir a existência de uma contradição na obra histórica de Marx não deve causar espanto. Evidentemente, não tem sentido esperar que esse cientista, apesar de genial, era perfeito e tinha todas as respostas. O que merece nosso tempo, portanto, não é olhar para Marx para procurar afirmar o que ele disse ou não disse, mas, sim, olhar para a realidade e, procurando compreendê-la e enfrentar seus problemas, buscar luzes em Marx. Da mesma maneira que não é possível compreender os grandes problemas de nossa sociedade sem recorrer a Marx, não é possível encaixar a totalidade do real em sua obra.

3.3 A TERCEIRA RAZÃO: ESTÁ ACONTECENDO – OCUPAÇÕES, EMPRESAS RECUPERADAS E MOVIMENTO AUTÔNOMO

A terceira razão que nos leva a acreditar que o modo de produção comunista só será fabricado a partir de um percurso histórico semelhante ao ocorrido entre os séculos XIV e XVIII é uma hipótese de interpretação histórica da nossa realidade atual. Que, a nosso ver, merece muita atenção: temos motivos para crer que a primeira fase desse percurso, o processo histórico de criação do modelo de trabalho comunista, **está acontecendo neste momento**, tendo **se iniciado** há algumas décadas, no último quarto do Século XX. Ou seja, já há pouco mais de 40 anos.

Vejam-se essas palavras marcantes que foram ditas no ano de 1973, na França: “Nós mostramos que os patrões não são indispensáveis e que os trabalhadores são capazes de organizarem-se, por si só, mesmo na esfera econômica [...]. Não é apenas a gerência da Lip que foi desafiada, mas toda a classe patronal” (MAI, 1973, p. 15). Os responsáveis por essa ousada declaração foram os trabalhadores de uma grande fábrica de relógios francesa, a Lip. Nos anos de 1972-73, a fábrica havia entrado em crise e os patrões ameaçavam atrasar salários e realizar demissões em massa. Então, os trabalhadores da fábrica, que já tinham uma organização altamente sofisticada como coletivo operário, a ocuparam à força e, depois de alguns dias, decidiram começar a colocar as máquinas para funcionar e a vender os relógios produzidos, procurando colocar em prá-

tica uma organização coletiva, sem patrões. Eles escreveram um manifesto da ocupação, para defendê-la e divulgá-la, e aquelas palavras fazem parte dele. A história da ocupação da Lip, pelas características que teve, apesar de ter durado poucos meses, teve grande repercussão e chamou a atenção de operários e acadêmicos do mundo todo. A luta desses operários “foi tão entusiasmante, na época, que cerca de 700 empresas foram tomadas pelos seus trabalhadores por efeito do exemplo dos trabalhadores da Lip” (SINGER, 1999, p. 25). No entanto, mais do que isso, ela pode ser considerada o marco histórico de um fenômeno importante surgido no final do Século XX.

Segundo muitos observadores, João Bernardo entre eles, nesse final de século XX floresceram, dos conflitos entre operários e patrões, formas de luta com um novo caráter, em que os trabalhadores deixaram de confiar a direção de seus passos às tradicionais instituições de representação operária, sindicatos ou partidos, para organizarem-se autonomamente no próprio local de trabalho (BERNARDO, 1999, p. 40), em um movimento que ficou conhecido pelo nome de “movimento autônomo” (BERNARDO, 2000, p. 26-8). Essas novas lutas protagonizadas pelos membros da classe trabalhadora correspondem a um novo momento da história da luta de classes, a ponto de João Bernardo concluir que se trata do início de um novo ciclo histórico, um “novo grande ciclo [...] em que o tema básico é a gestão e o controle” (BERNARDO, 1999, p. 40-42).

Nossas pesquisas acerca do fenômeno de tomada de empresas por trabalhadores convergem com essa análise. A prática de ocupar empresas não é recente. Na verdade, ela surgiu com o nascimento do movimento operário, logo após a consolidação do sistema social capitalista, no século XIX (chamando a atenção de observadores importantes como Engels e Jonh Stuart Mill) e, desde então, se repetiu em muitas outras ocasiões, neste período de quase dois séculos (URIAS, 2014, p. 8). No entanto, nos outros momentos históricos, elas tiveram existência curta (poucos meses, ou, até mesmo, dias), e ocorreram de maneira esparsa e isolada. As ocupações tinham, na verdade, um escopo negocial; seu sentido de ser era elevar a outro nível a pressão exercida por uma greve ou um protesto. Isso mudou, entretanto, nas últimas quatro ou cinco décadas.

A ideia de tomar a empresa em caso de crise cresceu e espalhou-se pelo mundo. Já ocorreram muitas ocupações, sempre aumentando em número e intensidade nos pe-

ríodos de crise (que necessariamente chegam, pois as crises são cíclicas e estruturais). Nos anos 80, ficou conhecida a ocupação, no Canadá, da empresa *British Columbia Telephone Company*, iniciada em 1981. Nas décadas de 1990 e 2010, em resposta à crise neoliberal, uma grande explosão de ocupações estourou na América Latina, com ocupações no Brasil, Argentina e Uruguai (NOVAES, 2007, p. 84), de modo que parte significativa dessas empresas está funcionando sob controle operário até hoje (HENRIQUES *et al.*, 2013, p. 49-55). Depois da virada do século,

[...] no plano mundial, com a sucessão e o aprofundamento das crises econômicas a partir de 2001, o que se percebe é o surgimento de experiências de recuperação de empresas pelos trabalhadores em diversos países, como por exemplo na Espanha, Grécia, Indonésia, Canadá, Irlanda, Sérvia, Egito, Tailândia, Paraguai, México, Bolívia e nos Estados Unidos, para além das múltiplas iniciativas em curso na Argentina, Venezuela e Uruguai (DAGNINO & NOVAES, 2013, p. 205).

Já nesta década de 2010, os dois casos mais relevantes que conhecemos são o da *New Era Windows Cooperative*, nos EUA, fábrica de produtos de vidro que, vítima da crise financeira de 2008, foi ocupada e retomou sua produção em maio de 2013 sob o controle operário (NEW ERA WINDOWS COOPERATIVE, 2013), e o da *Vio.Me.*, na Grécia, fábrica de materiais para construção que foi ocupada após entrar em crise, em 2010, e religou suas máquinas em fevereiro de 2013 (OPEN INITIATIVE OF SOLIDARITY AND SUPPORT, 2013). E, hoje, esse fenômeno tem presença forte nos países da América Latina. Atualmente, apenas na Argentina funcionam 205 empresas que foram, há 5, 10 ou 20 anos, tomadas por seus trabalhadores (RUGGERI, 2010, p. 11). No Brasil, são 67 (HENRIQUES *et al.*, 2013, p. 39).

Vale notar que este consistente movimento gerou e está gerando, também, reflexos no plano cultural, no plano dos meios de comunicação, no plano científico e no plano jurídico. Sobre as ocupações já foram feitos muitos filmes (destaque para *The Take*, 2004), escritos inúmeros livros em muitos países, há portais de notícias atualizados habitualmente (com destaque para <www.workerscontrol.net>, fundado pelos professores Azzellini [Áustria], Hoffrogge [Alemanha] e Tuckman [Reino Unido]); e, em alguns países, como Argentina, Uruguai e Itália, os recuperadores lograram conquistas importantes junto ao poder público, com a aprovação de leis e a realização de políticas públicas específicas (URIAS, 2014, p. 12-13). Observe-se que esses reflexos em planos não econômicos,

ao mesmo tempo que são reações ao fenômeno das empresas recuperadas (se não existisse nenhuma empresa recuperada ninguém editaria uma lei para regular seus conflitos, nem escreveria um livro sobre o assunto), também o afetam e contribuem para que ele se movimente. Num movimento dialético de afetações recíprocas. Por isso, é interessante conjecturar que eles podem consistir nos primeiros rudimentos de um movimento histórico de criação dos arranjos superestruturais mais amplos do modo de produção comunista.

Por essas razões, em síntese, podemos afirmar que "desde 1973, o fenômeno da recuperação de fábricas se tornou perene" (URIAS, 2014, p. 13). E podemos afirmar, também, que apesar de, provavelmente, a maioria das ERTs em funcionamento hoje estarem isoladas e serem instáveis, estamos, neste momento de nossa história, presenciando um desenvolvimento desse movimento, com ocupações cada vez mais longas e sofisticadas, e com a criação de organizações e redes que as unem e fortalecem.

Então, acreditamos que não se pode negar que estamos diante de um movimento histórico.

No entanto, note-se: não estamos querendo dizer, é evidente, que nessas experiências se pratica o modelo de trabalho comunista. Nem, muito menos, que ele já existe.

Acreditamos que dentro de cada microexperiência de recuperação economicamente bem sucedida, os trabalhadores podem realizar uma de duas coisas: reproduzir a organização produtiva capitalista e suas respectivas relações sociais, com um modelo baseado na fragmentação de tarefas com uma divisão desigual do trabalho feita para afastamento dos trabalhadores do controle do processo produtivo global; ou tentar trabalhar de um modo diferente, que também funcione (ou seja, também produza produto que a empresa deve produzir), mas que seja mais coletivo, mais igualitário, com membros mais ativos, com os operários procurando se posicionarem também como gestores e responsáveis por funções intelectuais.

Como a tarefa de criar esse novo modelo não tem nada de fácil (pelo contrário, é extremamente complexa), não temos dúvida de que, hoje, a maciça maioria dessas experiências está reproduzindo as relações produtivas capitalistas, com os líderes ope-

rários na função de gestores-patrões⁹. Talvez, todas estejam nessa situação. Por outro lado, em muitas delas, há grande **vontade** de se realizar algo novo, de transformar as estruturas¹⁰. Esse desejo de “fazer algo novo” existe nessas experiências, é visível para qualquer um que olhe. E é possível entender porque: a ocupação é sempre um momento decisivo e marcante de um processo de luta. Os operários sofreram juntos, tiveram medo juntos, tiveram coragem juntos. Se uniram, se apoiaram, se rebelaram. Há paixão. É todo um processo batalhado em igualdade, todos passam por ele unidos e iguais, pois a união e a igualdade, a lealdade recíproca, é um pressuposto de êxito da luta operária. Quando, após tudo, chega o momento mais rebelde, amedrontador e excitante, aquele de ligar as máquinas sem autorização do patrão, querem continuar juntos e iguais. A igualdade vivida e construída na luta deixa marcas. Esse desejo coletivo, unido ao cotidiano das práticas criativas dos trabalhadores na peleja por realizar a produção e sustentar a si e a suas famílias, é um **contexto fértil** para que seja criado um protótipo da nova organização produtiva, no nível microeconômico.

Pode ser interessante, para efeito de comparação histórica, fazer o seguinte exercício de imaginação. Como já dissemos, há muito tempo, por volta do ano de 1350, atividades organizadas segundo o modelo de trabalho capitalista começaram a ser comuns (MANTOUX, 2002, p. 10) (MARX, 2013, p. 787). Era um momento inicial da criação do modo de produção capitalista nesse nível microeconômico. Naqueles dias, não havia um modelo consolidado. Não existia nenhum estudo sistematizado sobre como um empresário deveria organizar sua empresa para garantir seu funcionamento. Na verdade, isso só aconteceu mais de seiscentos anos depois, com Taylor. Se, num belo dia desses anos do Século XIV, em algum vilarejo na Inglaterra, alguém, vendo um de seus amigos enriquecer após ter aberto uma oficina manufatureira e desejando fazer o mesmo, perguntasse para ele: “Como eu devo organizar a minha oficina?”. Qual seria a resposta?

Então, as empresas recuperadas representam, mesmo, alguma ameaça para o sistema? Há um fato interessante que ocorreu na história da ocupação da Lip que mostra que essa é a visão, talvez, dos próprios empresários capitalistas. Veja-se, a ocupação da

9 Isso é mostrado, para as experiências brasileiras, no mapeamento publicado em 2013 (HENRIQUES, 2013, p. 70-83 e 103-132).

10 Vemos, também, a existência dessa vontade no mapeamento; no fato, por exemplo, de que 97% das empresas se declaram autogestionárias e 66% realizam reuniões assembleares com frequência (HENRIQUES, 2013, p. 116 e 200-1).

Lip, apesar de ser digna de atenção, foi, na prática, apenas uma experiência curta, sem grandes efeitos práticos de longo prazo para a vida daqueles operários, que continuaram trabalhando na mesma fábrica, do mesmo modo anterior, após o fim da ocupação. Ainda assim, assustou o patronato local num nível inesperado. Veja-se o que um deles escreveu numa revista patronal, à época:

[...] a sociedade francesa, como é concebida pelo governo e pelas classes dominantes, raramente foi tão ameaçada em seus princípios como agora, em razão do caso Lip. [...] Calmamente, e sem nenhum grande tumulto, [o caso Lip] está negando ou transformando os direitos de propriedade [...], e está fazendo tudo isso com o suporte moral de grande parte da população (MAI, 1973, p. 15).

Os empresários sabem – às vezes, mais do que os teóricos de esquerda – onde está realmente a fonte de seu poder. Movimentos sindicais e greves são combatidos porque atrapalham e reduzem os lucros e a acumulação de capital. Mas tomadas operárias, se tiverem êxito segundo novos princípios, eliminam a sua possibilidade. Então, é justificado crer no potencial desse movimento. Essas são as razões, portanto, que nos levam à nossa última hipótese: estamos presenciando os primeiros rudimentos do início da primeira fase do percurso histórico bifásico de criação do modo de produção comunista.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS: RESUMO DE NOSSAS HIPÓTESES

Uma análise dos fatos históricos ocorridos nos séculos anteriores à consolidação do modo de produção capitalista, no final do Século XVIII, nos leva a crer na hipótese de que seu surgimento e consolidação foi resultado de um **percurso histórico longo que teve duas fases centenárias**, percurso cujos movimentos podem ser qualificados como movimentos de **fabricação**, pois se desenvolveram a partir de ações mais ou menos conscientes de membros da classe capitalista realizadas com a intencionalidade de criar novas estruturas.

Na primeira fase, que aconteceu aproximadamente entre os anos de 1350 e 1500 – durou, portanto, cerca de **150 anos** – os movimentos se deram eminentemente no **nível microeconômico** e criou-se o **modelo de trabalho capitalista**, com sua organização baseada nos princípios da fragmentação, afastamento, dependência, dominação. Em

síntese, fragmentação de tarefas elaborada com o objetivo de dividir o trabalho desigualmente para afastar os assalariados das atividades intelectuais ligadas ao controle do processo, de modo que esses se tornem dependentes do empresário/gestor, e, assim, esse último domine o processo e os próprios assalariados. Base organizacional do que, depois, nas mãos de Arkwright e com a inclusão de uma máquina motriz, foi denominado como sistema fabril (*factory system*). A fase histórica que se seguiu e terminou no final do Século XVIII (durou, portanto, cerca de **300 anos**) caracterizou-se pela execução, pelos capitalistas organizados em classe, de movimentos em **níveis mais amplos**., movimentos de criação de **arranjos estruturais**. Entre esses movimentos houveram dois de importância crucial, pilares fundamentais do sistema, que foram construídos para fazer frente ao problema de como forçar a produtividade do trabalho assalariado, enfrentado pelos capitalistas na época em razão da insubordinação derivada da falta de motivação para trabalhar inerente ao trabalho assalariado: a **superpopulação relativa** e o **sistema escolar submetizante**.

A partir dessas formulações que compõem a primeira hipótese, em conjunto com uma análise dos fatos históricos ocorridos desde a consolidação do modo de produção capitalista até os dias atuais, defendemos a outra hipótese – essa, uma hipótese prospectiva, pois se volta para o futuro. O **modo de produção comunista** surgirá e se consolidará, também, a partir de um **percurso histórico semelhante**: primeiro, a criação e estabilização, no **nível microeconômico**, de um modelo de trabalho comunista (que também terá seu tempo histórico para acontecer) e, a partir dele, a criação e consolidação, em um nível mais amplo (econômico, político, social) dos **pressupostos estruturais** de funcionamento do novo sistema social, seus próprios **arranjos estruturais** (fase que também tomará seu tempo histórico). E, da mesma maneira que o modo capitalista, esse percurso só se desenvolverá a partir de movimentos mais ou menos conscientes de determinados grupos humanos – no caso, membros da classe trabalhadora que se proponham auto-organizar-se no nível do trabalho de forma coletiva, ativa e igualitária – realizados com a intencionalidade de criar novas estruturas. As três razões que justificam a defesa dessa hipótese são as seguintes. Primeiro, o surgimento de um novo modo de produção será resultado de um processo que demandará **tempo** e cujo desenvolvimento dependerá de **ações mais ou menos conscientes**. Segundo, os movimentos da transição para o modo de produção comunista só poderão ser realizados por **pessoas que estejam vivendo, já,**

no nível microeconômico (nível do trabalho), o **modelo de trabalho comunista**. Isso porque o funcionamento global da sociedade é condicionado pelos processos e estruturas que se dão no campo da produção, e, nesse campo, há uma **relação de determinação que, em última instância, vai do micro ao macro**. Terceiro, observando o desenvolvimento do fenômeno da **recuperação de empresas por trabalhadores**, que se insere no movimento autônomo e se tornou perene desde o último quarto do Século XX, temos motivos para crer que estamos **presenciando** os primeiros rudimentos do percurso histórico bifásico de **criação do modo de produção comunista**.

5 REFERÊNCIAS

AZZELLINI, Dario; NESS, Immanuel (org.). **Ours to Master and to Own: Workers Control from the Commune to the Present**. Chicago, IL: Haymarket Books, 2011.

BERNARDO, João. Autogestão e socialismo. Democracia e autogestão. **Temporaes** / Departamento de História. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. v. 1. São Paulo: Humanitas/ FFLCH/ USP, 1999, p. 33-42.

_____. **Economia dos conflitos sociais**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

BITTAR, Marisa. **História da educação**: da antiguidade à época contemporânea. São Carlos: EdUFSCAR, 2009.

CAMBI, Franco. **História da pedagogia**. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: Fundação Editora da UNESP (FEU), 1999.

DAGNINO, Renato; NOVAES, Henrique Tahan. **Prefácio**. In: HENRIQUES *et al.* **Empresas recuperadas por trabalhadores no Brasil**. Rio de Janeiro: Multifoco, 2013.

DEANE, Phyllis. **A revolução industrial**. 4. ed. Trad. Meton Porto Gadelha e Cristina Barczinski. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

DIEESE **Salário mínimo necessário**. Dezembro de 2014. <<http://www.dieese.org.br/analisecestabasica/salarioMinimo.html>>. Acesso em 10/02/2017. 2014.

HENRIQUES, Flávio Chedid et al. **Empresas recuperadas por trabalhadores no Brasil**. Rio de Janeiro: Multifoco, 2013.

IBGE. **Tabela 1.5.4 B - Distribuição das pessoas de 25 anos ou mais de idade, por nível de instrução harmonizado**, segundo as Grandes Regiões e as Unidades da Federação do Censo IBGE. Resultados Gerais da Amostra 2010 <<http://www.ibge.gov.br/home/>

presidencia/noticias/imprensa/ppts/ 00000008554604202012465027293569. xls>. Acesso em 01/04/2015. 2010.

IPEA. **Renda mensal média per capita**. Ano de 2014 <www.ipeadata.gov.br>, guia "Social", tema "Renda". Acesso em 10/02/2017. 2014.

MAI, Cahiers de. **The Lip Watch Strike. Radical America**, vol. 7, n. 6, November-December 1973. Massachusetts-EUA, 1973, p. 1-18.

MANTOUX, Paul. **A revolução industrial no século XVIII**. Estudos sobre os primórdios da grande indústria moderna na Inglaterra. Trad. Sonia Rangel. São Paulo: UNESP/Hucitec, 2002.

MARX, Karl. **Miséria da Filosofia**. São Paulo: Ícone, 2004.

_____. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Trad. Mario Duayer, Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

_____. **O capital**: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MEZÁROS, István. **Para além do capital**: rumo a uma teoria da transição. Trad. Paulo Cezar Castanheira e Sérgio Lessa. São Paulo: Boitempo, 2002.

NEW ERA WINDOWS COOPERATIVE. **Our story**. Disponível em: < <http://www.newerawindows.com/about-us/our-story> >. Acesso em: 19/11/2013.

NOVAES, Henrique Tahan. De Tsunami a marola: uma breve história das Fábricas Recuperadas na América Latina. **Revista Lutas & Resistências** / publicação do Grupo de Estudos de Política da América Latina, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Londrina – n.2, p. 84-97, 1º semestre de 2007.

OPEN INITIATIVE OF SOLIDARITY AND SUPPORT. **The factory of Vio.Me (Industrial Mineral) starts production under workers' control!** Fevereiro de 2013. Disponível em: < <http://www.viome.org/2013/02/the-factory-of-viome-industrial-mineral.html> >. Acesso em: 18/11/2013.

RIOUX, Jean Pierre. **A revolução industrial**: 1780-1880. Trad. Waldirio Bulgarelli. São Paulo: Pioneira, 1975.

RUGGERI, Andrés. **Las empresas recuperadas em la Argentina**: informe del tercer relevamiento de empresas recuperadas por sus trabajadores. Con la colaboración de Natalia Polti y Javier Antivero. 1. ed. Buenos Aires: Cooperativa Chilavert Artes Gráficas,

2011.

SINGER, Paul. **Uma utopia militante**: repensando o socialismo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

_____. Autogestão e socialismo: oito hipóteses sobre a implantação do socialismo via autogestão. In: **Temporaes** / Departamento de História. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. v. 1. São Paulo: Humanitas/ FFLCH/ USP, 1999, p. 23-32.

_____. **Aprender economia**. 24.ed. São Paulo: Contexto, 2008.

SINGMAN, Jeffrey L. **Daily Life in Medieval Europe**. Westport, CT: Greenwood Press, 1999.

SMITH, Adam. **A riqueza das nações**, volume 2. Trad. Alexandre Amaral Rodrigues, Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

URIAS, João. Empresas operárias no século XXI: seis hipóteses para a superação do capitalismo e construção do socialismo. **Anais do III Congresso Internacional de Ciência, Tecnologia e Desenvolvimento da UNITAU**. UNITAU: Taubaté, 2014. Disponível em: < http://www.unitau.br/files/arquivos/category_154/MCH1381_1427389884.pdf>. Acesso em: 05/10/2015.



REVICE - Revista de Ciências do Estado
ISSN: 2525-8036
v2.n.1 JAN-JUL.2017
Periodicidade: Semestral

seer.ufmg.br/index.php/revice
revistadece@gmail.com

SANTOS FILHO, João Diogo Urias dos. Utopia no chão de fábrica: ensaio sobre a fabricação de um modo de produção.
Data de submissão: 17/02/2017 | Data de aprovação: 20/03/2017

A REVICE é uma revista eletrônica da graduação em Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais.

Como citar este artigo:
SANTOS FILHO, João Diogo Urias dos. Utopia no chão de fábrica: ensaio sobre a fabricação de um modo de produção. In: **Revice** - Revista de Ciências do Estado, Belo Horizonte, v.2, n.1, p. 60-100, jan./jul. 2017.

ENTRE IDEOLOGIA E UTOPIA: A DIALÉTICA DA IMAGINAÇÃO EM MANNHEIM

BETWEEN IDEOLOGY AND UTOPIA: THE DIALECTIC OF THE IMAGINATION IN MANNHEIM

Mateus Augusto de Oliveira¹; Philippe Oliveira de Almeida²

RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar o conceito de utopia elaborado pelo sociólogo húngaro Karl Mannheim. Para tanto, estudaremos o papel desempenhado pela obra *Ideologia e utopia* no pensamento de Mannheim. O livro é a carta de fundação da sociologia do conhecimento como disciplina autônoma. Mostraremos como *Ideologia e utopia* desenvolve uma aproximação entre imaginário e política. Mannheim argumenta que toda sociedade se alicerça em ficções, símbolos, mitos e ritos. O sociólogo distancia-se de Marx e Engels ao criticar a distinção entre consciência alienada e consciência esclarecida, ciência e ideologia. No cerne da sociologia do conhecimento desenvolvida por Mannheim está uma polarização entre ideologia e utopia, definida pelo filósofo Paul Ricoeur como "dialética da imaginação". Para Mannheim, o conceito de 'utopia' se desenvolveria em contraposição à noção de 'ideologia': a tensão entre um e outro estaria na base de toda comunidade.

PALAVRAS-CHAVE: Karl Mannheim; utopia; sociologia do conhecimento

ABSTRACT

The objective of this work is to analyze the concept of utopia elaborated by the

1 Graduando em Administração de Empresas pela Faculdade de Minas - FAMINAS-BH. Contato: mateusaugusto9.91@gmail.com

2 Doutor em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais; Mestre e Bacharel em Direito pela mesma instituição; Bacharel em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Contato: philippealmeida@gmail.com.

hungarian sociologist Karl Mannheim. To do so, we will study the role played by *Ideology and utopia* in Mannheim's thought. The book is the founding charter of the sociology of knowledge as an autonomous discipline. We will show how *Ideology and utopia* develops an approximation between imaginary and politics. Mannheim argues that all society is based on fictions, symbols, myths and rites. The sociologist distances himself from Marx and Engels by criticizing the distinction between alienated consciousness and enlightened consciousness, science and ideology. At the heart of the sociology of knowledge developed by Mannheim is a polarization between ideology and utopia, defined by the philosopher Paul Ricoeur as "dialectic of the imagination". For Mannheim, the concept of 'utopia' would develop in opposition to the notion of 'ideology': the tension between one and the other would be at the base of every community.

KEY-WORDS: Karl Mannheim; utopia; sociology of knowledge

1 INTRODUÇÃO

Assistimos, nos últimos anos, a uma generalizada crise do capitalismo financeiro e do paradigma de globalização a ele atrelado. O mito da *pax americana* esfacelou-se, em uma ordem mundial marcada pelo "choque de civilizações" (HUNTINGTON, 2010; HORTA, 2012). Tanto o neoliberalismo quanto a social-democracia (que, desde a queda do Muro de Berlim, se apresentavam como as únicas chaves viáveis para pensar a contemporaneidade, a direita e a esquerda possíveis em uma era que assistiu à ruína da supostamente inquebrantável União Soviética) revelam-se insuficientes para traduzir a insatisfação das massas frente ao arranjo institucional em vigor.³ Daí o caráter no mais das vezes antipartidário das manifestações políti-

³ Concepções político-ideológicas que, na teoria, se contrapõem, podem, no âmbito da *práxis*, se mesclarem em modelos compostos. É o que ocorreu com os *slogans* da social-democracia e do neoliberalismo. Aqui, não nos reportamos a experiências históricas que, legítima ou ilegitimamente, se apropriaram desses termos; temos em mente, apenas, seus modelos especulativos, em estado "puro". O debate político norte-americano pode, nesse sentido, servir-nos como referencial: As obras *Uma teoria da justiça*, de John Rawls (2000), e *Anarquia, Estado e utopia*, de Robert Nozick (2013), representam exemplos paradigmáticos das posições filosóficas da social-democracia e do neoliberalismo, respectivamente. Em seu *magnum opus*, Rawls procura, a partir de uma leitura neocontratualista, justificar medidas de ação

cas que, na segunda década do século XXI, tomaram as ruas em diversas cidades do planeta. A eleição de Donald Trump à presidência dos Estados Unidos da América sinaliza que, mesmo no coração do império, a polarização (artificial?) entre direita e esquerda liberais – capitalismo selvagem e capitalismo com face humana – encontra-se profundamente desgastada. Sem modelos teóricos que (como o marxismo, bastante desacreditado) permitam-lhe projetar futuros alternativos, resta à população lançar seus olhos para o passado: a retórica conservadora ganha, desse modo, inúmeros adeptos, alimentando-se da anomia e do niilismo que se impõem no tempo presente.

Desde os albores do século XX, o liberalismo tem sido apresentado, frequentemente, como o único arranjo institucional admissível – não o *melhor*, mas o *menos pior* dos mundos possíveis. Qualquer utopia, qualquer esperança de transformação radical do sistema, é retratada, pelos bastiões da doutrina liberal – pensadores como Karl Popper (1974), Isaiah Berlin (1991) e Robert Nozick (2013) – como prenúncio da barbárie (excesso de caos) ou do despotismo (excesso de ordem). O humanismo levaria, apesar de suas boas intenções (ou melhor: em razão delas!) ao totalitarismo, de maneira que restaria à sociedade se contentar com as injustiças do *laissez-faire*. Muitos acabam por esposar plataformas de “reformismo fraco”, programas de in-

afirmativa adotadas pelo Estado de Bem-Estar Social. Valendo-se da teoria da escolha racional, Rawls desenvolve um modelo hipotético: os membros de uma comunidade política precisam definir as normas que estruturam a sua sociedade, mas desconhecem o *status* (sócio-econômico, cultural etc.) que nela terão. É o chamado “véu da ignorância”. Nessa situação, enquanto agentes maximizadores de utilidades, os cidadãos naturalmente buscariam (é essa a tese de Rawls) melhorar as condições dos menos favorecidos, através de discriminações positivas. Diante da possibilidade de ele próprio ocupar os estratos mais baixos da ordem social, o indivíduo – ainda que movido por impulsos egoístas – pugnará por estratégias de redução da desigualdade. Nozick, colega de Rawls em Harvard, proporá modelo diverso, na defesa do Estado mínimo. O autor elabora uma teoria, não *da justiça*, mas *da titularidade*, quer dizer, das formas de aquisição legítima de bens (materiais ou espirituais). Conforme Nozick, há apenas três modos válidos de obter um objeto: a posse originária (é o caso, por exemplo, de uma terra inculta da qual me aproprio); a transmissão (contratos de compra e venda, sucessões etc.); e a compensação por espoliações passadas. A propriedade é um desdobramento do sujeito, a maneira por meio da qual ele se realiza no mundo exterior. O respeito à dignidade da pessoa humana – que deve, nos termos de Kant, ser vista como fim, e nunca como meio – implica necessariamente, no entender de Nozick, o respeito à propriedade. Empreendimentos neokeynesianos como os defendidos por Rawls seriam incompatíveis com as formas legítimas de aquisição, constituindo restrições ao livre-arbítrio. *Uma teoria da justiça* foi publicado pela primeira vez em 1971; *Anarquia, Estado e utopia*, em 1974. Os dois escritos tornaram-se, nos Estados Unidos, marcos para a definição das agendas políticas de social-democratas e neoliberais. Chama a atenção o fato de que ambas as obras – uma, voltada à igualdade material (justiça social), e outra, à liberdade – concebem o capitalismo especulativo como um dado inevitável. Trata-se, não de superar o livre mercado, mas de ajustar-se a ele, restringindo suas externalidades negativas (Rawls) ou potencializando-o (Nozick). A “direita possível” e a “esquerda possível”, no mundo contemporâneo, seriam ambas – como atestam os livros de Nozick e Rawls – prisioneiras da grelha analítica do liberalismo (em sentido lato).

clusão social sem desestabilização da arquitetura política reinante – é o que explica a popularidade da “correção política” nos dias atuais. O liberalismo cauteriza qualquer projeto ideológico alternativo, impondo-se como uma (para falar como Roberto Mangabeira Unger) “falsa necessidade” (UNGER, 2001). Somos convencidos de que as leis do mercado – a mão invisível da oferta e da procura – são *naturais*: o *homo oeconomicus* é essencialmente um maximizador “racional” de interesses, e todos os seus atos podem ser compreendidos a partir de uma chave utilitarista.

A doutrina liberal patrocina o antiutopismo e a falta de perspectiva, e sua crise nos obriga a recolocar o problema: “um outro mundo é possível?”. A atração que os *millennials* manifestam por distopias cinematográficas e literárias – *1984*, de George Orwell, tornou-se o livro mais vendido da *Amazon* entre o fim de 2016 e o início de 2017 (ALTARES, 2017) – é um indicativo de que, mais do que nunca, precisamos de utopias, propostas alternativas de configuração do espaço público. A utopia como exercício de “experimentalismo democrático”, que nos permita antever formas diversas de estruturação do Estado: eis um caminho que, quinhentos anos após a publicação da *Utopia* de Thomas Morus (obra que inaugurou um novo gênero literário), se descortina.⁴ Nesse cenário, pode ser interessante recuperar a maneira

4 Muitos se valem do termo ‘utopia’ para se referirem a todo e qualquer paradigma filosófico ou literário de “sociedade perfeita”. Nesse sentido, a *República* de Platão e a *Ilha do Sol* de lambulo constituiriam utopias, tal como os mitos do Paraíso Terrestre e do País de Cocanha. Ao conceber o termo ‘utopia’ – jogo de palavras entre *eu-topos* (“bom lugar”) e *ou-topos* (“não lugar”) –, Morus apenas forjaria uma denominação nova para um gênero textual velho, já conhecido por antigos e medievais. Em seu escrito célebre, Morus somente daria continuidade à tradição que, desde a Atenas Clássica, dedica-se a refletir sobre a “melhor forma de governo”, um projeto de comunidade política ideal. Não é essa a concepção de ‘utopia’ que adotamos. A nosso juízo, há diferenças profundas entre a proposta moreana e as instituições imaginárias que lhe precederam. Morus não emula, mas *parodia* a literatura que lhe antecipa: se faz remissão frequente às obras de Platão e de Luciano de Samósata, é no deliberado intuito de subvertê-las, em um cenário marcado pela Renascença. Ao forjar, de forma assumidamente satírica, uma nova palavra, Morus estabelece uma relação de proximidade e distanciamento com os textos anteriores referentes a “comunidades políticas modelares”. A *Utopia* é reflexo do esforço feito pelo humanismo do século XVI para distanciar-se da Escolástica tardo-medieval. Ajusta-se a um processo de renovação do pensamento político (processo que dará origem a figuras como Maquiavel, Castiglione, Bodin e Botero). A ênfase humanista na *historicidade* – sua rejeição à crença de que a ordem natural serviria como baliza para a ordem social – encontra reverberações no livro de Morus. A diferença de outras “cidades filosóficas” (como a de Platão), a Utopia projetada por Morus é *artificial*, produto da vontade e da imaginação de seus habitantes: não é a encarnação, no âmbito da política, das leis do cosmos, da vontade divina ou de uma Razão universal, mas o resultado de deliberações contingentes e reversíveis, em um jogo de tentativas e erros. Diplomata, Morus viu-se fortemente afetado pelas Grandes Navegações. Escritos como *Mundus Novus* – carta falsamente atribuída a Américo Vespúcio, e que descreve os costumes dos habitantes do continente recém-descoberto – chamarão a atenção dos círculos humanistas frequentados por Morus, precisamente por mostrarem como práticas e valores até então entendidas como universais pela Europa cristã são desconhecidas por outras civilizações. Vale lembrar que, em diversos pontos, a *Utopia* dialoga com o pseudo-Vespúcio. Morus escreve em um período marcado pela ascensão do Estado moderno, que, à

como diferentes estudiosos abordaram o tema do “pensamento utópico”. *Ideologia e utopia*, do sociólogo húngaro Karl Mannheim (1893 – 1947), é, indiscutivelmente, um dos mais influentes livros do século XX a tratar do utópico; é o texto que inaugura a sociologia do conhecimento como ciência especializada, e resgata o conceito de ‘utopia’ como elemento imprescindível à compreensão da dinâmica social. Assim, é quase inevitável que nos debruçemos sobre a obra, em um esforço de superação da razão antiutópica (ALMEIDA, 2016).

Inicialmente, faremos uma exposição do pensamento de Mannheim, sublinhando o *locus* de *Ideologia e utopia* na construção da sociologia do conhecimento. Daremos destaque à interlocução do autor com o materialismo dialético: a sociologia do conhecimento deriva diretamente da teoria da ideologia desenvolvida por Marx. Em seguida, após um breve excursão sobre a relação entre imaginação e política, discutiremos a maneira como Mannheim emprega a noção de ‘utopia’ como instrumento para refletir sobre o social – em oposição ao conceito de ‘ideologia’. Por fim, trabalharemos, em breves linhas, a proposta de “planejamento para a liberdade” esboçada pelo autor, aproximando-a do pensamento utópico.

2 IDEOLOGIA E UTOPIA NO ITINERÁRIO INTELECTUAL DE MANNHEIM

2.1 VIDA E OBRA DE MANNHEIM

Mannheim foi aluno do sociólogo alemão Georg Simmel, e, em Budapeste, tomou parte no círculo do filósofo marxista György Lukács, frequentado por intelectuais

diferença das instituições políticas medievais, desponta como “Deus artificial” (para falar como Hobbes), construção coletiva consciente e calculada. É essa a razão que leva Burckhardt a descrever as repúblicas e os principados renascentistas como “obras de arte”. A utopia espelha esse contexto, representando um elogio às potencialidades criativas do homem. Rompe com o jusnaturalismo que subsidiava, desde os gregos, a reflexão sobre a “cidade ideal”. A moderna literatura utópica que, a partir do Cinquecento, desponta na Europa (por meio de autores como Rabelais, Campanella, Shakespeare, Bacon, Andreae etc.), será marcada pela consciência do caráter culturalmente condicionado do espaço público: a arquitetura institucional das sociedades é maleável, e se sujeita a permanentes reformas – e na contramão de Platão e de outros filósofos ocupados com o problema da “melhor forma de governo” –, entendem que, para cada povo (em virtude de especificidades históricas e geográficas, étnicas, lingüísticas, religiosas etc.), uma modelagem institucional diferente deve ser pensada. É possível, pois, falar na utopia como gênero literário específico, que emerge na Primeira Modernidade. Sobre o tema, recomendamos a leitura de Trousson (2005) e Ribeiro (2009).

tuais modernistas e anti-burgueses. Migrando para a Alemanha, teve contato com o sociólogo Alfred Weber (irmão de Max Weber), bem como com os filósofos Martin Heidegger e Max Horkheimer. A escola de Mannheim e o Instituto de Pesquisa Social, dirigido por Horkheimer, disputaram, na Frankfurt da década de 1920, pelo protagonismo no debate sociológico que então se iniciava em território alemão. É por isso que, apesar dos inúmeros pontos de contato entre a sociologia do conhecimento de Mannheim e a teoria crítica da chamada Escola de Frankfurt (como a ênfase dada à "consciência utópica"), as duas correntes serão vistas como contrapostas: a doutrina manneiniana exemplificaria a perspectiva a um só tempo "idealista", "positivista" e "relativista" que Horkheimer imputava à teoria tradicional (BARBOZA, 2012).

Conforme Colin Loader, o gênero textual de que Mannheim se valeu com mais frequência para veicular suas idéias foi o *ensaio* – o que serviria como indicativo de sua recusa em estabelecer conclusões definitivas acerca dos (variegados) assuntos que abordava.⁵ A atitude de Mannheim, nesse sentido, seria a de alguém que se encontra, não no final, mas nos primórdios de um movimento intelectual, criador de um campo novo do saber, que explora regiões inóspitas. Contudo, ainda segundo Loader, seria possível encontrar, subjacente à heterogeneidade de preocupações teóricas que teve Mannheim no correr de seu desenvolvimento intelectual, uma "totalidade dinâmica". Loader identifica cinco fases na trajetória do sociólogo húngaro: 1ª) do início de sua carreira a 1924, centrou-se no conceito de *filosofia cultural*; 2ª) entre 1924 e 1928, passou por uma fase de transição, dominada por preocupações relativas à sociologia do conhecimento; 3ª) de 1929 a 1930, ocupou-se de problemas relacionados à *ciência política*; 4ª) uma nova fase de transição inaugura-se em 1930, encerrando-se apenas em 1936 – nela, a questão fundamental das reflexões de Mannheim será a *ideia de massificação*; por fim, a partir de 1937 – e até a sua morte –, Mannheim se voltará ao tema do *planejamento para a democracia* (LOADER, 1985).

Publicado em 1929, o livro *Ideologia e Utopia* representa etapa importante

5 O ensaio, forma literária inaugurada por Montaigne, destina-se à exposição de opiniões, convicções provisórias, esboços. Não aspira à sistematicidade de um tratado; apenas veicula uma perspectiva, uma visão pessoal, um retrato de uma era. Para uma breve história dessa tradição literária, recomendamos a leitura de BURKE (2001).

do desenvolvimento intelectual de Mannheim, situado na fronteira entre as questões de juventude e as de maturidade: o autor voltara-se, de início, a problemas de natureza filosófica, como a ascensão e o declínio do “sujeito epistêmico moderno” (a ideia, cartesiana, de uma consciência apriorística, transparente a si mesma, descolada da realidade objetiva); contudo, gradualmente migrará para temas de cunho propriamente sociológico. *Ideologia e utopia*, reflexo dos dilemas políticos vivenciados pela República de Weimar, marca a passagem de um a outro momento da carreira de Mannheim. O cerne da obra – como pontifica Fabricio Antonio Deffacci (2008) – é o estudo da relação entre o “pensamento” e o “âmbito social” no qual ele emerge. É por isso que, no entender de muitos, a obra representaria a *carta de fundação da sociologia do conhecimento*, disciplina gestada por Mannheim.

2.2 MANNHEIM E O MATERIALISMO DIALÉTICO

Karl Marx e Friedrich Engels – sobretudo através da obra *A ideologia alemã* – exercem inegável influência sobre *Ideologia e utopia*. N'*A ideologia alemã*, os pais do socialismo científico acusam os jovens hegelianos (tanto à direita quanto à esquerda) de encamparem uma doutrina conservadora e escapista, o que seria um sintoma da incapacidade da burguesia germânica de impulsionar um movimento de transformação social equivalente àquele conduzido por sua congênere gálica – qual seja, a Revolução Francesa que se desenrola entre 1789 e 1799 (MARX; ENGELS, 2006). Os autores procuram mostrar como o idealismo tardio, que floresce na Alemanha após a morte de Hegel, espelha as circunstâncias sócio-históricas em meio às quais germinou. Embora os jovens hegelianos se esforcem, com virulência, para se libertarem de seus preconceitos de classe, terminam por perpetuá-los. O conhecimento enquanto produto de relações sócio-políticas historicamente situadas: é a natureza *ideológica* do saber, desnudada por Marx e Engels, que ocupará as reflexões de Mannheim. O sociólogo húngaro, no entanto, se distancia do materialismo dialético por não reconhecer uma diferença entre consciência inautêntica (a ideologia propriamente dita, o conhecimento gerado como forma de preservar um modo de produção determinado) e autêntica (o próprio materialismo dialético, a ciência capaz de desvelar a base eco-

nômica que sustenta as crenças compartilhadas pela sociedade). Para Mannheim, o fato de refletir a perspectiva, a mundivisão, de uma classe e de uma época, não deslegitima a ideologia – não a torna necessariamente *incorreta*. O autor pugna, assim, por um “saber existencialmente condicionado, perspectivista, ligado à ação” (GUSMÃO, 2011, p. 222), que se reconheça *enraizado* no mundo no qual pôde germinar. No entender de Mannheim, Marx e Engels, defendendo a possibilidade de uma Economia Política *objetiva* (desvencilhada de interesses contingentes e pré-julgamentos) ainda estariam atrelados a uma epistemologia dogmática, normativa e apriorística, segundo a qual apenas teorias *puras*, neutras, supratemporais, seriam válidas. Mannheim reconhece a distinção entre o materialismo dialético e o positivismo do século XIX; acredita, contudo, que ambos sucumbem ao cientificismo oitocentista.

Mannheim pretende resgatar a compreensão da historicidade das idéias, do caráter social do conhecer. Para tanto, abre mão da distinção entre *contexto da descoberta* e *contexto da justificação*.⁶ O autor pretende substituir teorias abstratas do conhecimento por uma ciência *empírica* da cultura: dedica-se a explicitar as “raízes sociais do pensamento”, a “base irracional do conhecimento racional”, entendendo que todo saber é “situacionalmente determinado”, “partidário”. Mannheim critica a Lógica e a Gnosiologia, que, a seu juízo, se ocupariam não da forma como “os homens realmente pensam”, mas de situações especiais de atividade reflexiva (a Física e a Matemática, por exemplo). Para o sociólogo, é preciso buscar, não a abstração do “pensamento em si”, mas o conhecimento histórica e socialmente situado. Em seu entender, nem o “indivíduo isolado” nem o “homem em geral” serviriam como ponto de partida para uma análise dos processos cognitivos: devemos ter por base “os homens dentro de certos grupos”, raciocinando no interior de “moldes de atividade coletiva” específicos.⁷

6 Acerca da distinção entre “contexto da descoberta” e “contexto da justificação”, recomendamos a leitura de MIGUEL; VIDÉIRA (2011). A “distinção conceitual”, cara à Filosofia da Ciência, subentende – premissa que Mannheim rejeita – a possibilidade de saberes universalmente válidos, desconectados de qualquer conjuntura histórico-cultural. O sociólogo húngaro, pelo contrário, parte da hipótese de que todo conhecimento é historicamente condicionado – limitado pelas pré-compreensões da sociedade que o gesta. Assim, propõe que, entre “contexto da descoberta” e “contexto da justificação”, há uma conexão inelidível.

7 A partir de perspectiva semelhante àquela que a hermenêutica fenomenológica de matriz heideggeriana assume (vale a pena recordar que *Ser e tempo* foi publicado apenas dois anos antes de *Ideologia e utopia*), Mannheim destaca a conexão entre *theoria* e *práxis* coletiva, a significação dada ao real e o conjunto de atividades sociais que se pautam nessa significação. Para o autor, a natureza é, em si, despida de

Mannheim acredita que o fato de ser influenciado por vivências pré-teóricas não deslegitima o processo cognitivo. Determinado por circunstâncias socio-históricas, o pensamento sempre estará atravessado por *valores*, que não fazem dele, entretanto, uma (para utilizar a terminologia dos hegelianos de esquerda) "falsa consciência", a ser combatida pelas armas da crítica (ou pela crítica das armas).⁸ Mannheim abraça a historicidade das ideias, a vinculação contextual da mente humana. Mesmo o despontar de uma "sociologia do conhecimento" (enquanto ramo autonomizado do saber) é, em *Ideologia e utopia*, explicado em termos de fenômeno social.⁹ Para o pensador, problemas concernentes à consciência e ao inconsciente tornaram-se objeto de estudo no mundo contemporâneo em virtude, antes de mais nada, da *mobilidade social*. Segundo Mannheim, em todos os povos e em qualquer época, caso indivíduos de diferentes segmentos sociais comecem a interagir, podemos observar um choque de cosmovisões, que conduz ao ceticismo (é o que ocorre na chamada "Ilustração Sofística", que se desenvolve na Atenas democrática do século V a.C.). A mobilidade social compromete a crença na existência de uma "casta intelectual", um "tipo mobilizador do pensamento"; em seu lugar, desponta uma "camada de intelectuais livres", consciente do caráter *plural* da cognição (MANNHEIM, 1952, p. 10 e 11).

sentido (ou dotada de uma multiplicidade infundável de sentidos potenciais), diferença sem identidade: é o rio de Heráclito, mudança perpétua desprovida de unidade. É o homem que, em sua existência cotidiana, confere significados aos fatos, dando coesão ao caos: esse procedimento, que converte a multiplicidade das impressões sensoriais na unidade dos conceitos e categorias mentais, é condicionado pela ação coletiva, por interesses sociais. Nas palavras de Mannheim: "O mundo dos objetos externos e da experiência psíquica parece estar em fluxo contínuo. Para essa situação, os verbos são símbolos mais adequados do que os substantivos. O fato de darmos nomes a coisas que fluem implica, inevitavelmente, uma certa estabilização orientada segundo as diretrizes da atividade coletiva. A derivação de nossos significados acentua e estabiliza aquele aspecto das coisas que apresenta interesse especial para a atividade e galvaniza, em benefício da ação coletiva, o processo perpetuamente fluido subjacente a todas as coisas, excluindo outras disposições configurativas que tendem a assumir direções divergentes. Cada conceito representa uma espécie de tabu contra todas as outras fontes possíveis de significados, simplificando e unificando a multiformidade da vida em proveito da ação". (MANNHEIM, 1952, p. 20 e 21)

8 Nas palavras de Amalia Barboza: "Diferente de representantes de uma sociologia "axiologicamente neutra", Mannheim está claramente convencido de que uma eliminação dos juízos de valor na ciência seja impossível e, ademais, indesejável. Com sua sociologia do conhecimento Mannheim justamente demonstra que valores e juízos de valor sempre estão presentes na pesquisa, e que a pesquisa em sociologia do conhecimento assume para si a tarefa de analisar esta vinculação contextual". (BARBOZA, 2012, p. 113)

9 No entender de Mannheim, mesmo metodologias que pretendem furtar-se a juízos de valor – como o positivismo – acabam por lançar mão de pressuposições ontológicas, metafísicas e éticas. A sociologia do conhecimento, portanto, deve reconhecer-se enquanto espacial e historicamente situada, determinada por valores implícitos.

Para Mannheim, no mundo contemporâneo, o esfacelamento da estrutura es-
tamental da Cristandade (repartida entre *Oratores*, *Bellatores* e *Laboratores*, os que
oram, os que guerreiam e os que laboram, isto é, sacerdotes, nobres e plebeus) levou
ao “colapso do monopólio intelectual do clero” (MANNHEIM, 1952, p. 11), acompa-
nhado por novos questionamentos acerca da *natureza do conhecer*. A fragmentação
do sistema de pensamento medieval deu origem à Epistemologia e à Psicologia.¹⁰
Apesar das diferenças, Epistemologia e Psicologia partem ambas do sujeito epis-
têmico isolado, insular e monádico da filosofia moderna, o que representa uma de-
formação do retrato do processo cognitivo. É essa deformação que a sociologia do
conhecimento procura sanar, salientando a dimensão *coletiva* do saber. Mannheim
fala, mesmo, em divisão social do trabalho para descrever a natureza cooperativa do
conhecimento.

2.3 'IDEOLOGIA' E 'UTOPIA' COMO FERRAMENTAS DE DESMASCARAMENTO

Na luta pelo poder, os modernos partidos políticos – nascidos do desmante-
lamento da ordem feudal – criaram, no entender de Mannheim, instrumentos teóri-
cos específicos. Um desses instrumentos foi o *desmascaramento*, a explicitação dos
impulsos inconscientes que guiariam a orientação política dos grupos adversários.
Expor a *pudenda origo*, as origens vergonhosas, das concepções esposadas pelos
partidos inimigos: essa estratégia – fartamente explorada e discutida por Nietzsche,
com suas investigações genealógicas (FOUCAULT, 1985) – só se torna possível em
um mundo no qual nos tornamos sensíveis à pluralidade de cosmovisões, à ausên-
cia de uma verdade objetiva e universal (suplantada por uma pletora de certezas
subjetivas). É esse o campo – marcado pela reconhecimento da existência de um
inconsciente coletivo – que prepara o advento da ‘ideologia’ e da ‘utopia’ enquanto
categorias teóricas. Afirma Mannheim:

A descoberta das raízes sociais do pensamento assumiu, pois, a princípio, a

¹⁰ A epistemologia apresenta pretensões ontológicas, e procura no *sujeito* a base de apoio para a construção das significações do real, que não mais encontra no mundo dos objetos. A psicologia, em contrapartida, ancorando-se na análise empírica, rejeita semelhantes aspirações – acaba por, seja em suas versões funcionalistas, seja em seus paradigmas genealógicos, distanciar-se de seu compromisso originário com a superação da crise de sentido vivenciada pelo homem moderno.

forma de um desmascaramento. Ao mesmo tempo que se dissolvia a concepção unitária e objetiva do mundo, o homem comum via surgir, em seu lugar, uma multiplicidade de concepções divergentes, e os intelectuais uma irreconciliável pluralidade de estilos de pensamento. Com isso apareceu no espírito público a tendência de desmascarar as motivações inconscientes no pensamento grupal. Essa intensificação final da crise intelectual pode ser caracterizada por dois conceitos, formando uma espécie de *slogan*: 'ideologia e utopia'[...]. (MANNHEIM, 1952, p. 36)

Acusar um adversário, em meio a uma contenda político-partidária, de encampar argumentos "ideológicos" ou "utópicos" tornou-se procedimento corrente, estratégia destinada a *desmascarar* os pressupostos irracionais (os juízos de valor irrefletidos) subjacentes a uma posição pretensamente imparcial. Longe de ser o resultado de uma apreciação isenta, as asserções do rival estariam condicionadas por sua concepção restrita da realidade, pelo espírito do grupo no qual ele se insere. Na contemporaneidade, era marcada pela "desintegração da unidade espiritual" (MANNHEIM, 1952, p. 60), busca-se não só atacar as crenças e as atitudes específicas do oponente, mas as próprias bases existenciais nas quais se apoiam essas crenças e atitudes. Para Mannheim, devemos aceitar, com candura, a "compreensão da interdependência originária da experiência", que torna o pensamento, em toda e qualquer circunstância, "situacionalmente determinado" (MANNHEIM, 1952, p. 41). *Todo* conhecimento é partidário¹¹ e parcial.¹² Precisamos deixar de reivindicar o domínio de verdades absolutas, e assumir que nossos horizontes de sentido (e não apenas os de nossos inimigos) se encontram sujeitos a determinismos sociais.¹³ Isso implica uma *revalorização* das noções de ideologia e utopia.

11 "Tornou-se hoje indiscutivelmente claro que todo conhecimento político, ou ligado a uma determinada visão do mundo, é inevitavelmente partidário. O caráter fragmentário de todo conhecimento é claramente reconhecível. Mas implica a possibilidade de uma integração de muitos pontos de vista mutuamente complementares num todo compreensivo". (MANNHEIM, 1952, p. 137)

12 "Todos os pontos de vista, em política, são apenas pontos de vista parciais, porque a realidade histórica é sempre excessivamente ampla para ser apreendida por qualquer dos pontos de vista individuais que dela emergem. Mas como todos esses ângulos de visão emergem da mesma corrente social e histórica, e como sua parcialidade existe dentro de um todo emergente, é possível vê-los em justaposição, e sua síntese se torna um problema que deve ser continuamente reformulado e resolvido". (MANNHEIM, 1952, p. 140)

13 Nas palavras do autor: "São justamente as pessoas que mais falam da liberdade humana as mais cegamente sujeitas ao determinismo social, pois que na maioria dos casos estão longe de suspeitar a que ponto a sua conduta é determinada pelos seus interesses. Por outro lado, é justo assinalar que são precisamente os que mais insistem na influência inconsciente das determinantes sociais na conduta, os que forcejam por contrariar, na medida do possível, a influência dessas determinantes. Descubrem motivações inconscientes para transformar as forças que os dominavam em objetos de decisão racional consciente". (MANNHEIM, 1952, p. 44)

Como lembra Mannheim, a acepção pejorativa que hoje comumente se impinge à palavra 'ideologia' tem início em Napoleão. O general francês definia como "ideólogos" todos os intelectuais que se opunham a suas aspirações imperiais. Não seria inútil acrescentar, ainda, que a conotação depreciativa dada ao termo 'utopia' originou-se em meados do século XIX, alvorada do positivismo científico. Marx e Engels distinguirão entre "socialismo utópico" e "socialismo científico": enquanto este se ancoraria em pesquisas empírico-formais, aquele se reduziria a mera "poesia social". No combate a Saint-Simon, Fourier, Owen e Proudhon, os fundadores do materialismo dialético contraporão as "quimeras" do pensamento utópico aos modelos preditivos da Economia Política (WITEZE, 2010). Mannheim se esforçará por, contra a ortodoxia marxista, resgatar a significância da ideologia e (sobretudo) da utopia. Antecipando Antonio Gramsci, o sociólogo húngaro dissolverá a demarcação entre base sócio-econômica e superestrutura político-ideológica (Estado, Direito, Moral, Religião, Arte, Linguagem etc.) firmada pelo marxismo. Ao longo do século XX, um lento movimento do porão ao sótão – um renovado interesse pelo universo dos símbolos e dos rituais, ao qual deu-se o nome de "giro cultural" – suplantará a ênfase cientificista em fatos empíricos mensuráveis (e sua rejeição aos campos da imaginação e do imaginário). A recuperação do utopismo feita por Mannheim pode ser inserida dentro desse processo. Uma rápida digressão a propósito do vínculo entre imaginação e política – ou melhor, da percepção de que o imaginário é elemento constitutivo do político, que, longe de ser (como quer a teoria dos jogos) um campo de escolhas racionais, é filtrado por crenças, esperanças e angústias – revela-se útil, pois.

3 EXCURSO: A NATUREZA POLÍTICA DO IMAGINÁRIO E A NATUREZA IMAGINÁRIA DO POLÍTICO

Desde os seus albores, a utopia foi, constantemente, associada à fantasia e ao mito, em oposição às sendas dos fatos e da realidade. Meta-geográfica e meta-histórica, não teria nenhuma conexão com o mundo da vida. Estaria a meio caminho entre a ficção possível (realizável) e a ficção impossível (irrealizável), entre a *Repú-*

blica de Platão e a *História verdadeira* de Luciano de Samósata – para citarmos duas das maiores influências de Morus (DEMONET, 2009). Porém, na contemporaneidade, esse ponto de vista foi abortado, à medida que nos demos conta da permeabilidade do limiar entre a fantasia e os fatos – a sociologia do conhecimento de Mannheim terá função decisiva, nesse sentido. Eric Voegelin, o sabemos, abandonou inconcluso seu projeto de uma *História das ideias políticas*, ao dar-se conta de que, para além dos conceitos, são os *símbolos* que revelam a vida pública de uma geração.¹⁴ Temos à disposição, hoje, incontáveis estudos sobre o papel do imaginário na construção social da realidade (BERGER; LUCKMANN, 2011).¹⁵ O historiador marxista Eric Hobsbawn, por exemplo, cunha a expressão “tradições inventadas” (HOBSBAWN; RANGER, 2014), para se referir a aspectos indispensáveis à identidade cultural de um povo e que, não obstante serem entendidos como atemporais, brotaram, em uma época dada, da imaginação individual ou coletiva. O chamado *giro cultural* exerceu impacto decisivo na revalorização do imaginário. Nesse contexto, é natural que os estudos sobre a utopia – tanto em sentido estrito (literatura utópica) quanto em sentido lato (utopismo) – ganhem terreno, ainda que o espírito utópico, em nossa *práxis* política, recrudesça. Nas páginas seguintes, faremos uma breve explanação sobre a relação entre imaginação e política, tomando por referência a crítica literária. Nós nos valeremos, fundamentalmente, das reflexões de Shelley, Wilde e Bloom, para embasar o postulado de que o imaginário teria participação ativa na edificação de nosso entendimento sobre o real. Após essas notas, voltaremos a Mannheim, buscando ressaltar a maneira como seu trabalho se insere nesse debate.

No conhecido ensaio “Uma defesa da poesia” (SIDNEY; SHELLEY, 2002), de 1821, Percy Bysshe Shelley pretende demonstrar que a imaginação é anterior e superior à razão: esta estaria para aquela como o instrumento para o agente, o corpo para o espírito, a sombra para a substância. A natureza, crê Shelley, é caos, anarquia

14 “O vocabulário das ‘idéias’, tal como o dos ‘valores’, resulta de uma ‘doutrinação’ da filosofia em dogmatismo metafísico, procedimento com remotas origens neoplatônicas. O teórico jamais deve esquecer que, ao analisar sociedades, enfrenta um objeto já estruturado pela consciência de si. Os entes políticos reais são os povos que se exprimem na história mediante conjuntos de símbolos. A existência dos povos precede as idéias políticas, e estas constituem uma camada abstrata que não coincide nem com experiências originais nem com interpretações críticas. Se o investigador não compreender que as idéias são imagens que uma entidade política tem de si própria, deixa-se absorver na esfera que investiga, à maneira de Carl Schmitt, ou perde as ligações com ela devido à atitude pretensamente neutral, à maneira de Hans Kelsen, de cujas propostas Voegelin claramente discordava”. (HENRIQUES, 2012, p. 22)

15 Sobre o tema, recomendamos a leitura do clássico BERGER; LUCKMANN, 2011.

e escuridão; a imaginação, que se exprime na poesia, oferece-nos instrumentos para abordar a realidade, concebe e expressa uma “ordem indestrutível” que nos salva da entropia do mundo físico. O universo que habitamos, nosso “mundo próprio”, é criação da *poesia* (termo que o autor utiliza para referir-se, não apenas à “estética da criação verbal”, mas a toda e qualquer expressão, discursiva ou não, da criatividade humana): são poetas os legisladores que instituem a sociedade civil, bem como os profetas que fundam organizações religiosas. As leis, divinas e humanas, são necessariamente alegóricas: as modalidades do tempo, as diferenças entre as pessoas, as distinções de lugares, a linguagem, a cor, a forma, os hábitos, constituem-se em produções arbitrárias da imaginação. A faculdade criativa é a energia que sustenta a alma da vida social.

Shelley dá Homero como exemplo: seus poemas representam a coluna do sistema social da civilização helênica, a carta de fundação do projeto formativo (*Pai-deia*) da Grécia. O homem do período clássico não apenas admira, mas imita e se *identifica* com os personagens da *Ilíada* e da *Odisseia* (Aquiles, Heitor, Ulisses). No momento em que perdemos a fé nas grandes ficções que sedimentam nossa *práxis* cotidiana, a cultura começa a ruir – a crise da democracia ateniense, à época de Platão, sinaliza a decadência da cosmovisão homérica. Em nossa rotina, reproduzimos o capricho, a fantasia, a visão criativa de grandes artistas. É na imaginação que se encontra a fábrica de nossos costumes e de nossas opiniões. No livro da vida comum copiamos os esquemas concebidos pelos poetas.¹⁶

É por essa razão que, na leitura de Shelley, as grandes revoluções dependem, antes de mais nada, da poesia: Robespierre, poema de Rousseau. A poesia eleva e expande o espírito, alarga a circunferência da imaginação, criando combinações inusitadas de pensamentos. Deslocam os limites da sensibilidade, estando, pois, na

16 “O homem foi feito à imagem e semelhança de Deus” – com isso nos referimos, obviamente, ao personagem ficcional do texto bíblico. O crítico literário Jack Miles, em *Deus: uma biografia*, se esforça para demonstrar como, na civilização ocidental, a divindade imaginada nas Sagradas Escrituras, inventada pelo(a) autor(a) conhecido(a) como Javista (por valer-se do termo ‘Javé’), tornou-se modelo comportamental para todo o Ocidente. Javé não é, Miles sugere, antropomórfico; somos nós, pelo contrário, que, no correr dos séculos, nos tornamos teomórficos, pautando nossas escolhas na mitologia judaico-cristã (MILES, 2009). Harold Bloom sugere que o verdadeiro criador de Deus, o autor da parte mais idiossincrática do Pentateuco, foi uma mulher hitita da corte de Salomão, provavelmente sua mulher Betsabá, que teria, na verdade, pretendido redigir uma sátira, só posteriormente elevada ao estatuto de texto sacro (BLOOM, 1992).

gênese de qualquer renovação social – “o mais infalível arauto, companheiro e seguidor do despertar de um grande povo, para trabalhar uma mudança benéfica na opinião ou na instituição, é a poesia”. As instituições procuram cristalizar os símbolos criados pela imaginação, processo necessário, para que resistamos ao furor báquico dos instintos. Porém, quando ameaçam atrofiar o imaginário social, recorremos aos poetas, que geram novos materiais de conhecimento, poder e prazer.

Oscar Wilde, igualmente, verá nas instituições a concretização dos devaneios dos poetas: “um grande artista inventa um tipo, e a Vida tenta copiá-lo, reproduzi-lo numa forma popular, como um editor empresarial” (WILDE, 2015, p. 64). Como Shelley, retrata os gregos como o povo que melhor compreendeu a relação entre arte e vida. Somos todos, de certa forma, obras de arte, caricaturas de *personas* literárias concebidas por indivíduos dotados de maior imaginação.¹⁷ A propósito do homem moderno, escreverá o poeta irlandês: “Schopenhauer analisou o pessimismo que caracteriza o pensamento moderno, mas Hamlet o inventou. O mundo se tornou triste porque um fantoche uma vez foi a melancolia” (WILDE, 2015, p. 65). Shakespeare não *reproduz* (espelha), mas *produz* o *self* fraturado de nossa era: Wilde preconiza, assim, a teoria de Bloom, segundo a qual o Bardo Inglês seria o “inventor do humano”, o criador de nossa concepção do sujeito (BLOOM, 2000; e BLOOM, 2004).

O que define, então, um “clássico”? Precisamente o fato de figurar como fonte superabundante de novas significações, em uma cultura ou, quiçá, em muitas, ampliando o imaginário social. Algumas obras – em virtude de sua *estranheza*, que Harold Bloom, inspirado em Longino, interpretará como *sublimidade* – forçam as fronteiras de sentido da cultura: são viscerais deformações do imaginário social (espelham psiques idiossincráticas), mas que, longe de comprometê-lo, alimentam-no. Dão sobrevida a nossa rede simbólica (aos nossos mitos e ritos), ao dotá-la de feramental que a capacita a oxigenar-se, atualizar-se. Em *Abaixo as verdades sagradas* (BLOOM, 2012), Bloom – levantando-se contra as tentativas, neo-historicistas, de compreender todo e qualquer clássico como manifestação do discurso de poder

17 “A Arte é solicitada, e os verdadeiros discípulos do grande artista não são seus imitadores de estúdio, mas aqueles que se tornaram suas obras de arte, sejam elas plásticas como nos dias gregos, ou pictóricas como nos tempos modernos; numa palavra, a Vida é a melhor, e única, aluna da arte”. (WILDE, 2015, p. 65)

hegemônico em sua respectiva época –, destaca a estranheza e a sublimidade de escritos canônicos, como, por exemplo, os de Dante. Os esforços para encontrar, na *Divina Comédia*, “Santo Agostinho versificado” (quer dizer, mera reprodução dos preceitos teológicos da Cristandade medieval) são revisões normativas, destinadas a obscurecer o caráter subversivo (herético) da gnose pessoal do poeta florentino. Bloom procura, desse modo, dissociar Trotsky e as orquídeas selvagens,¹⁸ militância política e contemplação estética – “ler ideologicamente não é ler”, dirá o autor. Poderíamos argumentar, opondo-nos a Bloom, que é precisamente na estranheza e na sublimidade dos “clássicos” que radica sua função política: por descolarem-se do imaginário social, impõem-se como permanente promessa de renovação da cultura. Longe de rechaçarem o cânone ocidental como bastião do “macho adulto branco”, teorias críticas deveriam recorrer a nomes como Homero e Dante na busca de instrumentos com os quais dilatar nossa percepção da realidade.

É nesse espírito – que resgata, a um só tempo, a *natureza política do imaginário e a natureza imaginária do político* – que a literatura utópica e o utopismo voltarão a ser estudados, no mundo contemporâneo. Como Lacan já observou, “a realidade se revela numa estrutura de ficção”: entre a fantasia e os fatos, há interação contínua. Desprezado pelo socialismo científico, o pensamento utópico é, nessa esteira, reabilitado. Mannheim é, nesse sentido, de importância fundamental. O sociólogo húngaro é, ao lado de Ernst Bloch – marxista heterodoxo que, entre 1939 e 1947, redigiu *O princípio esperança* (BLOCH, 2005) –, o principal responsável pela revalorização contemporânea do pensamento utópico (que, como já frisamos, havia sido descartado por Marx e Engels). Mannheim e Bloch entendem que os símbolos criados pelo imaginário não constituem apenas as flores que cobrem as algemas, epifenômeno das relações de produção: são fundamentais à edificação de qualquer comunidade política. Assim, os embates travados no âmbito das visões de mundo (a luta entre ideologias e utopias etc.) definem a forma como a sociedade irá se estruturar, afetando inclusive o modo de produção.

18 Rorty, em artigo conhecido, narra sua formação intelectual, descrevendo a culpa que sentia por, militante trotskista, interessar-se pela contemplação de orquídeas selvagens (atividade que pouco ou nada contribuiria para a revolução proletária). Pugna pela separação entre as exigências de justiça social e os interesses estéticos. (RORTY, 1999)

4 IDEOLOGIA E UTOPIA NA DIALÉTICA DA IMAGINAÇÃO

Conforme Mannheim, seria ilusória a distinção entre consciência alienada e consciência esclarecida: sempre haverá filtros ideológicos, "moldes de atividade coletiva", condicionando a relação entre o sujeito epistêmico e o mundo dos objetos. Ora, os termos 'ideologia' e 'utopia' servem, no trabalho do autor, para designar as principais modalidades de *deformação* pelas quais passa o conhecimento, conduzido por "motivações inconscientes". Se todo juízo é "maculado" por considerações valorativas, o ideológico e o utópico são os principais vetores que incidem sobre a percepção da realidade. Representam conceitos interdependentes, ainda que opostos. Em seminário ministrado no outono de 1975 na Universidade de Chicago, Paul Ricoeur descreverá a tensão mannheimiana entre ideologia e utopia como "dialética da imaginação" (RICOEUR, 1986, p. 310).¹⁹ Trata-se da "polaridade constitutiva" do imaginário social e cultural. A tradição e a subversão, a sístole e a diástole, a justificação e a crítica da ordem vigente: essa é a dinâmica que se dá entre ideologia e utopia, forças presentes em qualquer cultura, diferentes óticas – igualmente legítimas – para se apreender os aspectos elementares da vida social. Valendo-nos da gramática de Unger, poderíamos dizer que a ideologia é o "fetichismo institucional", a heteronomia, a crença de que a estrutura social em voga é natural, lógica e necessária (e, portanto, insubstituível); a utopia, por sua vez, seria a "imaginação institucional", a autonomia, a percepção do caráter historicamente condicionado e mutável das hierarquias imperantes (UNGER, 1996). Ambos os elementos seriam, segundo Mannheim, imprescindíveis para a sobrevivência de uma comunidade política.

Poderíamos dizer, de maneira resumida, que a ideologia é a consciência que não se desenvolveu completamente, cerceada por seu comprometimento com o *status quo* – o burguês é, impedido pela ideologia capitalista, incapaz de atentar para as relações de opressão do sistema de mercado. A utopia, por sua vez, seria a consciência que já ultrapassou o presente – o revolucionário que enxerga *apenas* relações de opressão. Para Mannheim, a ideologia é a estrutura total do espírito de uma época ou de um grupo.²⁰ A utopia é a tentativa, contra-hegemônica, de romper com

19 A obra supracitada já possui tradução para a língua portuguesa (RICOEUR, 1991).

20 Nas palavras do autor: "[...] o conhecimento é deformado e ideológico quando deixa de levar em conta as novas realidades que se aplicam a uma situação, e quando procura escondê-las pensando nelas

esse sistema de pensamento, oferecendo nova concepção de mundo. Nos termos do autor:

O conceito de 'ideologia' reflete uma das descobertas que surgiram do conflito político, a saber, que os grupos dominantes podem estar tão ligados, em seu pensamento, aos interesses decorrentes de uma situação que se tornam simplesmente incapazes de perceber certos fatos que lhes solapariam o senso de domínio. A palavra 'ideologia' implica o conceito de que, em certas situações, o inconsciente coletivo de determinados grupos obscurece o verdadeiro estado da sociedade, tanto para esses grupos como para os demais e que, por isso mesmo, a estabiliza. (MANNHEIM, 1952, p. 36)

Adiante, tratando da ideia de utopia, o sociólogo dirá:

O conceito de pensamento utópico reflete a descoberta oposta da luta política, isto é, que certos grupos oprimidos estão intelectualmente tão interessados na destruição e transformação de uma dada condição social que, sem sabê-lo, percebem apenas aqueles elementos da situação que tendem a negá-la. Seu pensamento é incapaz de diagnosticar corretamente uma situação real da sociedade. Não lhes interessa, de modo algum, o que realmente existe; ao contrário, o seu pensamento gira em torno da mudança da situação existente. Esse pensamento não é jamais um diagnóstico da situação, podendo servir apenas para orientar a ação. Na mentalidade utópica, o inconsciente coletivo, guiado por representações desiderativas e pela vontade de ação, oculta certos aspectos da realidade. Mostra aversão a tudo quanto seja capaz de debilitar sua crença ou paralisar seu desejo de mudar as coisas. (MANNHEIM, 1952, p. 37)

As ideologias visam a manter o *status quo*; as utopias, em contrapartida, oferecem possibilidades revolucionárias. As primeiras se ajustam à situação fática; as segundas a contestam. São dois impulsos básicos em qualquer cultura: integração social e subversão social, o apolíneo e o dionisíaco. Os dois elementos possuem (como mostra Ricoeur) suas patologias próprias. A ideologia tende à dissimulação, e a utopia, ao escapismo. Utopias são contra-ideológicas, voltadas à *transformação* da realidade histórica. Nas palavras de Mannheim: "Chamamos utópicas somente as orientações que transcendam a realidade e que, ao serem postas em prática, tendam a destruir, parcial ou completamente, a ordem de coisas existente em determinada época" (MANNHEIM, 1952, p. 179). Adiante, prossegue, dizendo que utopias "não são ideologias, isto é, não são ideologias enquanto conseguem, por meio de uma contra-atividade, transformar a realidade histórica existente em algo que esteja mais de em categorias inadequadas". (MANNHEIM. *Ideologia e utopia*, 1952, p. 86)

acordo com suas próprias concepções" (MANNHEIM, 1952, p. 182).

5 PLANEJAMENTO PARA A LIBERDADE

À diferença de autores como Popper, Mannheim crê que o totalitarismo não se caracteriza pela sanha projetista, pela meta de "racionalizar" todas as esferas do mundo da vida, mas, precisamente, pelo rechaço do intelecto discursivo, pela crença de que, entre o universo da teoria e o campo da *práxis*, existe um abismo intransponível (sendo, pois, impossível *planejar* a ordem social). Assim, utopia e totalitarismo não seriam forças paralelas, mas contrapostas – a noção arendtiana de "utopia totalitária" não tem lugar, aqui. Nas palavras do autor:

O interesse do tratamento fascista do problema das relações entre a teoria e a prática reside no fato de todo pensamento ser qualificado como ilusão. O pensamento político pode ser útil para despertar o entusiasmo da ação, mas como meio de compreensão científica da esfera política, que envolve a previsão do futuro, é inútil. É notável que o homem, vivendo no brilho ofuscante do irracional, ainda disponha, em cada caso particular, do conhecimento empírico necessário para prosseguir sua vida cotidiana. (MANNHEIM, 1952, p. 134)

Desse modo, contrariamente à tradição do antiutopismo liberal sobre a qual falamos acima, Mannheim entende que só o planejamento social pode, de fato, construir diques a separarem a democracia do totalitarismo. O irracionalismo cultuado por pensadores liberais (a oposição entre sociedade aberta e sociedade tribal etc.) não é instrumento apropriado para que exorcizemos o fantasma do nazifascismo. Para Mannheim, por apresentar tendências antiutópicas, a sociedade de mercado é *estéril*. Já nas primeiras décadas do século XX, o sociólogo húngaro observava que orientações "realistas" (que, brotando na América do Norte, começavam a espalhar-se pelo globo) tendiam a estancar o debate político, estagnando a marcha da história.²¹ A utopia nos impulsiona em direção ao futuro, e é fundamental para que o

21 "Toda vez que a utopia desaparece, a história deixa de ser um processo tendente a um fim último. Deixa de existir o quadro de referência de acordo com o qual avaliamos os fatos e nos vemos rodeados por uma série de acontecimentos, todos idênticos no que diz respeito à sua significação interna. Desaparece o conceito de tempo histórico que conduzia a épocas qualitativamente diferentes e a história assemelha-se cada vez mais ao espaço não diferenciado. Todos aqueles elementos do pensamento que se acham enraizados na utopia são encarados agora de um ponto de vista relativista e céptico. Em lugar da concepção de progresso e da dialética, ficamos com a busca de tipos e generalizações válidas, e a realidade se torna apenas uma combinação especial desses fatores gerais [...]". (MANNHEIM, 1952, p. 236)

homem moderno perceba o tempo humano como progresso linear, e não como eterno retorno do mesmo. O antiutopismo da doutrina liberal é um sintoma do “repúdio burguês da história como estrutura e processo” (MANNHEIM, 1952, p. 135). O capitalismo interpreta o tempo como uma sucessão de presentes fragmentários; esvazia, dessa forma, o significado do futuro, não mais visto como objeto de *esperança*, dimensão do projeto e da obra aberta. Deixando de encarar a história como processo, a sociedade de mercado tolhe qualquer utopia, qualquer expectativa de reconstrução da ordem política – já não se espera nada do tempo. Comentando Mannheim, Ricoeur destaca que a mais elementar função da utopia é o desenvolvimento de alternativas e horizontes novos (RICOEUR, 1986, p. 16). Tal como, posteriormente, Unger defenderá, Mannheim considera a perspectiva ampla das visões utópicas imprescindível para que façamos *críticas totais*, e não apenas *parciais*, à ordem vigente. Sem o utopismo, toda análise de conjuntura será fragmentária e limitada.²²

O sociólogo esboçará um itinerário da mentalidade utópica na Modernidade, identificando estágios distintos nos quais a aspiração por uma nova era ganhou configuração diferenciada. O primeiro estágio seria o quiliasmo orgiástico dos anabatistas, quer dizer, a esperança, milenarista, no iminente retorno de Cristo. Embora remonte à Antiguidade, a crença em um reino de mil anos que se seguiria ao Segundo Advento ganha, no século XVI – notadamente com Thomas Müntzer, líder rebelde durante a Guerra dos Camponeses – significado *revolucionário*.²³ O segundo estágio seria a ideia liberal-humanitária, a bandeira dos direitos naturais que insufla a Revolução Francesa. O terceiro estágio, para Mannheim, constitui-se na ideia conservadora, patrocinada por aqueles que, na Europa pós-revolucionária, anseiam pela Restauração. No entender do pensador, Hegel seria a expressão acabada dessa tendência, podendo sua obra ser lida como uma *contra-utopia*. Por fim, o quarto estágio seria a utopia socialista-comunista, pujante ao tempo em que Mannheim

22 “Na verdade, quanto mais ativamente um partido ascendente colabora numa coalizão parlamentar, quanto mais abandona os seus impulsos utópicos originais e, com eles, a sua perspectiva ampla, tanto mais o seu poder de transformar a sociedade correrá o risco de ser absorvido pelo seu interesse em detalhes concretos e isolados. Paralelamente à transformação que pode ser observada na esfera política, realiza-se uma mudança na visão científica que se conforma às exigências políticas, isto é, aquilo que em seu tempo foi um simples esquema formal e uma concepção abstrata e total tende a dissolver-se em uma investigação de problemas específicos e independentes”. (MANNHEIM, 1952, p. 233)

23 Tal como Mannheim, Ernst Bloch também verá no anabatismo de Thomaz Müntzer um paradigma de mentalidade utópica. (BLOCH, 1973)

redige *Ideologia e utopia*.

Mannheim tem o mérito, indiscutível, de recuperar o pensamento utópico no âmbito das reflexões acerca dos vínculos entre imaginário e política. A associação, por ele desenvolvida, entre utopia e ideologia é particularmente útil, se desejamos analisar o impacto que sociedades ideais, esperanças de transformação, podem ter sobre a vida cotidiana. Todavia, não podemos ignorar os vícios que maculam sua perspectiva. A discussão de Mannheim a respeito das etapas da mentalidade utópica é, no mínimo, problemática. Nas modalidades arroladas pelo sociólogo, não há lugar para a literatura utópica propriamente dita. As perspectivas de Morus e de Campanella, por exemplo, não se adéquam a nenhum dos tipos previstos em *Ideologia e utopia* (não são quiliásticas, nem liberais, nem conservadoras, nem comunistas). Ou seja: qualquer país imaginário pode ser considerado utópico, exceto aqueles desenhados nos romances pertencentes ao gênero utópico. Mannheim acerta ao assinalar a politicidade do utopismo, mas peca, como entendemos, ao não atinar para a especificidade da literatura utópica na crítica das ideologias.

O fim da utopia é acompanhado da gradual redução do político ao econômico: Mannheim foi profético, ao indicar que a consolidação do liberalismo (buscando a eliminação de toda tensão, de todo conflito de cosmovisões) representaria uma crise da própria atividade política. É esse, indubitavelmente, o maior legado do autor. Não há reparos a fazer à crítica de Mannheim ao pensamento único,²⁴ ainda que seja necessário, para além de sua proposta, reestabelecer os laços entre a literatura utópica (sentido estrito de utopia) e o utopismo (sentido lato de utopia), de maneira a resgatar a centralidade do romance utópico na luta por mudança social. Chama a atenção o fato de que o maior pesquisador do pensamento utópico, no século XX, não escreveu absolutamente nada relevante a propósito de Morus, Campanella etc. Os artífices do conceito de utopia não teriam nada a contribuir para a “luta política”

24 Nas palavras do autor: “A desapareção da utopia traz consigo uma estagnação em que o próprio homem se transforma em coisa. Teríamos de enfrentar então o maior paradoxo imaginável, ou seja o do homem que, tendo atingido o mais alto grau de domínio racional da existência, vê-se abandonado por todo ideal, tornando-se simples juguete de impulsos. Assim, ao cabo de um desenvolvimento longo e tortuoso, mas heróico, exatamente no apogeu da consciência, quando a história deixa de ser um destino cego e se vai tornando cada vez mais uma criação humana, com o abandono das utopias, o homem perderia a vontade de plasmar a história e, com ela, a capacidade de compreendê-la”. (MANNHEIM, 1952, p. 244).

dos “grupos oprimidos” que buscam a “mudança da situação existente”? Esse lapso mostra-se ainda mais grave se considerarmos que Mannheim (à semelhança dos utopistas) esboçou projetos de sociedade planejada. O autor publicou textos condenando o *laissez-faire* e defendendo a elaboração de um “planejamento para a liberdade”, capaz de conciliar individualismo moderno e coletivismo (como que fundindo as vertentes agostiniana/protestante e tomista/católica da religiosidade ocidental). Contra a ideia, cara à democracia de massas, de “tolerância”, Mannheim defende uma “democracia militante”, comprometida com a real emancipação, material e espiritual, dos cidadãos (MANNHEIM, 1973). Em nenhum momento, porém, o sociólogo se pergunta como a literatura utópica poderia contribuir para que o “planejamento para a liberdade” pudesse ser idealizado. Entre seus escritos sobre utopismo e suas propostas de economia planejada, existe uma lacuna – que poderia ser preenchida pela interlocução com o gênero utópico, em sua sanha projetista e seu esmero em pormenorizar a arquitetura institucional de cidades filosóficas.

6 REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Philippe Oliveira de. **Crítica da razão antiutópica: inovação institucional na aurora do Estado moderno**. 2016. 329 f. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2016.

ALTARES, Guillermo. **“1984” lidera as vendas de livros nos EUA desde a posse de Trump**. Madrid: 2017. El País, Madrid, 26 de janeiro de 2017. Disponível em <http://brasil.elpais.com/brasil/2017/01/26/cultura/1485423697_413624.html>, acessado em 8 de fevereiro de 2017.

BARBOZA, Amalia. **Dois sociologias frankfurtianas: sociologia do conhecimento versus teoria crítica?** Civitas, Porto Alegre, v. 12, n. 1, p. 107 a 125, jan.-abr. de 2012.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento**. Tradução de Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2011.

BERLIN, Isaiah. **Limites da utopia: capítulos da história das idéias**. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

BLOCH, Ernst. **O princípio esperança**. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2005, 3 v.

_____. **Thomaz Müntzer: teólogo da revolução**. Tradução de Vamireh Chacon e Celeste Aida Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

BLOOM, Harold. **Abaixo as verdades sagradas: poesia e crença desde a Bíblia até nossos dias**. Tradução de Alípio Correa de Franca Neto e Heitor Ferreira da Costa. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Hamlet: poema ilimitado**. Tradução de José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

_____. **O Livro de J**. Tradução de Monique Balbuena. Rio de Janeiro, Imago, 1992.

_____. **Shakespeare: a invenção do humano**. Tradução de José Roberto O'Shea. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

BURKE, Peter. "Um ensaio sobre ensaios". Folha de São Paulo, São Paulo, 13 de maio de 2001. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1305200113.htm>>. Acesso em 7 de outubro de 2012.

DEFFACCI, Fabricio Antonio. **Ideologia, ciência e realidade social: a fundamentação das ciências sociais na perspectiva de Karl Mannheim**. 2008. 142 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos. 2008.

DEMONET, Marie-Luce. **L'utopie comme comble de la fiction à la Renaissance**. *Morus – Utopia e Renascimento*, Campinas, nº. 6, p. 79 a 88, 2009. Disponível em <<http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/66/51>>, acessado em 4 de setembro de 2016.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

GUSMÃO, Luís de. **A crítica da epistemologia na sociologia do conhecimento de Karl Mannheim**. *Revista Sociedade e Estado*, Brasília, v. 26, n. 1, p. 221 a 239, jan./abril de 2011.

HENRIQUES, Mendo Castro. "Introdução à edição da *História das idéias políticas* em língua portuguesa". In: VOEGELIN, Eric. **História das idéias políticas**. Tradução

de Mendo Castro Henriques. São Paulo: É Realizações, 2012, vol. I (Helenismo, Roma e cristianismo primitivo), pp. 9-24.

HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence (Org.). **A invenção das tradições**. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

HORTA, José Luiz Borges et. al. **A era pós-ideologias e suas ameaças à política e ao Estado de Direito**. Confluências, Niterói, v. 14, nº. 2, p. 120 a 133, dezembro de 2012.

HUNTINGTON, Samuel P. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Tradução de M. H. C. Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

LOADER, Colin. **The intellectual development of Karl Mannheim**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

MANNHEIM, Karl. **Diagnóstico de nosso tempo**. Tradução de Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

_____. **Ideologia e utopia: introdução à sociologia do conhecimento**. Tradução de Emilio Willems. Rio de Janeiro; Porto Alegre; São Paulo: Editora Globo, 1952.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã: teses sobre Feuerbach**. Tradução de Silvio Donizete Chagas. São Paulo: Centauro, 2006.

MIGUEL, Leonardo Rogério; VIDEIRA, Antonio Augusto Passos. **A distinção entre os "contextos" da descoberta e da justificação à luz da integração entre a unidade da ciência e a integralidade do cientista: o exemplo de William Whewell**. Revista Brasileira de História da Ciência, Rio de Janeiro, v. 4, nº. 1, p. 33 a 48, janeiro-junho de 2011.

MILES, Jack. **Deus: uma biografia**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NOZICK, Robert. **Anarchy, state, and utopia**. New York: Basic Books, 2013.

POPPER, Karl. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974, 2v.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Tradução de Almiro Pisetta e Lenitta M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RIBEIRO, Ana Cláudia Romano. **A utopia e a sátira**. Morus – Utopia e Renascimento, Campinas, nº. 6, p. 139 a 147, 2009.

RICOEUR, Paul. *Lectures on ideology and utopia*. New York: Columbia University Press, 1986.

_____. **Ideologia e utopia**. Tradução de Teresa Perez. Lisboa: Edições 70, 1991.

RORTY, Richard. Trotsky and the Wild Orchids. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books, 1999.

SIDNEY, Philip; SHELLEY, Percy. **Defesas da poesia**. Tradução de Enid Abreu Dobránszky. São Paulo: Iluminuras, 2002.

TROUSSON, Raymond. **Utopia e utopismo**. Tradução de Ana Cláudia Romano Ribeiro. *Morus – Utopia e Renascimento*, Campinas, n.º. 2, p. 123 a 135, 2005.

UNGER, Roberto Mangabeira. **Política: os textos centrais, a teoria contra o destino**. Tradução de Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo; Santa Catarina: Editora Argos, 2001.

_____. **What should legal analysis become?** London; New York: Verso, 1996.

WILDE, Oscar. A decadência do mentir. **Ensaio**. Tradução de João Rosa de Castro. São Paulo: Clube de autores, 2015

WITEZE Junior, Geraldo. **O velho barbudo e suas palavras esquecidas: Marx, marxismo e utopia**. *Morus – Utopia e Renascimento*, Campinas, n.º. 7, p. 197 a 242, 2010. Disponível em <<http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/119/101>>, acessado em 9 de fevereiro de 2017.



REVICE - Revista de Ciências do Estado
ISSN: 2525-8036
v2.n.1 JAN-JUL.2017
Periodicidade: Semestral

seer.ufmg.br/index.php/revice
revistadece@gmail.com

OLIVEIRA, Mateus Augusto de; ALMEIDA, Philippe Oliveira de. Entre ideologia e utopia: a dialética da imaginação em Mannheim.
Data de Submissão: 09/02/2017 | Data de aprovação: 21/02/2017

A REVICE é uma revista eletrônica da graduação em Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais.

Como citar este artigo:

OLIVEIRA, Mateus Augusto de; ALMEIDA, Philippe Oliveira de. Entre ideologia e utopia: a dialética da imaginação em Mannheim. In: **Revive** - Revista de Ciências do Estado, Belo Horizonte, v.2, n.1, p. 101-125, jan./jul. 2017.

A UTOPIA O MUNDO RESPLANDECENTE: UM MUNDUS INTELLECTUALIS

THE UTOPIA *THE BLAZING WORLD*: A MUNDUS INTELLECTUALIS

Milene Cristina da Silva Baldo¹

RESUMO

A utopia *A Descrição de um Novo Mundo, chamado O Mundo Resplandecente*, de 1666, é de autoria da filósofa natural e Duquesa de Newcastle Margaret Lucas Cavendish. Tal obra é considerada a primeira no gênero literário utópico escrita por uma mulher e apresenta a história do descobrimento de um novo mundo por um estrangeiro que, após atravessar os mares, ali desembarca. O Mundo Resplandecente possui uma organização das leis, do estado, da religião etc. que permite uma vida em perfeita harmonia. A intenção principal desse artigo é apresentar algumas observações sobre a estrutura utópica do texto, como o fato de que, diferentemente da estrutura paradigmática do texto de Thomas More, após sua chegada, o estrangeiro passa a interferir nesse mundo provocando-lhe mudanças substanciais. Também procuro apontar algumas das relações presentes entre a obra e outros textos contemporâneos, como os de Thomas Hobbes e de Francis Bacon, referências influentes para a construção do pensamento de Cavendish.

PALAVRAS-CHAVE: utopia, Margaret Cavendish, literatura inglesa, estudos utópicos, utopismo

ABSTRACT

The utopia *The description of a New World, Called The Blazing-World* was first published in 1666 by the natural philosopher Margaret Lucas Cavendish (the Duchess of Newcastle). This work is considered to be the first utopian work written by a woman

¹ Doutoranda em Teoria Literária no Instituto de Estudos da Linguagem, UNICAMP. Membro do U-TOPOS - Centro de Pesquisa sobre Utopia e do grupo de estudos "Renascimento e Utopia" (IEL/UNICAMP). Contato: milenebaldo@gmail.com

and presents the history of the discovery of a new world by stranger, after a trip across the seas. This world has perfect organization of law, state, religion etc., resulting in a harmonious life for its inhabitants. This article intends to analyze how the utopian characteristics appear in this work as, after his arrival, the stranger starts to interfere in this world, in opposite to what happens in Thomas More's *Utopia* (1516) and the most of the utopian works of this time. This causes a number of changes, mainly in reason to the stranger's will in to establish scientific societies in that land. I also signalize some of the relations between this work and others texts produced throughout the seventeenth century such as those of Thomas Hobbes and Francis Bacon, whose ideas were essentials to the Cavendish's thought.

KEY-WORDS: utopia, Margaret Cavendish, English literature, utopian studies, utopianism

Em 2016 foram celebrados os 500 anos da publicação da *Utopia*, de Thomas More. O gênero literário a qual ela deu origem constituiu uma trajetória bastante frutífera e possui ainda inúmeras reverberações e impactos na construção do pensamento histórico, filosófico e literário. Ainda assim, encontramos muitos textos dessa tradição pouco investigados, o que se agrava quando nos deparamos com o contexto brasileiro, tanto em razão da barreira da língua, quanto pela carência de análises investigativas das utopias em si. Este obstáculo impede a compreensão do próprio gênero, pois se, como afirma Berriel, a "utopia é sempre obra datada, porque apresenta solução de problemas históricos bem localizados" (2004, p. 5), cada texto utópico vai apresentar divergências e características próprias que devem ser analisadas para a compreensão do próprio conceito. Não obstante, relegar essas obras ao esquecimento também proporciona a obliteração das reflexões de tantos utopistas sobre os ideais do viver associado.

Diante desse contexto, a minha intenção é exatamente a de trazer à luz uma utopia negligenciada durante muito tempo, mas que tem recebido cada vez mais in-

teresse dos estudos utópicos: *O Mundo Resplandecente*² (*The Description of a New World Called The Blazing World*), de Margareth Cavendish. Trata-se não apenas da primeira utopia escrita por uma mulher, como também de um vislumbre, segundo alguns, do que seria a ficção científica³ dos séculos seguintes, por abordar a filosofia natural do período.

O objetivo principal desse artigo, portanto, será o de apresentar uma leitura inicial da obra, indicando as principais relações que ela estabelece com a tradição de narrativa utópica e com o seu contexto histórico e filosófico. Não obstante, caberá também esboçar de que forma ela contribui para ampliar as concepções acerca da definição de utopia enquanto gênero literário e de seus desdobramentos. Para isso, dada a sua pouca difusão, farei uma breve contextualização sobre a biografia da autora e as condições de produção e recepção da utopia. Em seguida, apresentarei o enredo intercalando-o com as análises que o relacionam tanto às obras de tradição do gênero, quanto às de Thomas Hobbes e Francis Bacon, que emergiram, no texto, como influências diretas para as constituições do estado cavendishiano. E, posteriormente, a que considerações pode se chegar a partir desse olhar mais cuidadoso sobre esta utopia.

1 MARGARETH CAVENDISH, ESCRITORA E FILÓSOFA NO SÉCULO XVII

Margaret Lucas Cavendish (Colchester, 1623-1673) foi uma Duquesa, de caráter bastante peculiar em suas vestimentas e modo de agir, o que lhe conferiu o apelido de *Mad Madge*⁴. Prolífica autora, publicou onze obras, em um século no qual as mulheres tinham pouco espaço na esfera erudita, razão por que é considerada uma das

2 A tradução desta utopia e um estudo introdutório que a acompanha foram os objetivos do meu Mestrado, defendido em 2014 e publicado em 2015. Todos os trechos aqui apresentados da utopia, ou de outras obras da autora, são traduções minhas e observações e comentários sobre os mesmos são muito bem-vindos.

3 Cf. JONES *apud* WHITE (2009, p. 42)

4 Samuel Pepys (1633-1703) foi um administrador naval inglês, notório na posteridade por seu diário, publicado pela primeira vez em 1825, o qual contém informações sobre a vida em Londres, no período da Restauração, a partir de 1660. Apesar de sua origem humilde, Pepys foi um dos homens mais importantes de seu tempo, pois, além de servir ao Parlamento, foi presidente da *Royal Society* e confidante de Charles II. Ele menciona a Duquesa de Newcastle em sete momentos do seu diário, sempre com impressões sobre sua vestimenta, classificando-a como detentora de um caráter excêntrico. Em seu registro de 30 de maio de 1667, cita a visita da Duquesa à *Royal Society*, quando lhe foram mostrados muitos dos instrumentos que eram utilizados e quando ela viu os experimentos com vácuo e ar (PEPYS, 2003).

mais importantes figuras femininas do século XVII⁵. Dentre suas composições, encontram-se poemas, peças, novelas, cartas, autobiografia, biografia, utopia e proposições sobre filosofia natural. Este último é um fato bastante notável e a fez ser classificada como uma das primeiras mulheres a se envolver nos debates científicos que ganhavam cada vez mais espaço no âmbito intelectual.

Cavendish também se envolveu em outra importante discussão de seu tempo relacionada ao novo paradigma governamental, em função da posição política assumida por sua própria família e por seu esposo, o Duque de Newcastle, William Cavendish. Tanto a família Lucas quanto a Cavendish foram fiéis à realeza, servindo-lhes na guerra e na corte – ela foi dama de companhia da rainha Henrietta Maria e a acompanhou no exílio –, o que teve como consequência a morte de muitos deles em batalhas e a perda de várias propriedades nos anos em que o reino passava por uma guerra civil. Apesar de ter sido leitora de clássicos sob orientação de seu irmão John, inclusive os da tradição utópica, como Francis Bacon (1561-1626) e Luciano de Samósata (120 d.C.), foi a sua união ao então Marquês de Newcastle, o que lhe proporcionou tanto a possibilidade de publicação como as conexões com os intelectuais mais importantes do período. O Círculo de Cavendish⁶, como ficou conhecido, era composto por nomes como Thomas Hobbes⁷, (1588-1679), René Descartes (1596-1650), Pierre Gassendi (1592-1655), Marin Mersenne (1588-1648), John Pell (1611-1685) entre outros (WHITAKER, 2002; CAVENDISH, 2003; JAMES, 2003). O primeiro chegou a levar alguns dos novos instrumentos, como microscópios e telescópios, para que os nobres pudessem vê-los⁸ e Constantijn Huygens (1629-1695)⁹ lhe enviou, por correspondência, lentes para serem apreciadas e analisadas, o que prova a sua inserção nos diálogos entre os intelectuais da época.

5 Grande parte da fortuna crítica da obra se encontra no campo dos estudos feministas, que procuram elevá-la ao reconhecimento como escritora e cientista no século XVII, como é o caso do artigo de Marina Leslie, 1996, publicado na revista *Utopian Studies*.

6 O Círculo Cavendish também foi nomeado como Welbeck (em razão da residência de Welbeck Abbey) e Newcastle (depois que William recebeu o título de Duque). É um dos primeiros centros a estudar a teoria atômica. Começou na Inglaterra, ficou exilado com os realistas, que continuaram provendo encontros em Paris, e retornou à Inglaterra após a Restauração (DEWALD, 2004, pp. 426-429).

7 Cavendish menciona várias das conversas entre Hobbes e seu esposo na biografia que publicou sobre o Duque, *The life of William Cavendish*, de 1667.

8 Há registros também de que quando residiram na Holanda, William e Charles adquiriam alguns microscópios. (MEYER *apud* WHITE, 2009).

9 Cf. AKKERMAN e CORPORAL, 2004.

Após a Restauração da Monarquia, o casal retorna à Inglaterra, mas não consegue uma posição mais próxima do rei, o que os leva a viver um pouco distante da corte, em Welbeck Abbey. São poucas as vezes que retornam a Londres como, por exemplo, quando o nobre recebe o título de Duque, ocasião na qual ocorreu a célebre visita de Cavendish à *Royal Society*. Assim, em 30 de maio de 1667, uma mulher entrava pela primeira vez na sede daquele grupo seleto de intelectuais. É um ato simbólico, já que esta instituição assumira a posição de vanguarda da nova ciência. Ali, a duquesa assistiu a demonstrações de experimentos científicos, apresentadas por filósofos como Robert Boyle e Robert Hooke, como a câmara de vácuo e a bomba de ar (possibilidades que ela havia negado anteriormente)¹⁰. Com essa reunião de breves acontecimentos que envolvem a biografia da filósofa, fica claro perceber como a sua trajetória apresenta intensa relação com as profundas alterações, que estavam a ocorrer nas esferas filosófica e política desse momento.

2 FANTASIAS E CONTEMPLAÇÕES MAIS SÉRIAS

O Mundo Resplandecente foi publicado pela primeira vez em 1666, como apêndice para outro livro da duquesa, *Observations Upon Experimental Philosophy*, e teve uma segunda edição publicada em 1668, independentemente e com modificações no prefácio. Como todas as obras de Cavendish, a recepção do texto, como os próprios prefácios enfatizam, era feita por um público formado por nobres damas da corte, às quais ela sempre se dirige, e por alguns senhores, dentre os quais há importantes figuras de quem divergia. Além disso, no que tange a esta utopia, existe certa resistência justamente por se tratar de uma obra de ficção, preceito negado pelos cientistas da época que tentavam se livrar do modo antigo de construir hipóteses e criticavam, portanto, publicações de estudos com o invólucro da fantasia. Dessa forma, não fosse a sua posição aristocrática da autora, provavelmente sequer teria conseguido público

¹⁰ Em *Observations Upon Experimental Philosophy*, Cavendish escreve “como já mencionei em minhas afirmações anteriores, eu verdadeiramente acredito que todas, ou a maioria das criaturas naturais, têm certo tipo de respiração, por isso é que também acredito ser mais provável que a totalidade, ou a maioria das criaturas naturais, possua poros, não poros vazios, pois não pode haver vácuo na natureza” (CAVENDISH, 2001, p. 55). Tradução do original: “as I have mentioned in my former discourse, that I do verily believe all or most natural creatures have some certain kind of respiration; so do I also find is most probable, that all or most natural creatures have pores: no empty pores; for there can be no vacuum in nature”.

leitor.

Diferentemente de Thomas More (1478-1535), que, por sua carta introdutória à *Utopia* e por sua precisão descritiva geográfica, intenta conferir credibilidade ao relato, o que “dissocia o discurso político-utópico do puro e simples romance de aventura”, como já elucidou o historiador Luigi Firpo (2005), Cavendish, em seus prefácios, aproxima-se mais de Luciano de Samósata¹¹, porque deixa claro ao leitor que o mundo ali construído não passa de especulação ficcional, e até fantasiosa, de forma que sua única intenção seria a facilitação da leitura e a compreensão de considerações filosóficas.

as histórias fictícias encontram-se no campo da imaginação do homem, emolduradas em sua própria mente, segundo o que mais lhe agrada, sem se preocupar se o que ele imagina é realmente existente fora do pensamento ou não. De modo que a Razão busca o profundo da Natureza e investiga as verdadeiras causas dos efeitos naturais, enquanto a imaginação cria de acordo com sua própria vontade o que lhe agrada e se deleita com a sua criação. Afinal, enquanto o fim último da racionalidade é a verdade, o da imaginação é a fantasia, mas não penseis que cometo um engano quando distingo a Imaginação da Razão, pois não pretendo afirmar que a fantasia seja feita de partes não racionais da matéria, mas por Razão entendo a busca e o questionamento racionais das causas dos efeitos da natureza; e por imaginação, uma criação ou produção da mente, sendo ambas efeitos, ou melhor, ações das partes racionais da matéria, as quais, são laboriosas e extenuantes, e requerem em muitos momentos a ajuda da fantasia para entreter a mente, e afastá-la de suas contemplanções mais sérias. (CAVENDISH, 1668)

Tal alegação pode ser observada também em função da história do gênero utópico. Quando More escreve, a novidade dos relatos de viagem das navegações, muitas vezes fantasiosos, que se propagavam pelo continente europeu, permitia que leitores menos eruditos não compreendessem a intenção real da obra. Contudo, mais de um século e meio depois, os novos mundos não eram novidade e a estrutura narrativa própria do gênero já era mais conhecida. Porém, pode-se especular também que, ao redigir essas considerações iniciais, Cavendish tivesse a intenção de se desviar da censura popular prévia, pois suas propostas políticas, inclinadas à defesa da monarquia aos moldes anteriores à guerra civil, já não faziam mais parte do ideário dominan-

¹¹ O próprio Thomas More, ao traduzir as obras de Luciano, aponta para o fato de que “tais escritos atendem à exortação horaciana a que a literatura una o deleite à instrução” (MORE *apud* ADAMS & LOGAN, 2009).

te, tanto que a modificação substancial do papel exercido de fato pelo monarca ocorre poucos anos depois.

Será diferente também o início de seu relato, no qual ela não descreve o encontro entre os interlocutores, isto é, o momento em que o viajante-narrador retorna e encontra-se com alguém para quem contará o que observou na terra utópica. Quem narrará a história será, a princípio, alguém que se projeta fora do relato, um narrador desconhecido, que se dirige diretamente aos leitores. Mais tarde, esse narrador aparecerá em vários momentos, quando faz comparações entre os mundos – dele e dos interlocutores com o mundo relatado –, porém nunca se coloca no texto enquanto partícipe daquela sequência de acontecimentos.

Assim, o acesso ao lugar desconhecido se dará por meio de outro viajante, mais precisamente, uma viajante, que é sequestrada por um marinheiro apaixonado, o qual planeja levá-la à sua própria morada. Logo, a experiência que ela terá, ao conhecer outro mundo, é não intencional, contra sua vontade – o mesmo que ocorreu com Cavendish, que foi obrigada a deixar o território inglês. Não obstante, uma tempestade inesperada altera o curso do navio, direcionando-o para a região do Polo Norte¹², onde adentram ao mar gelado. A escolha deste lugar extremo faz-se compreensível em função da existente familiaridade com a maioria dos continentes e oceanos, e foi uma “solução” consonante com outros utopistas da época.

(...) Campanella, menos de um século depois, coloca a sua cidade ideal no Oceano Índico, muito mais longe e misterioso que o Oceano Atlântico. Vinte anos depois, Francis Bacon precisará imaginar a sua Nova Atlântida no Oceano Pacífico, porque precisa referir-se a um mar ainda não muito conhecido, dado que agora o Atlântico era percorrido em todos os sentidos, e há tempos o Oceano Índico é frequentado por portugueses e espanhóis (FIRPO, 2005, p. 231).

Esta região ainda era fruto do desconhecido, porque raras tinham sido as expedições feitas para atingir tal fronteira. Além disso, o momento histórico faz, inclusive, com que o lugar em que se constitui a utopia difira da tradição moreana, pois diferentemente de uma cidade, a sociedade encontrada estabelece-se em outra dimensão planetária, dado que o viajante alcança não simplesmente outra cidade ou outro país,

12 O norte também é o destino de viagem da utopia *Nova Atlântida*, de Francis Bacon.

mas sim outro mundo¹³.

Ao continuar a narrativa, relata-se que o infortúnio de serem direcionados para uma localidade desconhecida era uma punição do céu, que ficou enraivecido pelo ato criminoso cometido pelo marinheiro. Posteriormente, um vento forte agitava de maneira violenta a pequena embarcação até que ocorreu a sua chegada a um mar gelado, onde foi forçada “entre gigantescas paredes de gelo”. Entretanto, em função da virtuosidade da dama, que era ajudada pelo sobrenatural, o vento, naquele espaço, sofria uma transformação e parecia conduzir o barco através do precipício “como se tivesse sido orientado por algum capitão experiente e algum hábil marinheiro”.

Assim como a ilha dos utopianos, o mundo resplandecente deixa, em sua entrada, algumas pistas para a compreensão dos sentidos possíveis atrás das construções metafóricas. O acesso a este lugar é extremamente penoso e parece inalcançável sem a ajuda divina, da mesma forma que não são todos os que dele se aproximam que conseguem adentrar, mas apenas os virtuosos como a dama raptada. A descrição das paredes de gelo evoca com certa similitude as alegóricas colunas de Hércules¹⁴, as quais constituem ícones do limite do mundo conhecido, ou seja, da filosofia antiga e medieval, a qual está sendo suplantada, mas que ainda oferece grande dificuldade de transposição, ao mesmo tempo em que, se vencidas, proporcionam a recompensa do conhecimento de um novo mundo. A imagem das colunas aparece também no frontispício do livro de Bacon publicado em 1620, *Instauratio Magna*, com o qual ele começou definitivamente as proposições para uma nova ciência. Nele, é possível ler, abaixo do navio, entre as colunas, os dizeres *Multi pertransibunt & augebitur scientia* (Muitos passarão, e o conhecimento aumentará) retirada do livro bíblico de Daniel. A passagem, nesse contexto, aludia aos filósofos e cientistas que se dedicavam ao estudo dos novos saberes.

13 Novamente, a narrativa de Cavendish apresenta-se próxima da tradição luciânica de viagens para outros corpos celestes, o que ocorre de forma similar a outra utopia contemporânea, *Man in the Moon*, de 1638 – que recebeu uma tradução recente para o português (CAIXETA, 2014) –, do bispo anglicano Francis Godwin, na qual o viajante também alcança uma sociedade fora do planeta, e a viagem se dá não através do mar, mas pelos céus (PARK, 2012).

14 As colunas de Hércules (também nomeadas por Colunas ou Pilares de Hércules e que estão geograficamente presentes no Estreito de Gibraltar) são o ponto de partida da narrativa de viagem de Luciano de Samósata. Elas representam a fronteira entre o mundo conhecido, alusivo aos limites do Mar Mediterrâneo, e o desconhecido e temerário, ao qual se era conduzido pelo Oceano. Metaforicamente, correspondia à divisa entre o conhecimento antigo e o novo.

Note-se ainda que foi necessária a orientação de um condutor experiente para guiar a viajante em meio aos precipícios. Em relação a esse aspecto, a hipótese é que, como se trata de um mundo científico, um mundo em que os seres seguem a ordem natural criada por Deus, onde há muitos virtuosos e que, por fim, contém o Éden perdido, a metáfora elaborada por Cavendish versa sobre o percurso para a compreensão da natureza, da filosofia natural e da obra sagrada, também percorrido por ela. Não é possível alcançar esse mundo por si só, mas apenas com a ajuda de mentores que guiem e orientem. A própria duquesa sequer teria se dirigido a ele por sua vontade própria, afinal não era aceitável para as mulheres, naquele momento, os estudos filosóficos. Todavia, uma vez se consiga chegar a essa esfera, poder-se-ia fazer usufruto de todo aquele conhecimento, a fim de angariar domínio completo do mundo do saber, ao mesmo tempo em que se confirmaria a teoria de Bacon, segundo a qual, pelo acesso à ciência, o homem poderia retornar ao paraíso perdido.

Seguindo a narrativa, é feita a descrição da morte dos marinheiros por congelamento, ao qual resiste apenas uma pessoa, a jovem dama que “pela luz de sua beleza, pelo calor de sua juventude e pela proteção dos deuses, permanecia viva”. Também é informado que o frio era de extremidade tal, a ponto de ter matado os navegantes, porque eles, na verdade, já se encontravam no polo de outro mundo, logo, haveria um frio duplicado. O narrador explica que existe uma conexão entre esses mundos, a qual se encontra nesse lugar e se dá por meio da laboriosa passagem. Ao se atingir aquele espaço, não se podia continuar o percurso, no sentido descendente, e transpor esta extremidade, uma vez fosse impossível navegar de norte a sul como se fazia de leste a oeste, “porque os polos desse novo mundo, unindo-se aos do nosso, não permitem qualquer outro acesso que possibilite circundar o planeta dessa forma”, restando apenas o ingresso no novo mundo. À vista disso, o local fronteiro da união entre eles contribuiria para a composição do caráter do próprio “herói” utópico “que viaja, experimenta, aprende com o que se passa e o que lhe diz, e retorna para contar” (BRANDÃO, 2010, p. 21-22), mas não permanece na utopia, ou mesmo faz dela um destino de fácil acesso, assim como é reforçada a característica da utopia como um lugar praticamente inalcançável.

Ademais, essa relação existente entre diferentes mundos metafóricos faz re-

ferência àquela que foi apontada pelo próprio Francis Bacon, pois em *O Progresso do Conhecimento*, de 1605, mais uma vez no frontispício, há a ilustração na parte superior dos chamados *Mundus visibilis* e *Mundus Intellectualis*. Eles se interligam por um aperto de mãos e as colunas limítrofes, já transpostas pelo navio dos navegantes, são sustentadas pela ciência e pela filosofia.

Nesse mesmo fragmento da história, são apresentadas as primeiras afirmações relacionadas mais claramente ao conhecimento cientificista da época, pois o narrador começa a tecer justificativas para a possibilidade de dois sóis, bem como acerca da trajetória circular e exata de ambos. Esse preciso percurso não permitiria que um sol ultrapassasse os trópicos do outro mundo e que fosse possível, aos habitantes do mundo do narrador e dos interlocutores, enxergar o outro sol, em função do extremo brilho do astro que ali incidia sua luz. Apenas seria possível tal feito se fossem utilizados telescópios profundamente potentes.

Quando finaliza o primeiro parágrafo do texto, não obstante todos os indícios preliminares fornecidos, Cavendish ainda inclui um apontamento para outro importante tema presente nesta obra. Nestas últimas frases, principiam as críticas mordazes ao uso de instrumentos ópticos para a experimentação científica, o que é, definitivamente, um debate caro ao período.

E, embora eles [os sóis] devam se encontrar, nós, neste mundo, não conseguimos percebê-los facilmente, em razão do fulgor do nosso Sol, o qual, por sua proximidade, tolhe o esplendor do outro Sol, estando eles muito distantes para serem vistos por nossa percepção ótica, a não ser que usássemos excelentes telescópios, através dos quais hábeis astrônomos podem observar dois ou três sóis de uma só vez (CAVENDISH, 1668).

A partir desse momento, a narração segue mais próxima da estrutura conhecida do gênero utópico. A jovem percebe que se encontra em uma planície de gelo e, ao avistar um trecho em que havia terra, nota que de lá estão saindo criaturas estranhas, espécies de ursos¹⁵ humanoides¹⁶. Estes seres, que conversavam de forma extrema-

¹⁵ A palavra *bear*, quando usada como adjetivo, tem também a conotação de *uma pessoa mal-educada, grosseira áspera*, ou um *homem desajeitado, complicado, rude*. Ao antropomorfizar seus filósofos experimentais, Cavendish está também os satirizando, e por isso demonstra o "espanto" da jovem ao perceber que estes homens são civilizados e cumprimentam-se de maneira cortês.

¹⁶ Criaturas antropomórficas e monstruosas são parte integrante da imaginação dos séculos anteriores e ainda do século XVII, principalmente em relação aos estudos de magia. Uma obra que nos ajuda a compreender melhor tais figuras, pois apresenta ilustrações desse imaginário, é *Physica Curiosa*, do físi-

mente cortês entre si, numa língua ininteligível à dama, retiram-na do barco e o afundam juntamente com os corpos dos malfadados marinheiros. Ela sente um profundo e maravilhado estranhamento, acrescido de certo temor, ao imaginar que eles poderiam sacrificá-la, entretanto, quando a carregam em seus braços, para que não tivesse de caminhar sobre o gelo, fica evidente sua falta de crueldade.

Tais criaturas e a dama, após caminharem, chegam à cidade onde habitavam os ursos híbridos. Existe apenas a descrição de que, no lugar de casas, usavam-se, para moradia, cavernas sob a terra e que todos os seres, machos e fêmeas, saíam dessas habitações para admirar a jovem desafortunada. Algum tempo após cuidarem dela e notarem que não estava apta àquela temperatura e alimentação, decidem levá-la a outro lugar através de um rio. Depois da travessia, aportam em uma ilha cujos habitantes eram raposas¹⁷ humanoides, as quais dialogavam de maneira polida com os ursos antropomorfos. Dessa interlocução, segundo informa o narrador, concluíram que deveriam levar a dama como um presente para o Imperador daquele mundo. Com esse intuito, deslocaram-se através de vários rios, um sempre mais extenso que o anterior, e atracaram em ilhas, cujos moradores eram outros seres híbridos que demonstravam extrema habilidade naval e experiência de navegação. No percurso final, foi necessário adentrarem ao mar para que pudessem chegar à cidade onde habitava o Imperador, também uma ilha, de nome Paraíso.

Durante toda essa jornada, eles tinham somente atravessado rios; no entanto, para o próximo destino era inevitável enfrentar o mar aberto, portanto, cuidaram para que seus navios e cordame estivessem preparados para velejar e ingressar no interior da ilha, onde o imperador do Mundo Resplandecente (porque assim era chamado) mantinha residência. Aquelas criaturas mostraram-se excelentes navegadores e, embora ainda não tivessem conhecimento de ímãs, agulhas ou cronômetros marinhos (o que era muito útil para eles), eram argutos observadores e possuíam grande prática (*Ibidem*).

Nesse intervalo de tempo, a viajante direciona seus esforços para aprender a língua dos seres resplandecentes. Em certo sentido, é o mesmo esforço que empreende Margareth Cavendish para compreender a linguagem dos argumentos filosóficos, dificuldade inclusive reconhecida por ela, como impedimento para que os leito-

co, matemático, filósofo e mágico, o alemão Gaspar Schott (1608-1666). A biblioteca da Universidade de Iowa disponibiliza as principais imagens presentes no livro em seu acervo *online* <http://digital.lib.uiowa.edu/cdm/compoundobject/collection/jmrbr/id/1955/rec/1>.

17 O vocábulo 'raposa', em inglês, quando adjetivo significa *astuto* (assim como no português) e se usado como verbo, representa o ato de *confundir* ou *enganar* alguém.

res compreendessem suas outras obras¹⁸. Cada uma das ilhas pela qual passam os personagens, pertencente aos diversos grupos ali existentes, denota-se como uma alegoria das diversas esferas do saber científico, pois cada um dos seres antropomórficos possuía uma habilidade latente em campos determinados do conhecimento. Da mesma forma, os vastos rios, que devem ser transpostos, indicam as dificuldades mais extenuantes com relação às diferentes vertentes filosóficas a serem desbravadas.

Quando se encontravam próximos de Paraíso, ainda era necessário suplantar novas fronteiras e impedimentos. Ademais, existia unicamente um acesso para alcançá-la, o qual se constituía de uma entrada bastante estreita. Contudo, após vencer esses obstáculos, i. e., depois de atravessar quase todos os domínios do *Mundus Intellectualis*, a recompensa prometida pelas colunas de Hércules compreendia não somente o retorno ao Paraíso perdido, como o império sobre o então conquistado mundo da razão.

Dessa forma, parece que Cavendish propõe aos leitores que a compreensão de sua utopia, ou mesmo das concepções de filosofia natural expostas, demandaria um percurso repleto de intempéries, similar ao de um explorador em um novo mundo. Afinal, o conhecimento do que se encontra além das fronteiras só é dado àqueles que viajam, que se aventuram, que se arriscam a deixar as antigas opiniões e ingressar na “narrativa que transmite o (des)conhecido” (BRANDÃO, 2010, p. 17).

Os conceitos relacionados à organização estatal afiguram-se mais definidos nesse momento da obra. Afirma-se que todos os cidadãos falavam apenas uma língua, ou seja, concordavam entre si, além de manterem uma postura de subordinação em

18 Um dos momentos em que ela faz essa justificativa se encontra nesta utopia. Quando a Imperatriz convoca a Duquesa de Newcastle para ser sua escriba e lhe pergunta se ela sabe escrever, ela responde que sim, mas que sua caligrafia não é bem avaliada, e que quem quiser entender o que escreve deveria receber certo treinamento. Ao que tudo indica, ela estaria tratando não de sua caligrafia, mas de seu modo de escrever e de suas proposições filosóficas, as quais exigem certo conhecimento do leitor. Eis o trecho: “mas não tão inteligivelmente que qualquer leitor de qualquer coisa possa entendê-lo, a menos que ele tenha sido ensinado a conhecer meus caracteres, porque minhas letras são mais como caracteres do que como letras bem formadas”. ‘Você foi recomendada a mim pelos mais honestos e engenhosos espíritos’, disse a Imperatriz. ‘Certamente’, respondeu a Duquesa, ‘o espírito é ignorante de minha caligrafia’. ‘A verdade é’, disse a Imperatriz, ‘que eles não mencionaram a sua caligrafia, mas me informaram que escreve com senso e razão. E se você pode escrever de modo que qualquer um de meus secretários consiga aprender sua forma de escrever, eles deverão escrever bela e inteligivelmente”.

relação ao Imperador, tratando-o sempre com apropriados dever e obediência. Essas características eram responsáveis pela manutenção de uma vida plena de felicidade, ao mesmo tempo em que não permitiam o surgimento de guerras com povos externos ou insurreições de subordinados.

Dentro dos navios havia homens de muitas feições, mas nenhuma similar à do nosso mundo e, no momento em que os barcos e navios se encontraram, eles saudaram-se e conversaram uns com os outros de forma extremamente cortês, pois só havia uma língua em todo aquele mundo, assim como havia apenas um Imperador a quem todos eram submissos com grande dever e obediência, o que os fazia viver em felicidade e paz contínuas, sem, por isso, estarem familiarizados com guerras estrangeiras ou com insurreições civis (CAVENDISH, 1668)

A cidade imperial, por sua vez, é disposta segundo suas próprias características naturais. Sua ordenação é estabelecida por muitas ilhotas, que são interligadas por pontes pavimentadas à maneira da antiga Roma – cuja arquitetura é avaliada pelo narrador como superior à de seu mundo. Se o perfil arquitetônico da cidade origina-se nos preceitos da própria natureza, no Palácio do Imperador, ao contrário, nas paredes abarrotadas de pedras raras, lapidadas com fino rigor, sobressai-se a artificialidade. Com tal procedimento, assinalava-se que o Paraíso constitui-se tanto pela organização natural deixada pelo Grande Artífice quanto pelos domínios dos saberes artesãos, proposição que retoma, mais uma vez, preceitos defendidos por Bacon¹⁹. As pedras,

¹⁹ Bacon intentava melhorar a condição do homem, pela construção de um corpus de conhecimento. Para ele, os homens deveriam estudar o mundo ao seu redor, observando as atividades dos artesãos das novas indústrias, muito mais que as puras especulações filosóficas. A ciência deveria ter como objeto, portanto, a pólvora, a fabricação de vidro e papel, o tingimento e a agricultura, pois essas descobertas tinham sido feitas muitas vezes ao acaso, de modo não intencional e, mesmo assim, tinham revolucionado a história da humanidade de forma intensa, modificando verdadeiramente a vida dos homens e seu conhecimento sobre o mundo (o que indicava que o conhecimento e o poder, nesse âmbito, significavam a mesma coisa). Seu método tinha como preceito que se deveria primeiramente coletar as informações sobre o que se investigava, analisá-las, tecer observações gerais sobre o fenômeno e sua aplicação e, depois, fazer as experiências que comprovassem ou não a tese formulada. Corroborando essa afirmação, Rosa elucida que (...) a partir do Renascimento Científico a situação começaria a se alterar, pelo reconhecimento, por ambos os lados, da necessidade de dispor de conhecimento teórico e prático para o avanço de suas respectivas atividades. Engenheiros, marinheiros, médicos, matemáticos, artesãos e artistas contribuiriam de diversas maneiras para o começo de um entrosamento e complementaridade entre a Ciência e a Técnica, inclusive com a divulgação de suas experiências. (...) O valor dos métodos e processos dos artesãos, artistas e engenheiros, para fins do progresso do saber, seria gradualmente aceito. Francis Bacon (1561-1626) seria um dos primeiros a reconhecer a importância da experiência, do conhecimento artesanal e da experimentação no processo científico, tornando-se um dos principais arautos da Ciência Experimental. (...)

A partir do século XVII, a situação se modificaria, com o estabelecimento de uma comunidade de interesses e de propósitos entre a Ciência e a Tecnologia. A técnica, até então empírica, passaria a incorporar, cada vez mais, conhecimento científico, assim como a Ciência se beneficiaria dos produtos tecnologicamente mais apropriados para suas atividades. A Ciência Experimental ganharia o apoio de intelectuais e

portanto, eram esculpidas e dispostas, da mesma maneira como o saber era investigado e essa união constituía a extrema beleza daquele espaço.

No momento em que a jovem donzela é apresentada ao Imperador, o soberano fica maravilhado em virtude de sua beleza e, por julgá-la uma deusa, oferece-se para cultuá-la, pedido que lhe é negado, pois ela enfatiza sua mortalidade. Logo a seguir, eles se casam, o que a torna Imperatriz, e é a razão pela qual seu esposo cede-lhe o “poder absoluto para dominar e governar todo aquele mundo como quisesse”. Como já afirmado anteriormente, após sobrepujar todas as ilhas de conhecimento do mundo do saber e dominar a linguagem que a eles competia, não apenas tornava-se possível alcançar o Paraíso como dominá-lo completamente, interferir e propor mudanças sobre ele de forma a moldá-lo segundo lhe conviesse. Em outras palavras, o caminho para adentrar ao mundo da filosofia natural era demorado e custoso, a sua linguagem própria deveria ser aprendida, mas depois de percorrido o percurso não só o domínio sobre a ciência era alcançado, como a possibilidade de proposições e alterações sobre as suas concepções era possível.

Após a descrição da indumentária usada pela Imperatriz em sua coroação, há um breve comentário acerca do comércio, o qual ocorria sem a necessidade de moedas e, apesar da abundância excessiva (indicando a estabilidade financeira), o uso dos metais e das pedrarias nobres era permitido apenas à nobreza. Fato que indica outra diferença em relação à obra de More, já que nela o ouro era utilizado para a punição ou como forma de ridicularização. Nesse momento, o relato que se segue permite perceber que os seres resplandecentes são divididos, inicialmente, em categorias determinadas por sua constituição natural, segundo a qual são separados aqueles que possuem sangue imperial – os nobres – dos que não possuem. A descrição feita sobre os primeiros permite saber, ainda que superficialmente, a constituição de sua aparência, notável por ser colorida, e a sua separação em dois conjuntos: os que foram tornados governantes e os que, após serem feitos eunucos, passavam a ser sacerdotes. Os demais cidadãos formavam o grupo dos homens híbridos, cujos corpos assemelhavam-se às mais diversas formas e aspectos de alguns animais como ursos, raposas,

cientistas (Galileu, Boyle, Hooke, Huygens), abrindo novas perspectivas para os práticos e inventores. (...) Os benefícios recíprocos dessa cooperação Ciência-Tecnologia se traduziriam nas revoluções havidas nos domínios industriais e científico da época.” (2012, p. 37-39)

vermes, peixes, pássaros, moscas, formigas, aranhas, piolhos, símios, corvos, gralhas, papagaios, sátiros, gigantes e muitas outras²⁰. Como consequência dessa organização, fica perceptível a estrutura de estamento imposta, comum a uma monarquista como Cavendish, de acordo com a qual, os homens são categorizados em função de seu nascimento e cada um possuiria características, talentos e funções sociais em conformidade com essa ordem pré-estabelecida pela natureza, a obra divina. Mesmo sob tal regime, eles não provocam qualquer desordem, longe disso, são extremamente civilizados, vivem harmoniosamente entre si e servem fielmente ao monarca.

Segundo esse raciocínio, conforme fosse conveniente a cada espécie, dedicavam-se às mais diversas atividades, dentre as quais, as artes e as ciências eram designadas aos que se mostrassem mais virtuosos, como era a Imperatriz. Nessa altura da narração, a interferência direta da personagem viajante se inicia, pois ela estabelece escolas e associações – similares à Casa de Salomão de Bacon e à *Royal Society* – para as principais esferas de saber, designando e enviando a cada uma os cidadãos mais adequados. Por este raciocínio, a disposição ocorreria segundo a seguinte ordem: os ursos seriam filósofos experimentais; os pássaros, astrônomos; as moscas, os vermes e os peixes, filósofos naturais; os símios, alquimistas; as raposas, políticos; os sátiros, médicos galênicos; as aranhas e os piolhos, matemáticos e geômetras; as gralhas e os papagaios, oradores e lógicos e, por fim, os gigantes seriam arquitetos.

A ação seguinte da Imperatriz foi a convocação dos homens nobres. Primeiramente os de estado, pelos quais soube que, a escolha pelo governo monárquico se dava por “ser mais natural a um corpo possuir uma única cabeça, assim como seria natural ao corpo político ter apenas um governante, logo, a *commonwealth*, a qual possuía muitos governadores, configurava-se como um monstro com muitas cabeças” – referência direta a Hobbes. Além disso, a monarquia seria “a forma divina de governança” e harmonizaria melhor com a religião ali praticada, afinal “da mesma forma que existe apenas um Deus” deve haver apenas um soberano. As leis que os regiam também eram poucas, a fim de que não houvesse contendas internas e conflitos,

20 Assim como os vocábulos *urso* e *raposa*, outros nomes de animais desse grupo também podem ter diferentes acepções. Peixes são *estranhos*. Gansos (que também são os pássaros) são *pessoas tolas*. Moscas são *inteligentes, atraentes, elegantes*. Corvos são considerados *ladrões*. Gralhas e Papagaios são *falantes*, ou pessoas que falam de forma grosseira.

pois “leis em excesso provocavam muitas divisões, as quais comumente ocasionavam facções de classes, e por fim irrompiam em guerras”.

Mais tarde, ao questionar os sacerdotes, a Imperatriz fica sabendo que há apenas uma religião e um modo de culto, o qual tinha de ser cumprido pelas mulheres em ambiente privado, porque, se elas estivessem presentes nas assembleias comuns das igrejas, poderiam afastar a atenção do culto. Acrescido a isso, há o fato de os nobres serem feitos eunucos para que não tivessem sua ocupação prejudicada por assuntos de ordem pessoal. Tal trecho constitui uma parte muito pequena da obra e este aspecto aponta-nos para o fato de o papel da religião ter sido realmente minimizado nesta utopia. Evidentemente, a presença da figura divina e sua afirmação como criadora do mundo é, a todo tempo, lembrada nos debates que ocorrerão na sequência, contudo, o papel de atuação do episcopado no mundo resplandecente restringe-se apenas à organização da Igreja, de sua liturgia, seus cultos. Ainda assim, mais tarde, ficará evidente que o responsável de fato pela motivação da fé seria o soberano, e não o clero, além de que, pela fé, seria possível exercer maior controle sobre as outras esferas que permeiam a vida dos cidadãos, fazendo-os submeterem-se a eles como o faziam com a religião.

a Imperatriz fez uma excelente pregação e as instruiu sobre as regras da fé e, dessa forma, converteu-as não apenas rapidamente, como conseguiu um amor extraordinário de todos os seus súditos em todo aquele mundo. (...) Então, dessa forma, a Imperatriz, por sua própria arte e engenho, não apenas converteu o Mundo Resplandecente à sua própria religião como os manteve constantemente crentes, sem enforcamentos ou derramamento de sangue; porque ela bem sabia que crer era algo que não deveria ser forçado ou imposto sobre as pessoas, mas inculcado em suas mentes por meio de uma afável persuasão. Dessa forma, encorajou-os também a submeterem-se a todos os outros deveres e ocupações: pois o medo, embora faça com que as pessoas obedeçam, ainda assim não dura muito tempo, nem é uma forma tão certa de mantê-los em suas funções, como o amor (*Ibidem*).

Interrompe-se, então, a descrição do cenário da cidade utópica. A partir desse ponto, a Imperatriz dedica-se aos diálogos com seus cidadãos mais virtuosos, para vir a conhecer os avanços que eles fizeram em cada uma de suas ciências. É importante salientar que Cavendish, como elucidado por seu prefácio, tinha como objetivo principal expor suas considerações sobre filosofia experimental, portanto, o trecho da

obra dedicado a tal propósito, descrever os fenômenos científicos e os elementos da natureza, é essencialmente mais extenso que as descrições da cidade e da sociedade do novo mundo encontrado, como ocorre em muitas utopias.

Durante esses diálogos, teorias sobre diversas esferas do conhecimento são debatidas e, quando seus cientistas não conseguem consonância entre si, ou conduzem de modo deficiente sua explanação, a principal preocupação que a Imperatriz demonstra é a de que os conflitos, que eles ali produziam, permanecessem dentro dos limites das escolas científicas, de forma que não pudessem causar perturbações ao ordenamento do estado.

Quando são finalizadas as reuniões, ela promove uma reforma (aludindo a Henry VIII) na estrutura eclesiástica do mundo resplandecente, construindo duas capelas com materiais especiais – pedras ígnea, solar e estelar –, o que as transforma em dois ícones memoráveis sobre o céu e o inferno. A nova governante também se torna líder pregadora nesses templos, argumentando mais uma vez que a conversão deveria acontecer pelo convencimento e não pela força. Outra sequência de interlocuções é iniciada com os espíritos imateriais, na qual é abordada toda a sorte de especulação sobre a existência de outros mundos, sobre o deslocamento de espíritos ou mesmo sobre questões acerca de céu e inferno.

Na tentativa de elaborar uma cabala própria, a Imperatriz consegue, por sua escriba, o auxílio da alma da Duquesa de Newcastle, ou seja, a autora cria um *alter ego* de si mesma. As duas, após terem se tornado “amigas platônicas” tomam conhecimento, pelos espíritos, de que poderiam criar mundos paralelos ordenados em suas mentes e assim procedem, utilizando-se dos métodos de vários filósofos como Platão, Descartes, Pitágoras, mas, por fim, decidem seguir sua própria maneira, o que parece ser uma defesa constante da obra, a de que o procedimento filosófico da utopia seja adotado. Ademais, também emerge nessa manobra uma espécie de tentativa de experimentação, de empirismo pela pura lógica e construção mental, procurando “testar” cada uma das teorias desses intelectos. Uma das leituras que se pode fazer para tentar entender o motivo de ela ter buscado essa espécie de defesa do modelo utópico se baseia no fato de não vislumbrar mais a possibilidade de mudança real do

contexto que a cerca. Pois, mesmo sendo possível interpretar que ela propunha essa retomada do modelo estatal monárquico o qual defendia, também podemos notar que o trecho em que a Imperatriz retorna ao seu mundo de origem para poder livrá-lo das diversas guerras que o cercam é classificado no prefácio como “fantasioso” ou ainda “fantástico”. Da mesma forma, quando especula, durante esse momento da narrativa, que cada um pode criar um mundo a sua maneira, dá-nos a entender que o ideal de cada um não necessariamente será compartilhado por todos, como muitos poderão não concordar com o modo pelo qual ela criou o Mundo Resplandecente. Todavia, isso não deveria causar qualquer espécie de conflito, uma vez seja possível a cada um propor sua criação por meio da imaginação, o que nos faz concluir que ela apresenta um manifesto em favor do recurso utópico, caracterizando-o como uma afirmação pela subjetividade.

Por fim, mais tarde, já no final da narração, a Imperatriz retorna a seu antigo mundo, onde, com a ajuda do que aprendeu no *Mundus Intellectualis*, derrota todos os países adversários de sua terra natal na guerra, por meio dos conhecimentos adquiridos. Vencido o conflito, ao retornarem, o narrador ainda faz alusões à escrita e crítica ao teatro da época da Restauração, até que a Duquesa retorna também ao seu mundo, para junto de seu esposo. E, com um relato dos divertimentos adotados na corte da Imperatriz, dá-se fim à narrativa.

Quando se analisa o conjunto das ideias e concepções presentes nesta utopia, pode-se observar como as questões envolventes do entorno atravessam o texto, marcando-o profundamente pelo viés do ponto de vista de seu autor. O estado cavendishiano segue os princípios em que sua autora acreditava – influenciada de perto pelo Leviatã hobbesiano²¹ e pelas academias científicas idealizadas por Bacon. Cavendish acrescenta ainda um retorno ao modelo elisabetano, segundo o qual a figura emblemática e divinizada da Imperatriz, que é venerada como uma deusa²², assumirá

21 A soberania, afirmava Hobbes, precisa ser absoluta e ilimitada. O soberano pode ser um homem ou uma organização, seu direito pode derivar da antiguidade remota ou de conquista recente; tudo o que importa é que ele possa proteger seus súditos e que sua autoridade seja reconhecida por todos. (HOBBS, 2003)

22 O Imperador aceita sua mortalidade, mas não seus súditos “os quais dificilmente eram persuadidos a crer que ela fosse mortal, e renderam-lhe toda a veneração e culto devido a uma divindade”. Tradução do original: “her subjects, who could hardly be perswaded to believe her mortal, tender’d her all the veneration and worship due to a deity”.

de mesmo modo a liderança do poder clerical, ou seja, o soberano seria o chefe dos âmbitos da vida social e religiosa de seus súditos. Não obstante a esfera individual também sofreria um cerceamento, na medida em que não cabe plenamente ao homem a escolha clara de sua função na sociedade, ao contrário, ele deve seguir o que melhor se apresentar como adequado à coletividade²³.

(...) cada um seguia uma profissão como melhor fosse apropriado para a natureza de sua espécie, o que era incentivado pela Imperatriz, especialmente se tratando daqueles que se aplicavam ao estudo das mais diversas áreas e saberes, pois eram tão engenhosos e sábios na invenção de artifícios rentáveis e úteis como alguns de nosso mundo o são, ou melhor, eram superiores. Com essa finalidade, a monarca erigiu escolas e fundou diversas sociedades (CAVENDISH, 1668)²⁴.

Para a construção desse estado ideal "a liberdade dos súditos" deve estar "apenas naquelas coisas que, ao regular suas ações, o soberano permitiu" (HOBBS, 2003, p. 117), o indivíduo abnega-se completamente para fazer parte desse corpo estatal e alcançar a paz, ao mesmo tempo em que a liberdade do soberano existe e ele pode desenvolver-se enquanto indivíduo já que, por sua natureza, adquiriu este direito²⁵. Em Hobbes, sua parte no contrato é apenas exercer esse poder supremo sobre o organismo estatal, de forma a garantir estabilidade civil e um estado de paz, mas no mundo resplandecente somos levados a perceber que a preocupação do soberano deverá ser voltada para o desenvolvimento das artes e das ciências. Com esta condição

23 Com isso, a "bellum omnium contra omnes" que caracteriza o "estado da natureza" em Hobbes, seria contida, possibilitando a vida harmoniosa daquele lugar. Ao centralizar o poder nas mãos de um monarca ou de um grupo, ele pretendia também diminuir a interferência da igreja na vida dos indivíduos e aumentar o poder do estado. "Por liberdade entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que seu julgamento e razão lhe ditarem. (...) É dado que a condição do homem é uma condição de guerra de todos contra todos." (HOBBS, 2003, p. 77).

24 Tradução do original "these several sorts of men, each followed such a profession as was most proper for the nature of their Species, which the Empress encouraged them in, especially those that had applied themselves to the study of several Arts and Sciences; for they were as ingenious and witty in the invention of profitable and useful Arts, as we are in our world, nay, more; and to that end she erected Schools, and founded several Societies". Em outras obras, Cavendish menciona que "as pessoas comuns" seriam insolentes e tolas, porque não saberiam como lidar com o poder que conseguiram, não tinham o virtuosismo dos nobres.

25 A todo momento é retratada a beleza da Imperatriz, porém, o momento principal ocorre quando é conduzida pelos seres híbridos à presença de seu Imperador. Ele a admira por sua extrema beleza, considerando-a uma deidade, casa-se com ela, torna-a Imperatriz e cede-lhe o poder supremo. Esse caráter aparece como uma das condições para se conseguir o poder para Hobbes "O poder de um homem (universalmente considerado) consiste nos meios de que presentemente dispõe para obter qualquer visível bem futuro. Pode ser original ou instrumental. O poder natural é a eminência das faculdades do corpo ou do espírito; extraordinária força, beleza, prudência, capacidade, eloquência, liberalidade ou nobreza." (HOBBS, 2003, p. 47, grifo meu)

de paz, o monarca organizaria a sociedade em prol do estudo da natureza, em prol da ciência, a qual deveria favorecer o bem-estar dos súditos como bem entendia Bacon. Em outras palavras, a liberdade, a vontade e o livre-arbítrio dos cidadãos existem de maneira extremamente limitada e mesmo assim devem ser negados e concedidos à monarquia a fim de se promoverem os interesses do bem comum com o desenvolvimento dos conhecimentos científicos que possibilitariam a configuração de um mundo novo, um mundo renascido na ciência, um *mundus intellectualis*.

3 A CONTRIBUIÇÃO AO MODELO UTÓPICO

Dentro da tradição dos estudos utópicos, é possível encontrar muitas análises sobre como cada autor dialoga com os aspectos herdados do texto moreano e, mais do que isso, de que forma, a maioria deles mobiliza estas características de acordo com o contexto circundante ou ainda com as intenções próprias. Cavendish não foge a essa regra. Como já indicamos, seu texto contém diversas mudanças em relação ao gênero. A primeira a ser apontada é o narrador. Diferentemente das utopias de seu entorno, em *O Mundo Resplandecente* não é o viajante quem narra a história, depois de seu retorno, a interlocutores com que estabelece um diálogo textual. Por esse motivo, nesta obra é possível a descrição mais pormenorizada de um personagem, a protagonista da história. Isso destoa do texto de More e de outros autores desse gênero²⁶, pois neles, a cidade assume o papel primordial, portanto é no ato de descrevê-la que o relato se constrói. Há ainda o fato de que, por se tratar de uma predominante descrição, quase não existem passagens em que a ação se sobressaia, o que resulta, dentre outros motivos, na dispensa da inserção e caracterização de personagens. Já a utopia cavendishiana não apenas contém muitas sequências de ações como muitos diálogos entre a protagonista e os cidadãos resplandecentes ou ainda alguns outros personagens.

Dessa forma, a descrição do novo mundo encontrado divide espaço com a

26 Refiro-me aos autores mais conhecidos e às utopias mais difundidas, pois não é apenas o texto cavendishiano que apresenta essas diferenças em relação a More. Exemplo disso é a utopia *Nova Solyma* (1648) de Samuel Gott, a qual também possui uma descrição mais pormenorizada de personagens, relatos de aventuras e pregações, poesias e outras características próprias.

descrição de um indivíduo, do subjetivo, igualmente objeto de interesse. Sua trajetória afigura-se incorporada pelas descobertas e alterações que ele faz em relação àquele ambiente explorado, principalmente no que tange ao ordenamento da natureza, o que proporciona ao leitor vir a conhecer o saber ali investigado e exposto. Se há essa subjetividade e esse vislumbre de um narrador apartado, possibilita-se, ao *ego* protagonista, a oportunidade de poder ter sensações, pensamentos e impressões que serão relatadas e descritas, o que autoriza até mesmo a concepção de empatia (ou antipatia) pela figura apresentada. Enquanto a tradição utópica do século XVI caminhava com o enfoque dado à construção coletiva, outros textos como o de Cavendish, já apontam que o caminho percorrido pelo gênero levaria ao olhar para a construção coletiva a partir da perspectiva do âmbito individual. Um dos pontos a que se chegou, tendo como base essa característica, foi o surgimento das distopias modernas. Em quase todas elas, o olhar sobre a sociedade constituída é sempre feito a partir do ponto de vista de um personagem protagonista.

Outro aspecto próprio da obra se encontra na estrutura dos diálogos. Enquanto na *Utopia* de More, grosso modo, o diálogo é a construção utilizada no primeiro livro e a descrição, no segundo, a maior parte do texto de Cavendish é tomada pelo diálogo. Em seu texto, este gênero configura-se como a herança do início da filosofia, com os diálogos de Platão e o uso da maiêutica, mas, além disso, é tanto próprio das academias científicas, difundidas na Europa desde o Renascimento quanto começa a “sobrepor-se à tratadística precedente” (BENZONI *apud* MORAES, 2010), em função das intenções das academias de tornar o conhecimento mais próximo dos não eruditos.

Aliado a este aspecto pedagógico, se manifesta o interesse por uma divulgação mais abrangente do saber (que encontramos nos projetos de *volgarizamento* de diferentes autores). Longe do rigor metodológico e expositivo de um tratado científico ou filosófico, o aspecto ficcional, a maior flexibilidade dos modos de abordagem de determinado assunto e a estrutura polifônica do diálogo são recursos eficazes para a difusão, numa escala maior, de um corpo de conhecimentos já metodicamente formulados, sejam eles técnicos, práticos ou intelectivos. (MORAES, 2010, p. 159)

Assim sendo, quando Cavendish escolhe os longos diálogos com exposições sobre as diferentes teorias científicas, seguidos de uma interpelação para sua aceitação ou confrontação, nada mais está a fazer senão apresentar ao leitor, não afeito a uma exposição teórica mais densa, como o tratado, a possibilidade de acompanhar

a argumentação em torno de uma questão de uma forma mais acessível. Nesse sentido, sua escolha por esse gênero segue a de filósofos como Galileu, numa tentativa de aproximar-se mais daqueles que estão fora das academias e proporcionar que o conhecimento fique ao alcance de um número maior de pessoas.

Não obstante, há ainda a mudança em relação ao papel do viajante. Nesse caso, ele não apenas passa a conhecer uma nova sociedade, como pode vir a obter poder para alterá-la, transformá-la²⁷. Esse atributo corrobora algumas afirmações presentes nos prefácios de Cavendish e durante esta obra (quando a Imperatriz faz a criação de mundos diversos), segundo as quais, todos teriam a oportunidade de também organizar sua esfera subjetiva interna, desde que fossem detentores de saber suficiente para fazê-lo, e criar mundos conforme sua própria vontade. Para ela, por exemplo, o reconhecimento de seu trabalho por seus pares – os outros filósofos –, poderia ocorrer no construto ficcional, diferentemente da realidade, na qual não existia sequer a chance para o diálogo, exceto com seu esposo e cunhado.

na formação daqueles mundos, senti mais prazer e glória que jamais Alexandre ou César puderam conquistar neste mundo terrestre, e, embora eu tenha feito de meu Mundo Resplandecente um mundo pacífico, permitindo apenas uma religião, uma língua, um governo; ainda posso fazer outro mundo tão cheio de facções, divisões e guerras como este é de paz e de tranquilidade, além de que os personagens racionais da minha mente devem expressar tanta coragem para lutar, como Heitor e Aquiles fizeram, e serem mais sábios que Nestor, ou mais eloquentes que Ulisses, e mais belos que Helena. (...) se alguma alma gostar do mundo que eu criei e estiver disposta a ser minha súdita, pode imaginar-se de tal forma e o será, quero dizer, em sua mente, fantasia ou imaginação; mas, se não puder suportar ser súdita, pode criar seu próprio mundo e governá-lo como lhe aprouver. (*Ibidem*)

Diante desses poucos indícios, pode-se afirmar que *O Mundo Resplandecente* não apenas dialoga com a tradição utópica, possuindo referências diretas aos seus textos mais relevantes, quanto procura apresentar novas possibilidades de uso dos procedimentos próprios do gênero. Mais do que isso, trechos como o acima citado, procuram instigar os leitores ao exercício da projeção de sociedades. Parece que há

27 O estrangeiro não apenas modifica o mundo utópico como apreende os conhecimentos ali existentes, a filosofia natural, e os leva de volta ao mundo de onde viera. Apesar de não ser possível fazer a análise dessa característica neste artigo, posso sinalizar que tal aspecto demonstra que Cavendish indicava um olhar utilitarista para os artifícios e saberes produzidos pela nova ciência, intentando, inclusive, seu uso bélico. Ao mesmo tempo, parece que compreendia a utopia como uma possibilidade de reflexão analítica, imaginativa até, sobre o contexto de partida, entretanto, após a “visita” ao mundo utópico, o viajante deveria retornar e agregar o que aprendera ao seu mundo de origem.

uma tentativa de elevar o gênero não apenas a um lugar de apreciação, mas também de exercício, de experimentação de caminhos para novos construtos sociais. Em outras palavras: a narração de um mundo ideal aos moldes cavendishianos, em última instância, defende a necessidade da utopia, e do livre pensar que a possibilita, pois somente desse modo, o acesso ao conhecimento poderia ser construído e alcançado.

4 REFERÊNCIAS

AKKERMAN, Nadine; CORPORAAL, Marguéríte. Mad Science Beyond Flattery: The Correspondence of Margaret Cavendish and Constantijn Huygens. **Early Modern Literary Studies Special Issue**, p.1-21, 14 maio 2004. Edição Especial. Disponível em: <<http://purl.oclc.org/emls/si-14/akkecorp.html>>. Acesso em: 6 set. 2013.

BACON, Francis. **Nova Atlântida**. Tradução de José A. R de Andrade. São Paulo, Abril Cultural, 1973. (col. Os Pensadores)

_____. **O progresso do conhecimento**. Tradução, apresentação e notas de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 2007. 328 p.

BALDO, M. C. da S. **O mundo resplandecente, de Margaret Cavendish**: estudo e tradução. 2014. 307 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP.

BERRIEL, Carlos. Editorial. **Morus: Utopia e Renascimento**, Campinas, v. 1, p.5-9, jan. 2004. Anual.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. A experiência de Ulisses: Nota sobre um tema utópico perdido. **Morus: Utopia e Renascimento**, Campinas, v. 7, p.15-25, 2010. Anual.

CAIXETA, B. P. **Man in the Moone (Londres, 1638)**: utopia, ciência e política no pensamento de Francis Godwin. 2014. 258 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP.

CAVENDISH, Margaret L. **The Description of a New World, Called the Blazing-World**. Londres: A. Maxwell, 1668. Disponível em: <<http://digital.library.upenn.edu/women/newcastle/blazing/blazing.html>>. Acesso em: 18 maio 2012

_____. The True Relation of My Birth, Breeding and Life. In: CAVENDISH, Margaret. **The life of William Cavendish**: Duke of Newcastle to which is added the true relation

of my birth, breeding and life. 2. ed. Londres: G. Routledge & Sons, E.p. Dutton, 1890. p. 155-178. (The London Library. Memoirs of William Cavendish, Duke of Newcastle and Margaret, his wife). rev., com notas adicionais. Ed. by C.H. Firth.

_____. **Observations upon Experimental Philosophy**, ed. Eileen O'Neill, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

_____. **Margaret Cavendish: Political Writings**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 344 p. (Cambridge Texts in the History of Political Thought). Susan James (Editor).

_____. **The Blazing World and Other Writings**. Londres: Penguin, 2004 (Penguin Classics).

DEWALD, John. **Europe 1450 to 1789: encyclopedia of the early modern world**, Volume 6. Michigan: Charles Scribner's Sons, 2004.

FIRPO, Luigi. Para uma definição de "utopia". Tradução de Carlos Eduardo O. Berriel, **Morus Utopia e Renascimento**, v.2. Campinas, 2005, p.227-237.

HOBBS, T. **Leviatã**. Tradução: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JAMES, Susan. *Introduction*. In: CAVENDISH, M. C. **Margaret Cavendish: Political Writings**. Cambridge: Cambridge Press, 2003. pp. ix-xxix.

LESLIE, Marina. Gender, Genre and the Utopian Body in Margaret Cavendish's *Blazing World*. **Utopian Studies**, v. 7, n. 1, p. 6-24, Pen State University Press.

LUCIANO. **A História verdadeira**. Tradução de Gustavo Piqueira. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2012.

MORAES, Helvio. *Introdução*. As Mil faces de Proteu: um Estudo sobre o diálogo na Itália do século XVI. **Sínteses**, 2010, pp. 151-171

MORE, Sir Thomas, Santo. **Utopia**. Organização George M. Logan, Robert M. Adams. Tradução de Jefferson Luiz Camargo e Marcelo Brandão Cipolla. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. (Clássicos Cambridge de filosofia política).

O'NEILL, Eillen. *Introduction*. In: CAVENDISH, Margaret. **Observations upon Experimental Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

PARK, Jennifer Mi-young. Navigating Past, Potential, and Paradise: The Gendered Epistemologies of Discovery and Creation in Francis Godwins *Man in the Moone* and Margaret Cavendish's *Blazing World*. **Renaissance And Reformation**, p.113-138, 2012.

Inverno.

PEPYS, Samuel. **Diary and Correspondence of Samuel Pepys**: Secretary to the Admiralty in the Reigns of Charles II and James II. 15. ed. Londres: Henry Colburn, 1854. Vol. II.

_____. **The Diary of Samuel Pepys**. Nova York: Modern Library, 2003. 310 p. (Modern Library Classics).

ROSA, Carlos Augusto de Proença. História da ciência: renascimento científico. 2. ed. Brasília, FUNAG, 2012.

WHITAKER, Katie. **Mad Madge**: The Extraordinary Life of Margaret Cavendish, Duchess of Newcastle, the First Woman to Live by Her Pen. Nova York: Basic Books, 2002.

WHITE, William. Science, Factions, and the Persistent Specter of War: Margaret Cavendish's Blazing World. **Intersect**, Stanford, v. 2, n. 1, p.40-51, 2009.



REVICE - Revista de Ciências do Estado
ISSN: 2525-8036
v2.n.1 JAN-JUL.2017
Periodicidade: Semestral

seer.ufmg.br/index.php/revice
revistadece@gmail.com

BALDO, Milene Cristina da Silva. A utopia o mundo resplandecente: um mundus intellectualis.
Data de Submissão: 01/02/2017 | Data de aprovação: 16/02/2017

A REVICE é uma revista eletrônica da graduação em Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais.

Como citar este artigo:
BALDO, Milene Cristina da Silva. A utopia o mundo resplandecente: um mundus intellectualis. In: **Revive** - Revista de Ciências do Estado, Belo Horizonte, v.2, n.1, p. 126-150, jan./jul. 2017.

A VOYAGE INTO TARTARY: O PROJETO POLÍTICO DA IGREJA UNIVERSAL E A UNIÃO ENTRE ORTODOXOS E ANGLICANOS

A VOYAGE INTO TARTARY: THE POLITICAL PROJECT OF THE UNIVERSAL CHURCH AND THE UNION BETWEEN ORTHODOX AND ANGLICANS

Bruna Pereira Caixeta¹

RESUMO

Este artigo apresenta a primeira parte de *A Voyage into Tartary*. Esta foi uma obra publicada anônima em Londres, em 1689, que, a despeito de lida pelos franceses como expoente das produções libertinas, e, pelos americanos, como um dos primeiros exemplares de ficção científica e do Iluminismo, encontra melhor filiação na corrente histórica das utopias, junto às suas manifestações literárias inglesas do final do século 17. Tal qual muitas das produções desse gênero, o livro consiste em uma formulação de um projeto político burguês. No seu caso, apresenta o projeto político de ascendência burguesa, cogitado por um número de intelectuais de posição política moderada no final do século 17 para simultaneamente opor-se à regência despótica de James II, por fim definitivo no absolutismo e promover o desenvolvimento econômico e a modernização da Inglaterra. Uma das propostas fundamentais desse projeto é apresentada na seção primeira do livro; consistiu na proposição de uma igreja universal, de princípios filosóficos universais, capaz de comportar todas as designações religiosas moderadas, unindo os protestantes contra James II e, simultaneamente, entregando-lhes o poder político. Teve início com a proposição de um acordo com as igrejas ortodoxas do oriente, especialmente, com a igreja grega, então, para os ingleses, fonte simultânea de conhecimento antigo, tradição religiosa e aliada econômica, atributos frugais para a conquista do plano. Aqui fazemos uma apresentação desse projeto como aparece na primeira parte da

¹ Doutoranda do programa de pós-graduação em Teoria e História Literária do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade de Campinas (Unicamp). Contato: bpereiracaixeta@gmail.com

narrativa.

PALAVRAS-CHAVE: utopia, orientalismo britânico, James II, revoluções burguesas

ABSTRACT

This article introduces the first part of *A Voyage into Tartary*. This was a work published anonymously in London in 1689, which was read by the French as an exponent of the libertine productions, and by the Americans as one of the earliest examples of science fiction and the Enlightenment. *Tartary*, however, finds a better affiliation in the historical chain of utopias, along with its English literary manifestations of the late 17th century. Like many productions of this genre, the book consists of a formulation of a bourgeois political project. In its case, particularly, it presents the political project of bourgeois ancestry, envisaged by a number of intellectuals of moderate political position at the end of the 17th century to simultaneously oppose the despotic rule of James II, finally definitive in absolutism and promote economy and the modernization of England. One of the fundamental proposals of this project is presented in the first section of the book; it consisted in proposing a universal church of universal philosophical principles capable of embracing all moderate religious designations, uniting the Protestants against James II and simultaneously giving them political power. It began with the proposition of an agreement with the Eastern Orthodox Churches, especially with the Greek Church, then for the English, simultaneous source of ancient knowledge, religious tradition and an economic ally, frugal attributes for the conquest of the plan. Here we give a presentation of this project as it appears in the first part of the narrative.

KEY-WORDS: Utopia, British orientalism, James II, bourgeois revolutions

1 CONTEXTO HISTÓRICO DA OBRA E DE SEU ENREDO

A Voyage into Tartary containing a Curious Description of that Country, with

*part of Greece and Turkey; the manners, opinions, and religion of the inhabitants therein; with some other Incidents. By M. Heliogene De L'Epy. Doctor in Philosophy*² foi composta e publicada nas décadas finais do século 17 inglês. A história do final do século 17 inglês é a história da emancipação burguesa. E a conquista da emancipação burguesa esteve intimamente vinculada à deflagração do antipapismo na Inglaterra. Quando finda a Commonwealth e tem início o período da Restauração com Carlos II assumindo o trono inglês em 1660, o rei é convidado pelo Parlamento a assumir seu posto. O poder está nesse momento quase que totalmente nas mãos dos parlamentares. Como bem expressou o historiador A. L. Morton: "Carlos I proclamara-se rei por Direito Divino. Carlos II sabia que era rei por permissão dos proprietários rurais e dos comerciantes do Parlamento e que podia ser dispensado com a mesma facilidade com que fora convocado".

Diante de um cenário de desprestígio, primeiro Carlos II e, em seguida mais radicalmente, James II, buscam fortalecer o poder real por meio de alianças com a católica França de Luís XIV. Então a potência da época, e recentemente, a nação a adotar políticas de linchamento dos protestantes, a França e a Ordem dos Jesuítas representavam o maior adversário para Inglaterra parlamentar levar a frente seu projeto imperialista, com suas fortes campanhas de colonização católica e domínio econômico. O governo dos reis britânicos favoreceu a abertura de forte propaganda antipapista, a qual a velha aristocracia rural e os comerciantes londrinos, uniram-se a fazer a fim de conseguirem barrar o projeto político da Coroa e impedir o retorno de um governo despótico e absolutista dos Stuart.

Nesta ocasião, intelectuais e livre pensadores políticos, também vislumbraram uma ocasião oportuna para defender seu projeto político de modernização inglesa, defendendo que, o maior empecilho para a modernização da Inglaterra era o catolicismo – na sua ampla presença na Inglaterra, da política (presente nos acordos dos reis com a França) à religião (liturgia católica romana). Para os intelectuais, o catolicismo era o que impedia a modernização do país; o catolicismo era o que esta-

² *A Voyage into Tartary containing a Curious Description of that Country, with part of Greece and Turkey; the manners, opinions, and religion of the inhabitants therein; with some other Incidents. By M. Heliogene De L'Epy. Doctor in Philosophy.* London. Printed by T. Hodgkin, and are to be sold by Randal Taylor near Stationers Hall, 1689.

va impedindo a nação inglesa de moderniza-se. Teve início uma intensa propaganda para a diminuição da influência e participação dos católicos e do catolicismo na política (lê-se: acabar com os acordos com países católicos) e na religião (lê-se: eliminar da liturgia anglicana o remanescente católico); e ao mesmo tempo, o surgimento de inúmeros projetos políticos difundindo a ideia de que o catolicismo deveria continuar aceito como religião pessoal, mas suprimido de qualquer atividade política. A ideia era tornar a Inglaterra menos católica possível; e também, por conseguinte, mais protestante.

Para um grupo de intelectuais moderados, homens de posição política de centro; homens a favor de reformas moderadas na ordem vigente, que a historiadora norte-americana Barbara Shapiro³ chama de "burgueses moderados", e conta ter sido um grupo formado por intelectuais, teólogos, cientistas, políticos etc., que, muitas vezes, tiveram posições puritanas e anglicanas, ou as duas ao mesmo tempo⁴, mas, desde sempre, uma visão religiosa particular, moderada, de repercussões, e que ficaria alcunhada pelo termo "latitudinarianismo"⁵; a conquista de uma nova vida associativa no presente e o êxito na luta pelo poder político estariam na elaboração de uma nova ordem de mundo a partir de uma religião enfática nos primados da razão e na unificação religiosa - portanto, que, necessariamente, fosse passar por transformações moderadas, deixando de ser professora de dogmas, para ser de princípios racionais universais.

Para esses intelectuais de centro, a conquista dessa religião, estaria na ins-

3 Barbara J. Shapiro. "Latitudinarianism and Science in Seventeenth-Century England". In: **Past & Present**, n. 40.

4 Shapiro: "the whole process of dividing Englishmen into Puritans and Anglicans, and equating Anglicanism with Laudianism, obscures the fact that there was a broad middle category of divines, scholars, and politicians who wanted mild reforms in the church and sought moderate means of accomplishing them. Some of this group were men who were Puritans in the sense of falling within the stream of thought 'associated with men like Perkins, Bownde, Preston, Sibbes, Thomas Taylor, William Gouge, Thomas Goodwin, Richard Bexter'. Others were Anglicans in the sense of maintaining their basic allegiance to the traditional forms of organization and ceremony in the Church of England. In short it is possible to speak of moderate Anglicans and moderate Puritans. [...] we shall be able to see that nearly all of the seventeenth-century English scientists and scientific movements are to be found within this moderate category". *Op. cit.* pp. 18-19.

5 "The latitudinarians, he [Simon Patrick] reported, desired to settle religion in a 'virtuous mediocrity' between the puritans and the papists on the one hand and the skepticism and materialism of the atheists on the other. He emphasized their attempt to conciliate the claims of reason and revelation and their plea for toleration and the virtuous life above any ceremonial scruples" Joseph Levine, 1992, p. 85.

tituição de uma igreja nacional universal – de ascendência predominantemente protestante, composta por protestantes e católicos moderados e por princípios e liturgias universais e de base racional, protegendo as empresas econômicas da classe burguesa protestante – a ser fundada a partir de um acordo de aliança entre anglicanos e cristãos ortodoxos do Oriente, especialmente, com a Igreja Grega. O projeto previa que da aliança religiosa, haveria, por consequência direta, a aliança econômica, e o benefício político inglês, fazendo da empreitada ação religiosa e política ao mesmo tempo.

A *Voyage into Tartary*, em sua primeira parte, apresenta o plano de união com os ortodoxos. A intenção de união é feita por meio do relato de viagens às regiões do oriente onde a Igreja Ortodoxa perseverava, de modo especial, à Grécia. O conteúdo desse relato de viagens é similar aos mais característicos exemplares do gênero, cumprindo sua intenção de fazer com que a descrição de determinados lugares e cenas dos locais visitados na expedição, fossem a apresentação simultânea do possível êxito de colonização dessa região - também, propositalmente descrita de maneira generosa, com elogios e pontos de semelhança com a cultura colonizadora.

No caso especial de *Tartary*, é feita uma pintura das regiões de interesse – os territórios que compreendiam a região da Tartária⁶ e de modo especial Atenas, na

⁶ Tartária, foi um termo geral usado durante muitos séculos, para descrever os territórios desconhecidos da Ásia Central, e "tártaros" foi o nome que se atribuiu a todos os habitantes desses locais. Da Idade Média até o século XX foi bastante comum se usar a designação "Grande Tartária" (ou, *Tartaria Magna*) referindo-se a uma grande extensão de território da Ásia Central e setentrional que se estendia do Mar Cáspio e das Montanhas Urais até o Oceano Pacífico, que era habitada pelos povos turcomanos e mongóis do Império Mongol, genericamente chamados de tártaros. O território conhecido por este nome abrange as regiões atuais da Sibéria, Turquestão (com exceção do Turquestão Oriental), Grande Mongólia, Manchúria e, por vezes, o Tibete. A Tartária frequentemente era dividida em seções, com prefixos que indicavam o nome da autoridade dominante ou da localização geográfica. Assim, a Sibéria ocidental era a "Tartária Moscovita" ou "Russa", o Turquestão oriental e a Mongólia eram a "Tartária de Catai" ou "Chinesa", o Turquestão ocidental (mais tarde conhecido como Turquestão Russo) era conhecido como "Tartária Independente", e a Manchúria como "Tartária Oriental". Um excelente estudo sobre Tartária, e de onde procedeu as informações acima, é fornecido por Mark Elliott em "The Limits of Tartary: Manchuria and Imperial and National Geographies". In: **The Journal of Asian Studies**. Vol. 59, n. 3. Ago. 2000, p. 638. Como relata Antonucci, no século 17, o nome *Tartari Orientalis* surgiu na literatura europeia graças às cartas e relatos dos jesuítas enviados de suas missões na China. Davor Antonucci. "The "Eastern Tartars" in Jesuit Sources: News from Visitor Manuel de Azevedo". In: **Central Asiatic Journal**. Vol. 58, n. 1-2, pp. 117-132. Ronald Love conta que, em 1684, os jesuítas enviaram o padre Philippe Avril para encontrar uma rota segura de terras para a China através da Sibéria, região conhecido como "Grande Tartária" pela Europa Ocidental. Essa informação de Love é bastante curiosa porque ela permite pensar que "Tartária" entre o círculo eclesiástico pode ter se tornado um termo que passou a ser sinônimo da rota a China - que os jesuítas esperavam encontrar. A informação completa de R. Love é a seguinte: "En 1684, les Jésuites ont envoyé le père Philippe Avril pour découvrir une route terrestre sûre à la Chine à travers la Sibérie (con-

Grécia - como lugares que careciam do apoio da Inglaterra para se verem livres das invasões turcas; e, por fim, de modo particular, Atenas, como berço da cultura grega e da Igreja Ortodoxa mais aberta aos acordos de união, tanto por aparentemente ter mais pontos comuns com a Igreja Inglesa, quanto por ser mais aberta a acordos políticos.

No final do século, a ideia dos ingleses de unir-se aos ortodoxos não era novidade, e, os homens moderados, senão seus membros, tomaram-na principalmente dos movimentos ecumenistas, das empresas levadas além-mar pelos seus mais fiéis membros, os irmãos Sandys, coletadas em obras como *A Relation of the State of Religion*⁷ de Edwin Sandys. A obra e as próprias iniciativas dos Sandys são uma das influências diretas do autor de *Tartary* para compor a primeira parte de sua narrativa.

Os ecumenistas sonharam com uma igreja cristã racionalizada, cujo núcleo seria a Igreja Anglicana, sua sede principal, a cidade de Londres e sua tradição e organização, semelhante a da Igreja Ortodoxa da Grécia – como também, a Grécia, a sua fonte-mãe de textos e conhecimento antigo, especialmente a filosofia de Platão, redescoberta naquele tempo por muitos intelectuais e padres da igreja, e especialmente pelos mesmos latitudinários, como especialmente útil para a elaboração de um catolicismo moderado e a causa protestante⁸. Os Sandys, motivados pelo sucesso das atividades da Companhia do Levante⁹ no Oriente, imaginaram, além disso,

nue sous le nom de "Grande Tartarie" par les européens occidentaux). Quittant la France, Avril s'est arrivé au Moyen-Orient, et puis a voyagé à travers la Perse, la mer Caspienne, et la Volga jusqu'à Moscou. Il a envisagé de traverser ensuite la Sibérie russe jusqu'à la frontière chinoise, mais le gouvernement tsariste, déterminé à interdire aux étrangers l'accès à, aussi bien que la connaissance de, son empire asiatique grandissant, lui a bloqué la route". Ronald S. Love, 2003, pp. 85-100.

⁷ **A Relation of the State of Religion** de Edwin Sandys foi uma obra de reunião das impressões e conclusões do conhecimento das Igrejas do Oriente das expedições ao Levante. Theodore Rabb relata que ela foi primeiro apresentada ao arcebispo Whitgift em 1599, e depois, publicadada resumidamente em 1605, e na íntegra em 1629, ao que tudo indica, sem total aprovação do autor. A história completa da publicação da obra pode ser conferida em Theodore K., 1963, pp. 323-336.

⁸ "during the Interregnum the platonic teaching was found especially helpful in serving the cause of protestant accommodation" Joseph Levine, 1992, p. 85.

⁹ A Companhia do Levante foi uma frota inglesa formada em 1592, cuja formação de 11 de setembro de 1581 esteve eficiente por sete anos. Foi concedida a Edward Osborne, Richard Staper, Thomas Smith e William Garret com a finalidade de regular o comércio Inglês com a Turquia e o Levante. Permaneceu em contínua existência até ser substituída em 1825. Um membro da Sociedade era conhecido como um mercante turco. Sua frota foi aprovada pela rainha Elizabeth I, como resultado da fusão entre a Companhia de Veneza (1583) e a Companhia da Turquia (1581), após a expiração de suas frotas, visto que ela estava ansiosa para manter alianças comerciais e políticas com o Império Otomano. M. Epstein, 1908, pp. 25-40.

que seria possível firmar acordos comerciais com as regiões onde imperava o catolicismo ortodoxo e eram submetidas a tutela da igreja grega.

A proposição desse plano de união com os ortodoxos a partir da fundação de uma igreja cristã universal com princípios racionais e liturgia mínima, é feita na primeira parte; consiste, afinal, no núcleo da narrativa de *Tartary*. Apresentamo-la detalhadamente, a seguir. Em sua totalidade, o projeto da igreja universal e a apresentação de sua manifestação civil na sociedade terá o sentido de cerne para a construção da nova ordem burguesa e será o meio de assegurá-la.

2 O INTERESSE DOS BRITÂNICOS PELOS CRISTÃOS ORTODOXOS

Como conta Hugh Trevor-Roper (1978), o interesse pelos cristãos ortodoxos sempre existiu entre a comunidade anglicana. Ele passou a um fato, na Igreja Anglicana dos tempos de Charles I. Além de a Igreja Anglicana descobrir na Igreja Ortodoxa do Leste pontos comuns - como a rejeição do papa e a simpatia pelo cristianismo dos primeiros patriarcas -, a instituição ortodoxa sempre foi especialmente estimada pelos anglicanos, por uma aliança com uma instituição com uma tradição de longa data servir para sua justificação perante Roma.

Informa Spurr (1991), que a Igreja Romana constantemente acusava a Igreja Anglicana de igreja sem tradição e nascida de um cisma. Por causa disso, a questão de sua tradição, era um problema contínuo com Roma. Os romanos afirmavam que a Igreja Anglicana era uma igreja sem tradição, pois não tinha uma história de fundação. Consideravam como mentirosa o relato que os anglicanos reivindicavam como a sua história. Os anglicanos contavam a história de sua tradição valendo-se de um relato frágil, apoiado, principalmente, nos relatos míticos e lendários de José de Arimatéia e do rei Lucius¹⁰, e mencionavam, apenas muito marginalmente, os apóstolos

¹⁰ Lúcio (Lúcio dos Bretões) é um rei lendário dos bretões do segundo século. Tradicionalmente é considerado o responsável pela introdução do cristianismo na Grã-Bretanha. Lúcio é mencionado pela primeira vez em uma versão do século 6 do *Liber Pontificalis*, que conta que ele enviou uma carta ao Papa Eleutério pedindo para ser feito um cristão. A sua história se espalharia depois de ser repetida, no século 8, por Beda. Ele acrescentaria à história o detalhe de que, depois de Eleutério ter concedido o pedido de Lúcio, os britânicos foram convertidos pelo rei e mantiveram a fé cristã até a Perseguição de Diocleciano, em 303. A lenda ainda se expandiria posteriormente, referindo-se à atividade missionária de Lúcio e atribuindo-lhe a fundação de certas igrejas. Não existe nenhuma evidência contemporânea com um rei

e a missão romana de St. Agostinho de Canterbury. A sua história jamais lhes poderia dar uma tradição factual e verídica aos olhos de Roma.

Em contrapartida, paralelamente, a Igreja Grega, tendo uma história bem documentada que eclipsava a de Roma pela glória de seus padres, e precedia os clamores de Roma pela primazia¹¹, com o seu cristianismo mais similar aos anglicanos, despontava como uma base firme e segura para os anglicanos constituir a sua tradição. Especialmente, pela possibilidade de consagrar-lhe uma tradição, a Igreja Anglicana sempre considerou desejável um acordo com os ortodoxos. Assim, se tem justificado o interesse especial pela Igreja Ortodoxa da Grécia: aliando-se a ela haveria a ligação à sua história e a recepção de uma tradição, quanto, a igreja ainda seria uma enorme fonte de textos e tratados dos primeiros padres e dos filósofos gregos.

3 CRISTIANOGRAPHIA DOS ORTODOXOS DO ORIENTE

A primeira parte de *Tartary* consiste em uma espécie de "cristianografia" dos ortodoxos. Realiza um mapeamento da religião e da organização da Igreja Ortodoxa, na Grécia e nos inúmeros povoados que compunham a região da Ásia Média, e atinham-se a porção naquele tempo denominada por Tartária¹². Esse procedimento de descrever *the manners, opinions, and religion* - conforme enuncia o título de *Tartary* - dos adeptos da igreja ortodoxa seria bastante popular na Inglaterra desse tempo, e, grande parte delas, seriam dos viajantes da Companhia do Levante¹³. Essas obras

deste nome, e, como o mesmo Smith relata, estudiosos modernos acreditam que sua aparição no *Liber Pontificalis* é o resultado de um erro de escriba. No entanto, durante séculos, a história deste «primeiro rei cristão» foi amplamente aceita entre os britânicos e considerada uma história verídica do cristianismo entre os primeiros britânicos. Sobre a lenda do rei Lúcio ver: Alan Smith, 1979, pp.29-36.

11 "To Anglicans, therefore, the Greek church was a natural ally. Moreover, because of its continuous tradition, it was a importante ally. The propagandists of the English church claimed for it a continuous history going back to the apostles and by-passing, as a merely marginal episode, the Roman mission of St. Augustine of Canterbury; but the earlier part of that history - the stories of Joseph of Arimathea, king Lucius, etc. - were admittedly somewhat fragile. No such weakness could be found in the Greek church whose well-documented early history eclipsed that of Rome by the glory of its fathers, and preceded the Roman claims to primacy". Hugh Trevor-Roper, 1978, p. 216.

12 Para Tartária, vide nota 5.

13 Algumas das obras de maior relevância - e, abertamente, já apresentam títulos enunciativos de sua proposta de apresentação da condição geral das igrejas ortodoxas, são, seguindo a ordem de mais famosas: **Present State of the Greek and Arminian Churches, Anno Christi 1678** (1679) de Sir Paul Rycault, quem foi secretário da embaixada em Constantinopla de 1661 a 1666 e subsequentemente cônsul de Smyrna até 1678; **Account of the Greek Church, as to Its Doctrine and Rites of Worship** (publicada em

reúnem impressões comuns dos cristãos ortodoxos, e, especialmente, enfatizam a precariedade do atual estado das igrejas do Leste e o domínio e perseguição imposta pelos turcos.

Segundo Makrides¹⁴, os ortodoxos seriam da opinião que esses relatos exagerariam na situação negativa da circunstância religiosa da Eurásia, criando um cenário de decadência geral, para os acordos com a Igreja Anglicana serem vistos como necessários. Os ingleses chegarão a desenvolver narrativas que exprimem disposições a "salvação" dos cristãos do Leste; e usarão o mesmo tema para ressaltar a capacidade de ter sido mantido incorrupta da igreja ortodoxa. O cenário de suposta terrível calamidade pode ser notada, por exemplo, através de um trecho da obra de Ephraim Pagitt. E a correspondência de *Tartary* com essa visão, percebida em trecho sucessor ao de Pagitt. Em sua *Christianographie*, Pagitt diz:

Many of these Christians live under the Turke, and Pagans, and suffer very much for Iesu Christ sake which they might quit themselves of, if they would renounce their religion, and also might enjoy many immunities, and priviledges, which they are for their religion only deprived of as before. The lamentable Calamities of these afflicted and distressed Churches, should cause all true harted Christians, in true sence and compassion of their miseries, to make their prayers, and humble petitions to Almighty God, to cast downe his pitiful eyes upon them. And farre be it from us to beleeve that all these Christians are excluded heavean, and plunged into hell for not submitting themselves onely to the Bishop of Rome. (PAGITT apud HAMILTON, p. 38).

O autor de *A Voyage into Tartary* irá não apenas se referir aos turcos, mas se demorar em duas histórias de conversão forçadas impostas por eles aos cristãos orientais, nomeadamente aos gregos, a fim de construir o cenário de repressão turca:

The Turks have the same respect for them as the *Romans* had; who suffer them to live and to be govern'd by their own Magistrates, for the *Grand Signior* is contented only with sending thither one of his Favourite Eunuchs, who receives the Duty impos'd, without farther concerning himself with their Affairs (A VOYAGE..., 1689, p. 21).

Cita o primeiro dos casos de conversão forçada, ocorrida com um jovem cha-

latim 1676, e, em inglês, em 1680), de Thomas Smith, um chapelão da embaixada inglesa de Constantinopla de 1669 a 1670; e, finalmente – a que nos inspirou o título deste capítulo - **Christianographie, or The Description of the multitude and sundry sects of Christians in the World not subject to the Pope. With their Unitie, and how they agree with us in the principal points of Difference betweene us and the Church of Rome** (1636) de Ephraim Pagitt.

14 "[...] the Orthodox Patriarchs intended to refute a false rumour circulating in the West at that time, namely that modern Greeks had in fact lost their rich ancestral heritage and were ignorant and uneducated". Makrides. 2006, p. 280.

mado Anthony:

I will impart to the Reader two Remarkable Passages, that happen'd about six years since; the one at *Constantinople*, that besel a young man between seventeenth and eighteen years of Age, whose Name was *Anthony*, Learned for his Age in the Turkish Language above any, belov'd by every one for his Excellent Qualities, even of the Turks themselves, who for that reason would fain have brought him over to the *Mahometan* Religion. To which purpose they shew'd him a little Note to read, wherein were written, in Arabian, these words, *I believe in God and in Mahomet his Apostle*. So soon as he had read it, they saluted him as one of their Brethren, saying he was a Turk, as having made a Profession of their Religion by Reading that Note. He deny'd it; upon which they carried him before a Judge who condemn'd him. From thence they hal'd him to the Grand *Visier*, who upon the Testimony of those wicked People who had so surpriz'd him, condemn'd him also to make profession of the Law, as being thereto oblig'd by his Reading. Upon his refusal they carried him to Prison, where for thirty days he endured most horrible torments; of which one among the rest was the thrusting of sharp Reeds between the Flesh and the Nails of his Fingers: After which he had his Head cut off, which the Embassador of France bought of the Executioner as precious Relique (A VOYAGE..., 1689, pp. 27-28).

Na continuação dessa passagem, L'Epy cita outro exemplo de tentativa de conversão forçada pelos turcos. Nela, o narrador deixa entrevista a adoção de uma outra tópica dos relatos dos chapelões levantinos: a menção à presença dos jacobitas¹⁵ –, deixando manifesta a mesma pouca simpatia que alguns chapelões anglicanos tiveram pelas diferentes crenças orientais que encontrariam, ao iniciar o conhecimento das inúmeras denominações cristãs ortodoxas que seriam encontradas no oriente. Na obra de George Sandys, *Relation of a Journey begun Na. Dom. 1610* (1615), por exemplo, ele menciona sua decepção em encontrar os Coptas "infected with that heresie of one nature in Christ", os Abissínios "descended of the cursed generation of Christ", e os Jacobitas "infected these countries with that heresie of one nature in Christ"¹⁶. Edward Brerewood, outro autor do período, também emissário ao Levante, em sua obra *Enquiries touching the Diversity of Languages and Religions through the chiefe parts of the world* - que seria publicada, postumamente, pelo amigo do autor, John Bill, em 1614¹⁷ - também iria fazer referências aos Jacobitas. Diria

15 A terminologia "jacobita" que será também usada nesse século para designar os seguidores dos reis James (I e II), aqui refere-se aos membros da Igreja Síria Jacobita Cristã, uma igreja ortodoxa autônoma de cristãos indianos centrada em Kerala, Índia. Como informa Leslie Brown, a Igreja Síria Jacobita foi uma igreja que nasceu da dissidência com a Igreja Sírio-Malancara Ortodoxa. Os "jacobitas" não aceitaram a Cláusula Filioque. A fé da Igreja postula que Cristo é uma pessoa só, apenas com duas naturezas distintas, uma humana e outra divina. As Igrejas Ocidentais consideraram os "jacobitas" adeptos do Monofisismo. Cf. Leslie Brown, 1956.

16 Sandys apud Hamilton, *op.cit.*, p. 34.

17 Cf. Alastair Hamilton. *Op. cit.* p. 36.

ele, "this heresie of the Monothelities, springing out of that bitter roote of the Iacobites, touching one onely nature in Christ"¹⁸.

Em *Tartary* aparece:

The other, named *Diamanti*, aged about thirty years, and of a charming Beauty, was rowing naked in a boat upon a River of Asia, with certain Turks, who mov'd with compassion that so lovely a Man should perish for want of embracing their Religion, put a White Turbant upon his Head. Which done, he was used with the same severity as Anthony was, after he had refused the chieftest Preferments in the Empire. But a *Jacobian* Monk, who was there at the same time, renouncing his Christianity, was the occasion of their recovering by his Apostacy, what they had lost by the generous Constancy of *Diamanti*. I could give a more ample Description of the Religion of the *Greeks*, but having done it in another place, I shall not study to enlarge this Volume. (A VOYAGE..., 1689, pp. 29-30).

Nos relatos dos chapelões enviados a Aleppo ou Smyrna junto a Companhia do Levante, há referências à necessidade de se "educar" os cristãos ortodoxos na doutrina da igreja inglesa. Ainda que Hamilton e Trevor-Roper serão unânimes em afirmar que os anglicanos não teriam os mesmos modos proselitistas e invasivos da catequese jesuíta¹⁹ em suas atividades missionárias, muitos, em seus relatos, mencionariam a necessidade de "educar" os orientais no "correto" Evangelho anglicano. Nesse ponto da sugestão da "educação" dos cristãos do oriente, *A Voyage into Tartary* será herdeira fiel dos relatos dos viajantes levantinos: na obra também existirá menção a ser necessário que os gregos recebam educação.

O próprio personagem principal de *Tartary*, o narrador-protagonista Helio- genes De L'Epy, é pintado como um daqueles missionários ingleses que faziam as excursões mais demoradas pelas terras da Eurásia, permanecendo por muito tempo na região, diariamente se encontrando com as inúmeras comunidades cristãs ortodoxas, tentando propagar a fé anglicana: L'Epy é um personagem que tem por "*Vade Mecum*" (para se valer do próprio vocabulário do narrador) o *Codex Alexandrinus*²⁰,

18 Todas as citações acima foram tiradas do artigo de A. Hamilton. Vê-las nas páginas 36 e 37 do artigo do autor.

19 Trevor-Roper e Hamilton irão dizer que as aproximações dos jesuítas e dos anglicanos não devem ser equiparadas, Hamilton irá dizer que a atividade dos jesuítas proselitista: "The Protestant approach differed fundamentally from that of the Catholics [...] Missionaires, above all Capuchines and Jesuits, were dispatched to the oriental communities and their proselytism was often remarkably effective". Hamilton, p. 31.

20 "[...] Upon which I pull'd out a Greek Testament out of my Pocket, that had been my *Vade Mecum* in all my Travels" (*A Voyage into Tartary*, 1689, p. 154).

por onde passa conversa sobre a doutrina de Cristo e, finalmente, é um francês educado na catoliquíssima Sorbonne – que, na época, era o equivalente do que Oxford e Cambridge eram para o anglicanismo na Inglaterra, isto é, centros de formação na religião oficial nacional.

No entanto, o resultado que o narrador revela querer obter da empreitada é diverso do programa da missionação dos chapelões do Levante. Em outras palavras, é ela contrária a atividade missionária nos moldes praticados pela igreja católica romana – naquele tempo representada pelos jesuítas -, e disposta a ser continuada pelos anglicanos. O narrador de *Tartary* trata a questão da "catequese", afirmando que, se "moldados na educação", os gregos terão a aptidão de resgatarem seu esplendor passado. Nota-se dessa fala que o interesse maior é pelo manancial de sabedoria do conhecimento grego antigo. Assim, é possível pensar ter sido intencional a escolha de uma ascendência francesa para o protagonista. Ela provoca uma grande ironia. Através do protagonista francês, ele alfineta a atividade missionária praticada pelo catolicismo tradicional da Igreja Romana, pelos jesuítas. Ao contrário do que faziam os católicos tradicionais, os cristãos anglicanos apostavam em um projeto diferente: de acordo e usufruto dos legados da filosofia grega e da tradição da igreja ortodoxa. Seu projeto era de união (religiosa e política), logo, totalmente na contramão dos interesses do catolicismo tradicional.

No final do século, os jesuítas e suas atividades missionárias despontaram como o grande modelo não só de conversão de gentios, mas de construção de império das metrópole²¹. No entanto, para os homens moderados, e de modo muito particular, para o autor de *Tartary*, esse modelo não seria o melhor caminho a seguir para a consecução do plano político burguês. Como vimos, a proposta de união com os ortodoxos seria a via adequada. Mesmo assim, é preciso não deixar de reconhecer que a aparente mais benfazeja proposta do autor da utopia não deixará também de dividir com os missionários, a intenção comum de usar a propaganda para educação de modo a legitimar a suposta necessidade de uma missão anglicana, e tornar o acordo entre as igrejas bastante benéfico, e, além, indispensável.

L'Epy faz uma muito interessada apresentação do presente estado da Grécia:

21 José Carlos Sebe, 1982, p. 10.

descreve o perfil de seus habitantes e comenta os saques ao patrimônio cultural grego e a decadência do cenário advindo dessas operações, realizando todas essas apresentações de um modo que impressiona como se estivesse mapeando o território para futura conquista e presente exploração, mas, deixando evidente uma disposição simpática aos gregos, à igreja e seus costumes, em nome de uma união futura. A passagem completa das observações de L'Epy é a seguinte:

There theyshew'd me the place of Temple or Altar Erecyed to the unknown God. Several Statues are digg'd up out of the Earth every day, of which not one that I have seen comes near to those of Italy. Thereupon being amaz'd to see so few signs of its ancient Splendor; they made me answer, that I might see them in other Places, whither the War had transplanted them, or else Barter in Traffick. [...] Every Body knows that the Statue of Venus which formerly stood upon Mount Pincius at Rome, and is now to be seen in the Galleries of *Florence*, leave being given to the Grand Duke by the presente Pope to remove it thither [...] a favour which the Dukes Predecessors could ne'er obtain, though from Popes of the same Family. So cautions they were of parting with any of the Ornaments of their City; whereas the presente Pope suffers them to be daily taken away, notwithstanding all the grumbling of the Romans. So that all that remains at this day of the *Athenian* Antiquity is their Olive Trees and their Wit. [...] But as for the Inhabitants they are no less naturally Witty and Ingenious than ever; so that if they were but well manur'd by Education, they would prove as Good Poets, Orators, Philosophers, Statuaries or other Artists whatever, as ever were known at the time when it flourish'd in its highest Splendour. (A VOYAGE..., 1689, pp. 12- 22).

A descrição da Igreja Ortodoxa Grega que o narrador fará, de suas práticas e costumes, desde os modos do vestuário até a forma de praticar os rituais litúrgicos, apresentam uma disposição em assemelhar a Igreja Grega com a Igreja Inglesa, de forma a não apenas, imediatamente aproximá-las, mas comparando-as em suas possíveis similaridades, deixar sugerida a possibilidade de uma aliança bem-sucedida. L'Epy tanto mostra as semelhanças existentes entre a Igreja Ortodoxa Grega e a Igreja Inglesa, quanto, por fim, fará um grande elogio ao cristianismo ortodoxo e a forma de organização da Igreja Ortodoxa, defendendo ambos como o exemplo do cristianismo mais legítimo. Primeiro, ele deixa manifesta sua admiração pelos gregos, pela sua capacidade de se “protegerem” da conversão maometana, frente a tamanha crueldade por parte dos turcos:

That which surpriz'd me was this, that they should preserve themselves under the Tyranny of the *Mahometans*, who neither by their oppressive Impositions, nor fair Promises, could ever oblige the Eastern Christians to change the *Gospel* for the *Alcoran*. (A VOYAGE..., 1689, p. 21)

A aproximação das igrejas, a descrição das práticas religiosas da Igreja Or-

todoxa (em sutil, porém notável, crítica com o cristianismo romano), e, por fim, a afirmação da maior legitimidade do catolicismo ortodoxo, vem expressa nesta fala de L'Epy:

The Citizens of Quality wear a long black robe with short Sleeves; but their Piests are habited much like the Ministers of the *English* Church, only Sleeve is not gathered into Pleats. [...] All the Bishops believe themselves to be equal as to the Function, but not as to the Sea, the Dignity of which exalts the one above the other, by virtue of na Institution purely Humane, and not Divine. They never Stay till they are sick to receive the Sacrament of Extreme Unction; but they receive it all every year in the holy Week, [...] They pray for the dead, whose Souls they believe remain in this World in expectation of the General day of Juldgment; not admitting any particular Judgment. They frequently perfume with Frankincense in their Ceremonies, which are very decent, and fill the Soul with a sensible Devotion. I ask'd them the reason why they made such frequente use of their Perfumes; to which they answer'd, That it was to admonish the People to send up their Prayers with the Perfume, which ascends towards Heaven. As to what remains the Eastern Church glories in its Priority, which they assume to themselves, and which is no more than Truth; neither do the *Latins* dispute the Point of Eldership. (A VOYAGE..., 1689, pp. 25-27).

Nesse ponto, será possível perceber também o gesto de deixar expressa uma crítica ao catolicismo praticado por Roma (e seus seguidores alcunhará "Latins"), quanto o catolicismo de tipo romano – ao modo que concebem algumas de suas doutrinas e as pratica - as quais a Igreja Anglicana também observa. O narrador se concentrará em destacar especialmente os pontos do Julgamento Final, do Batismo/Extrema Unção e a configuração política da Igrejas - as hierarquias religiosas. O exemplo de Heliópolis é a maior prova da religião aglutinada almejada pelos homens de centro, isto é, que apropriou-se de muitas práticas da Igreja Ortodoxa, sobretudo no que concerne aos rituais – como o uso dos incensos, por exemplo.

Estendendo a crítica aos católicos, parece haver ainda, por parte do narrador, um gesto de elevação da Igreja Ortodoxa, ou também, a sugestão de haver maior ponderação e razoabilidade na conduta da Igreja Ortodoxa Grega, mesmo a assunção de sua moderação. Em outra passagem, o narrador admitirá como uma postura de "sabedoria" alguns dos patriarcas não admitirem a crença na Transubstanciação e concordará com a opinião dos ortodoxos georgianos de não parecer razoável pensar que o Criador pudesse ter tido uma mãe, deste modo, ficando de acordo com a ausência de fé na Virgem Maria e nos santos.

Se pode concluir dos vínculos e semelhanças dos relatos de viagens de L'Epy e aqueles que os missionários, ainda, das atividades e ações praticadas pelo narrador, e aquelas praticadas pelos clérigos anglicanos em suas missões no Levante, que compartilhariam o ideal de acordo com a Igreja Ortodoxa, sobretudo a Igreja Grega, apresentariam disposições a "catequizar" os ortodoxos, no entanto, os relatos de L'Epy desvincular-se-iam, tanto em disposições quanto em objetivos, daqueles dos missionários, revelando-se inteiramente dispostos a acordos de aglutinação de doutrinas e ao renascimento de uma época em que na Grécia a filosofia (e os filósofos) eram soberanos e recebiam a mais alta estima. Se *Tartary* seria em estilo, especialmente, semelhante aos relatos dos missionários, em ideologia, parecerá completamente semelhante ao ecumenismo.

Para além do tratamento da religião como prioridade, do estudo de *A Voyage into Tartary* faz-se possível concluir que a proposta de uma igreja universal foi (ou teria sido) o grande projeto político dos homens burgueses de centro. Os intelectuais latitudinários perceberam que o plano da igreja universal seria simultaneamente meio de construir do zero, e de modo totalizante (do espaço físico à maneira de pensar), um novo mundo, uma nova ordem de conceber e entender as coisas de modo que condissesse com os anseios e as expectativas burguesas, quanto um modo de unir os protestantes e católicos moderados para defender os interesses (econômicos, políticos, etc) mais pungentes da burguesia frente ao rei e a ala alta da Igreja Anglicana.

Em um dos momentos mais chaves da luta entre parlamentares e Coroa pelo posto de poder; em outras palavras mais importantes: no momento em que ficaria decidido a rota que Inglaterra assumiria, e a configuração que sua nação iria tomar, se a dos projetos burgueses ou absolutistas, *A Voyage into Tartary* é comercializada. O fato é forte indício não só do muito provável envolvimento (intelectual - talvez até, pessoal - não é descartável ainda que não comprovável) de seu autor com as questões políticas contemporâneas, mas sua consciência aguda da relevância de uma propaganda de seu programa político naquela hora de definição da situação política inglesa. Não haveria outra ocasião para poder existir a chance de ser ouvida – quem sabe, acolhida.

Na data exata da publicação da obra, 1689, James II foge da Inglaterra e aporta na Irlanda em busca de formar um exército católico para combater o Parlamento. Na Irlanda é acolhido e protegido pelos aliados – a nobreza local. O autor anônimo de *Tartary*, endereça-se a uma figura irlandesa da nobreza, então de maior proeminência na política, e dedica-lhe a obra – o conde de Clanricarde. O gesto é uma tentativa de ação direta contra o êxito de James II; é uma sugestão para que seja recebido e vença não o plano absolutista do rei, mas o programa de modernização do intelectual.

4 POR UMA DEFINIÇÃO DE UTOPIA E TARTARY COMO OBRA UTÓPICA

A Voyage into Tartary foi uma obra que ficou desconhecida por anos e não teve notoriedade em seu tempo. Foi somente (re)descoberta no século 20, pioneiramente por Jean-Michel Recault²² e, em seguida, mais detidamente, por Everett Bleiler²³. Por Jean-Michel Recault o livro foi lido como uma obra de autoria inglesa, veiculada, e supostamente influenciada pelo círculo das produções libertinas francesas; e, por Everett Bleiler, como inaugural de aspectos do gênero da ficção científica e também do Iluminismo. Recault e Bleiler foram unânimes em reconhecer *A Voyage into Tartary* como uma narrativa de conteúdo ateu e precursor do racionalismo que caracterizará o século 18; ambos os autores classificaram a obra como uma expoente prematura desse século.

Através desses estudiosos, a ficção ficou associada às produções libertinas francesas, às do racionalismo inglês e iluminismo francês, e, finalmente, às de ficção científica - junto àquelas consideradas as primeiras obras que fundariam o gênero. Quando referenciada nos dias de hoje, é ainda assim comentada. No entanto, uma leitura de *Tartary* sem o prelúdio das lentes dos dois renomados críticos, pela primeira vez tomando-a em seu próprio contexto histórico – isto é, de obra publicada em língua inglesa, em Londres e na Inglaterra do século 17 -, como a que buscamos realizar, lhe confere um estatuto diferente ao de obra ligada à França, ao século 18 e

22 **L'Utopie narrative en France et en Angleterre, 1675-1761**. Oxford: Voltaire Foundation, 1991.

23 "L'Epy's *A Voyage into Tartary*: an Enlightenment Ideal Society". In: **Extrapolation**, vol. 29. n. 2. The Kent State University Press, 1988.

ao Iluminismo. Considerada como uma produção de seu próprio tempo (o século 17), do próprio país em que foi publicada (Inglaterra) e relacionada aos eventos históricos particulares das últimas décadas desse século, *Tartary* surge como uma ficção filha e herdeira de um dos momentos mais decisivos para a história e a sociedade inglesas: o do estabelecimento da classe burguesa, e uma produção filiada ao gênero da utopia literária.

De acordo com a historiadora de doutrinas política, Silvia Ghibaudi²⁴, dentro das três²⁵ qualificações possíveis que poderiam receber os estudiosos de utopia, uma delas consistiria naqueles que a colocam na realidade histórica. Para esses, a utopia se define por ser uma corrente histórica de renovação da sociedade, cujo objeto de investigação é essencialmente uma nova organização da vida associativa, erigida sobre esses mesmos valores considerados essenciais. Em acréscimo a essa definição, para Carlos Berriel, fundada a partir da obra *Utopia* (1516) de Thomas More, em sua apresentação literária, a utopia basicamente faz a representação de uma comunidade ideal, descoberta acidentalmente, num lugar afastado da vigente sociedade, sendo uma projeção ideal da atual sociedade, vista como em escombros²⁶; uma representação possível de um novo estado.

Publicada no final de um longo e conflituoso século de lutas entre Coroa e burguesia inglesas, no início de sua última década (1690), *Tartary* estaria entre as obras que formularam primeiramente aquele que, para a maioria dos intelectuais burgueses ingleses, viria a ser o modelo de estado ideal para a Inglaterra do período da pós-Restauração, do tempo do término da dinastia Stuart, no reinado de James II, e de início do reinado de Willian III (conhecido também por Willian de Orange)

24 Silvia Ghibaudi (1929-2009) foi professora emérita de História das Doutrinas Políticas junto à Faculdade de Ciências Políticas da Universidade de Torino. Foi aluna de Luigi Firpo e estudiosa das doutrinas políticas, publicou importantes estudos sobre Rousseau e Proudhon. O texto em que traz essas ideias foi publicado originalmente nas páginas 161 a 172, do volume 1 da coleção "Forme dell'Utopia", intitulado **Per una definizione dell'utopia – metodologie e discipline a confronto** (Ravenna: A. Longo editore, 1992); que acaba de receber tradução para o português pelos professores doutores Carlos Berriel (UNICAMP) e Helvivo Moraes (UNEMAT) na **Revista MORUS**, onde pode ser consultado pela referência: Silvia Rota Ghibaudi, 2016, pp. 247-260.

25 "Os estudiosos da utopia podem ser distintos basicamente em três grupos essenciais: os que a reduzem ao romance utópico ou a preferem como tal, os que a colocam na realidade histórica, como uma corrente histórica de renovação da sociedade fundada sobre valores e necessidades considerados essenciais tais como liberdade, igualdade, justiça e irmandade, e, por fim, os que se atentam aos conteúdos dos problemas enfrentados, e não à forma de sua enunciação." *Op. cit.* p. 250.

26 Carlos E. O. Berriel, 2004, s/p.

e Mary - reis protestantes, simpáticos aos interesses da burguesia, comparsas de sua iminente ascensão mais sólida e da liberdade das últimas amarras de reinados absolutistas. Esse modelo de estado ideal dos intelectuais burgueses da época consistia em uma monarquia parlamentar, mas, que, no entanto, colocava no papel outra ordem de mundo que a não comportaria: estado e educação laicos, valores econômicos burgueses, sociedade de indivíduos livres e mantidos por tímidas ações comerciais, enfim, o complexo de um mundo burguês, que não dava espaço nem para monarquia nem para Parlamento nos moldes tradicionais.

Como conta o historiador britânico A. L. Morton²⁷, "ninguém, em 1640, previa ou podia prever a monarquia parlamentar que emergiu dos compromissos de 1660 e 1688", e, no início, "a burguesia guiava-se principalmente pelo instinto. A clareza teórica só [viria], se que veio, no processo da luta". Composta e publicada no fim da luta, *Tartary* junto a essas inúmeras outras produções do século, se caracteriza por ser um exemplar de testemunho dessa conquista de clareza, e consorte daquelas primeiras obras a arriscar as primeiras formulações sistemáticas do projeto político burguês - o que, então, será conquistado por aquela classe burguesa de 1640, na Revolução Gloriosa (1688) e com a assinatura da *The Bill of Rights*. Como uma classe que surge da religião, a consecução do projeto político burguês pela classe, parte da sugestão de alteração da visão de mundo e dos valores impostos pela religião.

5 REFERÊNCIAS

A VOYAGE into Tartary containing a Curious Description of that Country, with part of Greece and Turkey; the manners, opinions, and religion of the inhabitants therein; with some other Incidents. By M. Heliogene De L'Epy. Doctor in Philosophy. London. Printed by T. Hodgkin, and are to be sold by Randal Taylor near Stationers Hall, 1689.

ANTONUCCI, Davor. "The "Eastern Tartars" in Jesuit Sources: News from Visitor Manuel de Azevedo". In: **Central Asiatic Journal**. Vol. 58, n. 1-2.

BERRIEL, Carlos E. O. "Editorial". In: **MORUS: Utopia e Renascimento**. n. 1, 2004.

BLEILER, Everett. "L'Epy's *A Voyage into Tartary*: an Enlightenment Ideal Society".

27 A. L. Morton, 1970, p. 194.

In: **Extrapolation**, vol. 29. n. 2. The Kent State University Press, 1988.

BROWN, Leslie. "Introduction". In: **The Indian Christians of St. Thomas. An Account of the Ancient Syrian Church of Malabar**. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.

DUBOIS, Claude-Gilbert. **Problemas da Utopia**. Trad. Ana Cláudia Romano Ribeiro. Campinas: UNICAMP- IEL –Setor de Publicações, 2009. (Coleção Work in Progress).

ELLIOTT, Mark. "The Limits of Tartary: Manchuria and Imperial and National Geographies". In: **The Journal of Asian Studies**. Vol. 59, n. 3. Ago. 2000.

EPSTEIN, M. **The Early History of the Levant Company**. London: George Routledge & Sons Limited, 1908.

GHIBAULDI, Silvia Rota. "Métodos de análise da utopia: observações críticas". In: **MORUS -Utopia e Renascimento**, v.11, n.1, 2016.

HAMILTON, Alastair. The English interest in the Arabic-speaking Christians. In: RUSSEL, G. A. (ed.). **The 'Arabick' interest of the Natural Philophers in the Seventeenth-century England**. Leiden: Brill, 1994.

LEVINE, Joseph. "Latitudinarianism, Neoplatonists, and the Ancient Wisdom". In: KROLL, et. al. **Philosophy, Science and Religion in England 1640-1700**. Cambridge University Press, 1992.

LOVE, Ronald S. "A Passage to China": A French Jesuit's Perceptions of Siberia in the 1680s". In: **French Colonial History**. Vol. 3 (Idea and Action in French Colonization), 2003.

MAKRIDES, Vasilios N. "Greek Orthodox Compensatory Strategies towards Anglicans and the West at the Beginning of the Eighteenth Century". In: Peter M. Doll (ed.). **Anglicanism and Orthodoxy: 300 years after the 'Greek College' Oxford**. Oxford: Peter Lang, 2006.

MORTON, A.L. **A História do Povo Inglês**. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

RABB, Theodore K. "The Edition of Sir Edwin Sandys's *Relation of the State of Religion*". In: **Huntington Library Quaterly**. vol. 26, n. 4, ago. 1963.

RECAULT, Jean-Michel. **L'Utopie narrative en France et en Angleterre, 1675-1761**. Oxford: Voltaire Foundation, 1991.

SEBE, José Carlos. **Os jesuítas**. São Paulo, Ed. Brasiliense S.A., 1982 (Coleção Tudo

é História, v. 57).

SHAPIRO, Barbara. "Latitudinarianism and Science in Seventeenth-Century England". In: **Past & Present**, n. 40.

SMITH, Alan. "Lucius of Britain: Alleged king and Church Founder". In: **Folklore**. Vol. 90. n. 1. 1979.

SPURR, John. **The Restoration Church of England, 1646-1689**. Yale University Press, 1991.

TREVOR-ROPER, Hugh. "The Church of England and the Greek Church in the Time of Charles I". In: Derek Baker. **Religious Motivations and Social Problems for the Church Historians. Studies in Church History**. Vol. 15. Oxford: OUP, 1978.



REVICE - Revista de Ciências do Estado
ISSN: 2525-8036
v2.n.1 JAN-JUL.2017
Periodicidade: Semestral

seer.ufmg.br/index.php/revice
revistadece@gmail.com

CAIXETA, Bruna Pereira. A Voyage into Tartary: o projeto político da igreja universal e a união entre ortodoxos e anglicanos.
Data de Submissão: 02/02/2017 | Data de aprovação: 27/03/2017

A REVICE é uma revista eletrônica da graduação em Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais.

Como citar este artigo:
CAIXETA, Bruna Pereira. A Voyage into Tartary: o projeto político da igreja universal e a união entre ortodoxos e anglicanos. In: **Revive** - Revista de Ciências do Estado, Belo Horizonte, v.2, n.1, p. 151-170, jan./jul. 2017.

O PAÍS DO CARNAVAL: O REFINADO RISO DA *EUTRAPELIA*

CARNIVAL LAND: THE REFINED LAUGHTER OF *EUTRAPELIA*

Júlia Ciasca Brandão¹

RESUMO

Este artigo busca compreender o novo significado atribuído ao riso e ao Carnaval pelas autoridades religiosas e civis no século XVII, tendo como objeto de investigação a *Utopia*, obra homônima à de Thomas Morus, publicada em 1640 e escrita por Jakob Bidermann, jesuíta alemão, dramaturgo e futuro inquisidor da Igreja Católica em Roma. O texto relata a viagem de três amigos para um país 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” e as inseguranças de um lugar que vive imerso em vício, vaidade, violência e excesso; 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. Este artigo também discute a escolha do título e o significado de “utopia” concebido pelo texto.

PALAVRAS-CHAVE: utopia; mundo às avessas; Guerra dos Trinta Anos; Carnaval; *Eutrapelia*

ABSTRACT

This article intends to understand the new meaning attributed to laughter and to Carnival by religious and civil authorities in the seventeenth century, with the object of research being *Utopia*, a Thomas Morus's homonymous work, published in 1640

¹ Doutoranda em Teoria e História Literária na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Pesquisadora do Centro de Pesquisa sobre Utopia (U-topos) e da Red Trasatlántica de Estudio de las Utopías. Contato: ciascajulia@gmail.com.

and written by Jakob Bidermann, German Jesuit, theater writer and future Inquisitor of the Catholic Church in Rome. The book recounts the journey of three friends to an imaginary country called Utopia, where the inhabitants celebrate an eternal Carnival, chaos is institutionalized, the rules of culture are suspended, citizens are masked, and drink and eat too much. The travelers experience the terrible consequences of this "topsy-turvy world" and the insecurities of a place that lives immersed in vice, vanity, violence and excess. In the end, they discover that the real world, when based on Christian virtues and morality, and especially when guided by the Catholic Church, becomes a much more real, tranquil and beautiful place to live. This article also discusses the choice of title and the meaning of "utopia" conceived by the text.

KEY-WORDS: utopia; topsy-turvy world; Thirty Years' War; Carnival, *Eutrapelia*

*"Sirva de ejemplo este raro espectáculo,
esta extraña admiración, este horror".*

(Calderón de la Barca, 1635)

1 BREVE HISTÓRIA DO CARNAVAL E DO RISO

Antes de falar especificamente da *Utopia* de Jakob Bidermann, é necessário pensar a respeito do significado atribuído ao Carnaval no momento histórico em que a obra foi composta; momento especialmente marcado pela repressão à festa carnavalesca e ao riso por parte das autoridades civis e religiosas. A fim de entender essa nova postura das autoridades, contemplamos os estudos de Peter Burke, *Cultura Popular na Idade Moderna* (1978)², Anatol Rosenfeld, *Teatro Alemão* (1968), e Georges Minois, *História do Riso e do Escárnio* (1946)³. A obra de Bakhtin, *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais* (1965),

² Título original: *Popular Culture in Early Modern Europe*. Este artigo utilizou a tradução de Denise Bottmann, publicada pela Companhia das Letras em 2010.

³ *Histoire du rire et de la dérision*. Foi utilizada a tradução de Maria Elena O. Ortiz Assumpção, publicada pela Editora Unesp em 2003.

embora tenha se tornado fruto de sérias discussões entre os pesquisadores – principalmente porque o teórico russo pareceu ter tirado conclusões sobre a cultura popular apenas do estudo do Carnaval exclusivamente urbano –, é levada em consideração aqui, por ter lançado o debate sobre a natureza do riso medieval, o que foi de grande ajuda para compreender a mudança do significado da festa e a oposição das autoridades em relação a ela, no fim da Idade Média e início da Idade Moderna⁴.

Bakhtin constatou a ideia de dualidade do mundo, concebida pelo homem na Idade Média⁵: principalmente no sul da Europa, ao lado do mundo oficial, havia um segundo mundo, ao qual os homens pertenciam em maior ou menor proporção, e no qual viviam em ocasiões determinadas. Entre outras ocasiões, o Carnaval constituía essa segunda vida⁶, e representava o mundo “virado de cabeça para baixo”: bebia-se e comia-se em demasia, suspendia-se as regras do bom comportamento, invertia-se os papéis das relações sociais; e profanava-se com figuras da autoridade e com a hierarquia⁷. Diverso do que se pode pensar, o termo *Fastnacht* não se refere ao jejum (*fasten*) que antecede a Quaresma (*Fastenzeit*), mas ao “brincar” (*faseln*)⁸: o Carnaval era visto como um período privilegiado, no qual o que muitas vezes se pensava poderia ser expresso com relativa impunidade, e o uso de máscaras e fantasias “ajudava as pessoas a se libertarem dos seus eus cotidianos, conferindo a todos um senso

4 Foi utilizada a tradução Yara Fratesch Vieira, publicada pela Edunb, em 1996. A referida reprovação a Bakhtin foi feita por Aaron Gouverich, em 1965. Outras críticas se voltaram à concepção bakhtiniana do grotesco, reexaminado por Wolfgang Kayser, na obra *Das Grotteske. Seine Gestaltung in Malerei und Dichtung* (1957), que contempla a ambivalência grotesca, talvez negligenciada pelo autor russo. Ver MI-NOIS, 2013, pp. 159-160; GOUVERITSCH, 1997, pp. 54-60; THOMSEN, 1974; e KAYSER, 1986.

5 Ver BAKHTIN, 1996, p. 4. A dualidade do mundo concebida pelo homem medieval também seria evidenciada e analisada por outros pesquisadores, como Rosenfeld (1968) e Burke (1978).

6 Além do Carnaval, acontecia a Festa dos Bobos, no dia 28 de dezembro; na Missa dos Inocentes, as crianças assumiam o comando; na Festa de Santa Agata, as mulheres poderiam dar ordens aos homens; na França e nos Países Baixos, o dia de São Martinho era uma grande ocasião, quando o povo obedecia alegremente à ordem da canção “beba o vinho de Martinho e coma ganso (*trinck Martins wein und gens isz*) (...)”; etc. BURKE, 2010, p.220.

7 Segundo Burke, o mundo virado de cabeça para baixo era “tema favorito na cultura popular dos inícios da Europa moderna (...). As pessoas ficavam de ponta-cabeça, as cidades ficavam no céu, o sol, a lua e a terra, os peixes voavam ou, item caro aos desfiles de Carnaval, um cavalo andava para trás com o cavaleiro de frente para a cauda. Havia a inversão da relação entre homem e animal: o cavalo virava ferrador e ferrava o dono; o boi virava açougueiro, cortando em pedaços um homem; o peixe comia o pescador (...). Também se representava a inversão das relações entre homem e homem, fosse inversão etária, inversão de sexo ou outra inversão de *status*. O filho aparecia batendo no pai, o aluno batendo no professor, os criados dando ordens aos patrões, os pobres dando esmolas aos ricos, os leigos dizendo missa ou pregando para o clero, o rei andando a pé e o camponês a cavalo, o marido segurando o bebê e fiando, enquanto sua mulher fumava e segurava uma espingarda”. (2010, pp. 212-213.

8 A explicação etimológica foi feita por ROSENFELD, 1968, p. 15.

de impunidade como o manto da invisibilidade dos cantos folclóricos" (BURKE, 2010, p. 225). Durante a festa, o povo cantava, dançava nas ruas e se fantasiava, as principais ruas e praças se transformavam em palcos e a cidade se tornava um teatro sem paredes, onde todo o povo se tornava ator e espectador. Nesse sentido, o riso e a zombaria contribuíam para a festa carnavalesca que, organizada à maneira cômica, contrastava com a seriedade que preenchia o cotidiano e as cerimônias oficiais da Igreja e do Estado. O riso permitia uma observação diferente do mundo, não perturbada pelo ponto de vista "normal", pelas ideias e juízos cotidianos. Segundo Bakhtin:

"Ao contrário da festa oficial, o Carnaval era o triunfo de uma espécie de libertação temporária da verdade dominante e do regime vigente, de abolição provisória de todas as relações hierárquicas, privilégios, regras, tabus. Era a autêntica festa do tempo, a do futuro das alternâncias e renovações. Oponha-se a toda perpetuação, a todo aperfeiçoamento e regulamentação, apontava para um futuro ainda incompleto" (BAKHTIN, 2010, p. 225).

Na Idade Média, essa dupla visão de mundo não era consciente. A inversão de papéis permanecia puramente lúdica e o riso não ameaçava a ordem social. Todos os aspectos que poderiam dar à festa aparente característica de protesto contra a ordem contribuíam para reforçá-la, porque a suspensão das regras e restrições era seguida pelo retorno sóbrio à realidade cotidiana e à estrutura social normal. A festa funcionava, de acordo com a metáfora de Burke, como uma "válvula de escape" (MINOIS, 2010, pp. 224-225)⁹. E Bakhtin encontrou nisso a razão da positividade da festa: do grotesco rebaixamento do que era elevado, do uso de máscaras e fantasias, da bebedeira, da comilança e do sexo, da troca de papéis e posição social, da violência física e verbal, da profanação, do riso e da zombaria, entre outros, era promovido o renascimento; em outras palavras, da destruição do mundo como este era conhecido renascia o mundo. E, justamente por isso, o riso carnavalesco subversivo era temporariamente tolerado pelas autoridades¹⁰.

Além disso, a participação das autoridades na festa carnavalesca e em ou-

9 Minois, em 1946, já havia utilizado expressão parecida: "O riso carnavalesco sempre tem uma função de liberação de necessidades recalçadas; as forças vitais, obrigatoriamente canalizadas na vida social cotidiana, encontram nesse riso coletivo uma válvula de segurança" (2003, p.166).

10 Bakhtin define que na morte estava implícita a vida e, por isso, nas representações carnavalescas, o início e o fim da vida eram inseparáveis: na festa, "quando se degrada (...) mata-se para dar a vida em seguida, mais e melhor" (1969, p. 17). Ver também BAKHTIN, 1969, p. 26: "*Die bestehende Welt wird zerstört, um sich in einer neuen Geburt zu erneuern. Die Welt gebiert sterbend*" [O mundo existente é destruído, a fim de renovar-se em um novo nascimento. O mundo dá à luz a morrer].

tras festas de expressão do riso popular retira a possibilidade figurá-las como manifestações de revolta, crítica ou contestação¹¹: em Roma, a Festa dos Cornos (*Cornomania*) era atestada desde o século IX, com a presença e participação de sacristãos e bispos¹²; desde o século XII, na festa do primeiro domingo da Quaresma, o papa participava ativamente da execução de um urso, um touro e um galo – símbolos do diabo, do orgulho e da luxúria –, ritual que permitiria a sobriedade e a castidade até a Páscoa; o duque de Anjou e o duque de Savóia comemoravam o Carnaval em Nice; e foi nos meios eclesiásticos que nasceu a Festa dos Bobos e a Missa dos Inocentes, nas quais a alegria se exprimia “livremente por meio de manifestações exuberantes que se encontram em todas as festas religiosas” como, por exemplo, a Cerimônia das Cinzas, que muitas vezes acabavam se degenerando em jogos¹³. Na Idade Média, o riso e a inversão eram permitidos temporariamente pelas autoridades e o lúdico prevalecia nas festas carnavalescas, que não eram um apelo à subversão nem à desordem, ao contrário: as comemorações se inscreviam numa cultura que as tornava possíveis e que, por sua vez, as justificavam¹⁴.

Segundo Minois, “o riso da festa medieval, até o século XIV, era o riso de uma sociedade segura de seus valores” (2003, p. 232). Em outras palavras: o riso reforçava a ordem social, justamente porque não questionava a explicação religiosa do mundo:

“As risadas da Idade Média, mesmo as mais grosseiras e obscenas, são risadas claras, confiantes, de um mundo que atingiu certo equilíbrio, que não se questiona e que usufrui tal força vital que se pode dar ao luxo de rir de si mesmo. (...) mesmo quando põe o mundo de ponta-cabeça, no Carnaval ou na Festa dos Bobos, ela [a Idade Média] não acredita nisso nem por um instante” (MINOIS, 2003, p. 232).

11 “Poderes eclesiásticos e municipalidades controlam e utilizam o jogo-espetáculo para manter seu prestígio e sua popularidade por meio de concessões ao riso: ‘Todos os governos toleram de bom grado essas brincadeiras pesadas que, por algumas horas, desafiam sua dignidade e zombam de suas maneiras e de sua posição social’”. HEERS, *Fêtes des fous et Carnivals*, Paris: Pluriel, 1983, p. 261, Apud. Minois, 2003, p. 165.

12 Ver MINOIS, 2003, p. 165. Durante a *Cornomania*, que acontecia no sábado depois da Páscoa, diante da Basílica de São João de Latrão, os sacristãos dançavam de forma grotesca e os bispos, sentados lado a lado sobre um asno, tentavam agarrar as peças colocadas numa bacia posta sobre a cabeça do animal.

13 Ver MINOIS, 2003, p. 147.

14 “O riso carnavalesco medieval contemplava, ao mesmo tempo, a ordem social e as exigências morais pela paródia e pela derrisão (...)”. MINOIS, 2003, p. 169.

O divertimento carnavalesco se inscrevia em uma "lógica de aceitação do código social estabelecido" (MINOIS, 2003, p. 168). A partir do século XIV, houve uma verdadeira mutação das mentalidades, que teve início em 1330, quando a superpopulação relativa determinou a escassez e a fome. Logo em seguida, a série de conflitos armados da Guerra dos Cem Anos e a irrupção da peste negra contribuíram para agravar este quadro. Outros conflitos armados, dinásticos e religiosos contribuiriam também para pôr em xeque valores antes não contestados. Minois fez breve balanço do conturbado período:

"Em uma Europa dizimada, esfomeada, devastada, a recessão econômica se instala; as tensões sociais agravam-se e degeneram-se: há motins desde os anos de 1350, revoltas urbanas a partir de 1380. As autoridades civis enlouquecem: crise da monarquia na França, Guerra das Duas Rosas na Inglaterra, conflitos dinásticos e interurbanos na Espanha e na Itália. As autoridades religiosas cedem ao pânico: o papado, de início exilado em Avignon, dilacera-se, em seguida, com o Grande Cisma; circulam rumores do Anticristo e do fim do mundo; os astrólogos calculam e elucubram; os profetas aterrorizam-se; as heresias proliferam; feiticeiros e feiticeiras multiplicam os *shabats* (...); a dança macabra sai dos cemitérios superlotos para ornamentar capelas e igrejas; o maremoto turco invade e submerge Constantinopla, em 1453. As coisas não são melhores nas universidades, nas quais os pilares da razão são abalados pelo nominalismo. A dúvida, o paradoxo da 'douta ignorância' e a loucura estão na moda. A Europa perdeu as referências" (MINOIS, 2003, p. 242).

Nesta Europa às avessas, toda essa sucessão de males, as guerras e a falta de confiança na justiça causavam um sentimento geral de insegurança do povo. E esse sentimento

"(...) era ainda por cima agravado pela obsessão da proximidade do fim do mundo, pelo medo do Inferno, das bruxas e dos demônios. O pano de fundo de todos os modos de vida parecia negro. Por toda a parte as chamas do ódio se alteiam e a injustiça reina. Satã cobre com as suas asas sombrias a Terra triste. Em vão a Igreja militante combate e os pregadores fazem sermões; o mundo permanece inconvertido. Segundo uma crença popular, corrente nos fins do século XV, desde o começo do Grande Cisma do Ocidente que ninguém mais tinha entrado no Paraíso" (HUIZINGA, 2011, p. 87).

Segundo Minois, esse sentimento deu ao riso um tom agressivo e violento. E o Carnaval, com sua licença, suas turbulências, seu próprio mundo às avessas, era sua expressão mais apropriada. As derrisões adquiriram então um caráter muito mais explícito e preciso, passando a apontar para alvos específicos, geralmente

dirigentes, cuja incúria era em parte responsável pelas crises¹⁵. Autoridades civis e eclesiásticas iniciaram um combate às festas populares ou, pelo menos, tentaram se apossar delas para transformá-las em espetáculos disciplinados, que celebrariam, e não subverteriam, a ordem estabelecida¹⁶. O Carnaval se tornou objeto de rigorosa vigilância; clérigos foram proibidos de participar da festa; o uso de máscaras foi punido¹⁷; participantes da Festa dos Bobos foram considerados heréticos; etc. A derrisão e o riso coletivo se tornaram suspeitos, potencialmente perigosos e subversivos. E foram muitas as tentativas de reprimi-los, embora estas não fossem sempre eficazes. A Idade Média terminou “com risos de ranger os dentes. Risos da insensatez e da derrisão, atrás dos quais as elites cultivadas viam a zombaria do diabo”. Minois, autor da citação, queria dizer que a unanimidade medieval e a harmonia de uma sociedade que não questionava seus valores foi quebrada, em todos os sentidos. Isso se agravou com o início do Renascimento, quando a cristandade explodiu em classes, confrontos e confissões religiosas.

Embora as autoridades soubessem que seria impossível abolir completamente o riso, moralistas, teólogos e estadistas em toda a Europa ocidental buscaram eliminá-lo das esferas da cultura e da espiritualidade, em proveito do solene, do grandioso, do imponente, da austeridade, contra o riso popular, que representava desordem, caos, contestação. E em uma Europa sacudida pela Reforma, a preocupação das autoridades se agravou ainda mais. No Carnaval, a fronteira entre o riso e a violência era “frágil, fluida e facilmente ultrapassável” (MINOIS, 2003, p. 317). Na atmosfera de conflitos religiosos, não era raro que ocorressem mortes, motins e

15 MINOIS, 2003, p. 257. Por exemplo: na Alemanha, no fim do século XV, os *Läufer*, participantes do cortejo carnavalesco, dançaram e correram revestidos por uma túnica sobre a qual estavam pregados bilhetes com as chaves de São Pedro, representando os vendedores de indulgências.

16 O objetivo era, então, “substituir o riso agressivo e subversivo por um riso de convenção, puramente lúdico” (MINOIS, 2003, p. 267). Por exemplo: Lourenço de Medici, o Magnífico, fez do Carnaval um instrumento “a serviço de sua glória”. Vasari descreveu extensamente as festas do Carnaval florentino e seus esplendores: ria-se, brincava-se, divertia-se, mas não se contestava. “Trata-se da política do ‘pão e circo’. Encoraja-se a busca de prazer, celebra-se o amor e até mesmo um certo grau de licenciosidade. (...) Sob a fachada de loucura, é, na realidade, a celebração da submissão voluntária e conformista (...). Aumentar o riso leve, jogando com a atração pelo espetacular e pelo teatral, é um procedimento comumente utilizado por todos os poderes, desde os imperadores romanos mais tirânicos até os técnicos da política-espetáculo democrática, dos jogos de circo até a midiática atual dos eventos esportivos” (2003, p. 267).

17 As máscaras foram proibidas porque “fantasiar-se é enganar, ao mesmo tempo, a natureza e a polícia” (MINOIS, 2003, p. 269). Em Rouen, no ano de 1508, por exemplo, “usar, vender ou comprar máscaras, narizes ou barbas falsos e outros disfarces” aplicava pena de cem libras.

rebeliões, e o caráter anônimo dos divertimentos – promovido principalmente pelo uso de fantasias e máscaras – podia dar lugar à propaganda político-religiosa. Por exemplo: em Berna, em 1513, o Carnaval se converteu numa revolta camponesa; na Basileia, um massacre que ocorreu na Terça-Feira Gorda ficou conhecido como “*böse Fastnacht*” (Carnaval maligno)¹⁸; em 1521, o Carnaval de Wittemberg adquiriu ares de manifestação antipapista; no mesmo ano, Thomas Murner¹⁹ se tornou alvo de piada nas cidades luteranas; em Lucerna, cidade católica, queimou-se o boneco que representava Zuínglio²⁰; em 1630 eclodiram revoltas em diversas cidades contra os fiscais de Richelieu; em 1636, o Carnaval de Bruges se transformou em motim contra os oficiais de justiça; no mesmo ano, em Clermont, um comissário foi assassinado; em Bordeaux, em 1651, executou-se a efígie do cardeal Mazarino²¹.

O Carnaval, que começava com o riso, ameaçava a ordem pública. E isso contribuía para tornar a festa suspeita aos olhos das autoridades, fossem elas civis, católicas ou protestantes²². Os membros das altas classes perceberam ainda mais que uma reforma era necessária e diversas medidas foram tomadas em toda a Europa para suprimir o Carnaval e outras manifestações populares do riso: em Nuremberg, a falta de dinheiro foi pretexto para não organizar a celebração, em 1540; nas cidades flamengas, o imperador interditou a festa do Rei dos Bobos, alegando que regozijos induziam “o povo a fazer badernas e derrisões contra nossa santa religião”; na França, éditos de 1539 e 1561 proibiram as máscaras; em 1601, os “jogos de imoralidade, farsas, sonetos, ditados, refrãos, baladas” foram proibidos nos Países Baixos; em 1560, um decreto de Felipe II proibiu “cantar, jogar, divulgar ou brincar publicamente,

18 BURKE, 2010, pp. 207-208. Ver também MINOIS, 2003, p. 323: “Os motins e rebeliões frequentemente ocorriam por ocasião das principais festas”. As máscaras, os disfarces e o vinho facilitavam “a passagem da folia para a rendição”.

19 Thomas Murner (1475-1537), teólogo católico, tornou-se conhecido por seus ataques ao luteranismo, expressos na sátira *Von dem großen Lutherischen Narren* (1522) [*Sobre o grande tolo luterano*].

20 Ulrico Zuínglio (1484-1531) foi um dos principais líderes da Reforma na Suíça.

21 Ver MINOIS, 2003, p. 323.

22 MINOIS, 2003, p. 320. Os Carnavais não só atentavam contra a religião católica, como também ameaçavam a ordem pública, “degenerando, às vezes, em conflitos armados”. O mais célebre é o Carnaval de Romans, em 1580, que se encerrou com uma dezena de mortos. “A explosão da violência toma o lugar da gargalhada”. Outros elementos também concorreram para tornar o Carnaval suspeito: nos países protestantes, o puritanismo reinante não podia tolerar a extrema licenciosidade que acompanhava essas festas. “Além disso, o mundo carnavalesco e suas inversões (...) questionam instituições religiosas fundamentais, como o casamento. Transformar em derrisão esses ritos sagrados é tolerável quando nenhuma ameaça séria paira sobre a religião; agora, a ameaça existe e a contestação pelo riso torna-se, pois, uma aliada das forças do mal, que devem ser reprimidas”.

com companhia ou em segredo, algumas farsas, baladas, canções, comédias, refrãos ou outros escritos semelhantes, de qualquer matéria ou em qualquer língua que seja, tanto velhos como novos, nos quais sejam misturados questões, proposições ou fatos referente a nossa religião ou a pessoas eclesiásticas”, igualmente proibidos foram os “jogos mudos, denominados encenação ou representação por personagens” (MINOIS, 2003, pp. 325-326). A festa popular de Carnaval, que na Idade Média tinha função positiva e funcionava como “válvula de escape” ao assegurar o equilíbrio entre trabalho e diversão, perdeu todo o sentido. As autoridades se tornaram hostis aos excessos que resultavam dela, e “os novos valores de seriedade, razão, trabalho, economia, obediência às hierarquias, respeito à religião lhe eram antitéticos” (MINOIS, 2003, p. 329).

2 UMA ALTERNATIVA À SUPRESSÃO DO RISO

Não é difícil concluir que, a despeito das tentativas, foi impossível proibir completamente o riso. Segundo Minois: “O grande assalto contra o riso nos séculos XVI e XVII fracassou. O riso não apenas não morreu como nem sequer recuou” (2003, p. 356). Mas houve uma mudança: o riso se transformou. Justamente porque a promoção dos valores sérios, da ordem e da austeridade provocaram uma reflexão sobre o riso e, “portanto, uma tomada de consciência sobre a natureza de seus usos” (MINOIS, 2003, p. 356)²³. O riso passou a ser um instrumento refinado de crítica social, política e religiosa. Ainda no Renascimento, obras como o *Elogio da loucura* (1509), de Erasmo de Roterdã, utilizaram-no a serviço da moral e da virtude. Escarnecendo os vícios presentes na religião, na política, na guerra e no cotidiano, e voltando-se para os antigos, Erasmo mostrou “a loucura do mundo para favorecer a eclosão de um mundo novo e racional” (Minois, 2003, p.264)²⁴. A obra humanista, contudo, suscitou vivas críticas de teólogos que buscavam reprimir o riso. Os

23 Sobre a mudança do riso, Minois citou o seguinte exemplo: “Na Corte de Luís XIII, realizam-se torneios obscenos, ri-se às gargalhadas e mata-se em duelos; na de Luís XIV, zomba-se refinadamente e assassina-se por uma tirada de espírito”.

24 Em carta a Martin Dorp, datada em 1515, Erasmo escreveu: “A verdade do Evangelho penetra mais facilmente no espírito e implanta-se mais solidamente se for apresentada sob aparência agradável em vez de em estado bruto”. (...). ‘Na pior das hipóteses’, prossegue Erasmo, ‘trata-se apenas de um divertimento inocente’”. Erasmo, 1515, Apud. Minois, 2003, p.264.

agelastas medievais, por exemplo, como Bernardo e Hildegarde, eram classificados como “inimigos do riso” e conferiam a ele uma ordem diabólica; e a Igreja Católica via a salvação na tristeza e na seriedade.

Mas, na primeira metade do século XVII, surgiu movimento entre os eclesiásticos contrário àquele que buscava a supressão severa do riso e do Carnaval. Este movimento teológico seguia a linha de São Francisco de Sales (1576-1622), bispo de Gênova adepto do Concílio de Trento e conhecido por suas exitosas campanhas de evangelização entre protestantes de Savoia. Sales considerava diabólicos não o riso ou a alegria, mas a tristeza e a melancolia: “O maligno gosta de tristeza e melancolia, porque ele é triste e melancólico e o será eternamente: portanto, ele gostaria que todos fossem como ele” (Francisco de Sales, *Introdução à vida devota*, IV, 12 Apud. Minois, 2003, p. 377).

O capítulo XXI do *Tratado do amor de Deus* tem como título “Como a tristeza é quase sempre inútil e até contrária ao serviço do santo amor” (1990, p. 590), e Sales atribuiu três causas à inutilidade da tristeza, expostuladas por Minois: em primeiro, a tristeza “retira [do homem] a facilidade de aspirar a Deus e lhe dá tédio e desânimo extremos, para desesperá-lo e estragá-lo”. Em segundo, “serve para urdir e tramar mil tentações em nossa alma (...), desgostos, suspeitas, raivas, murmúrios, censuras, preguiça e muita gordura espiritual”. Em terceiro, torna o homem “rabugento, pesado, amargo e melancólico” (1990, XI, 21. Apud. Minois, 2003, pp. 377-378). Segundo São Francisco de Sales, a alegria “abre o coração como a tristeza o fecha” (*Tratado do amor de Deus*, 1990, Livro VIII, cap. I). E é alegre o viajante que não receia seguir pelo verdadeiro caminho, aquele que “está certo de sua rota, caminha seguro (...) e pressuroso” (1990, Livro IX, cap. II). A alegria é um dos doze frutos do Espírito Santo (1990, Livro XI, cap. XIX)²⁵, e se sente tomado por incomparável alegria aquele que saboreia as delícias do amor divino (1990, Livro IX, cap. IX).

25 “O Santo Apóstolo ao contar os doze frutos do Espírito Santo, (...) quer dizer que ‘o fruto do Espírito Santo é a caridade, que é alegre, paciente, benigna, bondosa, clemente, doce, fiel, modesta, temperada, casta. Quer dizer que o amor divino nos dá uma alegria e consolação interior, com uma grande paz de espírito, que nos sustenta através das adversidades por meio da paciência, e que nos torna agradáveis e benignos, ao socorrermos o próximo com carinhosa vontade. E essa bondade não é variável, é constante, perseverante: dá-nos coragem tão grande que nos torna afáveis, bondosos, condescendentes para com toda a gente”. FRANCISCO DE SALES, *Tratado do amor de Deus*, 1990, Livro XI, Cap. XIX.

Desse modo, São Francisco de Sales reabilitou a *eutrapelia*; isto é, a virtude que modera o excesso dos divertimentos. Sem identificá-la à bufonaria, mas fazendo dela uma qualidade de “modesta alegria e jovialidade, que gera um riso são e santo, por oposição ao riso malsão e doentio da zombaria”:

“O riso é bom, mas não é qualquer riso: ‘Quanto aos jogos de palavras que se fazem com modesta alegria e jovialidade, eles pertencem àquela virtude chamada *eutrapelia* pelos gregos, que nós podemos chamar de conversação agradável; e por isso entendemos como honesta e amigável recreação ocasiões frívolas que as imperfeições humanas fornecem. É preciso apenas evitar passar da jovialidade honesta à zombaria. Ora, a zombaria provoca o riso pelo desprezo e pela humilhação do próximo; mas a alegria provoca o riso pela simples liberdade, confiança e familiaridade franca, unidas à gentileza da palavra” (FRANCISCO DE SALES, *Tratado do Amor de Deus*, Livro III., cap. XXVII. Apud. MINOIS, 2003, p. 378)²⁶.

A *eutrapelia*, palavra de tom aristotélico, já havia sido retomada por São Tomás de Aquino²⁷, tanto no “Tratado sobre o Brincar” (In. *Comentário à Ética de Nicômaco*, Livro IV, 16), quanto na *Suma Teológica*:

“Nas coisas humanas, tudo o que vai contra a razão é vicioso. Ora, é ir contra a razão ser um fardo para os outros, (...) não se mostrando alegre e impedindo que os outros sejam (...). Pecar é nunca brincar e fazer cara feia àqueles que brincam, repreendendo sua diversão, mesmo moderada. (...). A austeridade, que é uma virtude, só exclui os regozijos excessivos e desregrados; ela se prende à afabilidade, que Aristóteles chama de amizade, *eutrapelia* ou alegria” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, questão 168, artigo 4. Apud. Minois, 2003, p. 234).

Portanto, a *eutrapelia* é uma virtude de moderação, que se manifesta por uma alegria racional; isto é, moderada²⁸. A alegria moderada se opõe ao riso excessivo e agressivo da *bomolochia*, definida por Aristóteles n'A *Ética de Nicômaco* (Livro IV) como a “superabundância”²⁹, que produz riso inapropriado, inoportuno e zombeteiro,

26 Para Minois, a *eutrapelia* é a palavra chave para entender a obra de Sales.

27 Quando São Tomás de Aquino se ocupou século XII, o riso se tornou caso de escola, questão casuística. A Universidade de Paris organizou até mesmo um debate público para debater se Jesus riu. MINOIS, 2003, p. 233.

28 Segundo São Tomás de Aquino: “Entendo por imoderado o que escapa do controle da razão. Exemplo: o sóbrio não percebe deleite menor que o guloso ao comer moderadamente; mas sua concupiscência não se detém neste deleite. Isso é o que indicam as palavras de Agostinho [*De Civ. Dei.* 1,14 c. 26: ML 41, 434]” TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 1993, quest. 98, art. 2.

29 O riso dos *bomolochi* foi comparado por Aristóteles ao voo das aves de rapina, dos abutres que ficam ao redor do templo para roubar as vísceras dos animais imolados. Segundo Minois, a *bomolochia* é um riso agressivo, inoportuno e que não se importa em agredir o próximo.

capaz de ferir o próximo. E a alegria moderada também se opõe à seriedade extrema da *agroichia*; isto é, à selvageria rústica e amarga do homem austero que jamais se abranda pelo prazer de brincar e que condena o outro por fazê-lo.

"Comportar-se convenientemente ao brincar é, portanto, o meio termo; a *eutrapelia*. Aquele que se porta de tal maneira é chamado de *eutrapelus*" (MINOIS, 2003, p. 240). O eutrapélico é, então, capaz de respeitar as conveniências em relação às coisas e às pessoas. A fim de evitar a *bomolochia*, São Tomás de Aquino reduziu significativamente o campo do riso. Segundo ele, não se deve zombar da sorte nem de um mal ou defeito, nem do que é respeitável, como Deus, a religião, as coisas divinas, os textos sagrados, pessoas justas, autoridades, necessitados e fracos, entre outros³⁰. E o riso nunca deve ser de zombaria, que humilha o próximo e constitui grave violação³¹.

Ao refinar o riso, São Francisco de Sales seguiu a trilha de São Tomás de Aquino e, por sua vez, foi seguido por outros jesuítas como, por exemplo, Étienne Binet (1569-1639), "um religioso que quase poderia ser qualificado de rabelaisiano"³²; Pierre-Juste Sautel (1613-1662)³³; e Louis Richeôme (1544-1625)³⁴, cujo riso foi capaz de horrorizar os que eram adeptos à supressão do riso³⁵.

3 A UTOPIA DE BIDERMANN, OU SUA SALES MUSICI

Quando Jakob Bidermann³⁶ escreveu a *Utopia*, o jesuíta estava insatisfeito

30 TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 1993, quest. 75, art. 2.

31 "Segundo a *Suma Teológica*, a zombaria (...) humilha, procura fazer enrubescer. Zombar do mal não é um bem, porque o mal deve ser levado a sério". MINOIS, 2003, p. 240.

32 Segundo Minois, Binet tinha "incorrigível bom humor. Rir é sua palavra de ordem: é a melhor arma contra o diabo, que é um triste senhor; é também o melhor medicamento, remédio universal para o corpo e para o espírito. Suas obras espirituais o são em todos os sentidos do termo, especialmente *Consolação e regozijos para os doentes e pessoas aflitas*, publicada em 1620, que é um verdadeiro tratado de terapia pelo riso". MINOIS, 2003, p. 380.

33 Sautel acreditava que "a humanidade decaída é ridícula, e nada impede que se ria dela". Compôs, entre outras obras, a *Marche fúnebre de uma pulga*. MINOIS, 2003, p. 381.

34 "Para ele, o riso é excelente, um presente divino, destinado a instruir-nos", MINOIS, 2003, p. 380.

35 Por exemplo, o filósofo e moralista Pascal (1623-1662). MINOIS, 2003, p. 378.

36 Jakob Bidermann foi um dos mais significativos dramaturgos do período da reforma católica. Carpeaux, em *História concisa da literatura alemã*, definiu Bidermann como o maior dramaturgo jesuíta do século XVII, "em que vive algo do gênio de Calderón". CARPEAUX, 2013, p. 29.

com a conduta dos seus alunos do colégio de Augsburg, público alvo da obra. Embora tenha sido publicada apenas em 1640, desde 1604 alguns trechos já eram lidos eventualmente e de forma avulsa pelo autor nas aulas de *litterae humaniores*. Apenas mais tarde, o texto seria reunido, organizado, editado e publicado por Georg Stengel, reitor do Colégio Jesuíta de Dillingen, sob o título completo de *VTOPIA. Didaci Bernardini, Seu Iacobi Bidermani E. Societate Jesv. SALES MUSICI. Quibus Ivdicra mixtim & seria litterate ac festive denarrantur*. Na primeira parte do título, *Bemardinus* constitui um anagrama do nome do autor, e o uso de pseudônimos anagramáticos era muito comum no período. Já o primeiro nome, *Didaticus*, é neologismo que permite pensar primeiro na palavra grega διδάσκαλος, à qual se atribui, na maioria das vezes, o significado de "professor", e, em alguns casos, de "líder", "conselheiro" e "admoestador", o que fica evidente quando pensamos no principal objetivo do autor.

Margrit Schuster, ao traduzir a *Utopia* do latim para o alemão (1984), optou por manter a primeira parte do título como *Jakob Bidermanns Utopia oder "Sales Musici"* (*A Utopia ou a "Sales Musici" de Jakob Bidermann*)³⁷. A palavra latina "*musici*" (*m. pl.*) significa, em alemão, "*Musikkapelle*" e pode estar tanto relacionada ao templo cristão (*Kapelle*) quanto a um conjunto musical (*Musik Ensemble*). No século VIII, o termo (*Kapelle*) era utilizado para se referir aos capelões, cuja obrigação eclesiástica era, em parte, cuidar da atividade musical dos cultos (*musici*). Com o desenvolvimento dos corais, a música a capela (*Musikkapelle*) passou a ganhar cada vez mais importância e, no século XIV, o termo designava o conjunto de cantores do papa Benedito XII, em Avinhão. No Renascimento, também podia designar músicas instrumentais e, no século XVII, servia para se referir às apresentações musicais da Corte, da Igreja, como também para a *musique de table*. "*Sales*", segundo Schuster, seria alguma derivação da palavra latina "*salis*" (*m. pl.*), que significa "sal". A locução "*sales musici*", portanto, indicaria algo como uma composição musical, uma peça, um conjunto de histórias afiadas, dotadas de humor refinado, espirituoso, afiado; ou melhor: "salgado". Dada a complexidade do significado, a tradutora preferiu manter

37 O título alemão completo atribuído por Schuster é: *Jakob Bidermanns Utopia oder "Sales Musici", vermischt mit kurzweiligen und ernsthaften korrekt wie Schalkhaft erzählten Geschichten* (*A Utopia ou a "Sales Musici" de Jakob Bidermann; misturada a outras histórias contadas divertidas como também certamente sérias e pândegas*).

o termo em latim para melhor intitular sua versão alemã³⁸.

Considerando, no entanto, o ambiente histórico e religioso trabalhado no tópico anterior, não seria impossível que "*sales*" constituísse – sem necessidade de excluir a explicação de Schuster e a referência ao humor refinado de Bidermann –, relação com São Francisco de Sales, no sentido da tentativa do autor de buscar, por meio do riso refinado, a admoestação de seus alunos e a condução dos mesmos à *eutrapelia*, isto é: à diversão moderada, capaz de "abrir o coração" para Deus; ao contrário da severa austeridade e da tristeza pregadas pela maior parte dos clérigos católicos do período (*agroichia*); e da zombaria dos prazeres desmedidos comuns à festa carnavalesca (*bomolochia*).

A ligação entre Jakob Bidermann e São Francisco de Sales não foi determinada por nenhum dos pesquisadores que se dedicaram com assiduidade à sua obra. Além disso, o jesuíta se tornaria alguns anos depois censor em Roma, argumento que poderia ser suficiente para excluir por completo a mais leve hipótese de que ele tivesse a mínima intenção de ensinar a importância do riso – mesmo que refinado – aos seus pupilos. Mesmo assim, creio que a relação entre o jesuíta e o bispo de Genebra seja possível, e busco justificar isso neste artigo. Na *Utopia*, Bidermann rechaçou a *bomolochia* e a *agroichia*, e o novo significado que o autor desejou dar ao Carnaval concorda completamente com a *eutrapelia* de Francisco de Sales.

4 O GRANDE TEATRO DO MUNDO

Há na *Utopia* de Bidermann uma moldura narrativa estabelecida pelo encontro entre três amigos – Hugo, Felipe e o narrador inicial (eu) – que almoçam, bebem vinho moderadamente e se dedicam a contar histórias em um belo bosque, que se apresenta como uma arcádia idílica e constitui o cenário do quadro narrativo da história. Embora haja um narrador inicial, este dá a palavra às outras personagens e, assim, cada uma delas exerce uma vez o papel de contador de histórias, enquanto as outras se tornam ouvintes. A história de Felipe é a mais longa: do segundo ao sexto

38 Ver SCHUSTER, 1984, p. 7.

capítulo, ele conta sobre a viagem ao país do Carnaval. No entanto, também essa personagem, ao longo de seu relato, passa a palavra para outras figuras, criando assim uma quantidade grande e variada de narradores e ouvintes, interferindo na linearidade e na diacronia do enredo.

Segundo Erich Auerbach, em *A novela no início do Renascimento* (1921)³⁹, o uso de moldura para enquadrar diversas narrativas veio do Oriente e, na Idade Média, a moldura se tornou uma questão primordial, pois continha "as considerações filosóficas, a doutrina; a novela era suplemento ilustrativo, *exemplum*" (2013, p. 21). Com frequência, as histórias compiladas e ensejadas pela moldura se encontravam deslocadas em relação ao lugar onde se desenrolavam, ou pareciam ter sido trazidas de longe para provar o que se queria ensinar. A época dessa velha moldura terminou no século XIII, quando a novela passou a ser narrada por si mesma e o autor passou a declarar sua intenção – que não era mais puramente didática – na introdução de sua obra. Mesmo perdendo o valor primordial, a moldura não foi inteiramente abolida.

"Não o foi, mas sua tarefa mudara. (...) ela tornou-se um pretexto para a narração de novelas, e ao mesmo tempo um meio artístico para intensificar seu efeito. Na sociedade culta, a narração constituía um jogo elegante. Quão mais excitante ele se tornava quando conheciam os jogadores e seu meio! Essa nova moldura foi criada por Boccaccio (...). Ele partiu do bucólico, e assim suas aventuras amorosas tornaram-se uma verdade que se intensificou de modo fantástico"(AUERBACH, 2013, pp. 22-23).

Auerbach explica que devemos compreender essa moldura como "atmosfera de uma obra literária". No caso de Boccaccio, a moldura busca revelar um contraste fundamental à atmosfera da obra⁴⁰, formado justamente pelo cenário florentino real – em que "as pessoas morrem às centenas, todas as instituições colapsam, os vínculos naturais se desfazem", a anarquia, a confusão do desespero terrível, a "vertigem ainda mais assustadora", crime e volúpia desenfreados assaltam os sobreviventes que perdem todo e qualquer ponto de apoio⁴¹ – e o cenário idílico da moldura narrativa do *Decameron*: "enquanto a cidade de Florença explode em degradação

39 Título original: *Zur Technik der Frührenaissancenovelle in Italien und Frankreich*. Este artigo utilizou a tradução de Tércio Redondo, publicada pela Cosac Naify, em 2013.

40 Segundo o filólogo, muito já foi escrito sobre a moldura do *Decameron* e sua base antitética, mas o essencial ainda não foi dito de maneira suficientemente precisa. AUERBACH, 2013, pp. 24.

41 AUERBACH, 2013, pp. 24-25.

física e moral causada pela peste negra, dez jovens retiram-se para uma vila distante onde, entre prazeres amenos e poesia, praticam a alta moralidade”(BERRIEL, 2013, p.9)⁴². A paisagem do quadro narrativo aparece primeiramente como meio estilístico, subordina-se também à existência social: “ela é amena e tratada sem qualquer desarmonia; submete-se com docilidade às exigências de pessoas cultivadas, que ocupam seus olhos de forma prazerosa e desejam revigorar seus corpos” (AUERBACH, 2013, p. 25).

Em uma Alemanha devastada pela Guerra dos Trinta Anos, a reunião de três amigos que se dedicam a contar histórias em um bosque idílico e primaveril, um *locus amoenus* – os três amigos estendem os casacos sobre as raízes de uma árvore e se sentam sobre as tílias; em silêncio, ouvem o rouxinol e outros adoráveis passarinhos cantantes – produz inevitável contraste com a realidade. Embora Bidermann tenha escrito o texto antes de 1618, é necessário lembrar que o cenário de publicação da *Utopia* é de guerra, e não temos certeza se Stengel interferiu ou não no texto original.

Quando o reitor decidiu editar e publicar a *Utopia* de Bidermann, o jesuíta tinha a intenção de que os leitores vissem uma imagem real de si mesmos e do mundo em que viviam. No primeiro capítulo, uma das personagens de Bidermann diz frase citada por Stengel, na “Epístola Dedicatória” que precede o texto: “A peça era tão proveitosa e correta, que os melhores atores deveriam apresentá-la e todo o mundo deveria assisti-la; assim, a humanidade veria uma imagem real de si mesma” (BIDERMANN, 1640. Apud. Schuster, 1984, p. 25). O fato é que, em 1640, boa parte da Europa sofria com a continuidade da Guerra dos Trinta Anos (1618 – 1648)⁴³. O conflito político externo e interno, hegemônico, dinástico, territorial e religioso é aceito hoje como uma “catástrofe da história alemã”, pois atrasou ainda mais a possibilidade de unificação dos trezentos e cinquenta estados germânicos e deixou o território econômico-socialmente devastado. Otto Maria Carpeaux fez breve balanço de suas

42 A conversação tranquila e distinta desses jovens demonstra a força social, a forma aristocrática se constitui como solução para reagir diante do fracasso da religião, do Estado da família. Para Auerbach: “Esse é o verdadeiro contraste que importa para Boccaccio, e sobre ele se baseia o éthos do *Decameron*. Esse éthos é decerto um pouco esnobe, mas é acabado em si mesmo e de grande eficácia”. AUERBACH, 2013, p. 25.

43 Ver STENGEL, 1640, Apud. Schuster, 1984, p. A3.

consequências, na obra *A História Concisa da Literatura Alemã* (2013):

“Todas as potências do continente europeu se bateram em solo alemão sob pretexto de intervir na guerra religiosa entre os católicos e os protestantes da Alemanha. Nunca outro país foi submetido a tão cruel e sistemática devastação, sendo a população, em certas regiões, reduzida à décima parte e sendo destruídos todos os valores materiais e morais. Foi a maior catástrofe da história alemã, da qual sobrou um país paupérrimo, atrasado e politicamente dividido em inúmeros pequenos principados, governados no Norte por mesquinhos régulos luteranos e no Sul por relaxados prelados católicos, enquanto nos poucos Estados maiores se estabeleceu o absolutismo à maneira francesa” (CARPEAUX, 2013, p.28).

Quando Stengel publicou o texto, o cenário era de guerra e é provável que o jesuíta já previsse o caos dos anos seguintes. É este mundo grotesco, definido pela desordem e pela animalidade – a “imagem realista” dos leitores e de seu mundo –, que a *Utopia* tinha a intenção de retratar.

Em toda a Europa, a primeira metade do século XVII foi extremamente conturbada: a confusão culminando com a Fronda, na Guerra Franco-Espanhola (1635-1659), a Revolução Inglesa (1640-1688), a Guerra dos Trinta Anos (1618–1648). Para sobreviver a atrozes anos como esses, os homens já haviam apresentado três reações, elencadas e ilustradas no *Decameron*, quando Florença estava assolada pela peste, em 1348: alguns choravam, rezavam em procissão e realizavam preces públicas; outros reagiam pelo riso desenfreado, afirmando que “beber muito, usufruir, ir de um lado para o outro cantando e se satisfazendo de todas as formas, segundo seu apetite, e rir e zombar do que pudessem rir era o remédio mais certo para tão grande mal” (BOCCACCIO, Apud. Minois, 2003, p. 243). E a obra italiana revelou também uma terceira reação possível, acolhida no século XIV somente por dez jovens que decidiram passar o tempo em Fiésolo, contando as histórias que compõem a trama de Boccaccio⁴⁴. Essas três reações parecem ter se repetido neste momento histórico do qual estamos tratando, e foram ilustradas na *Utopia* de Bidermann.

Quero pensar nos que optaram pela segunda reação, nos homens que se

44 Enquanto a religião, o Estado e a família falharam emprestar auxílio aos homens para enfrentar as adversidades dos tempos, Auerbach constata - na mesma linha de Burckhardt - por que essa terceira reação venceu: “É a força da forma social, e nada mais. A educação nobre é a única barreira que resistiu; tudo o mais falhou: a religião, o Estado, a família. A forma aristocrática, entretanto, é inabalável”. AUERBACH, 2013, pp. 24-25.

entregaram ao riso desenfreado e aos prazeres imoderados para enfrentar – ou até mesmo para utilizá-los como *phármakon* (φάρμακον), a fim de esquecer⁴⁵ – as adversidades dos tempos. Esse riso desenfreado não é o riso lúdico do Carnaval medieval, mas um riso, segundo Minois, “desabrido, cacofônico, contestatório, amargo, infernal – o riso dos alegres esqueletos da dança macabra. Não se ri para brincar, mas para não chorar, e os ecos desse riso estão à altura dos medos experimentados” (2003, p. 393). Sem piedade de si e dos outros que sofrem, esses homens substituíram o medo por risos, ditos alegres e festas.

Na “Epístola Dedicatória”, Stengel deixou claro que a *Utopia* tinha a intenção de ensinar exemplo e moral aos jovens estudantes das instituições jesuíticas, que viviam em uma atmosfera goliardesca; isto é, eram atraídos pela libertinagem e pela vida boêmia, e cometiam diversas infrações contra os estatutos da instituição, principalmente nos últimos dias do Carnaval, em que frequentavam tabernas, bebiam em demasia e praticavam violências de todo o tipo⁴⁶.

“A academia era muito rigorosa em relação aos estudantes nos três últimos dias do Carnaval (o ‘*Bacchanalium*’, ‘*Saturnalium*’ e ‘*Liberalium*’); segundo os estatutos, os alunos estavam proibidos de andar mascarados (*personati*) pelas ruas, e a diretoria acadêmica proibia com ainda mais precisão as máscaras, a dança e perambulações noturnas e fazer música” (SPECHT, 1902, p. 372. Apud. Schuster, 1984, p. 74).

Certamente, a postura goliardesca não é característica exclusiva de um mundo em estado de guerra. Na verdade, o comportamento licencioso e caracterizado pela “vagabundagem” (*Vagantentum*) já era comum entre alunos e estudantes das universidades europeias desde o século XII, e originou expressões literárias muito elaboradas, por exemplo, a poesia goliardesca (*Vagantendichtung*) e a balada goliardesca (*Vagantenlieder*). *Carmina Burana*, coleção composta de cerca de trezentas baladas goliardescas e duas peças satíricas, é o mais conhecido exemplo. Escrita

45 A respeito da etimologia do termo, ver GAGNEBIN, 2006, p.14 e 182. O *phármakon*, remédio e/ou veneno funciona na *Odisseia*, por exemplo, como uma substância capaz de promover o esquecimento. Os Lotófagos (Canto IX, verso 89), de maneira pernicioso, oferecem aos companheiros de Ulisses o loto, “doce como o mel”, o eterno presente do esquecimento.

46 As maiores infrações contra as regras eram “beber em demasia, visita a tabernas, (...) como também a organização de bacanais” (“*übermäßiges Trinken, Wirtshausbesuch, (...) sowie Veranstaltungen von Trinkgelagen*”). Delitos secundários eram, por exemplo “barulho e gritaria, ofensas e provocações a outrem, (...) demolição de barracas, pancadarias, ferimentos e abusos desse tipo” (“*Lärmen und Schreiein, Beleidigungen und Herausforderung anderer, (...) Demolierung von Marktbuden, Schlägereien, Verwundung und ähnlicher Unfug*”. SPECHT, 1902, p. 372. Apud. Schuster, 1984, p. 74.

nos séculos XII e XIII por vários autores e encontrada em 1803 em um mosteiro beneditino na Alemanha, é preservada hoje na Staatsuniversität München. Segundo Günther Bernt, em posfácio à *Carmina Burnana* (1979), a coleção de textos incorpora a Idade Média como nenhuma outra coleção e, ao tratar de determinados temas – como, por exemplo, o amor, a felicidade, o companheirismo, o vinho, os jogos e os prazeres desenfreados –, toca em pontos essenciais do pensamento medieval: a instabilidade da Fortuna e a vanidade da vida terrena⁴⁷.

Bernt explicou que a classe de clérigos (*clerici*) era formada pelos *litterati*; isto é: os senhores eclesiásticos que conheciam os fundamentos da formação latina contemporânea, teologia e as nobres artes; e também pelos alunos e estudantes que estavam em processo de conhecê-las. Para se tornar membro do clero, muitas vezes não havia necessidade da consagração. Bastava que um bispo concedesse um hábito e realizasse a tonsura. Na Idade Média, os clérigos viviam das prebendas, que eram muito cobiçadas. Aqueles que não logravam conseguir uma e não se tornavam capelães ou vigários nas igrejas, facilmente acabavam no olho da rua, contentando-se como clérigos, mas se entregando à mendicância e às artes recreativas para sobreviver. Devido ao grande número de clérigos, essa comunidade ociosa começou a aumentar. Além disso, eram muitos os jovens que encontravam mais prazer nessa errância do que nos estudos e no trabalho. A queda para uma categoria social de má reputação – de goliardia ou vagabundagem – foi inevitável. Conforme o Concílio de Senlis (1223), Igreja condenava esses jovens e lhes recusava o estatuto de clérigos. Para a Idade Média eles eram, quando muito,

“(...) palhaços, malabaristas errantes, na pior das hipóteses truões. Estudantes vagabundos, a viverem de expedientes, passavam de uma universidade para a outra sem nunca se chegarem a inscrever, incapazes de se sujeitarem a qualquer disciplina, (...) passavam toda a vida a correr, de província em província (...) sempre a caminhar, nunca estáveis, escravos de seus desejos e dos prazeres da boca”(MOULIN, 1994, p. 143).

É necessário dizer que foram poucas as produções literárias de característica goliardesca compostas por esses clérigos errantes. “A maioria das obras morais e satíricas, da poesia amorosa, da bebida e dos jogos é a poesia dos clérigos; isto

47 BERNT, 1979, p. 840. Em 1937, *Carmina Burana* seria musicada e encenada pelo compositor alemão Carl Orff.

é, dos alunos e estudantes, mas certamente daqueles que não se afundaram na goliardia”⁴⁸. Alunos e estudantes que não se afundaram na goliardia, mas que certamente simpatizavam com ela. Os autores valorizavam os estudos, eram letrados, conheciam o latim e a métrica e tinham habilidade em utilizar a linguagem erudita e eclesiástica para tratar de objetos antagônicos à Igreja, coerentes com a vida boêmia e licenciosa, como a bebida, os prazeres mundanos e o gozo desenfreado da vida. Desse modo, sua produção literária consistia em composições poéticas satíricas, jocosas e, muitas vezes, desrespeitosas em relação aos clérigos. Na Idade Média, a missa apresentava um caráter maciçamente repetitivo. Cada som e cada gesto estava ancorado na memória individual e coletiva, sugerindo uma “máquina familiar em que a menor omissão, a menor variação ou aceleração será percebida por todos como insólita ou cômica” (MINOIS, 2003, p.174).

“Litâneas, hinos, preces, ofícios canônicos, desviados de seu sentido sagrado, são uma mina de pilhérias aberta à verve dos brincalhões, em primeiro lugar os goliardos, esses clérigos-estudantes vagabundos, de má reputação, que circulam pela Europa nos séculos XII e XIII. Turbulentos, boêmios, acompanham suas patuscadas com canções de beber, sempre prontos a transformar um hino em poema erótico ou uma prece em poesia burlesca, por brincadeira, por vontade de chocar o burguês e as autoridades” (MINOIS, 2003, p. 174).

No século XVII, a Guerra dos Trinta Anos – que através das operações militares, da peste, da fome e da destruição das cidades – dizimou a população e deixou o país num estado de colapso econômico, moral e político quase total. Numa época como esta, vivia-se constantemente sob o signo da morte: “O mundo se revela (...) uma máquina feroz cujas engrenagens esmagam e dilaceram implacavelmente culpados e inocentes indistintamente” (KOCH, 1967, p. 79). O poeta Andreas Gryphius (1616 - 1664) cantou a extensão da catástrofe na poesia “Lágrimas da Pátria” (“*Tränen des Vaterlandes*”), décimo oitavo ano da guerra (1636):

“Nossa terra está agora totalmente, sim, mais que totalmente devastada.
Os bandos de soldados vis, a corneta furiosa,
A espada ensanguentada, o canhão a trovoar,
Aniquilaram todo o esforço, todo o trabalho e todas as provisões.
As torres estão ardendo, a igreja está tombada,
A prefeitura arrasada, os homens mutilados
As moças desonradas e por todos os lados só vemos
Fogo, peste e morte que nos dilaceram o coração.

48 BERNT, 1979, p. 856.

Pelas trincheiras e pelas ruas corre o sangue constantemente.
Já há três anos, que as águas de nossos rios
entupidas por cadáveres, escorrem lentamente.
Não quero falar do que é pior ainda que a morte,
Pior que a peste, a fome e o fogo:
De todos aqueles que perderam suas almas"
(GRYPHIUS, 1636, Apud. Koch, 1967, p.78).

Nesses atrozes anos de terror, medo existencial e sentimento de estar entregue ao acaso, de ser um simples brinquedo da Fortuna inconstante – elementos que caracterizam o homem do Barroco – não é de se espantar que as três reações elencadas por Boccaccio no *Decameron* tenham se repetido no século XVII: alguns se entregaram ao ascetismo e à austeridade, a uma "religiosidade do desespero" que, hostil ao mundo, lugar de tentação e perdição, via na morte "uma âncora no mar revoltado (...), um amigo que liberta o homem deste vale de sombras" (KOCH, 1967, p.82). Outros, se entregaram aos prazeres desenfreados mundo, à postura goliardesca. Em relação a essas duas reações, é interessante observar que "*memento mori*" e "*carpe diem*" são os estribilhos da literatura da época, os dois polos que criam o campo de tensões em que vive o homem do Barroco alemão e que determinam seu pensamento antitético⁴⁹. Quando a *Utopia* foi publicada, em meio à Guerra dos Trinta Anos, era de se esperar que tanto a postura goliardesca como o ascetismo religioso tivessem se intensificado.

A terceira reação é exemplificada pela *Utopia*. Publicada em 1640 com intenção pedagógica de ensinar e conduzir os leitores a uma vida de *eutrapelia*, a obra surge como possibilidade de reação diante da situação de guerra. A obra é um verdadeiro manifesto de amor aos livros, aos estudos e aos prazeres bem-medidos. Na linha de Francisco de Sales e São Tomás de Aquino, a *bomolochia* (zombaria) é condenada, do mesmo modo que a *agroichia* (seriedade excessiva), a acídia, a tristeza e a melancolia. Os três viajantes alemães chegam ao país do Carnaval e se assustam com os habitantes, entregues à licenciosidade e ao riso desenfreado dos eternos festejos carnavalescos. Ao fim, decidem retornar para a Alemanha, onde levarão uma

49 Segundo Koch, "toda a literatura barroca na Alemanha se caracteriza por um acentuado dualismo, um único e contínuo jogo entre tese e antítese". O autor barroco encontrava nisso "o meio de expressão mais adequado e legítimo para o pensamento da época, daquela 'mentalidade barroca' genuinamente alemã, cheia de contrastes violentos. Para compreendê-la, é necessário levar em consideração o momento histórico em que surge a nova corrente literária". KOCH, 1967, p. 78.

vida guiada pela Igreja Católica, pelas virtudes cristãs e pelos prazeres bem medidos, bebendo quantidades racionais de vinho, contando histórias engraçadas e ao mesmo tempo inofensivas uns aos outros, e se divertindo de modo agradável. Diferente dos clérigos contemporâneos que buscavam combater violentamente o riso, a *Utopia* não é uma declaração de repressão ao riso, mas se coloca a favor do riso disciplinado, de bom-tom, decente, discreto, fino; um riso refinado que acomoda as convenções religiosas, sociais e políticas, e que defende os valores cristãos e a moral.

Bidermann, quando compôs a obra em 1604, desconhecia o cenário bélico ulterior. Por essa razão, *Utopia* ainda não poderia constituir uma possibilidade de reação diante da situação de guerra, mas, não obstante, a intenção pedagógica é original ao texto. O autor, insatisfeito com a conduta de seus alunos do colégio em que lecionava, desejava admoestá-los. E o *Didatici Bemardini* o fez por meio de histórias divertidas ("*Ivdicra mixtim*"), que serviam como uma "isca"⁵⁰ para atrair o público alvo, e conduzi-lo à *eutrapelia* de sua *sales musici*, à vida comedida, virtuosa e cristã.

De fato: em 1677, Christoph Andreas Hörl von Wattersdorf, de quem pouco se sabe, traduziu a obra para o alemão e a publicou sob o título de *Bacusia, ou o país do Carnaval (Bacchusia oder Fastnachtland)*. Enquanto Bidermann foi movido por uma intenção admoestadora e escreveu o texto para instruir seus alunos; Hörl, na introdução de sua obra, esclareceu que *Bacusia, ou o país do Carnaval* foi escrita para divertir e passar o tempo:

"Em um desses aprazíveis dias [de Carnaval], – porque fazia um tempo bruscamente chuvoso ou porque eu, de outra forma, não desejava receber agradável companhia por todo o tempo – escrevi *pour passer les temps* este livro, *Bacusia*, sobre o país no qual três jovens alemães em sua viagem muito mal se deram, envolvido por diversas e divertidas histórias, escritas do fruto de meu tédio" (HÖRL, 1677. Apud. Schuster, 1984, p. 5)

A partir deste parágrafo, podemos observar algo de extrema importância: Hörl não festeja o Carnaval. Diferente dos estudantes goliardos e dos habitantes do país carnavalesco e fictício – que se dedicam aos prazeres desenfreados e às zombarias (*bomolochia*) – Hörl escolhe dedicar seu tempo à elevada atividade de

50 "Isca" ("*Köder*") é o termo utilizado pelo reitor para definir a obra de Bidermann. STENGEL, 1640. Apud. Schuster, 1984, p. A3.

tradução de um livro escrito por um renomado jesuíta e dramaturgo e editado pelo reitor da instituição jesuítica de Dillingen. Não sabemos quem foi Christoph Andreas Hörl von Wattersdorf. Mas uma coisa é certa: ele é a realização do objetivo principal da *Utopia*; em outras palavras, ele é um seguidor da *eutrapelia*. Hörl surge como indivíduo inspirado pelas três personagens alemãs que viajam à Utopia e decidem retornar, a fim de seguir uma vida guiada por Deus e pelas virtudes cristãs, contando divertidas e agradáveis histórias uns aos outros e se dedicando aos prazeres bem-medidos. Num mundo regido pelo caos deixado pela Guerra dos Trinta Anos, que divide os homens em ascéticos (*agroichi*) e goliardescos (*bomolochi*), *Bacusia*, ou o país do Carnaval é prova contundente de que a *Utopia*, publicada em 1640 por Stengel e escrita por Bidermann, em 1604, teve a capacidade de inspirar leitores à vida bem-medida e ao riso refinado.

5 O MUNDO ÀS AVESSAS

A experiência da Guerra dos Trinta Anos permitiu a composição de diversos textos literários, nos quais se uniam a consciência da morte, da perecibilidade do tempo e da instabilidade da fortuna, isto é, percepções barrocas da vida. Conhecido exemplo é *O Aventuroso Simplicissimus* (1669)⁵¹ de Hans Jacob Christoffel von Grimmelshausen (1622 - 1676), que toma a forma de uma autobiografia fictícia e relata a história de um jovem camponês ignorante e simples, Simplicius Simplicissimus, que habita área próxima a Gelnhausen. Quando sua aldeia é invadida por tropas espanholas, ele é capturado e levado ao caos da Guerra dos Trinta Anos, situação em que é confrontado com uma sociedade cujos valores estão às avessas: quase toda a população pratica e está acostumada aos vícios, aos excessos e à crueldade⁵². O menino cresce, torna-se adolescente e homem, passando por diversas experiências e provações. Quando a guerra realmente acaba, ele decide se tornar eremita e

51 *O Aventuroso Simplicissimus* e sua *Continuatio* foram traduzidos para o português em 2008, pelo professor Dr. Mário Luis Frungillo, publicados pela Editora UFPR.

52 O "truque genial" de Grimmelshausen, segundo Carpeaux, constitui em apresentar os horrores da guerra "da maneira mais nua, mais cruel do que poderia ser o relato de um observador crítico, de espírito já formado". Simplicissimus é o "espírito da mais perfeita ingenuidade". Por isso, "tudo está atenuado por um raio de humorismo juvenil e pelo raio de esperança de que aqueles horrores acabarão, um dia". CARPEAUX, 2011, p. 772.

cristão, retirando-se do mundo. *Simplicissimus*, semelhante ao seu criador que, em setembro 1634, teve sua cidade natal invadida, saqueada e destruída por tropas espanholas durante a guerra, relata:

“A primeira coisa que os cavaleiros fizeram foi cuidar de suas montarias; a seguir, cada um se dedicou a uma tarefa particular, todas elas anunciadoras de destruição e ruína. Uns se puseram a abater os animais (...); outros reviraram a casa de cima a baixo (...). Camas, mesa, cadeira e bancos eles queimaram, apesar de haver várias pilhas de lenha no pátio. (...) Nossa criada foi evada ao estábulo e foi tão maltratada que não pôde mais sair dali – algo vergonhoso de narrar! Amarraram nosso criado, atiraram-no ao chão, colocaram-lhe um pedaço de madeira atravessado na boca e deitaram-lhe corpo dentro um balde cheio de uma água fétida colhida nas poças de estrume do estábulo (...). Em suma, cada um inventava seu próprio modo de torturar os camponeses” (GRIMMELSHAUSEN, 2008, pp. 24-26).

Para Carpeaux, o século XVII constitui “a época mais negra da história alemã: a da Guerra de Trinta Anos, da qual resultou a destruição material completa do país e, por muito tempo, o fim da sua civilização. O *Simplicissimus* é o panorama perfeito, sem reticências, da época” (2011, p. 840) e “da gente da época” (2013, p. 33). Certas passagens da obra chegam a figurar documentalmente em livros de história, o que sugere a preocupação de Grimmelshausen com a verossimilhança da narrativa⁵³. Maravall escreve que a “aguda consciência da violência do mundo está nas obras de Grimmelshausen” (1997, p. 266); e a historiadora inglesa Wedgwood, por exemplo, acolheu o angustiante retrato feito por Grimmelshausen em *The Thirty Years War*:

“Em seu *Simplicius Simplicissimus* (...), Grimmelshausen conta como soldados utilizavam suas pistolas como terríveis parafusos de dedos, apertando os polegares dos camponeses no cano; como cingiam suas cabeças com um barão até que os olhos saíssem para fora; como as vítimas eram torradas e defumadas nas fogueiras e fornos, e regavam estrume dentro de suas bocas (...). Um esporte era atirar nos prisioneiros amarrados em uma longa fila, um atrás do outro, e apostar quantos poderiam ser perfurados com um tiro” (WEDGEWOOD, 1999, p. 224)⁵⁴.

Invasão, pilhagem e destruição de cidades por soldados espanhóis também foram relatadas por outras fontes. No final de 1633, os primeiros soldados espa-

53 Ver CARDOSO, 2008, p. 658. Carpeaux chega até mesmo a falar no “realismo documentário” de Grimmelshausen. CARPEAUX, 2011, p. 841.

54 Embora Grimmelshausen tenha experimentado muitos dos acontecimentos narrados e mostre preocupação com a verossimilhança de seu texto, temos de levar em consideração que o autor naturalmente se permitiu o uso de certa liberdade na escrita de seu romance.

nhóis chegaram a Andechs, na Alta Baviera, para ajudar o imperador Ferdinando II na luta contra os suecos e príncipes luteranos. Os regentes viam a chegada dos oficiais como um meio de reorganizar as circunstâncias da guerra; enquanto a população local experimentava a irrupção da desordem com a chegada das tropas. Ambas as perspectivas são discordantes e, ainda assim, relacionadas. “Essa observação dá o primeiro indício das contradições da violenta ordem que seria imposta no início do século XVII, e que possibilitou a formação dos estados territoriais: ordem pode significar desordem, se mudamos a perspectiva do observador” (2001, p. 37). Um dos cidadãos de Andechs, Maurus Friesenegger, manteve um diário entre os anos de 1627 e 1648, no qual relatou a desordem imposta após a chegada das tropas espanholas:

“Apesar de eles, como recrutas não, entenderem nada do exercício de guerra, eles entendiam muito bem a força e o roubo; e por isso os moradores deixavam as casas e vilarejos e fugiam para as florestas”.

“Pois no vilarejo, onde os soldados encontraram nada além de casas vazias e nenhuma pessoa, o espetáculo era assustador. Todo o vilarejo parecia estar em chamas. Eles pegavam cadeiras e bancos das casas, arrancavam os telhados e enchiam todas as ruelas com terríveis fogueiras” (FRIESENEGGER, 1974. Apud. Cordie, 2001, pp. 37-42)⁵⁵.

Friesenegger descreveu as contradições do espetáculo: a população andava “com seus corpos esmagrecidos, seminus ou com trapos pendurados (...), e se parecia com a fome e com a aflição. Além disso, os oficiais eram, porém, pessoas vestidas de vistosas e pomposas” (2001, p.37). Na desordem, é visível o estabelecimento de uma ordem hierárquica, que funciona segundo a lógica da guerra, contraditória por excelência. Ansgar M. Cordie, ao analisar o diário de Friesenegger na obra *Raum und Zeit des Vaganten* (2001), explica:

“Essa ordem não parece tocar justamente na regular divisão dos recursos, e sim, e muito mais, na exploração do povo local, do qual a própria guerra se alimenta. Os diferentes estamentos sociais possibilitavam tanto a aparição bem esmerada dos representantes da ordem estatal, quanto o esqualido sofrimento de muitos, cujos rostos e figuras permaneciam anônimos na multidão, apesar do cortejo aventureiro e grotesco. O Estado no início da Idade Moderna, que assumia promessas de igualdade de direitos e de segurança para todos súditos, realiza a igualdade na guerra, primeiramente pela indife-

55 MARIUS FRIESENEGGER. *Tagebuch aus dem dreißigjährigen Krieg, nach einer Handschrift im Kloster Andechs*. Mathäser (ed). München, Süddeutscher Verlag, 1974. Apud. Cordie, 2001, pp.37-42.

renciada depauperação estendida pelas camadas sociais” (CORDIE, 2001, p. 39).

Os soldados espanhóis não passam a imagem de uma figura autoritária que busca trazer a ordem e fiscalizar a obediência dos súditos. Sua própria indisciplina e seu comportamento incivilizado, quase animalizado, dão a eles traços que os tornam mais semelhantes aos jovens goliardos ou, ainda, à população durante os festejos carnavalescos, período no qual não parecia existir nenhuma forma de ordem e as regras do bom comportamento eram suspensas. Mas, diferente do Carnaval medieval que era caracterizado pela fartura e pela eufórica alegria, a guerra traz a fome e o sofrimento. E não há previsão de Quaresma para interromper os tormentos.

O comportamento dos soldados era fruto da corrupção desenfreada autorizada pela situação de guerra. Um dos principais objetivos das operações militares era ocupar territórios dos quais poderiam extrair contribuições na forma de dinheiro e suprimentos. Além disso, a fim de desmoralizar o inimigo e privá-lo de abastecimentos futuros, as tropas frequentemente devastavam as cidades pelas quais passavam. Tudo o que normalmente era considerado criminoso em tempo de paz se torna, de repente, norma em tempo de guerra. Mesmo atuando em defesa do império católico Habsburgo e da “verdadeira fé” contra “o inimigo protestante”, eles saqueavam e devastavam igrejas. Na Baviera, em circunstâncias normais, infrações desse tipo significariam um ataque à ordem sacra e seriam punidas com severidade. Segundo o diário de Friesenegger: “Assim que (...) entravam nas igrejas, arrancavam os tetos e as tábuas, e levavam tudo o que era dedicado ao povo da aldeia e à casa de Deus. Usavam a casa de Deus como uma taverna, e ali faziam fogueiras para se aquecerem” (2001, p. 42). O contraste entre a igreja e taverna constitui uma área de conflito que torna visível a corrupção do papel do exército, cuja obrigação principal deveria ser o uso da autoridade para ordenar e regulamentar, e não para perturbar a ordem ou irromper o grotesco, estabelecendo uma atmosfera carnavalesca e caótica. Tanto o diário de Friesenegger e o texto de Grimmelshausen são fruto do sofrimento da população durante essas operações militares, em que o mundo revelou estar ao avesso.

O mundo da Guerra dos Trinta Anos é um mundo que se revela ao avesso.

Isso acontece justamente porque os conflitos – que se desencadeavam por razões políticas, econômicas e territoriais –, muitas vezes também tinham razões religiosas para irromper ou apenas utilizavam a religião como pretexto. E essa religião, católica ou protestante, era uma religião essencialmente de amor. A contradição é evidente:

“Estamos aí à beira da loucura. O mundo das guerras de religião é um mundo de loucos. Esses grupos de fanáticos que se massacram a propósito de ridículos detalhes imaginários, em nome de uma religião de amor, atingem o cúmulo da desrazão – desrazão moral e diabólica. A Europa inteira se transforma em uma nave de loucos”(MINOIS, 2003, p. 283)⁵⁶.

Se não bastasse, quando a religião era deixada de lado, mais difícil ainda era compreender, naquela época, que a França católica e real apoiasse uma república calvinista contra o rei católico; que um cardeal-ministro fosse amante da rainha⁵⁷; que soldados imperiais queimassem os vilarejos, roubassem e exercessem todo o tipo de violência contra o povo. O mundo estava de cabeça para baixo. Cordie fez a comparação entre a atmosfera bélica da Guerra dos Trinta Anos e a carnavalesca. Como vimos, o Carnaval popular e urbano na Idade Média constituía uma “segunda vida”, que representava o mundo “virado de cabeça para baixo”, e na qual o homem vivia em ocasiões determinadas. As principais ruas e praças se convertiam em palcos, e a cidade se tornava um teatro sem paredes, no qual os habitantes eram os atores e espectadores⁵⁸. Também na guerra não se estabelecem limites entre atores e espectadores. No entanto, o típico riso carnavalesco medieval – que tinha um lugar de extrema importância, pois “opunha-se à cultura oficial, ao tom sério, religioso e feudal da época”, e parecia, dentro da sua diversidade, ter aspecto “alegre, libertador e regenerador” ao funcionar como uma “válvula de escape” antes do retorto à ordem normal das coisas – se torna na guerra sombrio e angustiante.

“Como no teatro, dividem-se aqui [na Guerra dos Trinta Anos] as pessoas em atores e espectadores, porém sua reação muda do (...) aprazimento corporal à preocupação por viveres que no momento ameaçam se esgotar. Por isso, a peça apresentada de forma consciente para um público desinteressado é,

56 Para justificar a afirmação, Minois resgata a obra de Agrippa d'Augbigné (1552-1630), poeta e soldado francês, “autor, desesperado pelo horror dos confrontos religiosos de sua época, angustiado pela loucura dos homens”, em que encontramos a expressão mais pertinente do riso trágico”.

57 Richelieu era amante de Maria de Médicis, mãe de Luis XIII. MINOIS, 2003, p. 393.

58 Ver BURKE, 2010, p. 207; e também Bakhtin, 1996, p. 6: “Na verdade o Carnaval ignora toda a distinção entre atores e espectadores (...). Os espectadores não assistem ao carnaval, eles o vivem, uma vez que o Carnaval pela sua própria natureza existe para *todo o povo*. Enquanto dura o Carnaval, não se conhece outra vida senão o Carnaval”.

em outro sentido, simulacro da peça sobre o palco. A apresentação aqui tem a involuntária aparência de comédia, enquanto na verdade, é a existência dos espectadores que está em cena, e que é, assim, afetada pelos acontecimentos. A realidade, que deixa o riso preso na garganta, sufoca as necessidades elementares, que querem respirar no riso" (CORDIE, 2001, p.45).

A guerra não é uma "segunda vida", temporária e vivida por determinado período de tempo. Seu mundo às avessas é a única vida que não parece ter previsão para acabar. Como no cenário da Guerra dos Trinta Anos, no país do Carnaval toda e qualquer noção de ordem parece desconjuntar-se, permitindo a irrupção perene do grotesco. Na *Utopia*, o riso ecoa eternamente numa festa ininterrupta, é sombrio e angustiante. O contraste entre a moldura narrativa do texto e a realidade é inequívoco. Nesse sentido, a obra de Bidermann editada e publicada por Stengel e imitada por Hörl propõe aos leitores a existência de outro mundo possível: a moldura narrativa representa um mundo de *eutrapelia*, caracterizado pela ordem, pela paz, harmonia e prazeres bem medidos. As três personagens se encontram no *locus amoenus* para passar agradavelmente o tempo na companhia uma da outra, contando histórias, rindo (o riso refinado), comendo e bebendo vinho moderadamente. A Utopia, ao contrário, representa a Alemanha devastada pela guerra, repleta de zombaria e atrocidades; isto é: representa o mundo grotesco e às avessas dos *bomolochi*, que os leitores reconheceriam facilmente como o mundo real.

As manifestações do grotesco receberam diversas interpretações ao longo do tempo. Um dos mais importantes teóricos do assunto foi Kayser que, em 1957, publicou *O Grotesco: configuração na pintura e na literatura*⁵⁹, no qual descreveu a história, os significados e as funções do grotesco – um conceito extremamente amplo e, muitas vezes, empregado de modo vago⁶⁰ –, com base na análise de obras artísticas que se estendem dos séculos XV ao XX⁶¹. O termo surgiu para descrever as reproduções da nova arte ornamental encontrada em fins do século XV, no decurso

59 Título original: *Das Groteske. Seine Gestaltung in Malerei und Dichtung*. Este artigo utilizou a tradução de J. Guinzbourg, publicada pela editora Perspectiva, em 1986.

60 KAYSER, 1986, pp. 13-15: "Fato é que o escutam [o grotesco] com frequência crescente, pois parece arrastado à circulação daquelas palavras que se desgastam com rapidez e que devem expressar considerável montante de participação emocional (...)".

61 Segundo KAYSER, o modo mais exato para definir o conceito de grotesco é através das artes plásticas. Contudo, também analisou diversas obras literárias, como, por exemplo, os contos fantásticos de E.T.A. Hoffmann, Gottfried Keller, *commedia dell'arte*, *Sturm und Drang*, etc.-

de escavações feitas em Roma, na qual se percebia processos de dissolução entre as fronteiras dos gêneros artísticos, que são domínios para nós separados, levando a resultados como a perda da identidade, a distorção das proporções, etc. Kayser definiu que um dos traços essenciais do grotesco é a apresentação de paradoxos e contradições, responsáveis por revelar que o nosso mundo, confiável e aparentemente ordenado, aliena-se sob a irrupção de poderes abismais, desarticula-se nas juntas e nas formas e se dissolve em suas ordenações. Por isso, as manifestações do grotesco despertam uma “perplexa angústia ante o aniquilamento do mundo”, e isso ocorre porque a obra possui “uma relação subterrânea com a nossa realidade” (1986, p. 40).

Um bom exemplo, segundo Kayser, é a produção de Pieter Brueghel, o Velho. O pintor, que aprendeu a reproduzir figuras infernais com Hieronymus Bosch, inseriu-as no mundo familiar. É justamente a inserção da desordem e do fantasmagórico no universo ordenado e harmonioso que produz contraste e desperta o grotesco: “Na sua obra, o noturno, o inferno e o abismal – cuja riqueza de forma aprendera junto a Bosch – irrompe em nosso mundo familiar e o põe fora dos eixos”⁶². Kayser também analisou a obra de Goya “Contra o Bem Geral”, parte da coleção *Los desastres de la Guerra* (1810-1815) e, ao observar os contrastes, chegou à mesma conclusão. No quadro há

“(...) uma espécie de jurisconulto, escrevendo fria e indiferentemente um livro. Trata-se ainda de um ser humano? Os dedos terminam em garras, os pés em patas e, em vez de orelhas, lhe cresceram as asas de um morcego. Mas tampouco é um ser pertencente a um mundo onírico, puramente fantástico: no ângulo direito da gravura, grita e se contorce o desespero das vítimas da guerra. – É o nosso mundo em que o monstro horripilante ocupa seu lugar dominante” (KAYSER, 1986, p.14).

Na Guerra dos Trinta Anos, o grotesco surge justamente dos contrastes entre o que deveria ser e o que é: nasce da aparência de autoridade e da ordem que não se concretiza; da possibilidade da confiança despertada pelos membros do exército

62 KAYSER, 1986, p. 36. Kayser também cita H. Seldmayr: “A visão distanciadora de Brueghel é o pandiabolismo secularizado de Bosch. É a inserção (*Einbildung*) das visões espectrais de Bosch no mundo de todos os dias (...). Em Bosch, a vivência do alheamento vibra somente na periferia do diabólico, pertence ao tormento do infernal, como o quimérico, o espectral, o sádico, o obscuro, o maquinal, e outros que tais. Em Brueghel, porém, o diabólico se introduz no campo do visual, convertendo-se – repetimo-lo – numa espécie de hipótese heurística plástica, segundo a qual o mundo comum é visto com frio interesse” SEDMAYR. Apud. Kayser, 1986, p. 36.

espanhol que vieram ajudar e estão, por assim dizer, do lado do povo, mas que se comportam como se fossem seus inimigos; da justificativa religiosa para massacrar o adversário, enquanto os princípios religiosos de amor, caridade e tolerância são deixados de lado; da incoerência, crueldade, suspensão das regras do bom comportamento; da fome e da peste trazidas pelos exércitos; do rebaixamento do que é elevado e da animalização dos homens; etc. Da revelação desse mundo às avessas – fruto da lógica da guerra – nasce o grotesco. E esse mundo de cabeça para baixo, cheio de contrastes, sinistro e angustiante, aparece espelhado no país imaginário da *Utopia*; e avesso à moldura narrativa da história.

6 O TÍTULO DA OBRA DE BIDERMANN

Resta saber por que Bidermann optou por dar a esse mundo de cabeça para baixo o nome de *Utopia*. Para responder essa questão, é necessário fazer antes algumas considerações a respeito do gênero literário utópico. Entre os pesquisadores que se debruçaram sobre o estudo das utopias, destaca-se Raymond Trousson. Na obra *Viagem a lugar nenhum. História Literária do Pensamento Utópico* (1975)⁶³, o autor coloca em primeiro lugar a dificuldade de definir as características do gênero. A palavra “utopia” floresceu em todos os campos: na ciência, na literatura, na política e na sociologia, englobando um conglomerado de definições e conceitos heterogêneos. Em geral, na língua corrente e popular, utópico é sinônimo de ilusório e irrealizável, e o utopista parece ser aquele que ignora a realidade e a dinâmica social⁶⁴. No entanto, a utopia nasceu como algo muito diferente disso. Em 1516, Thomas Morus criou um neologismo do vocábulo grego (ου-τοπία), que significa o “não-lugar”. E, neste não-lugar, o autor observou os males de sua realidade e tentou criar soluções para ela.

Na introdução italiana à obra de Trousson, publicada em 1992, Vita Fortunati conclui: “O mundo da utopia é aquele da possibilidade: toda construção utópica parte de um ‘se’ inicial (...). O ‘modo utópico’ se caracteriza, portanto, como a capaci-

63 Título original: *Voyages aux pays de nulle part. Histoire de la pensée utopique*. Este artigo utilizou a tradução italiana de Raffaella Medici, publicada pela Longo Editore Ravenna, em 1992.

64 TROUSSON, 1992, p. 13.

dade de imaginar, de modificar o real como hipótese de criar uma ordem diferente da real (...)" (1992, p. 6)⁶⁵. Por essa razão, apenas se pode entender uma obra do gênero utópico, quando observamos seu ambiente histórico, político, religioso e cultural. A *Utopia* de Morus cristaliza, em um mundo outro, um momento de reflexão sobre a realidade.

André Prévost, em "A Utopia: gênero literário" (1971)⁶⁶, define que obra utópica aparenta, no início, ser algo sem pretensões, como memórias de viagem. No entanto, o relato da viagem feita por Hitlodeu à ilha de Utopia é um instrumento poderoso de crítica social, pois apresenta duas paisagens: No segundo livro, está a ilha de Utopia; no primeiro, a velha Europa, que Hitlodeu contrasta com a "Ilha Feliz". No primeiro, uma "realidade distópica", as insânias e desequilíbrios de um ordenamento europeu absurdo, a batalha sangrenta de Blackheat (1497), a invasão da Itália pelo rei da França, a anexação das possessões borgonhesas e flamengas da Espanha, os pobres camponeses expulsos da terra para que se possa criar ovelhas, dos 73.000 enforcados de Henrique VIII, etc⁶⁷. Tudo isso soa "como uma antítese à situação da Utopia". Segundo Prévost: "se lemos as páginas sobre a vida dos utopianos depois daquelas que tratam do mesmo assunto em Distopia, surpreendemo-nos em ver com que precisão os remédios correspondem ao diagnóstico" (2015, p. 444)⁶⁸. Ao viajar para um lugar fictício em que os costumes são purificados e os males solucionados, Hitlodeu pode transmitir aos leitores uma nova sabedoria, um mundo possível de ordem, harmonia e felicidade coletiva.

"A utopia é uma arte consciente dela mesma". O gênero utópico tal como

65 Trousson se baseia nas ideias de Raymond Ruyer, em *L'utopie et les utopies* (1950), para dizer que o método utópico é uma característica fundamental do pensamento humano, que consiste na capacidade de imaginar possibilidades para a realidade. A utopia é um exercício mental, um método de especulação eurística. TROUSSON, 1992, pp. 17-18.

66 Este artigo utilizou a tradução de Ana Cláudia Romano Ribeiro, publicado em 2015 na revista *Morus – Utopia e Renascimento*, v.10.

67 Ver também Firpo, "Para uma definição da 'Utopia'". Discurso de encerramento do Primo Convegno di Studi Sulle Utopie (1983). Tradução de Berriel, 2005.

68 Para Prévost, "forjou-se, à maneira utopiana, o vocábulo *distopia* para nomear este mundo de desordem, país do sofrimento e da infelicidade: as distorções sociais, econômicas e políticas revelam-se por toda parte; patibulos cheios de cadáveres são montados lá onde os caminhos se cruzam; a ambição dos reis é o estopim de guerras; a cupidez dos ricos espolia os trabalhadores, os empurra para a miséria, a vagabundagem, o furto; a ignorância e a tolice dos sacerdotes tornam-nos incapazes de reformar os costumes; os sistemas econômico, financeiro e político, a propriedade privada e sua base, o ouro, fontes de todos os males, tudo devastam" (2015, p. 444).

Morus o pratica exige que o leitor, portanto, mantenha sua inteligência perfeitamente lúcida e nunca se deixe levar pela fabulação do relato: “a utopia é um exercício da inteligência tanto quanto um jogo da imaginação”, pois faz uso da ironia utópica: “dizendo o contrário do que pensa, a obra utópica deseja comunicar uma verdade profunda” (2015, pp. 439-440). Por essa razão, com frequência, para indicar que não está fazendo apenas uma fabulação, o autor dá piscadelas de olhos ao leitor cúmplice, empregando palavras-enigmas e conceitos autodestrutivos⁶⁹. A própria palavra “utopia” é uma delas, pois evoca o absurdo: “o país que não existe”; Amaurota, a capital da ilha de Morus, é a “cidade invisível”; o rio Anidrido é o rio sem água.

Uma primeira leitura da *Utopia* de Bidermann permite concluir que o autor não fabulou um lugar fictício em que os males de sua realidade estivessem solucionados. No entanto, semelhante ao Livro I da *Utopia* de Morus, o jesuíta deu luz ao absurdo da sua realidade: se no século XVII a Europa inteira parecia ser um mundo de cabeça para baixo – uma “nave de loucos”, em que a religião justificava massacres, todos viviam sob o signo da morte, países católicos apoiavam os calvinistas contra o imperador católico; soldados imperiais queimavam vilarejos, etc. –, intitular uma obra que trata da viagem ao grotesco país do Carnaval de *Utopia* é irônico. Afinal, o país do Carnaval não é uma “Ilha Feliz”, de ordem, harmonia e felicidade coletiva; mas seu oposto. Chamá-lo de “Utopia” é o mesmo que chamar um rio de “Anidrido”. Do mesmo modo que o rio da ilha de Utopia evoca o absurdo de um rio sem água, a eterna felicidade prometida no país do Carnaval é feita de uma alegria furibunda, dominada pelo grotesco assustador, pela *bomolochia*, pela ordem às avessas, pela loucura.

A *loucura do mundo*, tão colada às manifestações literárias e artísticas do Barroco, é reflexo das desordens e instabilidades que sacudiram a Europa no século XVII. Nas palavras de Maravall, em *A Cultura do Barroco* (1975), “quando o homem Barroco fala do ‘mundo louco’, traduz nesse tópico toda uma série de experiências concretas” de ruínosa desordem e de confusão geral:

“‘*La folie est générale*’, declara M. Régner. Não podia faltar o testemunho de Quevedo, que se refere, além do mais, às circunstâncias de sua própria atualidade, (...) aos delírios do mundo que hoje parece estar furioso’ (...). Pense-

69 Segundo Prévost, há cerca de 20 palavras desse tipo na *Utopia*.

mos que no teatro – documento da mais plena significação barroca – quem revela as coisas em todo o seu desarranjo moral e social é o ‘gracioso’, reiteradamente representado como figura do louco: ‘Que louco excede a este louco?’, pondera sobre um deles Lope de Vega. De certo modo, o amo o mantém junto a si para assegurar-se diante das atribulações do mundo. Suspeitamos que também se deve atribuir a esse aspecto da visão do mundo a repulsiva prática de servir-se de bufões, empregada pela Corte (...). Do mesmo modo como o vemos mencionado no diálogo *De Constantia Sapientis* de Sêneca (11. 2-3), o gosto pelos bufões, no século XVII, decorre do fato de se ver neles um cômico testemunho do disparate e desconcerto do mundo” (MARAVALL, 1997, pp. 248-249)⁷⁰.

A tradicional ordenação do universo não existe mais. “Por isso, outro grande tópico revitalizado pelo Barroco é o do *mundo às avessas*”. Para Maravall, o mundo às avessas que surge neste momento histórico é “produto da cultura de uma sociedade em via de mudança, na qual as alterações sofridas em sua posição e em sua função, por vários grupos, criam um sentimento de instabilidade que se traduz na visão de uma cambaleante desordem” (1997, pp. 251-252). E o mundo às avessas retratado no país do Carnaval, variação do gênero utópico no sentido de que é produto da imaginação de um mundo outro⁷¹, não aspira a um estado de ordem e felicidade como a *Utopia* de Morus; ao contrário: o mundo de cabeça para baixo não respeita as regras de um realismo narrativo, confessa sua inverossimilhança e, sobretudo, não pretende realmente oferecer um universo alternativo. A utopia é construtiva e imagina possibilidades, enquanto o mundo às avessas destrói a hierarquia social e toda a forma de ordem⁷².

O fato de Bidermann chamar o país do Carnaval de “Utopia” já confessa sua inverossimilhança. Mas junto ao relato desse mundo às avessas, surge outro mundo possível: ao contrastar com o país imaginário, a moldura narrativa apresenta um mundo ordenado, de prazeres bem medidos, de *eutrapelia* e harmonia. A moldura de

70 A citação de Régnier está na obra *Ouvres de Mathurin Régnier*. Classiques Garnier, Paris, p. 189. A de Quevedo, em *Lince de Italia o Zahorí Español*. Obras Completas. Prosa. Edição de Astrana Marín, p. 621. E a de Lope de Vega em *Lince de Italia o Zahorí Español*. *Lo Cierito por lo Dudoso*, em análise a uma comédia de Cubillo de Aragón.

71 Para Trousson, a utopia se concentra em construir um lugar outro. TROUSSON, 1992, p. 7.

72 TROUSSON, 1992, p. 25. O procedimento do mundo às avessas é adotado por Aristófanes, em *Donne al Parlamento* (391 a.C.); na abadia de Telema de Rabelais (1534); no imaginário da Cocanha; entre outros. Maravall, contudo, diferencia o imaginário medieval da Cocanha das expressões de mundo às avessas, no sentido de que o primeiro é produto, não de uma sociedade de mudanças, mas de “uma cultura marginal dos despossuídos, isto é, de uma contracultura popular”, Maravall, 1997, p. 252.

características utópicas, portanto, enquadra um mundo distópico e existe dentro de uma realidade de características distópicas. A moldura revela aos leitores a sabedoria de outro estilo de vida possível, sabedoria que foi aparentemente adotada por Hörl, em sua *Bacusia, ou o país do Carnaval*.

Além disso, à estranha imagem que reflete o espelho deformado do país do Carnaval pode ser atribuído o caráter utópico, no sentido de que Bidermann e Stengel, tal como Morus, discutiram habilmente problemas de seu tempo em um lugar imaginário, um "lugar nenhum" (ουτοπία), uma utopia. Nesse sentido, o país do Carnaval permite que nos aproximemos um pouco mais da atmosfera barroca da Alemanha seiscentista.

7 REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **A Ética de Nicômaco**. São Paulo: abril cultural, 1979.

AUERBACH, E. **A novela no início do Renascimento. Itália e França**. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

BAKHTIN, M. **Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur**. Munique: 1969.

_____. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. Edunb: São Paulo, 1996.

BENJAMIN, W. **O drama barroco alemão**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

BERNT, Günther. "Nachwort". In. BRANDT-SCHWARZE, Ulrike; HACKEMANN, Matthias (orgs.). **Carmina Burana**. Munique: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1979.

BERRIEL, Carlos Eduardo Ornelas. "Introdução". In. BOCCACCIO, Giovanni. **Decameron**. Rio Grande do Sul: L&PM, 2013.

BOCCACCIO, G. **Decameron**. Rio Grande do Sul: L&PM, 2013.

BURKE, P. **Cultura Popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CARPEAUX, Otto Maria. **Teatro e Estado do Barroco**. Estudos Avançados, São Paulo,

v. 4, 1990, s.p/.

_____. **História concisa da literatura alemã**. São Paulo: Faro Editorial, 2013

CORDIE, A. M. **Raum und Zeit des Vaganten. Formen der Weltaneignung im deutschen Schelmenroman des 17. Jahrhunderts**. Berlim: de Gruyter, 2001.

FIRPO, Luigi. **Para uma definição da "Utopia"**. *Morus – Utopia e Renascimento*, São Paulo, v. 2, 2005, pp. 227-237

FORTUNATI, Vita. "Introduzione". In. TROUSSON, Raymond. **Viaggi in nessun luogo. Storia letteraria del pensiero utópico**. Ravenna: Longo Editore Ravenna, 1992.

FRANCISCO DE SALES, Santo. **Ouvres**. Paris: Gallimard, 1969.

GAGNEBIN, J-M. *Lembrar, escrever, esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.

GOUVERITSCH, Aaron. "Bakhtin and his theory of Carnival". In. BREMMER, Jan; ROODENBURG, Hermann (orgs.). **A cultural history of humour**. Oxford: Polity Press, 1997, pp. 54-60.

GRIMMELSHAUSEN, H. J. C. **O Aventuroso Simplicissimus**. Curitiba: Ed. UFPR, 2008.

HUIZINGA, J. **Outono da Idade Média**. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

KAYSER, W. **O Grotesco. Configuração na pintura e na literatura**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1986.

KOCH, W. "A literatura barroca na Alemanha". In. _____ **Aspectos do Barroco II**. Rio Grande do Sul: UFRS, 1967, pp. 73-93.

MARAVALL, J. A. **A Cultura do Barroco**. São Paulo: Edusp, 1997.

MINOIS, G. **História do Riso e do Escárnio**. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

MOULIN, L. **A vida dos estudantes na Idade Média**. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 1994.

MORUS, Thomas. **Utopia**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1999.

PRÉVOST, André. **A Utopia: o gênero Literário**. *Morus – Utopia e Renascimento*, São Paulo, v. 10, 2015, pp. 437-447.

ROSENFELD, A. **Teatro Alemão**. São Paulo: Editora brasiliense, 1968.

SCHUSTER, M. **Jakob Bidermanns "Utopia"**. Bern: Verlag Peter Lang AG, 1984.

THOMSEN, C. W. **Das Grotteske im Englischen Roman des 18. Jahrhunderts.** Darmstadt: Büchner Verlag, 1974.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. **Suma de Teología.** Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

_____. "Tratado sobre o brincar". In. **Cultura e educação na Idade Média.** São Paulo: Martins Fontes, 1998.

TROUSSON, R. **Viaggi in nessun luogo. Storia letteraria del pensiero utópico.** Ravenna: Longo Editore Ravenna, 1992.

WEDGEWOOD, C. V. **Der Dreißigjährige Krieg.** Munique: List, 1967.



REVICE - Revista de Ciências do Estado
ISSN: 2525-8036
v2.n.1 JAN-JUL.2017
Periodicidade: Semestral

seer.ufmg.br/index.php/revice
revistadece@gmail.com

BRANDÃO, Júlia Ciasca. O país do carnaval: o refinado riso da eutrapelia.
Data de Submissão: 14/01/2017 | Data de aprovação: 06/02/2017

A REVICE é uma revista eletrônica da graduação em Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais.

Como citar este artigo:
BRANDÃO, Júlia Ciasca. O país do carnaval: o refinado riso da eutrapelia. In: **Revice - Revista de Ciências do Estado**, Belo Horizonte, v.2, n.1, p. 171-206, jan./jul. 2017.

A REPÚBLICA LIVRE DE LIBERLAND: UTOPIA LIBERTÁRIA

THE FREE REPUBLIC OF LIBERLAND: LIBERTARIAN UTOPIA

Rômulo Inácio da Silva Caldas¹

RESUMO

Este artigo parte de uma simplificada análise que busca delimitar os pontos chave do libertarianismo enquanto ideologia e de suas duas principais e diametralmente opostas correntes: a minarquia e o anarcocapitalismo. Após, o presente artigo segue com o objetivo de relatar os fatos que permeiam a fundação da República Livre de Liberland, Estado proclamado entre a Croácia e a Sérvia por três amigos, no ano de 2015, e que se funda em aspectos essencialmente libertários, como a ausência da cobrança de impostos que não sejam voluntários e a não intervenção econômica. Durante a análise dos aspectos que formam Liberland, o artigo se propõe a, sem pretensão de esgotar os temas, trazer à tona implicações sociais e jurídicas relevantes e, graças às tecnologias agregadas à formação de Liberland, inéditas na história dos Estados Nacionais.

PALAVRAS-CHAVE: Libertarianismo; Minarquia; Anarcocapitalismo; Soberania; Utopia.

ABSTRACT

This article starts with a simplified analysis that seeks to delimit the key points of libertarianism as an ideology and its two main and diametrically opposed schools: minarchy and anarcho-capitalism. Afterwards, this article aims to report the facts surrounding the foundation of the Free Republic of Liberland, a state proclaimed between Croatia and Serbia by three friends in 2015, based on essentially libertarian aspects such as the absence of economic intervention by the state and the absence of non-voluntary taxes. During the analysis of the aspects that make up Liberland, this article aims,

¹ Graduando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. Contato: romuloiscaldas@gmail.com

without any pretension of exhausting the themes, to expose significant social and legal implications that are, thanks to the technologies included in the formation of Liberland, unprecedented in the history of The National States.

KEY-WORDS: Libertarianism; Minarchy; Anarcho-capitalism; Soberania; Utopia.

1 INTRODUÇÃO

Diz o ditado, fruto da sabedoria popular, que não há ventos favoráveis para quem não sabe aonde quer chegar. Isso se dá pois, não havendo expectativas de uma realidade melhor, resta ao sujeito permanecer em constante ostracismo voluntário, um conformismo apático.

Não à toa, os antigos – com muito apreço pelo exercício coletivo dos afazeres políticos da polis, uma vez que tal constituía o âmago de sua percepção de liberdade (CONSTANT, 1980, p. 2) – já se ocupavam de confabulações acerca da constituição de Estados ideais, tal qual a clássica obra, “A República” (PLATÃO, 2014), indica. Eles, os antigos, tinham um ideal de Estado a alcançar.

Mas, como asseverou o professor Afonso Arinos (MORE, 2004, p. XXXVI), é a partir da clássica obra de Thomas More que um termo será, paulatinamente, usado para referenciar uma organização estatal política ideal: a Utopia, estado harmônico das coisas.

Neste sentido, tratar-se-á, contudo, o sentido da palavra “utopia” não como uma fantasia inatingível, mas como um ideal a ser almejado e, mais do que isso, combustível para a ação humana, uma esperança e motivação que guiará ações no sentido de sua própria concretização.

Indica Von Mises (2010, p. 37), que toda ação do ser humano racional se dá por incentivo de um estado de insatisfação: “O agente homem está ansioso para substituir uma situação menos satisfatória, por outra mais satisfatória. Sua mente imagina situações que lhe são mais propícias, e sua ação procura realizar esta situação desejada.”. Disto conclui-se que o agente pensante tomará, inicialmente, a razão para partir de uma

situação para uma outra situação mais agradável e mais desejável. Assim, aquilo que é tido como ideal acaba por mover o agente em busca de um objetivo. Em outras palavras, o poder do ideal, o poder da utopia, serve por incentivar e impulsionar o agente a causar mudanças.

Neste sentido, em abril de 2015, vem à luz a fundação da República Livre de Liberland, estabelecendo suas bases em pilares ideais libertários, como a ausência da cobrança de impostos que não sejam voluntários, constituindo, sem dúvida, uma utopia em construção, um episódio atípico na história dos Estados.

Assim, o presente artigo parte da vertente metodológica jurídico-sociológica na classificação de Witker (1985) e Gustin (2010) e pertence ao tipo investigativo jurídico-compreensivo, pois que se propõe a decompor um problema jurídico em seus diversos aspectos, relações e níveis (GUSTIN, 2010, p. 28).

Desta forma, são objetivos deste trabalho traçar um paralelo entre a utopia e a ação humana, assim como investigar e estabelecer, brevemente, conceitos fundamentais para o reconhecimento da ideologia libertária - a qual a fundação de Liberland relaciona-se diretamente - com focos distintos em suas vertentes diametralmente opostas: libertarianismo de esquerda, ou anárquico, ou ainda anarcocapitalismo; e libertarianismo de direita, ou minárquico, para, em seguida, discorrer acerca da fundação da República Livre de Liberland e também suas implicações sociais e jurídicas quanto à possibilidade da existência de soberania, tal qual define a moderna doutrina como o poder decisório final.

Ainda, este artigo serve-se da autocrítica no que toca à tentativa de reduzir grandes sistemas de pensamentos a moldes delimitados e paradigmas reduzidos, alertando ainda ao leitor que se trata de um campo do conhecimento bastante disforme e carente de maiores tentativas de sistematização. Não há pretensão de esgotar os temas.

2 AÇÃO HUMANA E SUA RELAÇÃO COM A UTOPIA

O termo utopia pode ser encontrado em dicionários definido como uma exis-

tência ideal, justa e plena, mas, de uma forma ou de outra, sempre caracterizado como aquilo que é irrealizável, intangível e mesmo fantástico (MICHAELIS, 2017) ou, ao menos de, difícil realização. Platão e Mises servirão de ponte para estabelecer uma conexão entre utopia e a teoria da ação humana, que funda boa parte das concepções libertárias.

Neste sentido, e remetendo à mente a pintura de Rafael, "Escola de Atenas", é possível identificar, ao centro da imagem, Aristóteles e seu mentor, Platão, este último apontando para o alto, indicando, certamente, o intangível, mas, ao mesmo tempo, o ideal, a essência de tudo o que há. Não à toa, ensina o filósofo que a real sabedoria é, justamente, contemplar o ideal:

Por conseguinte, dos que contemplam a multiplicidade de coisas belas, sem verem a beleza em si, nem seres capazes de seguir outra pessoa que os conduza até junto dela, e sem verem a justiça, e tudo da mesma maneira, desse diremos que têm opiniões sobre tudo, mas não conhecem nada daquilo sobre que as emitem. (PLATÃO, 2010, p. 178).

O filósofo segue, através de passagens como "[...] um e outro precisa ser perspicaz para descobrir o inimigo." (PLATÃO, 2014, p. 62) aludindo à necessidade do uso da razão na construção de sua ética baseada, em suma, no conhecimento e na capacidade de alcançá-lo, pois é o que permite conhecer e diferenciar o bem do mal.

Desta forma, ao definir o que é a ação humana, Mises (2010, p. 35) a declara ser "[...] o ajustamento consciente ao estado do universo que lhe determina a vida.". Procedendo, o economista aponta que um estado qualquer de contentamento e satisfação não pode resultar em ação consciente alguma, uma vez que é justamente a confabulação de situações ideais e plenas que servem como incentivos para provocar a ação do agente homem (MISES, 2010, p. 38).

Assim, temos três aspectos que definirão a ação, que é estritamente racional, do homem: a insatisfação, a idealização de uma situação melhor e a expectativa de melhorar ou, ao menos, a expectativa do afastamento de uma insatisfação qualquer.

Assim, a teoria da ação humana – que é essencial para compreender parte das vertentes diversas do libertarianismo – funda-se no fato de que o indivíduo, por meio da razão, deve sempre ser movido por um plano ideal que é, por consequência – e aqui

retomamos Platão – um plano intangível em sua essência própria. Disto conclui-se que, de certa forma, as utopias, os pensamentos utópicos, são agentes indispensáveis para a ação humana.

3 LIBERTARIANISMO: MINARQUIA E ANARCOCAPITALISMO

Em primeiro lugar, é essencial constatar que o libertarianismo não é um conjunto fixo e imutável de valores, pois que há dissenção de constatações entre os próprios autores que se classificam enquanto tais.

Além disso, uma vez que as vertentes libertárias fundam-se, em diversas medidas, na teoria da ação humana, beira a impossibilidade aceitar que certos valores sejam objetivos e, por consequência, torna-os obrigação a terceiros que não os aceitaram de maneira voluntária, pois, como ensina Mises:

Não faz sentido falar de cálculo de valores. O cálculo só é possível quando lidamos com números cardinais. A diferença de valor entre duas situações é inteiramente psíquica e pessoal. Não se pode projetá-la no mundo exterior. Só o indivíduo pode senti-la e nem mesmo ele poderia transmiti-la a outra pessoa. É uma grandeza de intensidade e não de quantidade. (MISES, 2010, p. 130).

Tudo isto em vista, contudo, há alguns aspectos similares na visão libertária, como um todo, em relação às organizações sociais: o apreço pela e a preponderância da liberdade individual; o ceticismo generalizado quanto à organização governamental impositiva e ao próprio governo; e a crença no livre-mercado, com a ressalva de que todos estes aspectos variam em níveis de aceitação.

Assim, tendo em vista a impossibilidade de definir uma vasta gama de valores que sejam universais e imutáveis, o libertarianismo, é possível supor, tem como ponto de partida essencial a constatação que a definição de vida boa pode variar tantas vezes quanto for o número de cabeças pensantes no mundo, razão pela qual, em linha gerais, a crescente centralização e planificação da vida social – no âmbito da economia ou do Direito – é repudiada.

Contudo, uma das principais controvérsias entre os autores libertários, e que é

fundamental a esta análise, está relacionada quanto à própria aceitação de um governo impositivo para reger relações sociais, razão pela qual, para fins sistemáticos, desdobramos a análise do libertarianismo em duas vertentes: minarquia e anarcocapitalismo.

3.1 MINARQUIA

A minarquia funda-se na constatação de que o governo organizado por meio do Direito, portanto impositivo, faz-se necessário, mas que deve permanecer mínimo e contido em sua atuação, servindo a propósitos exclusivos, pré-determinados e, principiológicamente, imutáveis, devendo a organização estatal ser, em suma, “[...] a organização coletiva do direito individual de legítima defesa.” (BASTIAT, 2010, p. 12).

Trata-se, basicamente, da organização estatal em moldes propostos pelo liberalismo clássico, sendo o Estado responsável por proteger os cidadãos contra a violência, roubo, fraude e agindo de forma a garantir a efetividade de contratos (NOZICK, 2011, p. 26).

Neste sentido, observa Nozick (2011, p. 312) que, dada a enorme complexidade do homem, podem existir tantos ideais de vida boa, ou tantas utopias diferentes, quanto existem homens, de forma que o Estado ideal deve proporcionar nada além do que a possibilidade das pessoas organizarem-se em comunidades, voluntariamente, para que persigam a concretização de suas próprias percepções de vida boa, com a ressalva de que ninguém poderá impor suas visões utópicas sobre outras pessoas.

Completando a ideia da impossibilidade da imposição de um ideal de vida boa a terceiros, vem Mises lecionar:

O que faz alguém sentir-se desconfortável, ou menos desconfortável, é estabelecido a partir de critérios decorrentes de sua própria vontade e julgamento, de sua avaliação pessoal e subjetiva. Ninguém tem condições de determinar o que faria alguém mais feliz. (MISES, 2010, p. 38).

Desta forma, não sendo possível elencar objetivamente os motivos de desconforto – com exceções como o assassinato, estupro, etc. – de alguém, igualmente seria impreciso oferecer planos de ação objetivos para satisfazer aquilo que um planejador

central pensa ser desconfortável, pois que:

[...] ninguém tem condições de substituir os julgamentos de valor de um indivíduo pelo seu próprio julgamento, é inútil fazer julgamentos dos objetivos e das vontades de outras pessoas. Ninguém tem condições de afirmar o que faria outro homem mais feliz ou menos descontente. Aquele que critica está informando-nos o que imagina que faria se estivesse no lugar do seu semelhante, ou então está proclamando, com arrogância ditatorial, o comportamento do seu semelhante que lhe seria mais conveniente. (MISES, 2010, p. 43).

Sob tal regime ideal, em que as organizações sociais, em especial o Direito, não servissem como instrumento de imposição de ideais, de domínio e de desapropriação ilegítima, observa Bastiat:

[...] cada um compreenderia que possui todos os privilégios, como também todas as responsabilidades de sua existência. Ninguém teria o que reclamar do governo, desde que sua pessoa fosse respeitada, seu trabalho livre e os frutos de seu labor protegidos contra qualquer injustiça. Se felizes, não teríamos de atribuir tampouco ao governo nossos deveres, da mesma forma que nossos camponeses não lhe atribuem a culpa da chuva de granizo ou das geadas. (BASTIAT, 2010, p. 13).

No âmbito econômico, é essencial notar que a noção de que o progresso da civilização se deu graças à submissão às forças impessoais do mercado permeia neste ramo ideológico, de forma que foi graças a tal submissão que foi possível construir algo cuja magnitude supera a própria compreensão humana: a sociedade moderna (HAYEK, 2010, p. 193).

Assim, e em várias medidas, o repúdio a qualquer tentativa de subverter tais ordens impessoais de mercado com planificações faz-se presente, mesmo que, por exemplo, a tributação de renda fosse compulsoriamente recolhida e designada para o financiamento de gastos sociais amplamente aceitos pelos ordenamentos jurídicos modernos, tais como saúde e educação, pois que, e aqui trazemos relevante argumentação de Bastiat (2010, p. 24), "Eu não consigo sinceramente entender como a fraternidade pode ser legalmente forçada, sem que a liberdade seja legalmente destruída e, em consequência, a justiça legalmente pisada."

Mas como nos referimos anteriormente, há dissensões nas constatações dentro desta escola, pois que Hayek (2010, p. 128), por exemplo e contrariando Bastiat, ainda

afirma que “Não há razão para que, numa sociedade que atingiu um nível geral de riqueza como o da nossa, a primeira forma de segurança não seja garantida a todos sem que isso ponha em risco a liberdade geral.”, mas com a ressalva de que mesmo que não moleste o ideal de liberdade, ainda há dificuldade em se determinar qual é o padrão mínimo de vida que se deva garantir a todos.

Em adição, o que claramente diferencia um país livre – entendendo-se livre dentro da esfera valorativa dos pensamentos minárquicos – de um regido de forma arbitrária e autoritária é a observância dos princípios do Estado de Direito, de forma que, no Estado minárquico ideal, torna-se possível “[...] prever com razoável grau de certeza de que modo a autoridade usará seus poderes coercitivos em dadas circunstâncias, permitindo a cada um planejar suas atividades individuais com base nesse conhecimento.” (HAYEK, 2010, p. 89).

Em suma, o Estado minárquico é um Estado Nacional cuja organização governamental impositiva é mínima e com jurisdição territorial limitada a um pedaço fixo de terra no globo terrestre e deve ocupar-se apenas da contenção da violência, sendo estritamente limitado pela ordem jurídica sustentada pelo Direito, que impede seu crescimento. E é justamente neste ponto que nasce uma das críticas mais contundentes à possibilidade da manutenção de um Estado mínimo.

3.2 ANARCOCAPITALISMO

Quanto ao paradigma minarquista, nota-se a necessidade basilar no sentido de delimitar a atuação do governo de maneira permanente, de forma que não ultrapasse suas próprias barreiras impostas em direção ao crescimento que acumula, paulatinamente, poder e competências para planejamento e imposição.

Acontece que, como observa Jouvenel (2010, p. 48), dentre os mecanismos elaborados cujo propósito fosse disciplinar e conter o exercício do poder – mecanismos estes criados por autores que se debruçaram sob o estudo das teorias de soberania – não há um que, ao longo do tempo, não tenha se desviado completamente de seu propósito e acabado por fortalecer o próprio exercício de poder soberano.

Exemplo contundente desta relação é a própria existência e ação do Poder Judiciário, que existe com o propósito de constituir um complexo e elaborado sistema de freios e contrapesos em relação aos demais poderes, mas que possui, em última instância, o monopólio da capacidade de interpretar a lei, detendo a competência de conferir o peso da constitucionalidade ou da inconstitucionalidade de um ato de governo, qualquer que seja, podendo conferir, portanto, legitimidade a ações estatais que fogem ao escopo delimitado no ordenamento jurídico ou negando legitimidade a ações e direitos que permaneciam, até então, dentro do mesmo escopo.

Neste sentido, e enxergando o Poder Judiciário como parte da unidade que compõe a organização governamental impositiva, Rothbard (2012, p. 29) aponta o governo como um agente que se coloca como juiz de suas próprias causas ao mesmo tempo em que o faz de forma deficiente e autocontraditória, agindo como pretensor garantidor e promotor de leis, enquanto ele próprio não as garante e nem as cumpre.

Assim, a visão anarcocapitalista rejeita a imposição vertical da lei enquanto obra unilateral por parte de um governo impositivo tradicional, o que, percebe o autor, renega a percepção histórica de que o Direito surge entre as próprias pessoas, como o Direito Internacional, leis privadas e regras tribais (ROTHBARD, 2010, p. 251).

Tal imposição vertical é especialmente notada na forma da cobrança de impostos, que – sob a ótica anarcocapitalista – consiste no confisco, à força, daquilo que pertence a quem produziu certa riqueza enquanto, entretanto e ao mesmo tempo, o governo impositivo repreende criminalmente um cidadão que se põe a “confiscar” rendas alheias, deixando claro não haver nenhuma pretensão de reciprocidade neste sentido.

Associando tal grau de ceticismo a uma profunda análise da ação humana quanto à atuação governamental – que, via de regra, termina por concluir que o Estado é apenas um intermediário desnecessário no caminho da conclusão de algum objetivo ou que não se diferencia, moralmente, de um bando de salteadores – o pensamento anarcocapitalista instiga sempre a questionar, quando do surgimento de um problema a ser socialmente solucionado, se os reguladores, a polícia e os tribunais têm conhecimento para resolver dito problema; se têm o incentivo para fazê-lo; e se isso pode ser realizado da forma mais economicamente eficiente possível. E quando as respostas apresentam

um ou mais “nãos”, correto é voltar-se para a iniciativa privada, que é voluntária e não impositiva, para verificar suas potencialidades em relação a estas mesmas perguntas (STRINGHAM, 2015, p. 12).

Assim, se no minarquismo o governo deveria voltar-se apenas à manutenção da segurança, tanto a física quanto jurídica, no paradigma anarcocapitalista o nível de confiança nas relações voluntárias de mercado é elevado a um outro patamar, pois se considera, para todo o tipo de produto ou serviço, que: se a liberdade de trabalho e de comércio resulta, necessariamente, na maximização da eficiência de produção, portanto na máxima redução de preço de um bem, e se os interesses do consumidor devem sempre prevalecer sobre os interesses do produtor, então a produção de segurança, igualmente, deve respeitar apenas as leis voluntárias do livre mercado – excetuando-se os referidos casos de violência, roubo, fraude, etc. – para tornar-se igualmente mais eficiente (MOLINARI, 2009, p. 22).

Disto, não poderia concluir-se, senão, que não há espaço para governo impositivo em uma sociedade anarcocapitalista. Mas isso não implica, necessariamente, em caos ou ampla desordem social, pois que é um pilar moral deste tipo de sociedade o respeito ao “Axioma da Não Agressão”, ou “Princípio da Não Agressão”, que consiste na percepção de que ninguém pode iniciar uma agressão contra uma pessoa ou contra uma propriedade de um qualquer, sendo “agressão” considerada sinônimo de invasão (ROTHBARD, 2002, p. 22).

Contudo, e aqui cabe a pertinente crítica de Von Mises acerca das formas de anarquia em geral, que pressupõe um alto nível de racionalidade por parte de todos os cidadãos de uma sociedade, de forma tal que, através da razão, a sociedade sustente-se com base na capacidade das pessoas em concluírem que a cooperação é o caminho mais eficiente a ser seguido, abrindo mão da ação violenta.

Assevera o autor que “Os anarquistas deixam de perceber o fato inegável de que algumas pessoas são ou muito limitadas intelectualmente ou muito fracas para se ajustar espontaneamente às condições da vida social.” (MISES, 2010, p. 189). Mises constata que haverá pessoas que agirão de modo antissocial e que, em decorrência disto, a sociedade anarquista seguirá à mercê destes indivíduos, exceto se a maioria das

peças estiver “[...] disposta a impedir, pela ameaça ou pela ação violenta, que minorias venham a destruir a ordem social. Este poder é [no sentido de dever-ser] atribuído ao Estado ou ao governo.” (MISES, 2010, p. 189).

Infere-se, sob a perspectiva da ilegitimidade do poder governamental e amparado pelo Princípio da Não Agressão e na fé em relação às ações livres e voluntárias para lidar com os problemas sociais da forma mais eficiente possível, que certo é concluir que não pode haver governo impositivo na sociedade anarcocapitalista, que, espera-se, funcionará de forma ótima sob os ditames das livres relações comerciais e sociais.

Com isso, é possível notar que, muito embora exista repúdio à existência de um governo impositivo, ainda segue aceitável uma organização social, desde que voluntária, não em sentido estritamente jurídico, mas baseado na coesão sociológica de dada comunidade, o que, conforme se verá no item 5, entrará em conflito com a possibilidade da existência de um Estado em tais moldes.

4 A REPÚBLICA LIVRE DE LIBERLAND

Em 13 de abril de 2015, em um pedaço de terra de 7 quilômetros quadrados fora proclamado o terceiro menor Estado do planeta, maior apenas do que o Vaticano ou Mônaco (FREE REPUBLIC OF LIBERLAND, 2016a).

Não foi uma revolução, não houve conflito violento. O pequeno território, localizado entre a Sérvia e a Croácia, não fora proclamado por nenhuma destas ou outras nações e deixou de ser *terra nullius*, ou terra de ninguém, quando três amigos libertários reuniram-se e proclamaram a soberania da República Livre de Liberland.

Vit Jedlicka, um destes libertários fundadores, apesar da abstenção nas primeiras eleições presidenciais do país, fora eleito presidente graças aos votos de seu amigo pai-fundador e de sua amiga mãe-fundadora, e também sua namorada, agora primeira-dama do Estado de Liberland (NOLAN, 2015).

Desde então, Jedlicka vem propagando os ideais de Liberland pelo mundo, participando de palestras, dando entrevistas em programas de TV e jornais, contando com

passagens registradas pelo Brasil, onde palestrou em cidades como Belo Horizonte, São Paulo e Brasília no ano de 2016 (FREE REPUBLIC OF LIBERLAND, 2016b).

4.1 OS PILARES DE LIBERLAND

Sob a égide do lema estatal que diz “viva e deixe viver”, é possível perceber, não só pelas declarações dos fundadores de Liberland, mas também pelo rascunho de constituição elaborado por eles (FREE REPUBLIC OF LIBERLAND, 2015) que a supremacia dos direitos individuais é de importância fundamental para a existência de Liberland.

Já no preâmbulo do rascunho constitucional, tem-se a declaração de que sempre que a administração pública colocar-se como obstáculo, não como um garantidor de direitos, será um dever do povo alterar ou abolir tal governo e instaurar um novo que restaure os direitos inerentes a todos os seres humanos.

Uma das declarações constitucionais que logo chamam à atenção é aquela que aponta que nenhuma forma de tributação será introduzida em Liberland, seja para pessoas físicas ou jurídicas, não importando a razão.

Quando questionado sobre o que aconteceria se todos recusassem-se a pagar impostos, Vit Jedlicka, o presidente, afirmou: “Bom, se ninguém pagar, não haverá país”. Contudo, Liberland já arrecadou cerca de trezentos mil dólares em doações de simpatizantes e candidatos à cidadania (MACEDO, 2016).

Em outra declaração, Jedlicka reforça não só que a tributação será opcional, mas também que os projetos de governo serão financiados apenas voluntariamente, similar aos programas de *crowdfunding*, em que várias pessoas, espontaneamente, investem em projetos específicos, podendo receber alguma recompensa para tanto (NOLAN, 2015).

Segundo aponta o presidente Jedlicka, é de se esperar que, com a proposta de ser um paraíso fiscal, Liberland atraia capital do mundo inteiro e que, por consequência, possa se tornar uma Mônaco, uma Liechtenstein ou uma Hong Kong (NOLAN, 2015). O desenvolvimento, em tese, deve seguir o capital atraído.

4.1.1 BITCOIN

Em outro dispositivo constitucional, verifica-se a indicação de que não somente o governo não irá interferir em relações contratuais voluntariamente firmadas por terceiros – quanto à validade e ao conteúdo – como também a administração pública não irá criar incentivos financeiros ou fiscais neste sentido. Assim, é absolutamente relevante constatar: a moeda que é a base da economia de Liberland é o *Bitcoin* (REDMAN, 2016).

Com bastante astúcia, Milton Friedman previra: “Algo que falta, mas em breve será desenvolvido, é uma moeda virtual confiável. Um método em que, pela internet, você pode transferir fundos de A para B sem que A conheça B e vice-versa.” (1999, tradução livre²). O economista previra com precisão. Mas no caso do *Bitcoin*, o fisco também não tem conhecimento ou controle sobre tais transferências (ULRICH, 2014, p. 106).

O *Bitcoin* é uma moeda virtual que independe de uma organização central que não possui banco central ou governo responsável. Sustentada por uma enorme rede de usuários que emprestam o poder de processamento de seus computadores para estabelecer uma rede de segurança em torno das transações, o *Bitcoin* possibilita transações comerciais que flertam e caminham para a total impossibilidade de rastreamento dos envolvidos em dada transação (ULRICH, 2014, p. 65).

Em decorrência desta possibilidade, o *Bitcoin* já é referência global em práticas criminosas, como lavagem de dinheiro, compra de artefatos ilícitos e mesmo a sonegação de impostos (GREENBERG, 2015). Neste sentido, o *Bitcoin* representa uma ameaça para os já estabelecidos Estados Nacionais, pois que a execução de políticas fiscais e cambiais, a criação de incentivos e estímulos econômicos, fixação de taxa de juros básica e muitas outras operações típicas de um sistema de moeda tradicional tornam-se impossíveis à medida que a população adere ao uso da moeda digital (ULRICH, 2014, p. 105).

No atual estado da tecnologia do *Bitcoin*, governos não podem inflacionar o sistema monetário emitindo mais moedas, não podem se apropriar da rede *Bitcoin* ou tampouco desvalorizar a moeda (ULRICH, 2014, p. 105).

² One thing that is missing, but will soon be developed is a reliable e-cash, a method where by, on the internet, you can transfer funds from A to B without A knowing B or B knowing A.

Assim, a capacidade da taxaço de renda e do planejamento econômico de Liberland apresentam-se enquanto uma impossibilidade por conta do próprio ideal formador daquele pretense Estado, mas também por ineficácia, ou grande dificuldade de coleta de impostos, causada por uma tecnologia desenvolvida precisamente para propósitos como a evasão fiscal.

O emprego de tecnologias de ponta, a potencialidade de um crescimento rápido e expectativa de lucros altos contribuem para a no o de que Liberland seja vista como uma espécie de Estado *startup* (ECKARDT, 2016), termo referido para denominar uma empresa jovem em estado inicial de desenvolvimento que  , inicialmente, pequena e que fornece um produto ou um serviço que, atualmente, não   oferecido em qualquer outro lugar no mercado (FONTINELLE, 2016).

Assim, o *Bitcoin* desponta como uma moeda completamente anárquica, pois que independe de um agente centralizador que a controle. Neste sentido, sendo o *Bitcoin* a moeda oficial de Liberland, a taxaço de renda seria impossibilitada mesmo que a cobrança de impostos fosse compulsória. Mas o uso do *Bitcoin* como moeda oficial   apenas uma das facetas que revelam as peculiaridades de Liberland.

4.2 CIDADANIA E JURISDI O GLOBAL

Desde o início de sua funda o, e até então, Liberland permite o envio de pedidos de solicita o de cidadania partindo de um processo nada burocrático: preenchimento de um questionário online no site oficial da República de Liberland: <https://liberland.org/en/registration/>.

Já na primeira semana de existência, Liberland recebeu cerca de duzentos mil pedidos de cidadania de pessoas que ofereciam sua expertise, no sentido de fazer a ideia decolar, desde ideias no âmbito da capta o de energia solar e telecomunica es, planejamento urbano e cunhagem de moedas (ECKARDT, 2016).

O governo de Liberland já se encontra no processo de cria o de passaportes oficiais e formulários de certificados de nascimento, e já concedeu cidadania honorária

para cerca de duzentas pessoas (ECKARDT, 2016).

Recentemente, Liberland lançou o aplicativo de E-residência, ou residencial virtual, para Android e iOS, que consiste num integrado sistema entre Uber, Fiver, Aibnb e Ebay, Facebook e LinkedIn onde todos podem oferecer serviços baseados em sua localização de GPS.

Mas a questão que desponta como uma novidade e mesmo uma potencial revolução na história da organização dos Estados é a introdução de um conceito inovador de jurisdição em relação aos existentes até então: a proposta do aplicativo é reger todo tipo de negociação no aplicativo tendo os princípios, garantias e deveres de Liberland, mas com alcance global, de forma que um acordo possa ser firmado por nacionais de um Estado qualquer, gerar efeitos neste mesmo Estado e, ainda assim, ser regido pelos ideais de Liberland. Atualmente, Liberland conta com quatrocentos e vinte e sete mil E-residentes, ou residentes virtuais (BRADBURY, 2016).

Entretanto, muito embora Liberland marque tão inovativa presença na história da formação dos Estados, ainda não é, de fato, um Estado com soberania reconhecida e, como veremos posteriormente, há de se questionar se o reconhecimento de Liberland enquanto Estado soberano é realmente possível.

4.3 O RECONHECIMENTO DE LIBERLAND

Ao ser questionado sobre a possibilidade, ou não, de Liberland ter sua soberania internacionalmente reconhecida, o presidente Jedlicka foi categórico ao afirmar que não é uma questão de "se", mas uma questão de "quando", e que, na verdade, a administração de Liberland está sendo bastante seletiva em relação a quem reconhece a nação primeiro, pois que, afirma o presidente, deve ser uma nação cujas relações internacionais sejam bem consolidadas, no sentido de ser uma boa parceria para pavimentar relações internacionais futuras (BRADBURY, 2016).

Jedlicka informa ainda que ficaria tão feliz quanto possível se os primeiros países a reconhecerem a soberania de Liberland fossem a Croácia e a Sérvia, ambas na-

ções imediatamente vizinhas.

Neste sentido, sete membros do parlamento polonês já solicitaram ao ministro do exterior da Polônia que reconhecesse Liberland oficialmente (REDMAN, 2016); sendo também essencial referenciar a reconhecida legitimidade do princípio da autodeterminação no âmbito do Direito Internacional neste sentido (ROSSMAN, 2016, p. 316).

Em sentido similar, a Carta das Nações Unidas aponta como princípio e propósito do documento vinculador e da própria ONU: "Desenvolver relações amistosas entre as nações, baseadas no respeito ao princípio de igualdade de direitos e de autodeterminação dos povos, e tomar outras medidas apropriadas ao fortalecimento da paz universal." (ONU, 2016).

De fato, Liberland parece caminhar em direção, se não ao reconhecimento pleno, à difusão ampla de seus ideais, haja vista que, durante sua visita ao Brasil, o presidente Jedlicka fora convidado a visitar o Congresso e o Senado, ocasião em que reconheceu que a comunidade brasileira pró-Liberland encontra-se na casa dos seis mil e é bastante ativa (BRADBURY, 2016).

Entretanto, há problemas que permeiam a consolidação de Liberland enquanto Estado soberano e internacionalmente reconhecido enquanto Estado Nacional.

4.4 O PRESIDENTE QUE NÃO PODE RETORNAR A SUA NAÇÃO

Embora a Croácia não tenha reclamado o território em que se encontra a República Livre de Liberland, também não parece entusiasmada com a existência desta utopia libertária na vizinhança: por terra ou água, as autoridades croatas têm multado e apreendido todos que tentem cruzar da Croácia para Liberland (JENKINS, 2016).

O próprio presidente Jedlicka fora preso e, posteriormente, impedido de entrar na Croácia. Durante o processo e julgamento envolvendo sua prisão, Jedlicka apontou que esperava perder o caso, pois que, se acabasse multado por entrar em Liberland ilegalmente – tal era a acusação – então isso certamente significaria, argumentou o presidente, que ali haveria uma fronteira internacional entre a Croácia e Liberland, o que

acabaria por indicar o reconhecimento jurídico, por parte da Croácia, da soberania de Liberland.

O magistrado responsável pela ação, contudo, declarou-se incompetente para lidar com a situação, suspendendo o julgamento até um ponto futuro ainda não revelado, o que não impediu Jedlicka de manter suas conferências e palestras ao redor do mundo ou mesmo de entrar novamente na Croácia, declarando-se não chefe de Estado, mas turista.

Além disto, o reconhecimento de Liberland enquanto Estado e enquanto parte da comunidade de Estados soberanos no mundo enfrenta problemas conceituais profundos.

5 ESTADO E SOBERANIA: LIBERLAND

Reconhece-se enquanto Estado Nacional, modernamente, aquela unidade territorial que se concretiza e se firma, necessariamente, por meio de um poder soberano, sendo "soberania" o poder supremo – ou o governo, em última instância (AGUIAR et al, 2009, p. 47) – implicando capacidade decisória final dentro de certa delimitação territorial. Como elementos principais que constituem o Estado, tem-se povo, território e poder (AGUIAR et al, 2009, p. 2).

Assim, ao menos na tradicional visão moderna, a soberania apresenta-se como elemento necessário e essencial para, se não justificar, ao menos sustentar a independência de um Estado Nacional (AGUIAR et al, 2009, p. 48), mas Liberland parece não se adequar a tais tradicionais moldes.

Liberland possui uma constituição que estabelece uma série de regras e princípios, mas prevê a própria existência ou inexistência da ação de um governo soberano qualquer, pois que o governo deverá agir como um enorme prestador de serviços, um agente de mercado perante a sociedade, funcionando apenas mediante demanda voluntária de seus "cidadãos consumidores", não necessariamente como ente soberano e com poder decisório final. Caso contrário, não deverá existir.

Ao mesmo tempo, a concepção de legitimidade e de existência de uma organização social, assim como a existência de garantias e deveres, em Liberland, parece se impor de forma completamente independente da existência de um governo ou ordem jurídica posta, o que gera a percepção de conflitos quanto à possibilidade prática da eficácia e da efetivação destas garantias e deveres, uma vez que não estarão, necessariamente, atreladas à ação de um dado governo.

Neste sentido, os princípios gerais elencados no texto constitucional de Liberland parecem ter pretensão de direito natural, um direito que é anterior a qualquer imposição de poder jurídico e governamental, mas, como apontou Bobbio (2004 p. 38), não é possível designar tais ideais enquanto "direito" enquanto não forem acolhidos por um ordenamento jurídico positivo, pois é precisamente assim que este direito natural alcançará sua realização concreta, havendo um agente para operar sua imposição, tornando-se positivo.

Tendo isso em vista, há de se notar que: mesmo que os habitantes de Liberland tenham voluntariamente acatado estes ideais constitucionais, caso alguém os desobedeça e não repare seu feito espontaneamente, ou a comunidade terá de se movimentar – de forma organizada ou não – para harmonizar a situação, ou, seguindo a crítica de Mises ao anarquismo, seguirá sujeita destas pessoas antissociais. Nesta segunda hipótese, não há de se falar em sociedade harmônica e organizada; já na primeira hipótese, não pode se falar na ausência de governo impositivo.

Por outro lado e ao mesmo tempo, torna-se ultrapassado o próprio conceito de Estado atrelado a um território físico fixo, pois que a E-residência intenta possibilitar, justamente, acesso às garantias e deveres propostos na constituição de Liberland e como se o agente lá habitasse, tornando seus princípios e ideais alcançáveis a partir de qualquer ponto do planeta. Mas, novamente, a aplicação prática de tudo isto segue ainda obscura.

Assim, Liberland não parece se adequar ou ter pretensão de existir enquanto um Estado Nacional convencional, atrelado a uma ordem jurídica ou mesmo a um governo impositivo. E aqui é essencial ressaltar que isto se apresenta como uma realidade possível, pois, como já apontava Kelsen (2000, p. 263), a noção da existência de um sistema

de normas necessariamente atrelado a um Estado – o Estado que é estritamente fenômeno jurídico – é ultrapassada, uma vez que também é possível compreender o Estado como uma ordem sociológica independente da ordem jurídica, como algo que existe graças a um fator, certamente indemonstrável, mas que provoca a unidade de dada organização social (KELSEN, 2000, p. 264).

Do visto, percebe-se que Liberland funda-se em conceitos altamente maleáveis de povo, território e poder, indicando enorme dificuldade mesmo em adequar-se à aplicação de termos tradicionais à ciência política, como Estado, governo e soberania.

As inovações que despontam com Liberland certamente indicam que as presentes teorias de soberania, jurisdição e elementos de Estado caminham para a obsolescência, assim como a eficácia do sistema constituído de normas em Liberland porta-se de forma desafiadora no que diz respeito à eficácia do próprio sistema. Igualmente, estabelecer uma forma de relacionamento e interação para com as ordens jurídicas externas e exteriores a Liberland geram dúvidas e desafios quanto à possibilidade de desrespeito ao tradicional conceito de soberania dos Estados Nacionais.

6 LIBERLAND: UTOPIA LIBERTÁRIA

Constata-se que os conceitos que fundam a pretensão da existência da República Livre de Liberland encontram-se difusos em algum ponto da escala que separa o minarquismo do anarcocapitalismo: prevê um governo mínimo, como na minarquia; mas prevê a ausência total de governo, como no anarcocapitalismo.

A organização que propõe a constituição de Liberland certamente se pretende anterior a ordens jurídicas e a governos impositivos, sendo total ou parcialmente voluntária. Mas não só isso, as implicações do rascunho constitucional de Liberland apresentam todas as características, já referidas, de linhas gerais do libertarianismo: apreço pela e a preponderância da liberdade individual; o ceticismo generalizado quanto à organização governamental impositiva e ao próprio governo; e a crença no livre-mercado.

Entretanto, levando em consideração as atuais teorias que vêm a justificar a

possibilidade de existência de um Estado tradicional, Liberland certamente não se adequa ao conceito de um Estado Nacional, muito embora busque firmar a existência de um Estado e estabelecer a possibilidade de um governo mínimo, ou de governo nenhum.

De toda forma, é fundamental ter em conta que Liberland nasce do fruto da ação humana, ação esta que é produto de elucubrações racionais e, segundo a vista teoria de Mises, resultado de uma expectativa de melhora, de uma expectativa de atingir aquilo que é ideal e, como ensina Platão, o intangível. Liberland é, pois, uma utopia.

7 CONCLUSÃO

A República Livre Liberland desponta como um caso atípico na história da formação de Estados, pois que foi pacífica, com a ressalva da crescente hostilidade por parte de seus vizinhos quanto ao reconhecimento daquilo que, não sem ressalvas, pode ser designado como soberania. Igualmente, e com certa medida de cinismo, a formação de Liberland aparenta ser cômica e pouco digna de confiança, mas apenas para observadores desatentos.

Fazendo o uso sistemático de tecnologias amplamente acessíveis e elaborando conceitos revolucionários, como o de jurisdição global atrelada ao uso de aplicativos, a República Livre de Liberland estabelece desafios aos conceitos jurídicos tradicionais que vêm se mostrando obsoletos à medida que, de um modo geral, a acessibilidade e a inovação parecem dar passos mais largos do que a própria capacidade da comunidade jurídica está preparada para absorver em tempo hábil.

Assim, Liberland apresenta-se como uma espécie de empresa-Estado *startup* com enorme potencial de desenvolvimento e que se baseia em valores essencialmente libertários: o ceticismo quanto à organização governamental e sua eficiência para resolver problemas cotidianos, não impondo aos cidadãos que aceitem alguma forma de planejamento estatal central; apreço e promoção da preponderância da liberdade individual, o que claramente se manifesta na não imposição de taxas e impostos; e a crença no livre-mercado, haja vista que o próprio Estado, em aspectos diversos, coloca-se apenas como mais um agente de mercado, dependendo de financiamento voluntário dos

cidadãos para existir e agir.

Liberland busca se firmar enquanto Estado perante a comunidade internacional, mas tem a existência maleável de um governo que se encontra sob a constante ameaça da dissolução decorrente da ausência de taxaço que financie a ação estatal, que segue inteiramente dependente da vontade pública, proposta que flerta ora com a vertente minarquista, ora com a vertente anarcocapitalista, encontrando-se em um ponto pouco preciso e pouco claro, mas certamente entre as concepções básicas de ambas as vertentes.

Dentre os aspectos que mais chamam à atenção na formação deste Estado encontra-se a aceitação global, em certo nível, no sentido de aderir às propostas propagadas pelos três amigos libertários que – motivados por um ideal utópico – fundaram Liberland, resultando em incontáveis doações para sustentar as ações da incipiente nação, e também culminando em um grande número de aplicações requerendo cidadania, revelando a demanda por um tipo ideal de Estado nos moldes libertários.

Contudo, é igualmente preocupante conceber a existência de um Estado que pode, simplesmente, deixar de exercer suas funções estipuladas a qualquer momento. Neste sentido, torna-se extremamente essencial e urgente retrabalhar teorias de soberania para abarcar este tipo revolucionário de conceituação.

Igualmente, é essencial observar as implicações práticas deste tipo de organização governamental e buscar identificar eventuais falhas e, se possível, corrigi-las de antemão, sob o risco de se endossar uma possível distopia tecnológica comandada por oligopólios incontestáveis.

8 REFERÊNCIAS

AGUIAR, Renan et al. **Curso de Teoria Geral do Estado**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

BASTIAT, Frédéric. **A lei**. São Paulo: Instituto Ludwig Von Mises Brasil, 2010.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BRADBURY, Paul. **As Liberland launches e-residency app, Croatian Media Interviews President Vit Jedlicka**. 2016. Disponível em: <<http://www.total-croatia-news.com/item/14672-as-liberland-launches-e-residency-app-croatian-media-interviews-president-vit-jedlicka>>. Acesso em: 20 nov. 2016.

CONSTANT, Benjamin. **Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. 1980. Disponível em: <http://www.fafich.ufmg.br/luarnaut/Constant_liberdade.pdf>. Acesso em: 19 nov. 2016.

ECKARDT, Andy. **Welcome to Liberland: The Tax-Free Startup State Between Croatia and Serbia**. 2016. Disponível em: <<http://www.nbcnews.com/news/world/welcome-liberland-tax-free-startup-state-between-croatia-serbia-n555246>>. Acesso em: 20 nov. 2016.

FONTINELLE, Amy. What exactly is a startup? 2016. Disponível em: <<http://www.investopedia.com/ask/answers/12/what-is-a-startup.asp>>. Acesso em: 20 nov. 2016.

FREE REPUBLIC OF LIBERLAND. **About Liberland**. 2016a. Disponível em: <<https://liberland.org/en/about/>>. Acesso em: 20 nov. 2016.

FREE REPUBLIC OF LIBERLAND. **Free Republic of Liberland Constitution Draft**. 2015. Disponível em: <<https://liberland.org/en/constitution/>>. Acesso em: 20 nov. 2015.

FREE REPUBLIC OF LIBERLAND. **President in Brazil**. 2016b. Disponível em: <<https://liberland.org/en/news/president-in-brazil-139.htm>>. Acesso em: 20 nov. 2016.

FRIEDMAN, Milton. **Milton Friedman Predicts the rise of Bitcoin in 1999! 0'08"**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=6MnQJFEVY7s>>. Acesso em: 20 nov. 2016.

GREENBERG, Andy. **Prosecutors Trace \$13.4M in Bitcoins From the Silk Road to Ulbricht's Laptop**. 2015. Disponível em: <<https://www.wired.com/2015/01/prosecutors-trace-13-4-million-bitcoins-silk-road-ulbrichts-laptop/>>. Acesso em: 20 fev. 2017.

GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa; DIAS, Maria Tereza Fonseca. **(Re)pensando a pesquisa jurídica: teoria e prática**. 3ª. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2010.

HAYEK, Friedrich August. **O caminho da servidão**. São Paulo: Instituto Ludwig Von Mises Brasil, 2010.

JENKINS, Jolyon. **The man who created a tiny country he can no longer enter**. 2016. Disponível em: <<http://www.bbc.com/news/magazine-37941931>>. Acesso em: 26 nov. 2016.

JOUVENEL, Bertrand de. **O poder – história natural de seu crescimento**. São Paulo: Peixoto Neto, 2010.

KELSEN, Hans. **Teoria Geral do Direito e do Estado**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

MACEDO, Daniel. **Liberland: o país sem governo e sem cobrança de impostos**. 2016. Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/mundo/liberland-o-pais-sem-governo-e-sem-cobranca-de-impostos/>>. Acesso em: 20 nov. 2016.

MICHAELIS. **Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa**. 2017. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=utopia>>. Acesso em: 22 fev. 2017.

MISES, Ludwig Von. **Ação humana – um tratado de economia**. São Paulo: Instituto Ludwig Von Mises Brasil, 2010.

MOLINARI, Gustave de. **The production of security**. Alabama: Mises Institute, 2009.

MORE, Thomas. **Utopia**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

NOLAN, Daniel. **Liberland: hundreds of thousands apply to live in world's newest "country"**. 2015. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/world/2015/apr/24/liberland-hundreds-of-thousands-apply-to-live-in-worlds-newest-country>>. Acesso em: 20 nov. 2016.

NOZICK, Robert. **Anarchy, State, and Utopia**. Oxford: Blackwell, 2011.

ONU. **Capítulo 1**. 2016. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/carta/cap1/>>. Acesso em: 20 nov. 2016.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Martin Claret. 2014.

REDMAN, Jamie. **Liberland: Bitcoin 'Is Truly the Base of Our Economy'**. 2016. Disponível em: <<https://news.bitcoin.com/liberland-bitcoin-truly-base-economy/>>. Acesso em: 20 nov. 2016.

ROSSMAN, Gabriel. **Extremely Loud and Incredibly Close (But Still So Far): Assessing Liberland's Claim of Statehood**. Chicago Journal of International Law. Califórnia, v. 17, n.1, jul. 2016.

ROTHBARD, Murray Newton. **A anatomia do Estado**. São Paulo: Instituto Ludwig Von Mises Brasil, 2012.

ROTHBARD, Murray Newton. **A ética da liberdade**. New York: Ludwig Von Mises Institute, 2002.

ROTHBARD, Murray Newton. **For a new liberty – the libertarian manifesto**. São Paulo: Instituto Ludwig Von Mises Brasil, 2010.

STRINGHAM, Edward Peter. **Private governance – creating order in economic and social life**. New York: Oxford University Press, 2015.

ULRICH, Fernando. **Bitcoin - A moeda na era digital**. São Paulo: Instituto Ludwig Von Mises Brasil. 2014.

WITKER, Jorge. **Como elaborar una tesis en derecho: pautas metodológicas y técnicas para el estudiante o investigador del derecho**. Madrid: Civitas, 1985.



REVICE - Revista de Ciências do Estado
ISSN: 2525-8036
v2.n.1 JAN-JUL.2017
Periodicidade: Semestral

seer.ufmg.br/index.php/revice
revistadece@gmail.com

CALDAS, Rômulo Inácio da Silva. A República Livre de Liberland: utopia libertária.

Data de Submissão: 29/11/2016 | Data de aprovação: 11/02/2017

A REVICE é uma revista eletrônica da graduação em Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais.

Como citar este artigo:

CALDAS, Rômulo Inácio da Silva. A República Livre de Liberland: utopia libertária. In: **Revive** - Revista de Ciências do Estado, Belo Horizonte, v.2, n.1, p. 207-230, jan./jul. 2017.

A UTOPIA E SUA ATUALIDADE: A DEMOCRACIA COMO RADICALIZAÇÃO INSTITUINTE DA POLÍTICA NA RECONSTRUÇÃO DO COMUM

UTOPIA AND ITS CONTEMPORARY ACTUALITY: DEMOCRACY AS RADICAL INSTITUTION OF POLITICS IN THE REBUILDING OF COMMONWEALTH

Ecila Moreira de Meneses¹; Newton de Menezes Albuquerque²

RESUMO

O presente artigo busca problematizar a utopia frente aos desafios da afirmação democrática em um mundo crescentemente siderado pelo atomismo individualista e pela concepção neoliberal que pretende naturalizá-lo. Utopia que é dotada de uma formidável ambiguidade semântica, atravessando os tempos modernos, diferentes ideologias e representações de mundo, o que dificulta a tarefa de definir um conceito que funcione como instrumento operatório de consensos mínimos acerca do seu significado. Para além das inevitáveis divergências de interpretação, sublinha-se no artigo o papel crucial da utopia como elemento antecipatório da construção política e jurídica de novos modelos civilizatórios, de organização da sociedade, de redelimitação de racionalidades. Particularmente, intenta-se provar a atualidade da utopia democrática, em sua plenitude substancialista, agonística, a confundir-se com o projeto emancipatório socialista/comunista, a despeito das tensões existentes no campo marxiano e marxista acerca da utopia, em decorrência da larga difusão de uma ideia cientificista e apologética da ciência como presumido conhecimento superior e exaustivo do real. Contudo, tal dicção está longe de esgotar a fertilidade das referências teóricas marxistas e os reptos que lhe são lançados pelos ventos totalitários de mercado da pós-modernidade, pois somente com o reconhecimento ineliminável da utopia poderemos resgatar a veia instituinte da política, inscrita na democracia, hoje obtemperada aos desígnios do procedimentalismo vazio e do privatismo sem peias.

¹ Professora de História do Direito Brasileiro e Filosofia Geral e Jurídica no Centro Universitário Estácio do Ceará. Contato: ecilameneses@yahoo.com.br

² Professor Titular da Universidade de Fortaleza (UNIFOR) e professor Associado 2 da Universidade Federal do Ceará (UFC). Contato: newtonma@uol.com.br

PALAVRAS-CHAVE: Utopia. Política. Comum.

ABSTRACT

This article raises questions on utopia in face of the challenges of democratic affirmation in a growing world, sidered by individualistic atomism and the neoliberal conception that seeks to naturalize it. Utopia that is gifted of formidable semantic ambiguity, crossing modern times, distinct ideologies and word representations, what makes difficult the task of defining a concept that works as operative instrument of minimum consensus on its meaning. Beyond the inevitable interpretation dissension, the article highlights the crucial role of utopia as anticipatory element of politic and juridic construction of new civilizing models, of society organization, of rationality re-delimitation. Notably, it's undertaken to prove the actuality of democratic utopia in its substantial, agonistic plenitude, confounding itself with socialist/communist emancipatory project, in spite of tensions existing among Marxian and Marxist field concerning utopia due to large diffusion of scientistic and science apologetic thoughts as presumed superior and exhaustive knowledge of reality. However, such utterance is far from depleting the blooming of Marxist theoretic references and the challenges blown by the totalitarian post-modern winds of trade, as only the undisposable recognition of utopia may rescue the instituting vein of politics inscribed in democracy nowadays submitted to the wills of empty procedure and the boundless privatization.

KEY-WORDS: Utopia. Politics. Commonwealth.

1 INTRODUÇÃO: A UTOPIA SITUADA FORA E DENTRO DE SEU TEMPO. ATUALIDADE DO CONCEITO DE UTOPIA NA PÓS-MODERNIDADE CAPITALISTA

A Utopia é um dos conceitos mais referidos de nosso tempo, seja no sentido crítico, seja celebratório, exegético, face às estruturas do mundo em vigor, dado sua ambivalência semântica, desencadeado pela forte disputa de interesses materiais que condicionam a interpretação de seu alcance. Ao longo dos tempos, a Utopia viu-se

revestida de significados variados, ora sob a égide de valores religiosos, transcendentais, pouco voltados para os assuntos mundanos, ora – já na modernidade – sob os auspícios do racionalismo tecnológico e das crenças “salvíficas” no ideal de progresso e desenvolvimento material e científico da humanidade. Originado do termo grego *tópos*, antecedido da letra *U* que significa negação, a palavra Utopia traduz a noção de não-lugar, fora do tempo. Junto com tal sentido literal, agregou-se a sua interpretação difusa como algo que não existe e é por isso mesmo irrealizável, ou então, como algo que ainda não existe, mas tem o direito a tal, possui a legitimidade subversiva em plasmar-se, alterando o instituído.

O fato de um projeto alegar-se fora do lugar, do tempo, por si só, evidencia sua intenção de romper com o compromisso de uma abordagem laudatória, circunscrita da realidade, marcada pela positividade do instituído, como são os projetos de feição liberal-conservador, ainda que até nestes possa haver laivos de Utopia. Nesse sentido, o discurso da Utopia vincula-se a tradição negativista, proto-revolucionária dos que lançam mão da imaginação para abrir caminhos que deixem para trás o meramente vivido pela experiência, pelo menos, pela experiência dominante. Nada mais especificamente humano do que a Utopia, pois somente o homem é capaz de anteceder sua ação pela idéia do que fazer. Como diria Marx em versão não literal, a diferença do pior dos arquitetos para a melhor das abelhas, é que enquanto estas fazem a colmeia sem pensar, os arquitetos figuram a construção arquitetônica no pensamento, antes de realizá-la.

De modo geral, o sentido dominante na modernidade tem sido político, atribuindo-se a utopia um modelo ideal de Estado, de organização da vida comum, fora do tempo e do lugar, o que termina por lhe conferir uma funcionalidade diversa, enaltecendo o paralelismo de um tempo e lugar alternativos, talvez romântico frente ao passado e presente, ou contestatório ao vigente. Intentam articular uma “mentira” que venha no futuro a se constituir em “verdade”, balizada por novos parâmetros de totalidade, proveniente de uma realidade que ainda não se efetivou, não encontrou ambiência favorável a frutificar e desenvolver-se. Tem potência de semente, mas não virou árvore, para usar um exemplo pedagógico da lavra de Hegel.

Pode-se dizer que até mesmo quando a Utopia vê-se institucionalizada, entregue a dicção autorizada de "eleitos", ainda assim ela assusta, foge do leito previsível da extração de seu significado, insinua-se por inauditos quadrantes, temidas pelos governantes. Basta ver como se comporta o poder e os que lhe estão à sombra em contraste com as tensões simbólicas permitidas pela Utopia em seu nexos projectual, normativista, a constante e reiteradamente estabelecer podas interpretativas, constrictões imponderáveis sobre seus significados, pois aquele à frente das instituições governativas tende a querer submeter as potencialidades premonitórias, mágicas da mensagem alvissareira, utópica, de um "outro mundo" aos seus caprichos voluntaristas. Enfatize-se o papel, por exemplo, das profecias pagãs e cristãs como fator central de instabilização das instituições, incluindo aquelas ligadas a cúria romana, e de como elas desempenharam funções contraditórias frente a doutrina hegemônica acerca do sagrado e do profano, trazendo como consequência o controle papal sobre as ordens mendicantes medievais, seitas e profetas isolados a evocar interpretações alternativas, conflitivas com a Utopia cristã positivada pela igreja romana.

Porém, o desafio central de nossos tempos parece ser outro, de urgência política social, de resgatar a Utopia como veio afirmativo das potencialidades críticas da emancipação do homem, apostando na dimensão imanente de um projeto imaginativo, consciente de poder. Um poder que recompagine os elementos clássicos da reflexão com os reptos próprios de nossa epocalidade, esta carente de uma nova ordem política, social, econômica e cultural. As maiorias trabalhadoras da sociedade civil não aceitam mais um poder como do Estado-Nação burguês, com seus traços hierárquicos, particularistas, patriarcais, identitários. Demanda-se um novo poder que surja da atividade "dos de baixo", do pluralismo de suas vontades e conteúdos para além das identidades fixas, imutáveis da nacionalidade tradicional, que seja capaz de acatar um mundo sem o fetiche da mercadoria, do dinheiro, da privatização da vida, inclusive de nossos genes.

A Utopia não pode mais resumir-se, como pretendem muitos, a expressão de questões pontuais, de natureza arquitetônica, cultural, de cânone estético, ou mesmo de reestruturação científico-biológica da vida humana, não obstante tais aspectos, na maior parte das vezes, possuir uma ligação, mesmo que remota, com a Utopia total

pregada pela política. Daí, arguirmos os fundamentos do reencantamento da política, mais precisamente de seu conceito politicamente mais significativo que é a democracia, quiça, uma das mais ingentes utopias da civilização humana, mesmo com suas oscilações de sentido ao longo dos tempos. Democracia que não deve se cingir as tinturas desmaiadas, insípidas do liberalismo relativista, procedimental, mas realizar um itinerário ao passado e ao futuro possível de seus fundamentos, arraigadamente substancialistas, e, principalmente, instituintes. É isso que nos move, a busca da utopia democrática, esta refugada pelos desenvolvimentos de uma racionalidade tecnocrática, desumanizada, envilecida pelos ventos malsãos do neoliberalismo.

Democracia que se não seja confrangida pela forma transiente da representação liberal, nem pelos conteúdos historicamente situados dos direitos fundamentais laborados pelos homens, mas que se abra a criação, ao poder de definição e redefinição perene do sentido da vida em comum, inclusive dos direitos, expectativas e do que se costuma chamar de cidadania na feição liberal. Mas para isso, precisamos desconstruir verdades tidas como inabaláveis, interdições que se apresentam como insuperáveis, notoriamente no campo daquelas representações de mundo como a neoliberal em destaque na contemporaneidade pós-moderna, que dissolvem, aniquilam o espaço do comum, da política instituinte, da autenticidade do ser, produzido dos elos com a cultura emancipatória.

Neoliberalismo que não passa da pele renovada, nas condições presentes de produção e reprodução ampliada do Capital, da teoria com ímpeto legitimatório das pulsões egolátricas, necrófilas, que correspondem as recentes tendências metabólicas do sistema de mercadorias, pautado no anunciado fim da política, da esfera do comum e da noção de verdade em sua objetividade social. A ideologia neoliberal afirma-se, sobretudo, pela noção de uma ciência cientificista amplamente difundida, em que o progresso e às luzes da razão, derivam da vontade anímica de um mercado todo-poderoso, organicista, acima do plano atomizado da individualidade autoreferida, esta inapta até para delimitar o justo convencional. A história chegou ao fim, a ciência da economia matematizada pôs fim a Utopia, agora só nos restaria buscar a competência dos meios, posto que os fins não podem ser alterados.

Tentaremos aqui, esboçar razões e sensibilidades de resistência, mais do que isso, de imaginatividade ativa, potencialmente reconstrutoras das estruturas da vida em comum, acreditando que a única democracia é aquela que se pauta na socialização plena das riquezas socialmente produzidas, bem como na socialização da política, da cultura, do homem. Essa é a nossa Utopia, a da democracia do comum, do comunismo político, em que a ciência, a ideologia, a realidade seja pensada, refletida, a partir do homem em sua concretude histórico-social. Uma Utopia, enfim, que emerge das experiências daqueles que fazem o mundo, objetivam-se além de si mesmos, trabalham, interagem sem propósitos restritos, de mera ação estratégica, mas, pelo contrário, confluem para o reconhecimento recíproco pela via do Outro. Só uma Utopia assim pode impedir nossa marcha irrefreável para distopia totalitária do capitalismo em sua casca neoliberal.

2 ORIGEM E RESIGNIFICAÇÕES DA UTOPIA NA MODERNIDADE LIBERAL

"A Utopia" de Thomas More redigida em 1513 figura como um marco importante das elaborações da modernidade, da crença insopitável na capacidade de ação do homem na reestruturação da vida social, da ideia de que o homem pode erigir a realidade a sua volta, a cidade, a ordem civil. Ao contrário, de Santo Agostinho que descrevia do mundano, depositando tudo na esperança do pós-morte, do reino de Deus, Thomas More preocupa-se com bom governo desse mundo, com o desenvolvimento terrenal das qualidades morais do homem para com o homem. Assim como Santo Tomás de Aquino, ele também dialoga com o imanente, sem perder de vista as razões últimas da metafísica, da salvação das almas, mas compreende esta também em relação com a conduta recíproca entre os homens. Não há, portanto, em Thomas More um divórcio fundo entre materialidade corpórea da vida coletiva, do instituído pelas pessoas, do fluxo na produção do trabalho, do compartilhamento do vivido, e o espírito, os valores supremos da cristandade, das leis de Deus, do recôndito íntimo da fé. Ademais, como na antiguidade a partir de um enfoque cosmocêntrico, também em Thomas More, como sói comum na reflexão teológica, as matrizes arquitetônicas da vida civil alinham-se as mais amplas da natureza, do universo. Ou seja, há um padrão

de justiça em sua visão de mundo que ultrapassa a dimensão, assumindo, de fato, um universalismo legicêntrico.

Aliás, a Utopia remete a Grécia Antiga, aos escritos de Platão como "A República", menos presente no livro "As leis", onde propugna pela constituição de uma cidade ideal distinta da existente na Atenas democrática. Ali, Platão funda, a partir de sua ética, um modelo inovador de ordem pautado pela estruturação de suas funções governativas de acordo com as aptidões de almas dos homens. Aptidão esta que está inscrita no interior de cada um, independente de sua vontade, mas dependente de sua natureza intrínseca, daí sua crítica a democracia pelo tratamento indiferenciado dos indivíduos, o que lhe confere uma ordenação injusta.

A justiça como proporção entre as partes na conformidade de uma totalidade política equilibrada e harmônica, consentânea com os fins do bem comum, figura como a utopia a ser buscada. Um ideal não regulativo da vida concreta, mas algo a funcionar como outro projeto de institucionalização do político, alcançando o conceito de direito em sua maior amplitude como normatividade orientadora dos deveres de cada um dos cidadãos, do ético em sua dimensão objetiva. Não do direito em sua acepção moderna, mas sim como elemento da "Paidéia" antiga, exurgida da pedagogia da pólis, dos fundamentos ético-políticos da verdade como esteio da ação do homem. Utopia que em Aristóteles revestiu-se de um sentido mais experimental, amparado no estudo comparado de realidades variadas, como no escrutínio das leis concretas da ontologia dos seres, sem cair no universalismo excessivamente abstrato de Platão.

A Utopia da eudaimonia, da felicidade na antiguidade grega, passava pela perseverança da ação dos homens, pelo cumprimento de seus deveres, assim como pelo equilíbrio de suas qualidades, levando em conta as aptidões de cada um e das relações entre si. Para os gregos, a especulação, a premonição de outros mundos, de outros futuros não havia virado pecado, maldição do demônio, soberba da razão, mas, muito pelo contrário, era parte integrante do sentido doador de sentido finalístico ao real. Na praça, na seara pública, aberta, a verdade da Utopia do queremos vir a ser, se de alguma forma estava relacionada ao que existia, na sua essencialidade, não, o que importava era o que mirávamos ser, às vezes desafiando os deuses, a fortuna, as forças

cósmicas.

Claro que na idade média a abordagem da Utopia mudou radicalmente, assumindo uma configuração claramente teológica, de substrato moralista inflexível, pouco delimitável dos valores da virtude cristã e da centralidade do combate ao pecado malsão que acomete os homens em sua vida mundana. A Utopia passava a reger-se pela noção de regeneração do homem decaído, seja pela via punitiva das penas, seja pela via sacrificial de uma vida rigorosamente recolhida, devotada ao cumprimento exegético dos deveres e ordens ditadas pela igreja.

Para tanto, fazia-se decisivo a intermediação dos textos bíblicos, da mediação hermenêutica de suas passagens cifradas, arbitrárias, na fixação de seu sentido, quase sempre polêmico. O conflito entre a igreja institucional, mais precisamente a cúria romana com seu realismo decorrente de seu ajuste de interesses com o poder político e social em vigor, e a igreja-comunidade, formada do povo bafejado pela fé, pelo ímpeto da mudança, da busca do céu na terra, expõe-se com contundência. É o período do espoucar de levantes camponeses, de insurreições variadas, todas estas gravitando em torno da convicção profunda alimentada por essas comunidades das profecias utópicas igualitaristas que grassavam na Europa do século XV, XVI e XVII em oposição a brutalidade das estruturas feudais, dos grandes proprietários.

"A Utopia" de Thomas More é uma obra surgida em um contexto contraditório, permeado por indefinições, pelo choque de legitimações políticas, sociais, econômicas e culturais entre épocas, principalmente os advindos da assunção do princípio individualizador-burguês da propriedade privada, do mercado em expansão, da centralidade do dinheiro como valor-abstrato de todas as coisas, e a perseverança dos valores feudais consagradores do domínio da realeza, do baronato e do tradicionalismo hierático que costura às comunidades de então. É o despontar dos clarões da modernidade, a irradiação da legitimidade dos valores racionalizadores da legalidade formal do liberalismo em litígio com o protecionismo corporativo resiliente da pré-modernidade.

A modernidade é tecida por vários movimentos: no âmbito político-jurídico com a centralização estatal, delimitador do domínio territorialista das populações tornadas em nações singulares, com forte sentido de identidade peculiar; no âmbito econômico

com a ampliação e densificação dos mercados, substituindo as mediações pessoais vicejantes na vida comunitária medieval, por relações impessoais intermediadas pela troca em dinheiro de bens, produtos, trabalho; e no âmbito religioso, cultural, pela gradativa racionalização, secularização da vida entre os homens. Thomas More desde cedo se viu envolto pela tensão entre os paradigmas pré-modernos do cristianismo católico, erigido sob a soberania mundial da Igreja como "Summa Potestas", e as necessidades da realeza inglesa em consolidar seu poder, estabelecendo bases de uma legitimação autoreferente do Estado, em que a religião precisa nacionalizar-se, colocando-se sob os auspícios do monarca. Afinal desde a antiguidade assistimos a esse embate entre poder do Estado em sua acepção mais ampla e a legitimação advinda do sagrado, como se entrevê já no período do Império de Alexandre "o Grande", ou em Roma, quando os adivinhos, os exercentes dos cultos divinatórios, foram absorvidos pelo poder estabelecido, postos sobre seu controle direito. O apelo ao transcendente, aos deuses, sempre foram compreendidos como um instrumento de reforço do poder político, ou um debilitamento inevitável se usado pelos que se contrapunham àquele.

Thomas More ao redigir sua obra magna foi interpretado de diferentes maneiras por seus contemporâneos, alguns a enxergarem em sua atitude um sentido de ruptura com a ordem vigente, como se fosse um comunista subversivo, outros identificarem-no como um braço da igreja em contraponto às pretensões nacionais da Inglaterra em firmar-se como Estado-Nação.

O fato incontestável, detectável da leitura da "A Utopia", é o sentido antecipatório, crítico de sua abordagem da política inglesa, europeia de seu tempo, cada vez mais obnubilada pelas tendências egolátricas do burguês emergente como modelo inspirador da vida individual e das relações recíprocas entre os homens. É o tempo do cerco as terras, da expulsão dos camponeses pelos rebanhos de ovelhas, de desenvolvimento das primeiras unidades fabris superando o regime dos livres – artesãos das guildas, implantando os elementos de uma sociabilidade atomista, competitiva, avessa ao reconhecimento do Outro como complementar a si mesmo. Livro construído em forma de diálogo imaginado, em que as opiniões do autor ocultam-se por intermédio da fala dos personagens, dando azo a interpretações variadas sobre o que quis afirmar o autor.

As especulações sobre o caráter revolucionário ou melhorista da obra de More, assim como a dubiedade apreensível no "O Príncipe" Nicolau Maquiavel, evidenciam os conflitos daquele período histórico, em que os pensadores viviam sob a tutela dos monarcas, mas possuídos pelo espírito ativo da dialética, da perspectiva crítica inevitável aos intelectuais com suas exigências prudenciais de uso público da razão. Daí o caráter velado dos escritos, em que a explicitude da crítica dificilmente poderia ocorrer, mesmo porque nas primícias da modernidade a afirmação do Estado precisava ser endossada, sob pena do debilitamento da vida social em favor do poderio difuso dos grupos, e da igreja e seus associados. A política conscrita ao Estado mesmerizava os ideólogos do novo poder das exigências postas pelos mercadores no afã de ver consolidado o tráfego de suas mercadorias e as condições de previsibilidade, de segurança, de garantia das relações de apropriação da riqueza social.

Salta aos olhos as linhas gerais desse livro crucial para história do pensamento moderno, destacando-se entre eles a ênfase dada aos instrumentos de orientação coletiva do convívio entre os indivíduos, notadamente a valorização do planejamento estatal, a prevalência da solidariedade, a igualdade entre homens e mulheres, a unidade da fé para além das seitas, a socialização dos bens, a prefiguração do urbanismo modelador das cidades, enfim, todo um conjunto de referências, inclusive, de intervenção do poder na elaboração do que, hoje, denominamos de desenvolvimento de políticas públicas.

Destaque-se a sua proposta utópica em relação aos magistrados, ao digressionar a favor de um juiz perto das pessoas, sem muitos apegos a uma legislação exaustiva, capaz de conhecer o justo em sua materialidade, ou seja, compreendendo a norma como instrumento de um vínculo triangular, infenso a advogados, a recursos excessivos, a leguleios, a dicções excessivas, minudentes, como também prevê o exército composto de cidadãos comuns, destituídos de espírito corporativo, profissional, afinal a defesa da cidade, do espaço comum é um dever cívico de todos.

A religião em sua expressão de igrejas, seitas, divisionismos não deveria ser empecilho para unidade moral da fé comum no "ser supremo", opondo-se dessa maneira aos conflitos confessionais que impediam a construção de uma ordem interna

da nação, da modernidade político-jurídica.

O ideal comunista presente nas reflexões de More retoma o veio da comunhão, ecumênico, que inspirou a formação do republicanismo e das virtudes que se lhe são concernentes, atentos, sobretudo, a defesa da dignidade da pessoa humana, mais precipuamente a tutela da liberdade como atividade, ação positiva de consecução da esfera do comum. Ou seja, depreende-se da "A Utopia" de More o sentido central da política como arte da busca do bem comum, rearticulando sua reflexão com os clássicos da antiguidade, mas sem perder a percepção da importância do subjetivo na conformação da individualidade trazida a lume pela modernidade. Advirta-se ainda, da relevância que More atribui ao livro ao trabalho como atividade cooperativa de produção da sociedade, da limitação que propugna da jornada em 6 horas por dia, e da recriminação de todos aqueles que vivem em meio a privilégios, sem trabalhar. As tais figuras textualmente chamadas de "vagabundos" depreende-se uma crítica aos fundamentos da propriedade do meu e do teu, tendo em vista a natureza social dos métodos e do sentido do trabalho em comum. Percebe como poucos os efeitos perniciosos da desigualdade, do ócio, do luxo, do desregramento, apregoando a comunhão de bens e o resgate da finalidade do trabalho, esquecido por uma realidade que transforma o dinheiro em Deus. Como diz, literalmente:

Em toda parte onde a propriedade for um direito individual, onde todas as coisas se medirem pelo dinheiro, não se poderá jamais organizar nem a justiça nem a prosperidade social, a menos que denomineis justa a sociedade em que o que há de melhor é a partilha dos piores, e que considereis perfeitamente feliz o Estado no qual a fortuna pública é refém de um punhado de indivíduos insaciáveis de prazeres, enquanto a massa é devorada pela miséria. Quando comparo as instituições utopianas com as dos outros países, não me canso de admirar a sabedoria e a humanidade de uma parte, e deplorar o desvario e a barbárie da outra.³

"A Utopia" de More firma-se como emblema da síntese entre cristianismo e comunismo, em que o valor da igualdade é sublinhado em detrimento da autonomia privada da propriedade, bem como do despotismo teológico dos absolutistas. No entanto, More não foi capaz de dar conta, obviamente, das exigências do período histórico que se descortinava com seu plexo contraditório de interesses, notoriamente dos aspectos relacionados a complexidade e diferenciação de uma sociedade que come-

3 More, Thomas. A Utopia, p. 42. São Paulo: Edipro, 2014, 110 pp.

çava a urbanizar-se, mas, principalmente, a subtrair-se dos vínculos naturais de sociabilidade corporativa, comunitarista, para adentrar numa sociabilidade culturalista, em que a vontade assumia a centralidade doadora de sentido ao Estado.

Diversas respostas serão urdidas dessa realidade inaudita, desde as majoritárias, voltadas para um repensar da fictícia ordem política e jurídica estatal sob a égide da natureza presumidamente possessiva do homem-indivíduo, até as vertentes republicano-comunitaristas, inauguradas na modernidade liberal por Rousseau, ao resignificar o passado com base nas declinações do presente, refundindo a Utopia do bem-comum, tipicamente helênica, com as requisições da autonomia individual da modernidade nascente. Se o homem é político por natureza segundo Aristóteles, para Rousseau e a razão comunitarista que o segue, ele torna-se político por escolha moral, por veleidade de aperfeiçoamento de sua natureza, em queda depois do advento da propriedade e da primeira figuração da sociedade civil corrupta. A Utopia da República Democrática em Rousseau une a resignação da degradação inevitável do homem decaído pelo "pecado original" da propriedade privada, com a idealidade reconstrutiva da vida em comum, virtuosa no possível dessa pactuação entre indivíduos ávidos pela regeneração ética de si e dos outros.

O que vemos em Rousseau, nos defensores do socialismo, anarquismo e comunismo posteriores como projetos de Utopia de ultrapassagem das tendências hegemonicamente burguesas presentes no contratualismo liberal, é uma releitura da Utopia à luz das experiências vividas pelo "Quarto Estado", nascido das tensões internas do "Terceiro Estado", do povo, em contraste com as classes nobiliárquicas pré-modernas. A ascensão do princípio do trabalho, da ação objetiva sobre o mundo de coisas e pessoas, modifica os horizontes da reflexão política, incendeia as mentes, propulsiona a Revolução Francesa e o desmonte da legitimidade teocrática da monarquia, do poder distante dimanado dos céus.

Com Rousseau, por exemplo, verificamos um contratualismo "sui generis", em que a racionalidade empírica das vontades individuais cede lugar a abstração ético-política da cosmovisão democrática, em que o dever, a obrigação suplanta os desejos imediatistas do homem, numa explícita disputa contrahegemônica frente a visão es-

pontaneísta do liberalismo clássico. Pois se Rousseau não rompe por completo com a feição do individualismo liberal, da tutela da pequena propriedade, de outro perspectiva podemos enxergá-lo como um arauto da concepção republicana da igualdade e liberdade positivas, ou melhor, da crença nas virtudes regeneradoras da moral republicana, livre do particularismo egoísta do burguês e de seus sequazes, e portanto, expansiva da politicidade utópica de um outro mundo, forjada pela imaginação criadora de novos futuros possíveis, não presos ao eterno hoje. O pensador genebrino tem a singular capacidade de ver o tempo sob outro recorte, ao invés de fazer como a grande e esmagadora maioria dos pensadores ocidentais do Iluminismo, que cedem diante de um tempo progressivo, linear, indiferente aos afetos, aos sentimentos, as solicitações de uma razão sensível, que valoriza os laços de solidariedade comunitária, dos vínculos intersubjetivos da justiça, da ética política altruísta.

Trilha de Rousseau que será seguida por pensadores tão diferenciados como Kant, Hegel, Marx e tantos outros, adeptos de uma sociabilidade ético-política, de repúblicas democráticas, que superem as determinações unilaterais do mercado, do reino das mercadorias, buscando contrapor ao fulcro da economia a contenção política das vontades eticizadas. Claro que há uma distância entre eles, como intensidade e conteúdo diversos em suas proposições, projetos, leituras, interpretações do real, do homem, da política, do poder, inclusive das potencialidades e uso da palavra Utopia.

A Utopia do imperativo categórico kantiano revela-nos as pegadas de Rousseau por ele seguidas, na modelação da vontade moral sobre o meramente instintivo, espontâneo ou escatológico, pois para Kant, o homem refunda-se ao ingressar numa comunidade juridicamente organizada, marcada pela validade da lei surgida do consentimento do indivíduo, objetivada na construção da República e de uma ordem mundial pacífica. Sensibilidade moral-utópica que rompe com o individualismo exaltado do liberalismo economicista, eminentemente pragmático, hegemônico no plano da institucionalidade capitalista, ainda em vigor. Ademais, mesmo a crença em Deus não pode ser apanhada pela razão fria, mas somente pela aposta na fé, no salto imaginativo, interior, de fundo utópico daqueles que creem num mundo melhor, numa realidade moralizada.

Como também vemos tal referencial ético-político em Hegel, e sua crença no necessitarismo historicista, crente na chegada ineliminável do estágio último de reconciliação do homem consigo mesmo, vencendo as contradições aninhadas entre vida ética ideal e mercado como instância particularista egoística. Para Hegel, a Utopia não aparece como mote discursivo, como amparo conceitual, nem mesmo como elemento inspirador, dado o sentido ontológico de sua reflexão, pouco preocupada com uma dimensão moral que não seja predominantemente objetiva, impressa na esfera das instituições. A liberdade do homem para Hegel precisa positivar-se, estampar-se na forma estatal, pois este como uma espécie de superego freudiano deve recompor as relações entre as individualidades em conflito na sociedade civil pré-estatal, conciliando-os. A racionalidade exaltadamente sistêmica de Hegel deixa poucos espaços para o sentido construtivo, projectual da Utopia, pois para o eminente filósofo germânico, a filosofia, o saber, a política, tende a cientifizar-se, identificar-se com a lógica do instituído, do posto, precipuamente quando o "real é racional".

Elucubrações filosóficas que apreendem as linhas gerais da estruturação do projeto democrático, de suas possibilidades e limites. A bem da verdade, se Rousseau revalida a democracia como utopia, após séculos de sumiço de suas formulações, vistas como ilegítimas, demagógicas, pela tradição aristocrática e oligárquica do pensamento antigo e medieval, também suas perquirições sobre o assunto mostram-se restritas em muitos aspectos. Limitações, obstáculos epistemológicos que se repetem, em alguns casos até se agravam com os filósofos posteriores, devido as travas estruturais do desenvolvimento histórico das sociedades que integravam. Afinal é bom que se lembre das dificuldades do desenvolvimento, ainda que embrionário, da tradição democrática na Alemanha, terra de Kant e Hegel, país indelevelmente orientado pelos resquícios autocráticos e feudais da ordenação comunitária.

O próprio liberalismo, com sua ideia de Estado de Direito, desenvolveu-se insatisfatoriamente em países capitalistas, em certos momentos e realidades com sérias interdições ao afloramento dos fundamentos de um liberalismo político, calcado na promoção ética da autonomia individual. Tal ambiguidade revela-se no litígio das escolas que conformam o liberalismo burguês, dividido entre um pragmatismo regido pela eficiência, da produtividade, e um Estado Mínimo, de ressaibo moralizante, que,

apesar de fundado na impessoalidade dos vínculos assépticos do dinheiro, da propriedade, ainda vê-se toldado pelas influências da idealidade do ideal de República, da vida comum, mesmo que restrita às sobras da soberania do individualismo privado. Podemos dizer, sem reбуços, que se o liberalismo pode deduzir de sua compleição teórico-prática um projeto de regeneração ética, como entrevemos nas reflexões clássicas de um Kant e seu imperativismo moral, é verdade também que encontramos nele raízes do domínio legal-tecnocrático, normativista, sem conteúdo ou para qualquer conteúdo axiológico. Talvez, na Inglaterra, particularmente no liberalismo manchesteriano possamos identificar a presença mais clara de um economicismo puro, infenso à moralidade, a qualquer intento reformatório ou utópico, mas tal conclusão, ainda mostra-se precipitada. Afinal de contas, o liberismo em seu maquinismo perfeito, em sua crença de harmonia celeste das forças concorrenciais do mercado, assim como na autonomia plena do indivíduo autárquico não deixa de explicitar seus elementos de Utopia.

3 A PÓS-MODERNIDADE E O FIM DA DEMOCRACIA COMO UTOPIA INSTITUINTE DO POLÍTICO

Porém, é na pós-modernidade, ou melhor, na modernidade exacerbada pelo reino da mercadoria capitalista, livre das tenazes do superego da moralidade universal objetivado na Constituição, que a retórica anti-utópica desenvolve-se à larga, levando a plena culminância o pragmatismo dos interesses de mercado, como se este fosse uma totalidade encerrada em si mesma, independente dos sujeitos, dos laços intersubjetivos que o conformam. Entramos naquilo que alguns pensadores denominam de "totalitarismo de mercado", completamente avesso a política e a normatividade ética, moral, e até jurídica, em que Mercado e Estado sobrepõe-se, identificam-se, dissolvidos nas determinações aparentemente espontâneas do auto-interesse dos proprietários. Ao Estado, ao direito é lhes atribuído uma função ancilar, minimalista, quase exclusivamente policial em favor do mercado, da junção dos indivíduo-proprietários, em que a tônica aritmética, quantitativa das vontades, despe-se dos aspectos éticos das obrigações da coletividade, do homem socializado. Segundo tal retórica, deixemos

que os “mais aptos” imponham-se, façam valer os critérios do mérito, da eficiência na prestação de serviços, alijando definitivamente do acesso aos direitos, os infaustos incompetentes, ora tutelados pelo Estado Social classificado como anacrônico porque intervencionista, política e socialmente motivado em sua dinâmica institucional.

O advento do neoliberalismo, de seu Estado Mínimo despolitizador e a-jurídico, traz à tona a retórica do fim da utopia, do fim da história como descreve hagiograficamente Fukuyama, vaticinando o eterno reinado da sociedade de produção de mercadorias para gáudio dos capitalistas e de seus intelectuais orgânicos. Para que utopia num tempo restrito ao agora, a imediatez do consumismo desenfreado, da instantaneidade do prazer ilimitado, da vida eterna refutadora da morte, mas, paradoxalmente, a ela visceralmente ligada, pois não morremos na medida em que nos tornarmos mercadoria?

A contemporaneidade pós-moderna em sua feição burguesa adverte-nos da metamorfose capitalista, de como ela se vale de diferentes ideologias ou representações do mundo de acordo com suas necessidades historicamente situadas. Da defesa do romantismo idealista, inspirador de generosas utopias emancipatórias na aurora da modernidade em luta contra as lealdades estamentais feudais, passando pelo pragmatismo eticista inglês, até chegar ao positivismo de mercado desumanizador de nossos tristes tempos, desfilam ideologias diferentes sob os mesmos condicionamentos de classe, todas no afã de legitimarem a realidade, fizeram-na acatada.

Enquanto a burguesia cumpria um papel progressivo na história, ela, por meio de seus intelectuais, forcejou pela disputa hegemônica de ideais ordenando-os sinteticamente em utopias, mas depois que seu domínio despiu-se da luta ativa por valores ético-políticos, “afogando o cavalheirismo nas águas geladas do frio interesse”, não há mais porque falar de utopia... O puro interesse, o instintivismo acumulativo sem peias, prevalece sobre tudo, como se tal torrente fosse o retrato da “fortuna”, da “natural” organização das coisas. Aliás, os “fatos” passam a ser compreendidos como aleatórios aos homens, alheios aos seus atos, pois simplesmente dimanam do férreo e maquinal funcionamento do sistema de produção de mercadorias.

A ciência a partir da dominação burguesa, da maturação estabilizadora de suas

instituições liberais de mercado, perde seu aguilhão crítico, tornando-se instrumental, serviente as requisições do processo produtivo, dos pressupostos naturalizados em prol do incremento da lógica de produção abstrata de mercadorias. Isto ocorreu perceptivelmente no interior das ciências sociais positivadas, “desencantadas” de sua teleologia, de sua dimensão emancipatória, liberatória, para virar um modo de aferição otimizada de resultados “a priori” definidos pelos capitalistas. A burguesia, o capitalismo contemporâneo, como bem flagrou Marcuse, viceja com base na ideologia cientificista, na pretensão de quem apreende a realidade em seu âmago, nu e cru, sem firulas, nem sonhos, não obstante ter utilizado destes para ativar a imaginação utópica sobre as possibilidades remagificadas da ciência como instância supressora de todas as necessidades, carências, doenças e limitações da natureza originária.

Vivemos um período de cínico realismo, de culto ao dinheiro, de subjugação de tudo, de todos os nichos da sociabilidade à técnica, a eficácia dos resultados, a preocupação com o desempenho, ao perfil delimitado pelos aparatos privados do sistema. A única “utopia” atualmente acatada pelo capitalismo pós-moderno é aquela que provém da esfera do consumo, dos planejamentos ligados à aquisição de objetos para fruição momentânea do prazer, aos fetiches produzidos pela ação da publicidade, da moldagem artificial dos corpos, do “behaviorismo” mercantilizado. A autonomia individual, enaltecida em discurso e em teoria pelo liberalismo clássico fenece perante as tutelas dos aparatos privados que dizem onde irmos, o que comeremos, o que assistirmos. Marcuse já flagrara tal tendência, antecipando Foucault em sua compreensão dos poderes disciplinares dispostos pelo corpo da sociedade civil contemporânea.

Por isso, compreendemos que na atual fase de produção e reprodução do capitalismo, a Utopia precisa ser retomada, redimensionada como instrumento crítico ao instituído, ao positivismo tonitruante que alimenta o “status quo”, a estratificação perversa de um regime de propriedade cada vez mais exclusivista, perversamente antidemocrático. A figuração panóptica do regime disciplinar burguês faz-se sentir em todos os espaços da vida social, através da manipulação de formas de controle total sobre os corpos e mentes dos indivíduos, privando-nos de direitos, de aspirações, ao mesmo tempo que estabelece uma “normalização” crescente das condutas privadas e sociais como se referiu em lúcidas análises mais uma vez Michel Foucault.

Face normalizadora que é também flagrada por Débord quando alude a transformação da vida do homem em espetáculo, em vacuidade egolátrica, despersonalizada, submetida as determinações dos aparatos homogeneizadores da publicidade mercantil, catalisadora das pulsões do indivíduo, incapaz de viver, de ser autêntico, de buscar a realização de sua autonomia moral e política.

Agambem, por sua vez, detecta no capitalismo contemporâneo a onipresença do controle total, à sombra perene do fascismo inoculada nos sistemas democráticos contemporâneos, ao aludir a "vida nua" a que o homem se vê relegado, este genuflexo aos mecanismos biopolíticos propiciados pela ciência à serviço do sistema Estado/Mercado. Agambem problematiza acerca da estrutura distópica do capitalismo, do peso da autoridade despótica em meio a anomia, ainda que o discurso da democracia, dos direitos humanos, do Estado de Direito viceje como "falsa consciência" brandida liturgicamente em ocasiões solenes. O direito desubstancializa-se, afasta-se do núcleo garantista que o inspirou, voltando-se para noção de controle próprio das instituições totais como o foram os campos de concentração nazistas.

Perdemos nitidamente a capacidade de visitar o passado, de projetar o futuro, pois só temos o presente, os deveres, as exigências sistêmicas imperativas da produção abstrata do valor, a imediaticidade esquizofrênica, sôfrega do instantâneo, do apelo egolátrico ao subjetivismo sem subjetividade, sem temporalidade social. O outro, a vida em comum, para o capitalismo pós-moderno é uma utopia, uma impossibilidade diante das realidades das estruturas econômicas, tecnológicas, que requerem homens crescentemente autistas, tanto na esfera epistêmica, quanto na dimensão do desenvolvimento da personalidade, dispostos a venderem-se como mercadorias. De acordo com tal visão, a política morreu, junto com ela a democracia, esvaziadas por completo pela dinâmica do mercado, do fetiche do dinheiro, que, por sua vez, define o lugar "naturalizado" da meritocracia.

O capitalismo sempre teve imensas dificuldades em conviver com a democracia, mesmo que no plano semântico lhe prestasse reiteradas homenagens e declarações sonoras de amor. A história, contudo, não autoriza esse amor, pois ambos são inconciliáveis, atendem a valores antagônicos, possuem um público destinatário com

poucas afinidades entre si, além de tenderem a realização de projetos civilizatórios bastantes distintos.

A realidade do sistema de produção de mercadorias, denominado de capitalismo, emerge – como sabemos, juntamente com a modernidade – caracterizando-se pela busca do individualismo elitista em prol do clube fechado dos proprietários, umbilicalmente avessos às maiorias proletárias, aos seus interesses, demandas, racionalidade, sensibilidade política, cultural e ambiental. A democracia, por sua vez, surge na história pela primeira vez na Grécia Antiga como resultado do arranjo de forças sociais em uma Cidade-Estado, Atenas, estuário de encontros entre diversos povos dispostos a transacionar com estes no plano econômico. Ninguém sabe a razão, a causa externa, motriz que articulou essa invenção denominada democracia, mas sabe-se da singularidade cultural daquele povo, aberto aos debates, a perquirição crítica, ao deslumbramento perante as coisas da natureza e da sociedade. Para muitos, a democracia grega foi um milagre, ou seja, é um dado inexplicável da história, afinal como entender o surgimento de uma civilização democrática em meio a uma economia rudimentar, essencialmente agrária? O fato é que devemos aos helênicos tal “milagre”, com seu cadinho de ingredientes, notavelmente generoso com o humano, com a divergência, com a pluralidade de percepções e enfoques sobre o mundo e a vida dos homens.

Democracia helênica que depois do fim da Cidade-Estado, de sua substituição pela forma imperial de ordenação política, sumiu do mapa, mergulhou nas águas profundas da história, figurando, apenas, como uma idealidade fantástica nunca igualada, mas tornada modelo, referencial inspirador, só na modernidade com o advento das lutas operárias por direitos, pelo sufrágio universal, pela igualdade e liberdade substantivas. Democracia que foi retomada em outro contexto histórico, social e econômico, não obstante manter o apego a sua mística axiológica, aos supinos ideais humanistas que a moldaram já na antiguidade.

O litígio entre democracia e a forma liberal do Estado burguês desde cedo ficou muito claro. As demandas por direitos individuais, pressupostos equivocadamente como capitalistas, sociais, coletivos brotaram com vigor inaudito, em franca colisão com uma interpretação assaz restritiva do liberalismo político, de seu sistema de valo-

res clássico, que, gradativamente, assume ares de uma relatividade absoluta, circunscrevendo-se a defesa de um procedimentalismo vazio, inodoro. Não que os ritos, as solenidades, os formalismos não sejam, não fossem importantes, mas não ao ponto de superporem-se aos seus conteúdos, confrontarem-se com eles, os nulificarem.

Foi o que aconteceu, notadamente a partir do momento em que a classe operária expandiu-se, ganhou musculatura, associou-se em sindicatos, grupos políticos, partidários, roçou os interesses do Capital. A socialização política iniciada no século XIX com a emergência da classe trabalhadora como sujeito da vida social ampla, decisiva na eleição de governos, na influência dos rumos das políticas sociais, introduziu elementos inauditos na dialética do poder no âmbito do Estado e de seus vincos com a sociedade civil. Afora a experiência da Comuna de Paris em 1871 que levou pânico as burguesias europeias, que passaram a sistematicamente pensar em maneiras institucionais de bloquear, controlar a massa de assalariados, cortando seu protagonismo, sua ousadia de estruturar os fundamentos de uma outra civilização.

Dado que não possível fechar completamente as instituições a participação popular, governando com base na pura coerção, fazia-se indispensável, estabelecer uma vigorosa batalha ideológica em que os valores da ordem dominante fossem repassados como se espontâneos fossem. O Estado ampliou-se, tornou-se mais complexo, fixou novas instâncias de poder, deslocou outras, impermeabilizou os centros sensíveis do sistema, criando "núcleos duros" insuscetíveis de transformação, de assédio as forças populares. Transitou-se de paradigma de Estado, saiu-se dos moldes do Estado Liberal para o Estado social, com uma nítida reorientação de suas funções, antes adstritas a tutela da liberdade negativa dos indivíduos, e agora, além desta, acrescida da função de ordenar positivamente a justiça distributiva, sem afetar a reprodução do sistema e de seus carecimentos estratégicos.

De qualquer jeito, independente da vontade da burguesia hegemônica, os trabalhadores foram conquistando espaços cada vez mais amplos na política, nas instituições do Estado, no parlamento, no interior da vida social, cultural, esportiva, etc. Nas eleições partidos operários, populares, ocuparam cadeiras no legislativo, começaram a influenciar nas decisões sobre a criação de normas, a estabelecerem pressão

em favor da democratização crescente das relações sociais, no aumento dos ganhos do Trabalho, na redução da carga horária nas fábricas, na assunção dos movimentos de mulheres.

A burguesia havia aprendido com deflagração da Revolução Russa em 1917, assim como as tentativas de insurreição ocorridas na Alemanha, na França, em outros países ocidentais, a necessidade de impor limites ao processo selvagem de acumulação de Capital, fixando por intermédio da socialdemocracia um pacto entre trabalho e capital, onde salientava-se a existência de fundos públicos de investimento para suprir as exigências básicas de reprodução da vida em comum das pessoas. Mesmo os liberais em meio a ampla socialização da política, do protagonismo do campo popular, compreendia que precisava fazer concessões, legitimar-se junto as maiorias, afinal não era mais possível tratar as demandas, as questões sociais, como caso de polícia. Conquanto, a força em seu estado nuamente repressivo não pudesse ser abolido, posto que aí reside o caráter essencial da natureza burguesa, classista do Estado-Nação.

No final do século XX o capitalismo sofre uma alteração importante, intensifica seu padrão de reprodutibilidade financeira global, reestrutura-se em suas cadeias produtivas, redefine os vínculos com a temporalidade e espacialidade no interior do sistema. A fase superior do capitalismo, o imperialismo, aprofunda-se, assume uma feição pós-nacional ao nível político-institucional, restringe as margens de atuação do Estado, notadamente daqueles dos países periféricos. Tal tendência no discurso acadêmico, geralmente é denominado de crise da soberania, e vê-se associado a toda uma pletera de conceitos, categorias pouco críticas, quando não explicitamente apolo-géticos a globalização financeira neoliberal. Desregulamentação de direitos, privatização de serviços, assunção de critérios empresariais de gestão de empresas públicas, mercantilização da cultura, alteração dos métodos de ordenação da força de trabalho com a transição do padrão fordista para o toyotista pautado na maior "flexibilização" do ritmo de produção, entre tantas outras características que coloca os trabalhadores numa posição mais defensivista, de maior ataque as suas condições de vida, de dignidade.

Enfim, o neoliberalismo redefiniu o espaço da relação entre Estado e Socie-

dade, tornando-o ainda mais orgânico as necessidades do Capital, privilegiadamente do setor rentista, fazendo-o diminuto diante dos deveres da justiça social, ao aferrá-lo, quase exclusivamente aos mecanismos de tutela da propriedade e das funções indispensáveis a reprodução do mercado. Em seu lugar assistimos a apologia a um racionalismo técnico, a crença nos aparatos competentes privados, a legitimação de uma ética da natureza, em que não há lugar para os mais débeis. A seletividade do sistema ganha uma explicitude proto-fascista, ao despedir-se do invólucro universalista legado pelo Iluminismo, como se depreende, por exemplo, da reconfiguração interna do poder do Estado, de seus poderes e órgãos, ao atribuir-se mais relevância as burocracias não-eleitas, corporativas, pouco afeitas ao controle social, como é o judiciário, notadamente suas cúpulas "olímpicas" em detrimento dos nichos "abertos" aos fluxos das maiorias. O parlamento esvazia-se, acopla-se as determinações de um executivo imperial, este, por sua vez, antenado organicamente com as demandas das empresas transnacionais e nacionais. Como já pregara Marx no século XIX, o Estado figura como "comitê central da burguesia", verdade magnificada no presente momento, quando o capitalismo neoliberal extermina os fundos públicos, a presença de outros setores sociais na dialética do poder do Estado.

A crise do Estado na perspectiva das maiorias trabalhadoras ganha ares preocupantes nos tempos contemporâneos nessa pós-modernidade ou modernidade tardia, marcada indelevelmente pela expansão da monetarização, dos aspectos despersonalizantes do fetichismo e da dominação economicista da burguesia financeirizada. Uma crise que se desnuda com particular intensidade na política, na abjuração de seus processos instituintes, centro da legitimação da democracia constitucional, da Utopia "fria" do exercício prudencial do poder a partir do controle recíproco entre eles, dado o fato que o sistema capitalista em sua fúria rapace, não consegue mais lidar, sequer, com a funcionalidade da representação, da preponderância normativa do legislativo sobre o executivo e o judiciário, como se propugnava no período clássico do liberalismo político.

A soberania do mercado estiola as bases mecânicas do poderio estatal, a pretendida harmonia de suas funções, de seu equilíbrio interno, transformando a democracia numa caricatura, em retórica, em liturgia exangue. O mercado sem peias

assemelha-se ao Estado de Natureza hipotético do contratualismo, onde a liberdade é total, absoluta, e por isso mesmo ela não existe, pois nem relações entre os indivíduos existe, a não ser o medo, o teor do Outro. A preocupação única é com a segurança, a previsibilidade mínima, a sobrevivência numa anomia destrutiva sem direito e sem política, daí o esvaziamento, a perda de credibilidade da democracia. A luta hoje dos movimentos sociais é pela democracia, mas mais do que a democracia como procedimento, como apego a mecanismos de eleição representativa, a luta é pela “democratização da democracia”.

Paradoxalmente, a crise da democracia, de sua expressão minimalista liberal, cobra um retorno a sua razão de ser, a ideia de reconexão entre poder e comunidade, entre governantes e governados na perspectiva de uma ordem política, social e jurídica renovados, estribados sob as linhas de uma relação horizontal entre os seus cidadãos. A democracia foi uma saída institucional, uma forma de vida comum, inventada experientialmente pelo povo, pelas maiorias proletárias para autogovernar-se, evitando jugo de minorias arbitrárias, despóticas e privilegiadas. Ela ao longo dos tempos sabe reinventar-se, introduzir novas lógicas, conteúdos, na medida do possível ampliando os espaços do comum, da argumentação pública acerca dos conflitos de interesses, ao absorver as demandas contínuas de justiça comunitativa e distributiva.

Na atual fase da tardia contemporaneidade, a Utopia da Democracia como ideia prática originada da necessidade inelutável do homem pelo reconhecimento da esfera comum, da socialização da política, da economia e do direito parece ter definido, tornando-se algo derrisório. Fere-se a democracia de morte, proclamando-se nominalmente a seu favor, mas extirpando-lhe as vísceras, pois o cadáver inumanado da mesma é apenas um espectro de si mesmo. O centro das decisões situado no coração dos mecanismos econômicos de mercado, libertados de qualquer controle social, atropelam os líderes eleitos, conspiram contra as eleições, refogem da tutela do sistema tributário, cabendo ao Estado referendar tais dinâmicas, cooperar com os entes privados, postar-se subalternamente aos seus intentos. “Brigar” com os mercados significa afugentar os investimentos, inviabilizar o país, tirá-lo da rota da realização, da consumação dos ciclos do capital, erodindo empregos, renda, potencialidades de desenvolvimento. A virtuosidade reside na esfera privada, na crença no “animal” em-

presarial, cabendo ao Estado “não atrapalhar”, deixando ao livre ajuste da iniciativa privada, o azeitamento da economia, sem olvidar, é claro, o papel indutivo de fornecer os meios de recrutamento das condições infraestruturais, creditícias, de marco legal, para o adequado funcionamento das empresas.

Para os adeptos do neoliberalismo a administração burocrática dos meios pelo mercado pôs fim a democracia em sua forma moderna, desplugou os nexos da representação política, estiolou os vínculos intersubjetivos da participação, das necessidades de moralização jurídica da vida social, enfim, destruiu a democracia preservando-a em sua dimensão retórica, formal. Mais do que nunca, precisamos resgatá-la, firmá-la, revisitá-la em suas bases utópicas, não realizadas em seus fundamentos, mas que só é viável a partir das conexões primaciais, ontológicas do trabalho, de suas promessas não cumpridas, bem como das outras necessidades subjetivas por ele propiciadas. O mundo do trabalho precisa vencer o capital nessa cruzada civilizatória, sem o qual a democracia, notadamente a democracia como espaço instituinte do comum, do reconhecimento dos homens enquanto seres políticos, sociais não passará de uma ilusão.

4 CONCLUSÃO: MARX, A UTOPIA DO PROJETO INSTITUINTE COMUNISTA COMO SUPERAÇÃO DA CRISE DE LEGITIMIDADE DO ESTADO/MERCADO

O fato inconteste é que as mudanças operadas na compreensão geral sobre o mundo, das inteligências, da inovação conceitual, dos avanços paradigmáticos, não advém do pensamento puro, da genialidade das circunvoluções mentais da filosofia ou da especulação, mas sim da ação social das massas, do povo, da gente comum, que questiona o instituído, tensiona o poder, coloca novas sensibilidades, engendra novos direitos. Foi dos levantes camponeses, das greves operárias, da energia autônoma das vontades organizadas que se articulou os gérmenes da democracia na contemporaneidade moderna, indo ao encontro das aspirações do racionalismo emancipatório, das dimensões centrais do Iluminismo e de sua crítica as lealdades sociais da família, das corporações, do misticismo reacionário. Dentro da própria religião cristã vimos esse debate vivo entre Utopia reacionária, remissiva ao recôndito da subjetividade do homem em seu encontro com o divino, e a Utopia no plano comunitário da vida concreta

das necessidades materiais e políticas, regida pela ênfase no papel do conhecimento, da ciência, como vimos em Abelardo, em Roger Bacon, de certa medida em Santo Agostinho, e explicitamente no neo-aristotélico, Santo Tomás de Aquino.

Entretanto, foi com o filão socialista/comunista em suas variadas vertentes, mormente em Marx e nos caudatários de sua visão de mundo, que surgiram as reflexões mais expressivas acerca da Utopia, ainda que predominantemente de maneira crítica, devido a incorporação de saberes científicos ao compasso do processamento histórico das experiências das lutas dos trabalhadores por sua emancipação.

O papel atribuído por Marx a ciência em muitas passagens de seus escritos foi excessivo, o que em grande parte justificava-se, primeiramente pelas influências recebidas da filosofia de Hegel e de sua concepção excessivamente sistemática do real, ao crer que o pensamento científico resultava da consumação da filosofia e de seus conhecimentos, plasmando-se em práticas e instituições; depois, pela repercussão no campo do convencimento das pessoas de um argumento científico, pautado em evidências, hipóteses e provas verificáveis; terceiro, porque a pretensão de cientificidade para postulação de um outro projeto civilizatório de ordenação do poder na sociedade emprestava-lhe um maior grau de possibilidade efetivadora, de plausibilidade, de veracidade.

Ademais, à época o capitalismo vivia sob o fragor dos incrementos técnicos, dos avanços na dominação da natureza e de seus processos, no experimentalismo largo e empolgante das ciências naturais a desvendar a causalidade primeira das coisas, dos fenômenos como pressuposto de sua aplicabilidade ao melhor desenvolvimento da produção de mercadorias. Marx soube operar uma síntese genial dos elementos e conquistas da ciência com as disquisições peculiares da Utopia como antecipação da realidade, do projeto emancipatório. Conjugou filosofia, ciência política, economia, direito, antropologia, literatura sob a unidade da crítica a alienação, não simplesmente fazendo um somatório de conhecimentos científicos como apregoou a fenomenologia positivista de um Augusto Comte, mas sim numa outra perspectiva, ao retotalizar o mundo de forma radicalmente humanista, visando operar pela crítica dos conceitos, o que, depois, se faria pela crítica das armas. Marx como bom helenista, recusa-se

a acatar o parcialismo, a fragmentação, a "idiotia da especialização". Ao contrário dos realistas não se restringiu ao dado, ao instituído, mas, pelo contrário, escrutinou-o severamente, contrastando-o com as considerações ético-políticas implícitas em sua condenação moral ao capitalismo.

O peso de Marx na elaboração do projeto comunista, pelo menos em suas da Utopia comunista antes dele, é inquestionável na inspiração da democracia como realidade inventada da ação das maiorias proletárias para superação da distância alienada entre governantes e governados, como se dá na democracia de baixa intensidade liberal, presa aos fetiches e conteúdos burgueses do liberalismo, mais precisamente daqueles mecanismos que cerceiem qualquer experiência política e social que vá além dos limites da propriedade privada e de seu despotismo.

Encontra-se, portanto, nessa tradição, a marxista, a plena culminância do desenvolvimento da modernidade, de suas potencialidades técnicas, inclusive; mas também, das bases da legitimidade emancipatória, ao ir a profundidade da crítica aos limites do dado, sem deter-se nos percalços que se lhe são inerentes, mas perfazendo novos referenciais para organização do poder, livres da forma-Estado criada pela sociedade de mercado.

Corrente intelectual e política que é paradoxalmente adepta de uma Utopia eversiva da Utopia pré-moderna e moderna, pois ancorada na ideia do desenvolvimento pleno da imanência do homem em que ele se autoproduz a partir da atividade que exerce juntamente com os outros, numa alteridade que o conecta ao mais fundo de si mesmo. Ou seja, Marx, o marxismo e sua filosofia inspiradora, não pensa a Utopia como algo que advém da exterioridade de uma força divina ou sobrenatural, ou mesmo do necessitarismo historicista de um Hegel, mas da capacidade do homem e de sua ação de transformar a si e a realidade ao seu derredor numa ascense constante da consciência sobre o mundo, o factual.

Marx nas leituras hegemônicas da modernidade é classificado como um pensador avesso a utopia, afeito aos rigores do cientificismo, da compreensão empírica da experiência como alavanca deflagradora da crítica ao sistema capitalista. Aprisionado pelas retortas do "Diamat" stalinista, Marx e o marxismo, foram constrictos a um positi-

vismo filosófico tosco, evolucionista, em que a dimensão ativa do sujeito na construção da realidade era completamente refutada em nome de um determinismo mecanicista. Nesse sentido, a rejeição da utopia fazia-se inevitável, não somente como expressão de uma metafísica deplorável, a ser ferreamente combatida, mas ainda como uma fuga romântica, pequeno-burguesa de um idílio irrealizável, incompatível com o progresso material ascendente.

Pois se é verdade que Marx, mas preferencialmente Engels em seu “Socialismo Utópico e Socialismo Científico” empreenderam uma visão apologética da ciência, postulando os limites do romantismo utópico presente em Fourier, Saint-Simon e Owen, apesar do reconhecimento dos méritos inegáveis da ousadia destes pensadores em antever o que seria uma sociedade socialista; também é correto deduzir a existência de uma utopia cientificamente e experiencialmente regulada em ambos teóricos do comunismo científico, mormente em Marx e em sua dialética do instituinte revolucionário.

Marx via o processo de construção dos elementos que conformam o modo de produção capitalista como algo que se deu dentro de uma temporalidade e espacialidade descontínua, privilegiando em sua abordagem teórica do real a ênfase no marco abstrato da conceitualidade, como demonstra quando examina na sua obra “O Capital” a centralidade da mercadoria na explicação do funcionamento do referido sistema. Marx sabia da diferença entre a formação sócio-histórica do sistema capitalista em seu empirismo regional e local, segmentado, mas integrado às determinações globais da Divisão internacional do Trabalho, e a pureza dos conceitos, maciçamente revelados em seu envolver na ordenação teórica do discurso. Tinha consciência dos limites epistemológicos da ciência de sua época, metrificada pelo universalismo abstrato, atópico, para dar conta de uma realidade diferenciada internamente, e mediada na sociedade civil pelo intercurso das mentalidades e formas culturais, “espiritualizadas” em seu plano ideológico. Daí sua crítica a ideologia como “falseamento do mundo, compreendendo a inevitabilidade da difração do sujeito, do horizonte de interesses na definição do alcance do conhecimento.

Não duvidava que a Utopia, por vezes, nada mais é que a ciência que ainda

não adquiriu a força social para anunciar-se como tal, como verificamos a ridicularia a que eram submetidos discursos de cientistas como Freud, quando se confrontou com a mentalidade cultural e sexual vitoriana em Viena em reação a psicanálise e a seu discurso acerca da dimensão constitutiva dos desejos na construção da realidade social do indivíduo. Ou mesmo, quando os bolcheviques, tendo à frente Lênin e Trotsky ousaram “assaltar os céus”, a despeito da imaturidade das condições objetivas de desenvolvimento presumidamente retardatário do capitalismo na Rússia. Além da tibieza da burguesia periférica eslava, de sua completa falta de compromisso com a democracia, com a modernização do país, com a miséria, fome e desespero populares, o que assistimos foi o vigor do imaginário utópico como fermento da reconstrução da realidade, azeitada pela presença cultural da crença na redenção dos valores do comum, do comunitarismo enraizado na vida do povo russo, de seu proletariado. O futuro utópico que nasceu da leitura recortada do passado e do presente sob a ótica das classes dominadas ajudou a difundir a legitimidade da revolução, antenado com um certo messianismo profético cristão caracterizadamente eslavo, o que indica a complexidade dos vincos entre utopia e a significação da temporalidade.

Marx e Engels, como todos autores, devem ser compreendidos em seu tempo, condicionados que foram pela assunção triunfante do maquinismo industrial, das ciências naturais e de seus paradigmas como forma dominante explicativa dos fenômenos da realidade. Porém, é uma afirmação superficial, incoerente com os escritos marxianos, a de que ele defendia uma concepção positivista de saber, monista, codificadora, puramente objetivista, aferrado a um materialismo passivo, crasso, que transformava o homem de sujeito em fator objetivo ou factualidade morta.

Para Marx, a ciência devia relacionar-se com a historicidade aberta dos sujeitos, das classes sociais em disputa, ao contrário do propalado pelos descritivistas da sociologia comtiana, esta inspirada tardiamente pelos escritos de Saint-Simon. Voltando aos russos, leiamos as trocas de correspondência entre Marx e a populista russa, Vera Zassulich, quando ele responde as indagações da eminente revolucionária, se a Rússia precisa passar por todas as fases de desenvolvimento histórico da acumulação capitalista. Marx, ao invés, de cingir-se a um esquematismo conceitual, enfileirando conceitos abstratos, prefere digressionar sobre a relevância da singularidade

ontológica da formação da Rússia, de sua cultura e valores sociológicos.

É impossível não correlacionar tal resposta, bem como seus pressupostos do desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo, com a centralidade da Utopia como projeto emancipatório, erguido como repto antecipatório da vontade das maiorias proletárias, emanados de seus sonhos concretos de igualdade e liberdade cultivados por toda uma civilização secular. Walter Benjamim já afirmara que o capitalismo não surgiu somente do desenvolvimento necessitarista da combinação entre forças produtivas e relações de produção, mas foi impulsionado pelas fulgurações utópicas do progresso, da redenção via ciência e tecnologia das soluções para os dilemas existenciais do homem. A Utopia das mercadorias dispostas em Paris e os *flâneurs* a desfilarem pelas avenidas tornadas passarelas suscitadores dos desejos ubíquos de consumo do homem comum, como se viam nas Feiras internacionais de Invenções realizadas naquela cidade, segundo Benjamim⁴ abriram caminho para a aceitação do sistema capitalista, ao seduzir as massas trabalhadoras para magia do fetiche.

Como não associar o imaginário utópico presente nas mercadorias, na capacidade de siderar as pessoas levando-as compras, prometendo sonhos impossíveis, a aquisição de qualidades por intermédio de produtos comprados, a uma das causas do embalo dos alemães orientais pela supremacia do capitalismo ao olharem do outro lado do muro e verem as luzes reluzindo das lojas com suas mercadorias “ao dispor de quem quiser”?

No caso de Marx, aduza-se como um agravante de sua intensa crítica a força das utopias religiosas, a presença em sua retórica da sublimação do existente pela fé, pela aposta na espiritualidade sacrificial do aqui e agora por um futuro celestial acalentador da passividade do homem, dos trabalhadores, precisava ser demolido, como outras filosofias, bastante diversas de Marx, já haviam advertido. Se examinarmos a crítica de Nietzsche a religiosidade, a noção de pecado, ao regime de verdade das racionalidades puras, identificaremos a raiz da alienação formulada por Marx, para além da proposição deísta de Hegel, pois ambos eram adeptos da expressividade do humano, das energias criativas veiculadas pelo homem no espaço de sua autonomia individual, incluindo aí, a artística, a cultural, assim como na associação com outros

4 Benjamim, Walter. Libro de Los Pasages, p. 45..Ediciones Akal, Madrid,Espanha: 2005.

na esfera do comum.

A construção do pensamento republicano, democrático, socialista e comunista na Europa deu-se sob o signo do ateísmo, do confronto com a igreja e suas razões convenientes à lógica particularista do poder burocrático de suas cúpulas. A constante interferência da cúria romana sobre a vida das comunidades, o intangível controle de suas instituições, a cobertura das mesmas aos interesses mais reacionários da nobiliarquia, colocaram a crítica da religião como um tema central para o proletariado e suas lutas democráticas. Acrescente-se ainda, a inaceitação pela igreja da ciência, visto como instrumento pagão, demoníaco da soberba humana, do sucedâneo do racionalismo tecnológico como nova forma de religiosidade anímica afrontosa às crenças no Deus cristão, em seu milagre enquanto "Estado de Exceção", afirmativo da soberania do sagrado sobre a vida dos homens.

Acreditamos que como toda obra aberta, Marx e os marxistas podem ser interpretados de diversas maneiras, no caso da democracia mais ainda, pois no tempo de Marx, ela era claramente utilizada como meio de ludibrio, de ocultação dos conteúdos de dominação hegemônico do Capital, como torna-se flagrante nas instituições representativas liberais, no início avessas até ao sufrágio universal. Daí sua veiculação do termo Ditadura do Proletariado, de origem romana, para explicitar o sentido particularista do falso universalismo das fórmulas democráticas propagadas pelos liberais, não porque fosse contrário a democracia, mas porque ela não seria possível de efetivar-se na sua potência no interior de uma sociedade de classes. O universalismo do conceito requeria condições histórico-sociais efetivamente universalizadas, quando o Estado como prova da cisão irreparável da sociedade consigo mesma fosse superado, juntamente com o sistema de produção abstrato de valor. Somente a partir daí poderíamos conformar a Utopia da ideia comunista, antecipada pela consciência ético-política, sublinhada por Gramsci numa atualização genial das reflexões de Rousseau, Hegel e Marx .

Uma Utopia propiciada pela experiência fértil, instituinte do trabalho, das redes de cooperação, de intersubjetividade, de demandas moralizantes estabelecidas objetivamente pela crítica ao instituído, a observação da injustiça dos processos de

apropriação e distribuição das riquezas, da negação da democracia nos espaços de trabalho, verdadeiras autocracias a esmagarem o indivíduo e os vínculos intersubjetivos de associação. Dimensão utópica que pode ser constatada na sua crítica sem contemplação ao Estado como figuração positivada da política, mais precisamente com a legitimação procurada pelos liberais, conservadores e socialdemocratas de identificarem na burocracia o instrumento qualificado, gerencialmente competente, autônoma para resolver os conflitos de classe, a cizânia a que sociedade civil está enredada. Daí o caráter ideológico, de falsa representação do mundo, sobre o Estado, como pode se deduzir das formulações de Marx a seguir:

[...] a sociedade civil ou o estamento privado não tem isso como sua determinação; sua atividade essencial não tem a determinação de ter como fim o universal, ou seja, sua atividade essencial não é uma determinação do universal, *não é determinação universal*. O estamento privado é o estamento da sociedade civil *contra* o estado. O estamento da sociedade civil *não* é um estamento político.

[...] Somente com isso ele adquire seu 'significado e eficácia *políticos*'. Esse ato político é uma completa transubstanciação. Nele, a sociedade civil deve separar-se de si completamente como sociedade civil, como estamento privado, e deve fazer valer uma parte de seu ser, aquela que não somente não tem nada em comum com a existência social real de seu ser, como, antes, a ele se opõe diretamente. (MARX, 2010, p. 94)

Na atualidade, os liberais, ou melhor, os liberistas, sequestram a democracia, ao mesmo tempo que a sufocam, excogitando de suas preocupações quaisquer conteúdos que não os referentes ao mercado, a propriedade, ao ponto, de justificar a onnipresença de um Estado Policial para repressão das demandas proletárias. Vão além expropriam aquilo que era comum, não se situava no espaço produtivo da fábrica, transformando tudo em propriedade privada, ao ponto de apropriarem-se até do processo do trabalho, ao alijar os trabalhadores do sentido, da intencionalidade com que o fazem, como flagra Negri em seu "Bem Estar Comum" (p.161).

A despeito da inevitável polêmica que ronda as clivagens doutrinárias sobre essas questões na tradição da esquerda, sublinharia as potencialidades radicalmente democráticas desse ponto de vista na ruptura com a crise de legitimidade atualmente vivida pelo Estado e suas estruturas burocráticas a serviço do mercado. Entretanto, não obstante o pluralismo que modela as divergências sobre o assunto, tanto na

interpretação da democracia, quanto do marxismo, identificamos convergências inevitáveis, que precisam ser infirmadas para quem crê na emancipação, na liberação humana, a solicitar a expansividade da vida em comum, da superação do privatismo proprietarista e alienante dos nossos tempos pós-modernos. Enfim, um retorno ao substancialismo democrático que reposicione a política como terreno da dignidade do homem, da vitalidade de sua liberdade, da aposta na Utopia como ato prometéico de criação de processos de reconciliação dos indivíduos, de sua identidade intersubjetiva, de projeção de si no outro para reencontrar-se com si num plano superior da existência.

Diante de tais pressupostos, não pretendemos exaurir a rica controvérsia sobre a Utopia e suas variegadas relações com o amplo temário de questões da atualidade, mas apenas, lançar um clarão reflexivo sobre a importância da utopia em tempos de hiper-realismo cínico, que intenta, sob todas as formas, refutar as potencialidades instituintes da política, magnificadas na democracia. Ser utópico na atualidade é como acreditar na ciência em tempos de Galileu Galilei, ou mesmo na época de Marx, quando o exercício do saber crítico, desassombrado era uma ameaça real à ordem instituída. Lutemos pela Utopia que perpassa o homem em sua construção histórica, marcando indelevelmente sua disputa pelos destinos da ciência, do saber, da práxis, da vida individual em comunidade.

5 REFERÊNCIAS

AGAMBEM, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **O tempo que resta**. São Paulo: Boitempo, 2016.

BENJAMIM, Walter. **Libro de Los Pasages**. Ediciones Akal, Madrid, Espanha: 2005.

HEGEL, G. W. F. (Georg Wilhelm Friedrich). **Enciclopedia de las ciencias filosóficas**. 2. reimp. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

_____. **Lecciones sobre la historia de la filosofia**. 5. reimp. Traducción de Wenceslau Rocés. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1995. 1. v.

HELD, David. **Models of democracy**. 3. ed. Cambridge: Polity Press, 2006.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro**. Madrid: Ediciones Castillas, 1971.

_____. **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo Editorial, 1998.

_____. **Manuscrtos Economico-Filosóficos**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2001.

MORE, Thomas. **A Utopia**. São Paulo: Edipro, 2014, 110 pp.

NEGRI/HARDT, Antonio, Michael. **Bem Estar Comum**. São Paulo: Editora Record, 2016.

SALGADO, Joaquim. **A idéia de Justiça em Kant**. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1995.

SCHMITT, Carl. **Teoria de la Constitución**. Madrid: Alianza Editorial, 2001.



REVICE - Revista de Ciências do Estado
ISSN: 2525-8036
v2.n.1 JAN-JUL.2017
Periodicidade: Semestral

seer.ufmg.br/index.php/revice
revistadece@gmail.com

MENESES, Ecila Moreira de; ALBUQUERQUE, Newton de Menezes. A utopia e sua atualidade: a democracia como radicalização instituinte da política na reconstrução do comum.
Data de Submissão: 31/01/2017 | Data de aprovação: 06/03/2017

A REVICE é uma revista eletrônica da graduação em Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais.

Como citar este artigo:
MENESES, Ecila Moreira de; ALBUQUERQUE, Newton de Menezes. A utopia e sua atualidade: a democracia como radicalização instituinte da política na reconstrução do comum. In: **Revive** - Revista de Ciências do Estado, Belo Horizonte, v.2, n.1, p. 231-263, jan./jul. 2017.

ASSEMBLEIA POPULAR HORIZONTAL DE BELO HORIZONTE: A EXPERIÊNCIA DE UMA CONSTRUÇÃO UTÓPICA DA POLÍTICA

HORIZONTAL POPULAR ASSEMBLY OF BELO HORIZONTE: THE EXPERIENCE OF A UTOPICAL CONSTRUCTION OF POLITICS

Igor Campos Viana¹

RESUMO

Neste artigo, construído a partir de práticas e vivências na Assembleia Popular Horizontal de Belo Horizonte, proponho uma chave de leitura da sua potencialidade profanadora enquanto um *possível lateral* – utópico - da realidade política da cidade. Dessa forma, através da radicalidade das ideias da construção popular direta e da horizontalidade, eixos orientadores de suas ações, a assembleia apresentou realidades alternativas ao fazer político consagrado na modernidade pelos ideais de representação e de hierarquia. Por trilhas complexas, a APH traçou o seu caminho na história da cidade, ora aproximando-se do poder instituído, dialogando com compreensões *habermasianas*, ora negando-o por completo, dialogando com compreensões *agambenianas* da política, mas sempre colocando-se de maneira crítica à realidade, tendo reconhecido nela mesma o seu potencial de emancipação.

PALAVRAS-CHAVE: assembleia popular; horizontalidade; junho de 2013; profanação.

ABSTRACT

In this article, constructed from practices and experiences in the Horizontal People's Assembly of Belo Horizonte, I propose a key to the reading of its potential profanity as a *lateral possibility* - utopian - of the political reality of the city. Through the radicality of the ideas of direct popular construction and horizontality, the guiding axes of its actions,

¹ Mestrando da Linha História, Poder e Liberdade do programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais. Contato: icamposviana@gmail.com

the assembly presented alternative realities to the political making, consecrated in modernity by ideals of representation and hierarchy. Through complex trails, the APH traced its way in the history of the city, sometimes approaching the established power, dialoguing with habermasian understandings, sometimes denying it completely, dialoguing with the agambenian understandings of politics, but always putting itself critically to reality, having recognized in itself its potential for emancipation.

KEY-WORDS: popular assembly; horizontality; June 2013; profanation.

1 INTRODUÇÃO

“Acredito que se por um lado a Assembleia deve caminhar para uma organização das lutas por outro não deve deixar de lado seu pendor e sua busca de ação direta e radicalidade, e é nisso que me inspiro, a possibilidade de que essa mediação não exista”.

(Paulo Rocha, integrante da APH)

A presente edição da Revista de Ciências do Estado, em celebração aos 500 anos de publicação da obra *Utopia* de Thomas Morus, nos convida a refletirmos sobre a ideia de utopia (ou + *τοπία*), ou seja, o não lugar proposto pelo autor. Ao apresentar sua realidade imaginada, a Ilha de Utopia, Morus não tratava de uma ideia impossível como hoje costuma ganhar sentido o título de sua obra. A questão era outra. O “não lugar” colocava-se mais como a negação do lugar presente do que como um não lugar de fato. Tratava-se de possíveis laterais da realidade. A hipótese da hipótese. Assim como os números são resultados de uma operação abstrata do mundo concreto, na matemática também podemos alcançar possibilidades laterais dos números inteiros que são os denominados “números imaginários”. Ou até mesmo analisando as geometrias não euclidianas que já nos falam em possíveis laterais das três dimensões consagradas. Não se trata, portanto, do irrealizável, mas das possibilidades laterais

destacadas da própria realidade. Nesse sentido, podemos compreender o interessante movimento irradiado para e a partir da Assembleia Popular Horizontal (APH) em Belo Horizonte como um possível lateral da realidade política da cidade. O presente trabalho, fruto de uma pesquisa realizada na APH durante os anos de 2014 e 2015, reflete essa preocupação sobre a construção utópica da política. Ao pensar a política a partir das ruas e através de uma construção popular direta, guiada pela radical busca da horizontalidade, essa experiência nos apresenta enquanto uma negação da política do presente e um tensionamento dilatador das possibilidades existentes na realidade.

A História, compreendida pela semântica da modernidade, não se escreve de forma linear e o passado não mais pode ser assimilado enquanto eterno condicionante do futuro (KOSELLECK, 2006, pp. 41-43). Falamos de um tempo complexo que guarda distintas relações com as dimensões da experiência e da expectativa e que não é escrito de maneira linear e nem conduzido pelo guião do constante progresso, mas sujeito aos tropeços do caminho, um tempo construído no presente das lutas por reconhecimento (HONNETH, 2009). As manifestações de junho de 2013 talvez apontem para essa não linearidade da história. Ninguém em maio daquele ano poderia prever que as ruas do país seriam tomadas por manifestações multitudinárias. Este movimento nos convida a uma reflexão alargada da temporalidade brasileira. Tudo se mostrou possível, abriu-se um campo de indeterminação, um campo de latência da possibilidade política (VIANA e MAIA, 2015, p. 284).

Os movimentos de junho demonstram um forte caráter instituinte. As respostas governamentais tais como: fóruns de deliberação de políticas públicas, conselhos municipais e orçamento participativo, todas baseadas em uma lógica de controle enquanto elemento justificador da democracia e fundante da constituição moderna (PEREIRA, 2010, pp. 5-9), não se mostram capazes de suprir as necessidades destes novos movimentos populares. Faz-se necessário pensar processos realmente autônomos e autogestionários de construção do poder e é exatamente neste cenário que surge em Belo Horizonte a Assembleia Popular Horizontal (APH).

No dia 16 de junho de 2013, em uma reunião integrada, convocada pelo Comitê dos Atingidos pela Copa (COPAC) de Belo Horizonte, realizada na sede do Sindicato

Único de Trabalhadores em Educação de Minas Gerais, com a presença dos diversos coletivos de esquerda (ROCHA, 2014), discutiu-se a necessidade de uma maior articulação desses movimentos diante a realidade de exceção deflagrada pelos megaventos da Copa das Confederações e da Copa do Mundo. Tendo em vista a repressão policial às manifestações que já era intensa em todo o país e a necessidade de discutir as temáticas políticas da cidade de forma conjunta, foi problematizada a urgência do estabelecimento de uma agenda integrada de deliberação. Assim, os grupos anarquistas e autonomistas apresentaram a proposta de convocar uma assembleia geral aberta, ampla e em espaços públicos, a exemplo das que ocorreram na Espanha e nos Estados Unidos em 2011. A proposta foi aprovada na reunião e a 1ª Assembleia Popular Horizontal de Belo Horizonte foi convocada para o dia 18 de junho, às 18 horas, debaixo do Viaduto Santa Tereza, região conhecida como “baixo centro”.

Talvez um dos maiores legados das manifestações de junho para a capital mineira tenha sido o surgimento desse espaço de encontro e articulação dos indivíduos e coletivos em torno das pautas públicas da cidade. A APH constitui-se um espaço e não um movimento que tenha pautas pré-definidas, assim, a semântica desse *locus* político encontra-se em constante disputa. As falas de dois de seus integrantes, que serão agora apresentadas, representam de forma clara esta disputa de horizontes de sentidos que se desenvolveu no seio da assembleia desde o seu início, servindo, portanto, de eixo de análise para todo o trabalho:

Fala 1: A APH é (...) um espaço em que as pessoas vão atuar em comum para retirar o poder das organizações institucionais, instituições burocráticas como a Câmara e a Assembleia, visamos uma verdadeira democracia direta. (OMMAR, 2014)

Fala 2: É um espaço de exercício da democracia (...) a partir da participação na APH nós aprendemos a intervir melhor junto à Câmara de Vereadores, Deputados, a questionar melhor o papel do executivo e as suas normas, então esse é um exercício fundamental. (ALCÂNTARA, 2014)

Essas falas trazem à tona significações bastante distintas sobre o sentido de existência da APH. A primeira apresenta uma total descrença nas instituições políticas da modernidade, fundamentando-se, como veremos posteriormente, numa rejeição ao próprio Direito. Já a segunda apresenta uma crença – ainda que reformista – nessas instituições que se desenvolve na defesa do aperfeiçoamento democrático do próprio

Estado Democrático de Direito. Assim, resta-nos uma pergunta: a APH realmente se apresenta enquanto uma possibilidade lateral da política do presente (MORUS, 2004)? Acreditamos que a ideia de “profanações” trabalhada por Giorgio Agamben poderá contribuir para pensarmos a questão ao longo do presente trabalho.

2 PROFANAÇÃO ENQUANTO NEGLIGÊNCIA DO SAGRADO

“Profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular” (AGAMBEN, 2007, p. 66). A profanação é tratada por Agamben no final do seu ensaio dedicado ao tema, publicado originalmente em 2004, enquanto a tarefa política da geração que vem. Através da profanação pode se resistir a tudo, inventar uma nova política, uma nova economia, um novo direito, enfim uma nova comunidade.

Agamben resgata a ideia romana sobre a profanação, profanar seria restituir o que antes tornou-se sagrado para o uso comum. Sagrado era aquilo que pertencia aos deuses, ou seja, era separado do livre uso dos homens. A religião por meio de seus rituais de consagração – sacrifícios – separava, subtraía do uso comum os objetos, animais, lugares e pessoas, transferindo-os para a esfera do sagrado. Entretanto, o caminho inverso também era possível. Uma das formas mais comuns era o “contágio profano”. O próprio ato de tocar a coisa sagrada era capaz de resgatá-la ao uso comum.

Dessa forma, Agamben busca o conceito de *religio* não em *religare*, mas em *relegere*, a religião não se baseia na ligação entre o humano e o divino, mas justamente na manutenção de sua separação. Por isso que para o jusfilósofo italiano o que se opõe à religião não seria a incredulidade, mas sim a “negligência”, que seria “uma atitude livre e distraída – ou seja, desvinculada da *religio* das normas – diante das coisas e do seu uso, diante das formas de separação e de seu significado” (AGAMBEN, 2007, p. 66). Assim, profanar é antes de tudo negligenciar o que está posto, não o esquecendo, mas dando-lhe um novo sentido, um novo uso.

A paródia e o jogo seriam duas formas possíveis de profanação, pois eles po-

dem conceder à coisa um uso completamente incongruente com o seu uso sagrado, seja por meio de um novo mito (narrativa sagrada) ou de um novo rito (concretização da narrativa), quebrando a unidade do sagrado. A criança que brinca com um objeto sagrado – das mais diversas esferas, seja religiosa, política ou econômica – negligencia a sua sacralidade concedendo-lhe um novo uso, um uso de potencialidade profana, transformando-lhe em brinquedo. Assim como o gato que brinca com um novelo de lã como se um rato fosse, utiliza-se de suas habilidades predatórias para um novo fim, sua recreação. Dessa forma, concluímos que tanto uma nova ação pode ressignificar um objeto sacralizado, como um novo objeto pode ressignificar uma ação sacralizada. Andityas Matos, importante interlocutor de Giorgio Agamben no campo da Filosofia do Direito no Brasil, em seu livro *Filosofia radical e utopia: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia*, também nos chama a atenção para a feição lúdica da profanação:

Assim, um discurso sobre a radicalidade da filosofia exige a capacidade de produzi-la sob o signo da diferença e da vacuidade originária do sentido, assumindo sua feição contrafática e até mesmo lúdica. Para exemplificar tal projeto, pode-se evocar a ideia de profanação do direito proposta por Agamben. Profanar significa retirar da esfera do sagrado aquilo que lá foi abandonado, reintegrá-lo ao mundo dos gestos humanos para que, no caso do direito, a violência fundadora não se converta – como hoje acontece de maneira imediata – em violência fundamental. Um direito desativado de sua função violenta, entregue ao gesto, sobrevivente na dimensão do jogo ou do estudo – como no *Novo Advogado* (De Neue Advokat) de Kafka –, é um direito pronto para assumir sua tarefa revolucionária, reconvertendo – sempre de maneira precária – dever-ser em ser, ideal em real, jamais o contrário. (MATOS, 2014, pp. 36-37)

Profanar exige a neutralização daquilo que se profana, desativando os mecanismos de poder e resgatando ao uso comum o que pela separação lhe foi retirado. Mais do que o deslocamento do *locus* de exercício de poder, profanar é a restituição ao uso comum através de um novo uso:

Profanar não significa simplesmente abolir e cancelar as separações, mas aprender a fazer um novo uso, a brincar com elas. A sociedade sem classes não é uma sociedade que aboliu e perdeu toda a memória das diferenças de classe, mas uma sociedade que soube desativar seus dispositivos, a fim de tornar possível um novo uso, para transformá-las em meios puros. (AGAMBEN, 2007, p. 75)

De um modo próprio, a Assembleia Popular Horizontal de Belo Horizonte construiu, ainda que internamente, uma possibilidade lateral à consagrada estrutura políti-

co-jurídica moderna da democracia representativa. Ao trabalhar com o comum e com as ações diretas, a APH reinventa as possibilidades políticas da ação através de um caráter intrinsecamente instituinte frente ao imobilismo das instituições. Como nos lembra Agamben, a potência não se encerra no ato, o poder constituinte se preserva no poder constituído e assim como o pianista que executa uma partitura de Chopin eleva sua potência através do ato de executá-la, as ações da APH também elevam a potência da transformação política.

3 UMA IMPROVÁVEL DISPUTA ENTRE AGAMBEN E HABERMAS

Interessante notar que ao longo do trabalho, sob o pano de fundo da discussão sobre as "profanações", existe uma disputa latente entre duas formas de compreensão do Direito na modernidade. A primeira marcada pela concepção do "estado de exceção" nos termos trabalhados pelo próprio Agamben ao tomá-lo enquanto paradigma de governo (AGAMBEN, 2004, pp. 9-49). E a segunda enquanto uma compreensão lançada por Jürgen Habermas no final do século passado sobre o paradigma procedimentalista do Estado Democrático de Direito (HABERMAS, 1998, pp. 469-532).

Giorgio Agamben inicia o primeiro capítulo do seu livro *Estado de Exceção*, publicado originalmente em 2003, recuperando as discussões existentes sobre o paradigma da exceção no direito moderno. Ocupante de um incômodo e instável lugar entre uma questão jurídica e uma questão de fato, a exceção apresenta-se como a "forma legal daquilo que não pode ter forma legal" (AGAMBEN, 2004, p. 12), pois não pode ser compreendido meramente no plano do direito. Este seria um instituto que guarda uma estreita relação com a guerra civil, a insurreição e a resistência como pôde-se observar ao longo da história. Agamben chama a atenção para alguns exemplos neste capítulo: o *Decreto para a proteção do povo e do Estado* de 28 de fevereiro de 1933 que suspendia garantias fundamentais do cidadão na Constituição de Weimar para assegurar a segurança do povo alemão contra a ameaça comunista, permanecendo em vigor pelos 12 anos do Terceiro Reich; a promulgação da "military order" em 13 de novembro de 2001 nos Estados Unidos; o "USA Patriot Act"² de 26 de outubro

2 Substituído em 2 de junho de 2015 pelo *USA Freedom Act*.

de 2001 e a própria manutenção de Guantánamo, exemplos claros de suspensões das garantias fundamentais dos indivíduos, justificadas pela ideia da segurança nacional, são demonstrações de como a exceção – no limiar entre democracia e absolutismo – vem tornando-se uma técnica contemporânea de governo. Conforme o próprio autor:

O totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político. Desde então a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos. (AGAMBEN, 2004, p. 13)

A exceção vai se afirmando na deterioração da separação dos poderes, impondo uma lógica “temporária” na qual já não mais é possível distinguir poder legislativo, executivo e judiciário. Nesse sentido, o estado de exceção ocuparia um *locus* que não é nem interior, nem exterior ao ordenamento jurídico, mas um espaço da indiferença, um *locus* onde “o dentro e o fora” não se excluíssem, mas se indeterminassem. A exceção caracteriza-se pela suspensão da norma e instauração de uma zona de anomia, o que não significa abolição da norma, nem a destituição de qualquer relação com a ordem jurídica, tratando-se, pois, de uma questão de limites do próprio ordenamento jurídico. O autor retomará esta ideia da zona de indeterminabilidade³ na discussão do espaço ocupado pela ideia da necessidade no direito:

O *status necessitas* apresenta-se, assim tanto sob forma do estado de exceção quanto sob a forma da revolução, como uma zona ambígua e incerta onde procedimentos de fato, em si extra ou antijurídicos, transformam-se em direito e onde as normas jurídicas se indeterminam em mero fato; um limiar portanto, onde fato e direito parecem tornar-se indiscerníveis. Se é exato, como se disse, no estado de exceção, o fato se transforma em direito (...), o contrário também é igualmente verdadeiro, ou seja, produz-se nele um movimento inverso, pelo qual o direito é suspenso e eliminado de fato. O essencial, em todo caso, é a produção de um patamar de indiscernibilidade em que *factum* e *ius* se atenuam um ao outro. (AGAMBEN, 2004, pp.45-46)

³ Importante ressaltar que o autor também retoma esta ideia de indeterminabilidade ao final do livro através dos conceitos de *auctoritas* (elemento anômico e metajurídico que remete às prerrogativas do Senado Romano no direito público e à propriedade do *auctor* no direito privado) e *potestas* (elemento normativo e jurídico em sentido estrito que remete ao poder juridicamente regulamentado dos magistrados e do povo). Partindo da concepção de que o sistema jurídico do ocidente é estruturado por esses dois elementos, o autor nos diz que “O Estado de Exceção é o dispositivo que deve, em última instância, articular e manter juntos os dois aspectos da máquina jurídico-política, instituindo um limiar de indecidibilidade entre anomia e *nomos*, entre vida e direito, entre *autorictas* e *postesta*.” (AGAMBEN, 2004, p. 130)

Por fim, Agamben conclui o seu capítulo sobre “O estado de exceção como paradigma de governo” discordando da ideia de que o estado exceção ou necessidade significasse uma lacuna normativa, ou seja, interna ao próprio ordenamento jurídico. Pelo contrário, o autor defende a ideia de uma “abertura de lacuna fictícia” que não diz respeito à lei, mas à sua possibilidade de aplicação, ou seja, à sua relação com a realidade, apresentando-se como possibilidade de salvaguardar a existência da norma e de sua aplicabilidade nas situações de normalidade. Seria uma “fratura essencial” ao direito que existe justamente para garantir sua perenidade. Entre o estabelecimento da norma e sua aplicação encontra-se o estado de exceção, área de suspensão da aplicação, mas de manutenção da lei enquanto norma em vigor.

Já Jürgen Habermas parte de uma compreensão completamente distinta da função do Direito para construir sua teoria do paradigma procedimentalista do Estado Democrático de Direito. Em seu livro *Direito e democracia: entre facticidade e validade*, publicado originalmente em 1992, Habermas sustenta a tese de que o direito se torna um importante *medium* de legitimação do poder na modernidade. A sociedade moderna passa por um processo de secularização das suas estruturas estatais e de refundação da legitimidade do poder. Antes residente na tradição, no sagrado e na autoridade, o poder passa a residir em um direito que seja radicalmente democrático. Partindo de uma compreensão pós-metafísica, o autor defende uma legitimidade do poder discursivamente construída de forma inter-relacional e que respeita a perspectiva dos agentes diretamente inseridos na dinâmica de produção da sua própria normatividade.

No capítulo sobre os “Paradigmas do Direito”, Habermas recupera a compreensão da lógica de produção do direito que não se encerra no *locus* estatal, mas possui uma intensa relação de comunicação entre as esferas pública e privada, alimentando-se das comunicações de uma esfera pública política “não transmitida por herança e enraizada nos núcleos privados do mundo da vida através de instituições da sociedade civil” (HABERMAS, 2003, p. 146). A esfera pública não mais é compreendida com espaço exclusivo do Estado, mas sim como um amplo espaço social de construção política que se relaciona dinamicamente com a esfera privada, que também não mais é compreendida enquanto espaço exclusivo da família e do mercado, mas como um amplo espaço de organização da sociedade civil em suas mais diversas facetas, movi-

mentos e associações (CATTONI DE OLIVEIRA, 2014, pp. 34-38). Assim, cabe ao direito criar procedimentos democráticos de institucionalização da formação da vontade e da opinião dos atores sociais através das várias formas de comunicação, considerando o igual respeito e consideração entre os participantes.

Da mesma forma em que as esferas pública e privada relacionam-se dinamicamente, também há uma relação de coesão interna entre autonomia pública e privada que devem ser compreendidas enquanto co-originárias e equiprimordiais. Não há possibilidade do exercício da autonomia pública se não são garantidos aos cidadãos um amplo sistema de direitos humanos que garanta suas autonomias privadas e o pluralismo de concepções acerca do mundo da vida, assim como não é possível o exercício da autonomia privada se não são garantidos aos cidadãos as condições de participação em igualdade de tratamento na construção da soberania popular. Ou seja, autonomia pública e privada no paradigma procedimentalista do Estado Democrático de Direito se pressupõem originariamente. É justamente neste ponto que reside a crítica de Habermas aos paradigmas do Estado Liberal e do Estado Social, pois não é possível garantir a autonomia do cidadão, seja pela centralidade nos direitos da liberdade ou na outorga de benefícios sociais, se não se leva a sério: a) o caráter inter-relacional da construção das normas pelos diretamente afetados e b) a coesão interna entre as autonomias pública e privada, como podemos observar no seguinte trecho:

O paradigma do direito centrado no Estado social gira em torno do problema da distribuição justa de chances de vida geradas socialmente. No entanto, ao reduzir a justiça à justiça distributiva, ele não consegue atingir o sentido dos direitos legítimos que garantem a liberdade, pois o sistema dos direitos apenas interpreta aquilo que os participantes da prática de auto-organização de uma sociedade de parceiros do direito, livres e iguais, têm que pressupor implicitamente. A ideia de uma sociedade justa implica a promessa de emancipação e de dignidade humana. Pois o aspecto distributivo da igualdade de *status* e de tratamento, garantido pelo direito, *resulta* do sentido universalista do direito, que deve garantir a liberdade e a integridade de cada um. Por isso, na sua respectiva comunidade jurídica, ninguém é livre enquanto a sua liberdade implicar a opressão do outro. Pois a distribuição simétrica dos direitos resulta do reconhecimento de todos como membros livres e iguais. Esse aspecto do respeito igual alimenta a pretensão dos sujeitos a iguais direitos. O erro do paradigma jurídico liberal consiste em reduzir a justiça a uma distribuição igual de direitos, isto é, em assimilar direitos a bens que podem ser possuídos e distribuídos. No entanto, os direitos não são bens coletivos consumíveis comunitariamente, pois só podemos "gozá-los" *exercitando-os*. Ao passo que

a autodeterminação individual constitui-se através do exercício de direitos que se deduzem de normas *produzidas legitimamente*. Por isso a distribuição equitativa de direitos subjetivos não pode ser dissociada da autonomia pública dos cidadãos, a ser exercitada em comum, na medida em que participam da prática de legislação. (HABERMAS, 2003, p. 159)

Ainda no capítulo sobre os "Paradigmas do Direito", Habermas propõe uma reflexão sobre o desenvolvimento do Estado Democrático de Direito através da análise histórica da construção de políticas feministas que visam a igualdade entre os sexos, reconhecendo o papel fundamental de participação das mulheres na construção das normas que diretamente lhes dizem respeito. Os paradigmas, nesse sentido, são tomados pelo autor enquanto chaves de leitura que abrem perspectivas de interpretações e "iluminam o horizonte de determinada sociedade, tendo em vista a realização do sistema de direitos" (HABERMAS, 2003, p. 181). Assim o paradigma procedimentalista pressupõe elementos normativos e descritivos que: a) pela *teoria do direito* entende o papel de institucionalização da formação discursiva da opinião e da vontade através do *medium* do direito que possibilita o exercício democrático da soberania popular que legitima a criação do próprio direito e b) pela *teoria da sociedade fundada na comunicação* entende o sistema político como um sistema de ação entre outros, responsável pela integração na sociedade global, proporcionando a modificabilidade do direito institucionalizado pelo constante contato com "comunicações públicas informais" lastreadas na sociedade civil (HABERMAS, 2003, p. 181). Portanto, através da relação entre a abordagem normativa e empírica funda-se a compreensão procedimentalista do Estado Democrático de Direito.

Por fim, acreditamos que a exposição da ideia de "profanações" enquanto tarefa política de geração que vem e das duas possíveis compreensões paradigmáticas do Direito na modernidade - "estado de exceção" e "Estado Democrático de Direito" - possam servir de luz para a leitura de um embate tensional de significação que ocorre no interior da própria Assembleia Popular Horizontal de Belo Horizonte. Ao longo do artigo analisaremos a disputa semântica em torno da APH enquanto espaço *desisnti-tuinte* ou enquanto espaço de *aperfeiçoamento institucional* refletida nas falas e ações concretas dos indivíduos que constroem esse *locus* político.

4 PRINCÍPIOS FUNDANTES DA ASSEMBLEIA POPULAR HORIZONTAL⁴

A Assembleia Popular Horizontal funda-se em dois princípios estruturantes que justificam a sua nomenclatura: **construção popular direta e horizontalidade**. Ambos podem ser compreendidos em sua dimensão objetiva (estrutural) e subjetiva (psicológica). Na dimensão objetiva encontramos aspectos procedimentais que estruturam e promovem a concretização desses princípios, já na dimensão subjetiva discutimos a importância da ação do sujeito na sua consecução de modo a efetivá-los. Vale destacar que esses princípios não são assimilados de forma pacífica, senão em uma concretude de contradições e aprendizados. Assim, servem de norte para a condução das reuniões e serão colocados à prova no capítulo seguinte ao tratarmos das primeiras reuniões da APH na sua construção fática.

4.1 PRINCÍPIO DA CONSTRUÇÃO POPULAR DIRETA

O princípio da construção popular direta pressupõe canais abertos, amplos e irrestritos à construção de qualquer cidadão interessado na temática discutida pela APH. Nas reuniões ocorridas em Belo Horizonte, observou-se a integração dos mais diversos setores da população. Estavam presentes estudantes, população em situação de rua, dramaturgos, performistas, *rappers*, médicos, skatistas, jornalistas, pichadores, escritores, vendedores ambulantes, advogados, membros de partidos políticos que se autodenominam de esquerda, ativistas das mais diversas causas sociais, muitos participantes não partidários, anarquistas, autonomistas, enfim, um amplo espectro de participação social (MAYER e RENA, 2015, p.62).

A dimensão **estrutural** desse princípio fundante da APH pressupõe dois elementos que intitularemos de: *geográfico e comunicacional*.

O elemento *geográfico* diz respeito à realização de reuniões em espaços públicos abertos como praças, parques e ruas da cidade, além da escolha de locais centrais e de fácil acesso por meio do transporte público. Em Belo Horizonte as reuniões ocor-

⁴ Busca-se neste capítulo realizar uma reconstrução normativa da Assembleia Popular Horizontal de Belo Horizonte a partir da observação participante, das entrevistas colhidas e das próprias informações divulgadas no site da APH.

reram via de regra na região denominada “baixo centro”, embaixo do Viaduto Santa Te-
reza ou na Praça da Estação, locais centrais, o que facilitava o acesso dos participan-
tes da APH. Essa preocupação geográfica contribui para uma verdadeira efetivação do
princípio da construção popular direta, facilitando o acesso dos cidadãos às reuniões
e dando uma maior visibilidade à assembleia.

Outro elemento da dimensão estrutural seria a questão *comunicacional* des-
sas reuniões. As convocações das assembleias foram realizadas basicamente pelos
meios virtuais, especialmente, pela página da APH no *facebook*. Os novos meios de
comunicação virtual (ÁLVARES, 2015, p.97) permitiram uma troca fluida – não regula-
da pelas tradicionais corporações comunicativas televisiva e jornalística - de informa-
ções relativas à vida pública do país, impulsionando a organização popular e a con-
cretização de ações nas ruas e praças da cidade. À semelhança das redes virtuais, a
assembleia organizou-se de forma rizomática através da ramificação e multiplicação
em diversos grupos de trabalho, permitindo uma maior dinamização da ação popular
e o alcance dos mais diversos públicos.

Já a dimensão **subjéctiva** do princípio da construção popular direta pressupõe
outros dois elementos: a *empatia coletiva* e a *não discriminação*.

A construção direta não depende apenas de mecanismos objetivos que a es-
timulem, mas também de um interesse por uma construção coletiva transformadora
da realidade social. Vários integrantes da APH participaram de diversas reuniões sem
nunca se manifestarem verbalmente ou assumirem qualquer tarefa proposta em as-
sembleia. Nesse sentido, entendemos que as estruturas criam possibilidades e es-
tímulos, mas a concretização da participação e da ação direta irá sempre depender
também da formação de um sentimento de *empatia coletiva* que impulsiona a ocupa-
ção de um *locus* ativo na construção do espaço público da cidade. A potência de ação
do indivíduo é um elemento fundamental na construção da sua própria história, que
estará sempre aberta às diferentes possibilidades de construções sociais.

Ademais, toda participação que se pretende popular e emancipadora não pode
ser discriminatória. A discriminação impede a própria formação de uma *empatia cole-
tiva* que se dá através da valorização da diversidade enquanto possibilidade de eman-

cipação e integração social harmônica. Nesse sentido, Paulo Rocha, integrante da APH entrevistado, afirma a importância do elemento da *não discriminação*:

Ela é popular pois pretende não ser preconceituosa, racista lesbofóbica, transfóbica e nesse aspecto a própria metodologia da assembleia visa encaminhar para isso, pensar na assembleia para além de ser um palco onde as pessoas sobem e falam, mas pensar as fatias, grupos menores, o que estimula que pessoas diferentes possam falar e não sempre as mesmas habituadas a falarem para grandes públicos. (ROCHA, 2014)

A liberdade de participação não pode ser confundida com liberdade para a opressão, dessa forma, todos os discursos ou atos que manifestem qualquer tipo de discriminação, inferiorização, intolerância ou não reconhecimento do outro são vedados pela APH. A participação no espaço assembleário também contribui para a construção de uma consciência social aberta à pluralidade de projetos de vida e inclusiva em relação à diversidade presente na comunidade. A diversidade não é apenas respeitada, mas admirada e impulsionada enquanto diferentes possibilidades de realização humana que enriquecem ainda mais a experiência da própria assembleia.

Assim, entendemos que a construção popular direta se realiza através de elementos estruturais e subjetivos que permitam o livre acesso; a visibilidade rizomática; a formação de um sentimento de coletividade e a admiração à diversidade, elementos que encaminham para ações de transformação concretas da realidade social. Não apenas a construção, mas a própria ação da APH se manifestava de forma direta ao convocar e realizar as diversas marchas e ocupações na cidade. Esses apontamentos nos remetem à centralidade do desejo de criação de uma democracia radical que contribuísse para o processo de emancipação popular sintetizada no canto da APH: "Poder! Poder! Poder para o povo. E o poder do povo, vai fazer um mundo novo!".

4.2 PRINCÍPIO DA HORIZONTALIDADE

No tocante ao princípio estruturante da horizontalidade, temos que o espaço assembleário deve garantir iguais oportunidades de participação e o mesmo peso na tomada de decisões para os diversos membros da assembleia. Nas reuniões realizadas em Belo Horizonte, a horizontalidade era um ideal sempre almejado pelos seus in-

tegrantes, não havia espaço formal para lideranças ou hierarquizações, a participação e a construção se davam de maneira conjunta e colaborativa. A organização em grupos de trabalho temáticos possibilitava espaços de fala a um maior número de pessoas e visava concretizar o ideal de uma organização horizontal em rede, muito inspirado nas redes sociais virtuais.

O princípio da horizontalidade em seu aspecto **estruturante** também pode ser dividido em dois elementos: *metodológico* e *experimental*.

A *metodologia* pensada para uma assembleia é condição de viabilidade de sua horizontalidade. A premissa de inexistência formal de cargos de liderança é primária para consecução desse objetivo, pois possibilita que todos possam exercer diferentes funções em diferentes momentos na assembleia, garantindo a dinamicidade característica das organizações horizontais do século XXI e essa foi uma grande preocupação de seus integrantes desde sua origem:

E na verdade, não houve ninguém que puxasse a APH, o que houve foi uma necessidade popular de se auto organizar sob uma tendência horizontal, sem lideranças ou hierarquias, sem nenhum partido puxar nada. Ninguém puxou, se alguém falar que puxou, ele está errado, pois está descumprindo um princípio da horizontalidade, ninguém puxa, simplesmente surgiu. (OMMAR, 2014)

A valorização: a) dos espaços de fala; b) de estruturas flexíveis de organização; c) da proposta de consenso; d) de alternativas randômicas de delegação do poder; e) da transparência e f) de espaços menores e específicos para as discussões temáticas são alguns mecanismos de colaboração para consolidação desse elemento *metodológico*. As funções exercidas na assembleia eram sempre rotativas, o método do sorteio era muito utilizado e a assembleia costumava dividir-se em grupos de trabalhos, especialmente, nas maiores reuniões. Por fim, vale destacar a fala de um dos entrevistados sobre o papel do voto na assembleia:

O voto funciona como a última alternativa, o ideal é sempre buscar o consenso, para algumas pessoas isso é mais fácil, para outras não, mas eu particularmente penso que tem posições que são inconciliáveis e eu não tenho que sofrer por isso e ninguém tem que sofrer por isso, se não tem o consenso tem-se que encaminhar e votar. Entretanto, o que se deve buscar é o método mais horizontal possível, isso quer dizer que se as pessoas sentem que a votação não foi ilegítima elas podem interceder, é claro que isso é difícil porque entra novamente em uma negociação e é claro que aí entra num ideal quase

habermasiano que eu detesto, que a gente deve levar em consideração de que outro está intercedendo não para desmontar uma decisão, mas porque de fato certas posições não foram levadas a cabo. Por isso a questão da democracia direta e não do voto puro e simples coloca mais empecilhos do que resoluções e as pessoas devem ter um voluntarismo muito forte. (ROCHA, 2014)

Já o elemento *experimental* remete à autocrítica da assembleia que deve discutir e (re)pensar sua metodologia de organização a todo momento, visando a formulação de espaços verdadeiramente horizontais, que estimulem a participação dos seus diversos integrantes como nos conta um dos entrevistados:

Ela é horizontal porque você não precisa de lastro, não precisa de representatividade, de participar de outro grupo, não importa se é a primeira vez que você está ali ou a décima primeira, ou a trigésima quinta, o tempo de fala e o respeito pela fala é soberano dentro da assembleia, por isso entendemos que é necessário sempre rever a metodologia para que não se caia em vícios que prejudiquem a horizontalidade. (ROCHA, 2014)

A APH é um processo contínuo de experimentação, de construções dinâmicas e reflexivas em constante diálogo e abertura ao poder instituinte, portanto, marcadamente desapegada de poderes e conjunturas que a instituíram no passado. Isso não significa dizer que o seu passado ou história eram ignorados, mas não detinham o condão de determinação e contensão do futuro, ou pelo menos esse condão era bastante enfraquecido. Assim, uma hora antes do início de cada assembleia os integrantes eram convocados a pensar, com base na reunião anterior, as metodologias mais democráticas de construção do espaço, portanto, a APH se (re)inventava a cada nova reunião.

Por fim, em sua dimensão **subjéctiva**, o princípio da horizontalidade pode ser compreendido em seus seguintes elementos: *autonomia* e *autogestão*.

A *autonomia* apresenta-se como possibilidade de reconhecimento. A liberdade de ação, compreendida nesse contexto como esfera de realização social e não meramente individual, permite a constante oxigenação dos ideais e da organização da assembleia, sempre aberta ao porvir da sociedade. Assim, o respeito à busca da decisão mais consensual era prática constante, mas nunca se rendia à ideia da consensualidade absoluta, uma vez que a assembleia se baseia na ideia de uma construção e ação direta que nem sempre é plenamente consensual. Os próprios membros eram

autônomos para discordarem das decisões da APH e decidirem por participar ou não dos atos e das intervenções por ela convocados, a sua legitimidade não se dava por um mito fundacional apriorístico, mas por uma construção democrática de autolegitimação diária. Ommar, entrevistado neste trabalho, nos diz sobre as limitações de alcance da APH e destaca a necessidade de sua multiplicação pela cidade em respeito ao próprio elemento da autonomia:

A APH-BH nunca teve a pretensão de penetrar em todas as demandas da cidade, mas foi única assembleia possível naquele momento, entretanto, entendemos a necessidade da descentralização para que cada região e cada bairro possam tratar de suas especificidades de maneira mais próxima e autônoma. (OMMAR, 2014)

A *autogestão* é o elemento que permite e materializa uma construção verdadeiramente autônoma da APH. Remete diretamente ao caráter instituinte da assembleia que é constantemente gerenciada pelos seus integrantes, não se subordinando ao interesse de nenhuma instituição externa de poder. Através das decisões tomadas seja nas reuniões gerais, seja nos grupos de trabalho, os indivíduos que a compõe determinam seu destino coletivo e ao mesmo tempo se autodeterminam. Pelo elemento da autogestão a assembleia é inteiramente autofinanciada, não admitindo qualquer forma de financiamento externo e se posicionando criticamente à atual subordinação da política ao poder do capital. A autogestão resgata a política para o espaço comum, o espaço de todos, profanando a lógica da atual organização institucional da política representativa, sacralizada e afastada do espaço realmente público.

Assim, entendemos que a horizontalidade se realiza através de elementos estruturais e subjetivos que permitam metodologias experimentais de incentivo ao poder popular na construção diária da assembleia, requerendo o respeito à autonomia de seus integrantes – enquanto reconhecimento destes – e exigindo a autogestão do espaço que não deve se subordinar aos interesses de instituições externas. A horizontalidade, princípio fundante da APH, intercruza diversas das falas de seus integrantes, mostrando-se presente em todas reuniões, sendo invocada, inclusive, para lançar luz às próprias contradições concretas da assembleia. “Horizontalidade” é uma palavra que contém toda potência de radicalidade desse espaço e que não deve ser compreendida pela ótica do mero individualismo, mas sim pela ótica do reconhecimento do ou-

tro em suas singularidades que possibilitam a construção de um real espaço comum da política. Símbolo dessa compreensão é a frase repetida como mantra pelos seus integrantes: “Somos todos líderes de sua luta, de sua própria voz”.

5 A ASSEMBLEIA POPULAR HORIZONTAL NA PRÁTICA

A prévia análise normativa da Assembleia Popular Horizontal deve ser confrontada com a sua forma de organização e ação na materialidade histórica, ou seja, na prática social de sua construção. Como dito anteriormente, os princípios não se deram de forma absoluta, mas foram buscados em uma lógica concreta que muitas vezes se manifestou de forma contraditória aos ideais propostos. Neste capítulo teremos a oportunidade de analisar as primeiras ações da APH, especialmente, nos meses de junho e julho de 2013.

5.1 PRIMEIRA SESSÃO

Na terça-feira, dia 18 de junho de 2013, ocorreu a primeira sessão da APH, segundo ata disponibilizada na plataforma wiki (<http://aph-bh.wikidot.com/>), a metodologia desta reunião foi encaminhada por consenso, mais de 100 pessoas falaram com o tempo limite de 2 minutos por manifestação. Assim foram retiradas da discussão cinco ações imediatas:

1. Agenda

- Quinta, 20/06, Ocupação Praça Sete às 17h em integração aos atos espalhados pelo Brasil.
- Sábado, 22/06, Concentração Praça Sete às 10h em mobilização pelo jogo da Copa.
- Domingo, 23/06, Segunda Assembleia Popular dos manifestantes de Belo Horizonte às 15h.

2. Definição do Copac como CANAL DE REFERÊNCIA do movimento para conseguirmos a unidade.

- Após discussão foi consenso que a atuação do Comitê Popular dos Atingidos pela Copa seria responsável por convocar os even-

tos nas redes sociais das marchas e ocupações aprovadas em Assembleia, para assim não pulverizar os atos e dissipar a já grande mobilização. Destaca-se que todas as ações e discussões são coletivas, horizontais e envolvem diversos indivíduos e movimentos presentes nas Assembleias.

3. Formação de GRUPOS HORIZONTAIS E PERMANENTES de articulação.

- **COMUNICAÇÃO:** estudantes e profissionais da área de artes e design responsáveis por orientar a produção de material (faixas, cartazes e bandeiras) para nossas marchas e ocupações.
- **SAÚDE:** estudantes e profissionais da área da saúde responsáveis por orientar o preparo dos manifestantes para marchas e ocupações e a minimização da violência policial contra a população (gases de efeito moral e lacrimogêneo, spray de pimenta, balas de borracha, dentre outras formas).
- **JURÍDICO:** estudantes e profissionais da área do direito responsáveis por orientar e defender juridicamente todos os manifestantes antes, durante e depois que qualquer ato. Principalmente na busca e defesa dos presos políticos. Interessados em voluntariar nesses grupos e em outros possíveis devem procurar o Copac para melhor entendimento.

4. EXIGIR da Prefeitura Municipal a redução da tarifa do transporte "público", a instalação do Passe Livre Estudantil e auditoria dos contratos do transporte público, lutando pela TARIFA ZERO.

5. Não deixar o movimento diluir caso alguma demanda inicial seja aceita pela Prefeitura, tendo em vista o uso deste artifício por parte do Poder Executivo de várias cidades tentando minimizar a voz das ruas. (ASSEMBLEIA POPULAR HORIZONTAL, 2016)

Além das pautas imediatas, aquela sessão discutiu temas municipais, regionais e nacionais de resistências populares e avanços da democracia direta. Também foram temas de pauta: a ampliação das linhas metroviárias em Belo Horizonte; a organização de uma virada cultural com movimentos como o Duelo de MCs⁵, Praia da

⁵ Evento de arte urbana e difusão da cultura Hip Hop que ocorre desde 2007 debaixo do Viaduto Santa Tereza em Belo Horizonte com a disputa musical-artística entre os MCs.

Estação⁶, Copelada⁷ e o Sarau Vira-Lata⁸; a revogação da Lei Geral da Copa e a transparência e a auditoria imediata dos recursos públicos destinados às obras da Copa do Mundo de 2014.

Como proposto pela APH, o ato do final da tarde de quinta-feira, dia 20 de junho, reuniu na região do hipercentro da capital mineira mais de 20 mil manifestantes que seguiram em protesto rumo à Câmara dos Vereadores e retornaram por volta das 22 horas à Praça Sete. A força dos atos tornava-se cada vez maior por todo o Brasil. O ato seguinte convocado pela APH para o sábado, dia 22 de junho, foi a maior manifestação realizada em Belo Horizonte, reunindo mais de 100 mil manifestantes segundo estimativa da Polícia Militar de Minas Gerais. A manifestação parte do centro e segue em direção ao Estádio Governador Magalhães Pinto (Mineirão) onde ocorria o jogo da Copa das Confederações entre as seleções do Japão e do México. Este ato é marcado pela extrema violência da polícia militar que havia preparado um cerco na avenida Abrahão Caram nas proximidades do Mineirão e repele a manifestação através de casquetes, balas de borracha e diversas bombas de gás lacrimogênio. Ao tentar escapar do local, muitos manifestantes se depararam com a Força Nacional "acampada" dentro das cercas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e são duramente reprimidos. A partir de então o tema da violência policial ganha ainda mais centralidade nas manifestações.

Segundo o comunicado oficial da reitoria da UFMG publicado somente no dia 23 de junho, posteriormente ao ato, o Reitor Clélio Campolina e a Vice-Reitora Rocksa-
ne Norton dizem que:

6 Movimento de ocupação da Praça da Estação e utilização de suas fontes de água para se banhar, transformando a praça central da capital mineira em uma verdadeira "praia" ocupada por pessoas com trajes de banho, vendedores ambulantes e às vezes até carros pipa que refrescam os presentes. Surgiu em 2010 em reação ao decreto nº 13.798 de 09 de dezembro de 2009 do prefeito Márcio Lacerda (PSB) proibindo a realização de eventos de qualquer natureza no local pela dificuldade em limitar o número de pessoas e garantir a segurança pública decorrente da concentração, além da possibilidade de depredação do patrimônio público. Este decreto acabou sendo revogado em 04 de maio de 2010 e a "praia da estação" tornou-se um evento cultural marcante da cidade.

7 Ato de ocupação recreativa dos espaços públicos da cidade surgido na época da Copa das Confederações em 2013 com realização de partidas de futebol abertas à participação popular, criticando o caráter economicamente excludente da realização de megaeventos não acessíveis a maior parcela da população brasileira.

8 Movimento fundado em 2011 com o objetivo de disseminar poesia para todos cidadãos através da valorização e reconhecimento da arte literária marginal. Os saraus são realizados em diversas praças periféricas de Belo Horizonte.

A Lei nº 12.663, de 5 de junho de 2012, a chamada “Lei Geral da Copa”, determina, em seu artigo 11, parágrafo 1º, que o perímetro de até dois quilômetros ao redor dos estádios pode ser considerado área de segurança, sujeita a restrições e controle de acesso e circulação de veículos e pessoas. Com base nessas normas legais de observância obrigatória, as autoridades públicas decidiram definir como área de segurança em Belo Horizonte o perímetro de 700 metros em torno do estádio Mineirão, o que incluiu o campus Pampulha da UFMG.

Em entendimentos com os ministérios da Educação, da Justiça e da Defesa e com o governo do Estado de Minas Gerais, ficou acertado que UFMG abrigaria efetivos da Força Nacional de Segurança Pública no campus Pampulha. Essa decisão atende os preceitos legais antes mencionados e busca preservar a segurança pessoal e patrimonial na UFMG, que é um bem público coletivo de toda a sociedade.

Ora, em defesa da segurança pessoal e patrimonial da UFMG, diversas alunas e alunos desta mesma Universidade foram feridos com balas de borracha ao tentarem adentrar ao *campus* universitário em fuga da reação violenta e ostensiva da polícia militar contra os manifestantes. Ademais, o acordo firmado com o governo federal e estadual para abrigar os efetivos da Força Nacional de Segurança Pública não havia sido publicizado, nem debatido preteritamente com os diversos setores da universidade, reforçando ainda mais o caráter autoritário da decisão tomada pela reitoria, que ao esconder-se sob o manto de uma suposta legalidade, furtou-se ao debate público que o junho de 2013 conclamava.

5.2 SEGUNDA SESSÃO

Também foi no dia 23 de junho, após a manifestação de força dos atos convocados para os dias 20 e 22, que ocorreu a segunda sessão da APH, com o registro na plataforma wiki (<http://aph-bh.wikidot.com/>). Neste dia deliberou-se dentre outras questões a organização da assembleia em grupos de trabalho lastreados em eixos temáticos. A ideia dessa divisão era propiciar metodologicamente espaços que estimulassem a autonomia e a autogestão dos indivíduos, dinamizando as falas e as oportunidades de ação, que se transformaram em diversas intervenções diretas. Desta forma, a APH consolidou-se por uma organização através dos seguintes grupos de trabalho: 1) Arte e Cultura; 2) Democratização da Mídia; 3) Educação; 4) FIFA e Mega Eventos;

5) Meio Ambiente; 6) Mobilidade Urbana; 7) Reforma Política; 8) Reforma Urbana; 9) Saúde; 10) Segurança Pública; 11) Direitos Humanos e 12) Permacultura, além das comissões de comunicação e disseminação das assembleias. Ademais, nesta segunda sessão encaminhou-se uma nova manifestação para o dia 26 de junho com as seguintes pautas: **1. Transporte** (REVOGAÇÃO DO AUMENTO, PASSE LIVRE, TARIFA ZERO); **2. Copa e megaeventos** (MENOS DINHEIRO PARA A COPA E MAIS DINHEIRO PARA SAÚDE E EDUCAÇÃO); **3. Abaixo a Repressão Policial!** (FORA A FORÇA DE SEGURANÇA NACIONAL); **4. Fora Feliciano!** (ASSEMBLEIA POPULAR HORIZONTAL, 2016).

Os atos convocados pela APH passam a repercutir intensamente nos organismos políticos institucionais que percebem a necessidade de diálogo com os integrantes da assembleia. Inicialmente foi convocada uma reunião no dia 25 de junho pelo Governador de Estado, Antonio Augusto Junho Anastasia, com autoridades públicas e membros do Comitê Popular de Atingidos pela Copa (COPAC) para pensarem propostas que evitassem conflitos violentos no dia 26 de junho, quando ocorreria o jogo entre as seleções do Brasil e do Uruguai. A ata desta reunião apresenta dois encaminhamentos que já assinalam para o reconhecimento da importância da APH:

- Será aberta uma mesa de negociação com as pautas reivindicatórias deliberadas pela Assembleia Popular Horizontal onde serão indicados um representante para cada plataforma de reivindicação;
- Está prevista nova reunião com o Governador e a mesma composição desta, para apresentação das pautas levantadas pela Assembleia Popular Horizontal;

Destaca-se que logo após esta reunião que também contou com a participação do Reitor da UFMG, Clélio Campolina, foi decidida a retirada dos efetivos da Força Nacional de Segurança Pública do campus universitário. Essa decisão representou um símbolo claro da vitória da ação direta dos alunos que iniciaram uma ocupação da reitoria ainda pela manhã daquele dia e da própria APH que tinha nesta uma de suas pautas de ação política contra a violência policial. Vários integrantes da APH, muitos deles do GT de Segurança Pública, passaram a defender o fim da polícia militar e a identificar nesta instituição o caráter opressor do Direito, responsável – nessa compreensão – pela manutenção da segregação social e exploração do trabalhador. Assim, ao defenderem o fim da polícia militar, muitos expressavam o desejo de extinguir a

própria estrutura jurídica de organização social que seria co-responsável pela manutenção da dominação do capital, desvelando, portanto, através da violência policial o “estado de exceção” que vivemos.

5.3 TERCEIRA SESSÃO

Também é no dia 25 de junho que ocorreu a terceira sessão da APH já funcionando através do desmembramento nos grupos de trabalho temáticos com a discussão de eixos como: democratização da mídia, educação, meio ambiente, reforma urbana, repressão policial e reforma política, conforme ata disponível na plataforma wiki (<http://aph-bh.wikidot.com/>).

Na quarta-feira, dia 26 de junho, mais de 50 mil pessoas, conforme estimativa da Polícia Militar de Minas Gerais, foram às ruas da capital mineira e marcharam até o mineirão, quando depararam-se novamente com o cerco realizado pela PM na avenida Abrahão Caram, desta vez havia grades de metal instaladas na avenida separando os manifestantes dos policiais como acordado na reunião do dia anterior com o governador Anastasia. Entretanto, tal ação não foi suficiente para impedir a truculência e as reações violentas. A polícia, contando com mecanismos de repressão muito mais eficientes, dispersou a manifestação violentamente. Também é neste dia que se registrou a morte do jovem Douglas Henrique, 21 anos, após cair do viaduto José de Alencar durante o tumulto da manifestação e da repressão.

5.4 QUARTA SESSÃO

No dia 27 de junho, como de costume na arena do Viaduto Santa Tereza, ocorreu a quarta sessão da APH com a seguinte pauta: 1. Definição de nova dinâmica para a Assembleia; 2. Análise do ato de 26/06; 3. Construção do próximo ato (Eixo, local e data/horário). (ASSEMBLEIA POPULAR HORIZONTAL, 2016). Diante da necessidade de rediscutir a metodologia da assembleia para torná-la o mais democrática possível, os membros, após longo debate registrado em ata, decidiram por estabelecer quatro funções rotativas na

assembleia: coordenação; redação da ata; controle do tempo; e realização das inscrições. Estas funções seriam sorteadas a cada reunião caso houvesse mais de quatro candidatos e quem estivesse compondo a mesa “não teria direito à fala para evitar qualquer tipo de manipulação” (ASSEMBLEIA POPULAR HORIZONTAL, 2016). Naquela reunião houve 25 candidatos dos quais foram sorteados 4 para comporem a mesa. Também é nesta reunião que se define um novo ato para o sábado, dia 29 de junho, na Câmara Municipal às 7 horas da manhã com os eixos de manifestação centrados no transporte e na repressão policial.

5.5 OCUPAÇÃO DA CÂMARA MUNICIPAL

Durante o dia 29 de junho ocorria na Câmara Municipal de Belo Horizonte uma sessão extraordinária para a votação do projeto de lei 417/2013 de autoria do prefeito Márcio Araújo de Lacerda que isentava as empresas concessionárias do transporte público do Imposto Sobre Serviços de Qualquer Natureza (ISSQN), reduzindo o preço da passagem do ônibus em R\$0,05. Os integrantes da APH manifestaram-se contra a aprovação de tal projeto de lei, pois além de não trazer uma alteração valorativa muito relevante, não reduzia em nada o lucro das empresas concessionárias do serviço de transporte público na capital, assim a proposta apenas repassava o dinheiro público que poderia ser investido em outras demandas sociais para a necessária amortização do preço da tarifa do transporte elevada em R\$0,15 naquele ano. Ademais a proposta de lei aprovada naquele sábado não determinava o repasse imediato das desonerações dos impostos federais PIS/Confins já autorizado pelo governo federal. Neste contexto, os integrantes da APH em manifestação à aprovação em segundo turno do projeto de lei acabaram por entrar em confronto com a equipe de segurança da câmara que repudiando a manifestação, tentaram expulsá-los do local. Diante esta situação de completo desrespeito às liberdades democráticas, 300 manifestantes resolvem ocupar o saguão da Câmara Municipal de Belo Horizonte.

Durante os nove dias de ocupação ocorreram seis sessões⁹ da APH na Câmara

⁹ Não há registro publicizado das atas das reuniões ocorridas dentro da Câmara Municipal de Belo Horizonte.

Municipal e foi decretado o imediato recesso das atividades legislativas pelos vereadores. Os integrantes da APH exigiam diálogo com o prefeito Márcio Lacerda para tratarem da demanda do transporte coletivo público ecoada nas manifestações de junho de 2013. Já na segunda-feira, dia 1º de julho, é realizada a quinta sessão da APH que destacou por consenso dez delegados populares para serem porta-vozes das reivindicações imediatas aprovadas naquela sessão. Então no dia 03 de julho de 2013 a APH divulga uma nota publicitando o agendamento da reunião com o prefeito:

Belo Horizonte, 03 de julho de 2013.

Às 22h45 do dia 02 de julho de 2013, recebemos um telefonema do Dr. José Antônio Baeta Melo Cançado, promotor do Ministério Público que intermediou as negociações entre os integrantes da Assembleia Popular Horizontal e o prefeito Márcio Lacerda de Araújo.

Durante a ligação, o promotor comunicou a disponibilidade do prefeito em receber os delegados eleitos pela Assembleia Popular Horizontal às 15:00 do dia 03 de julho, na sede da Prefeitura Municipal de Belo Horizonte. Esclarecemos ainda, a inexistência de qualquer vínculo condicionante à realização da negociação e encontro com o prefeito, como desocupação prévia da Câmara Municipal de Belo Horizonte veiculada em alguns canais de comunicação.

Agradecemos o apoio incondicional que temos recebido da população de Belo Horizonte e esperamos fazer jus aos anseios e desejos da população.

Assembleia Popular Horizontal (ASSEMBLEIA POPULAR HORIZONTAL, 2016)

O resultado desta reunião não agradou os integrantes da APH, pois não houve avanço concreto em nenhuma das pautas apresentadas ao prefeito. Márcio Lacerda insistia em aguardar o andamento dos trabalhos da empresa Ernest & Young que presta serviços de auditoria e fora contratada para auditar os contratos celebrados com empresas concessionárias de transporte público e as informações prestadas. Entretanto, no dia 05 de julho de 2013 o prefeito anunciou a redução do preço da tarifa de ônibus de R\$2,80 para R\$2,65, preço anterior ao aumento relativo ao ano de 2013 e que entraria em vigor no dia 10 daquele mês. Tal redução foi possível com a manutenção da desoneração do ISSQN e a aplicação imediata do repasse da desoneração do PIS/Confins exigida pela APH. O anúncio foi comemorado pelos membros da APH que realizavam a ocupação da câmara, mas as críticas continuaram a serem feitas, uma vez que a redução era oriunda de uma desoneração fiscal e não de uma redução dos lucros das

empresas. Neste mesmo dia a APH foi comunicada do interesse do governador Antônio Anastasia em agendar um encontro para o dia 09 de julho. A ocupação permaneceu durante a sexta-feira e foi convocada uma nova sessão da assembleia para o dia 06 de junho às 17 horas.

Esta reunião do sábado, dia 06 de junho, deliberou pela desocupação da câmara no dia seguinte que seria acompanhada pela atividade de vários movimentos culturais da cidade. Assim, no domingo, dia 07 de junho, os manifestantes, em clima de confraternização, desocuparam o prédio da câmara acompanhados pelos blocos de rua da cidade: Pena de Pavão de Krishna e Chama o Síndico. A passeata seguiu até o centro da capital mineira onde se dispersou em segurança, evitando qualquer perseguição pela polícia militar.

5.6 REUNIÃO COM O GOVERNADOR ANASTASIA E DEMAIS AÇÕES

No dia 09 de julho, dipondo-se a dialogar com o poder instituído, ocorreu a reunião com o governador tendo como pauta prioritária os temas: Reforma Urbana, Mobilidade Urbana, Educação, Saúde, Meio-Ambiente, Copa e Grandes Eventos. Segundo relato de um dos integrantes da reunião, disponibilizado na plataforma wiki da APH:

Chegando no Palácio da Liberdade fica claro um esquema de segurança muito maior do que o da primeira vez, quando eramos simples integrantes do COPAC e de uma Assembleia Popular ainda incipiente na cidade. O Palácio da Liberdade, sempre me impressiona como um espaço tipicamente fetichizado, fino, limpo e não utilizado. Quadra, piscina, jardim que a população de BH nunca poderá usar... (ROCHA, 2013).

A APH, visando a transparência do encontro, exigiu que a reunião fosse também acompanhada pela imprensa livre, comunicadores autônomos que tiveram grande importância no registro dos eventos de 2013 no Brasil. O governador não foi objetivo nas principais reivindicações levantadas pelos 15 delegados da APH, mas assumiu o compromisso de: a) agendar uma reunião com os professores da educação pública do Estado; b) propor uma solução para a situação dos feirantes e ambulantes do Mineirão e Mineirinho que foram impedidos de trabalhar com a nova dinâmica estabelecida para os estádios devido à realização dos megaeventos; c) a paridade no Conselho de Trans-

porte e o d) envio de uma sugestão à Prefeitura de Belo Horizonte para a mudança do nome do viaduto José de Alencar para Douglas Henrique, jovem morto naquele viaduto durante as manifestações (ROCHA, 2013).

Atualmente a Assembleia Popular Horizontal continua seus trabalhos, passando por momentos de maior e de menor mobilização, mas com certeza hoje pertence àquilo que podemos chamar de historicidade do belo-horizontino, como um espaço de articulação dos movimentos sociais para a emancipação social e profanação política. Destacamos sete eventos que contaram com a importante participação da APH: 1) a ocupação da Prefeitura em final de julho de 2013 pelos movimentos de reforma urbana como as comunidades: Dandara, Eliana Silva, Camilo Torres, Irmã Dorothy, Vila Cafezal, Rosa Leão, Guarani Kaiowá e Movimento de Lutas nos Bairros, Vilas e Favelas (MLB) e Brigadas Populares; 2) formação do Tarifa Zero, oriundo do Grupo de Trabalho em Mobilidade Urbana da APH, tornou-se um importante movimento de luta por novos paradigmas de transporte público na capital mineira; 3) construção do Espaço Comum Luiz Estrela em outubro de 2013 no local do antigo casarão abandonado pelo governo do estado no bairro Santa Efigênia, agora regido por princípios da autogestão e construção coletiva; 4) o movimento Viaduto Ocupado em fevereiro de 2014, quando da interdição arbitrária pela Prefeitura de Belo Horizonte do Viaduto Santa Tereza para fins de revitalização sem a consulta popular; 5) o movimento Resiste Izidora, importante ocupação urbana da região metropolitana de Belo Horizonte que encontra-se em frequente situação de iminente despejo; 6) a nova ocupação da Câmara Municipal em setembro de 2015 para discussão de temas relativos ao transporte público na cidade e os elevados preços das tarifas e 7) por fim, a Marcha Antifacista de BH, autônoma, popular, apartidária e anti-capitalista, realizada em 30 de abril de 2016.

6 CONCLUSÃO: SERÁ A APH DE FATO PROFANADORA?

A política moderna apresenta-se através da ótica das democracias representativas como um binômio conceitual indissolúvel. Entretanto, as noções de democracia e representação são extremamente distintas. A primeira é oriunda da antiguidade greco-romana, antes mesmo da era cristã. Já a segunda é fruto das revoluções liberais

do século XVIII, das quais destacam-se a Revolução Americana e Francesa. Apesar de conceitos distintos, a democracia se consagra na modernidade por meio da representação e por isso mesmo seria retirada do livre uso dos homens.

Profanar esta estrutura política posta significa negligenciar os espaços e as regras políticas sacralizados concedendo-lhes um novo uso, ou seja, trabalhar com possibilidades laterais da realidade, construções utópicas da política (MORUS, 2004). A institucionalidade, símbolo da separação do poder político que é reservado a alguns e retirado do uso comum, não deve ser levada a sério, mas sim parodiada (AGAMBEN, 2007, pp. 37-48). Nesse sentido, como afirmar ser a APH uma organização de fato profanadora? Qual dos entrevistados teria razão: Ommar ao dizer que a APH é um espaço de atuação para a retirada do poder institucional ou Alcântara que vê na assembleia um espaço de aprendizado democrático e de constante interação com o poder instituído?

Entre o estado de exceção (AGAMBEN, 2004, pp. 9-49) e o Estado Democrático de Direito (HABERMAS pp. 469-532) a APH foi tecendo sua história, às vezes negando qualquer possibilidade de legitimidade à institucionalidade posta e convocando ações diretas de desinstitucionalização do poder, por outras reconhecendo a legitimidade dos órgãos políticos através dos canais de comunicação instaurados e das negociações realizadas. Essa é uma tensão constante desde o surgimento da assembleia, como não poderia ser diferente ao se tratar de um espaço em disputa e aberto às constantes ressignificações e reinterpretações do mundo da vida e da política do cotidiano.

Se por vários momentos a APH dialogou e negociou com os setores governamentais institucionais, seja nas reuniões com o governador, seja nos encontros com o prefeito e vereadores, contribuindo – em certa medida – para a legitimação, mas também para a ressignificação dessas instituições, não podemos esquecer que as ações da assembleia foram muito além. Tomada pela ação direta durante as manifestações e ocupações, a profanação política ocorria e os ganhos mostravam-se reais. As ruas de Belo Horizonte foram ressignificadas e tornaram-se – por um breve momento – espaço comum do poder político, o movimento das ruas era em si instituinte, potência e ato encontravam-se fora de qualquer normatização jurídica. A APH abriu-se para uma nova construção política: direta e horizontal, possibilitando um “livre uso do mundo” como se

constata nas ideias de Agamben:

O que está realmente em questão é, na verdade, a possibilidade de uma ação humana que se situe fora de toda relação com o direito, ação que não ponha, que não execute ou que não transgrida simplesmente o direito. Trata-se do que os franciscanos tinham em mente quando, em sua luta contra a hierarquia eclesiástica, reivindicavam a possibilidade de um uso de coisas que nunca advém direito, que nunca advém propriedade. E talvez 'política' seja o nome desta dimensão que se abre a partir de tal perspectiva, o nome do livre uso do mundo. Mas tal uso não é algo como uma condição natural originária que se trata de restaurar. Ela está mais perto de algo de novo, algo que é resultado de um corpo-a-corpo com os dispositivos do poder que procuram subjetivar, no direito, as ações humanas. (AGAMBEN, 2005)

Essa nova forma de construção política, talvez inaugurada pelos movimentos do século XXI, com a Revolução das Panelas na Islândia (2008), o "Occupy" nos Estados Unidos (2011), os Indignados na Espanha (2011) e o Junho brasileiro (2013), nos apontem para novas formas de se pensar a relação entre política e direito plasmada na constituição, não mais como um acoplamento de fechamento do sistema, mas de evidência da constante tensão existente entre poder constituído e poder constituinte. Talvez esses movimentos representem um chamado a repensarmos a fundação do constitucionalismo na modernidade (VIANA, 2015) através de uma constituição que realmente não se reduza ao poder constituído, mas que retenha o poder constituinte no presente, no agora radicalmente democrático, numa temporalidade na qual a potência não se encerre no ato, mas pelo contrário, nele se eleve (CHUEIRI, 2014), projetando-se para um futuro sempre em aberto, uma temporalidade na qual o vazio é assimilado enquanto afirmação da ausência (CATTONI DE OLIVEIRA, 2010).

A APH detém, portanto, a possibilidade da profanação através de suas ações diretas. Enquanto ação política em si, a própria dinâmica de funcionamento da APH mostra-se profanadora de uma ordem política consagrada pela representação, uma vez que se constrói a partir da ideia radical de horizontalidade. Esse espaço assembleário constitui a historicidade belo-horizontina, possuindo uma importância estratégica na articulação de ações voltadas para a retomada da política e a emancipação humana. Em certa medida, estamos diante de um possível lateral a uma dada realidade política não democrática e opressora vivenciada na cidade de Belo Horizonte. Uma construção utópica da política, diferente materialmente, mas semanticamente muito semelhante à

de que nos falava Thomas Morus há 500 anos. A experiência da Assembleia Popular Horizontal é a prova de que novas formas de política são possíveis e – dialogando com Agamben - sua concretização é tarefa que se coloca a esta geração.

7 REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de Exceção**. Trad.: Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo editorial 2004.

_____. **Profanações**. Trad.: Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo editorial 2007.

_____. **Entrevista**. Concedida ao Jornal Folha de São Paulo em 18 de outubro de 2005.

ALCANTÂRA, Fidélis. **Entrevista**. Realizada em 17 de junho de 2014. Belo Horizonte, 2014. Entrevista concedida para o projeto de iniciação científica da Faculdade de Direito da UFMG: "A Experiência da Assembleia Popular Horizontal na cidade de Belo Horizonte".

ÁLVARES, Lucas Parreira. **Mapeamento das Assembleias Populares do Brasil no ano de 2013 a partir da perspectiva de "infiltrações modernas"**. In: Copa do Mundo e Estado de Exceção: Desvio Autoritário e Resistências Populares na Pátria de Chuteiras, organização de Andityas Soares de Moura Costa Matos. Belo Horizonte: Initia Via, 2016

ASSEMBLEIA POPULAR HORIZONTAL. **Página wiki**. Disponível em: <http://aph-bh.wikidot.com/protect:start>. Acesso em 20 de junho de 2016.

CANOTILHO, J. J. Gomes. **Direito Constitucional e Teoria da Constituição**. – 7ª ed. Coimbra: Almedina, 2003.

CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. **Teoria da constituição**. 2ª ed. rev. Belo Horizonte: Initia Via, 2014.

_____. **Democracia sem espera e processo de constitucionalização: Uma crítica aos discursos oficiais sobre a chamada "transição política brasileira"**. In: Revista anistia política e justiça de transição, v. 2, n. 3, p. 200-229, jan./jun. 2010.

CHUEIRI, Vera Karam de. **Existe tal coisa, como uma Constituição radical?** Resumos do I Congresso Internacional de Direito Constitucional e Filosofia Política da UFMG,

realizado em 2014.

DERRIDA, Jacques. **Força de lei**. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade**. 2 vol. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. **Facticidad y validez: Sobre el Estado democrático de derecho**. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta, 1998.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2009 (2ª edição).

KOSELLECK, Reinhart. **História magistra vitae: sobre a dissolução do topos na História moderna em movimento**. In: KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*. Rio de Janeiro: PUC Rio/Contratempo, 2006.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. **Filosofia radical e utopia: inapropriabilidade, an-arquia, a-nomia**. 1ªed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

MAYER, Joviano; RENA, Natacha. **Jornadas de Junho de 2013 no Brasil: crise urbana e emergência da multidão como novo sujeito político nos marcos da cidade neoliberal**. In: *Copa do Mundo e Estado de Exceção: Desvio Autoritário e Resistências Populares na Pátria de Chuteiras*, organização de Andityas Soares de Moura Costa Matos. Belo Horizonte: Initia Via, 2016.

MORUS, Thomas. **Utopia**. Prefácio: João Almino; Tradução: Anah de Melo Franco. Brasília: Editora Universidade de Brasília: Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2004.

OMMAR. **Entrevista**. Realizada em 17 de junho de 2014. Belo Horizonte, 2014. Entrevista concedida para o projeto de iniciação científica da Faculdade de Direito da UFMG: "A Experiência da Assembleia Popular Horizontal na cidade de Belo Horizonte".

PEREIRA, Rodolfo Viana. **Direito constitucional democrático: controle e participação como elementos fundantes e garantidores da constitucionalidade**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

ROCHA, Paulo. **Entrevista**. Realizada em 17 de junho de 2014. Belo Horizonte, 2014. Entrevista concedida para o projeto de iniciação científica da Faculdade de Direito da UFMG: "A Experiência da Assembleia Popular Horizontal na cidade de Belo Horizonte".

ROCHA, Paulo. **Pequeno relato pessoal intransferível sobre o encontro com o Governador Anastasia**. Disponível em: <http://aph-bh.wikidot.com/wiki:pequeno->

relato-sobre-o-encontro-com-o-governador-anasta. Acesso em 28 de setembro de 2015.

VIANA, Igor Campos. **Uma estranha tensão entre constituição e democracia: a necessidade de um constitucionalismo para além da modernidade.** Revista do Centro Acadêmico Afonso Pena, v. 21, nº1 de 2015.

VIANA, Igor Campos; MAIA, Samuel. **As manifestações de junho e o ethos social brasileiro.** In: Copa do Mundo e Estado de Exceção: Desvio Autoritário e Resistências Populares na Pátria de Chuteiras, organização de Andityas Soares de Moura Costa Matos. Belo Horizonte: Initia Via, 2016.



REVICE - Revista de Ciências do Estado
ISSN: 2525-8036
v2.n.1 JAN-JUL.2017
Periodicidade: Semestral

seer.ufmg.br/index.php/revice
revistadece@gmail.com

VIANA, Igor Campos. Assembleia Popular Horizontal de Belo Horizonte: a experiência de uma construção utópica da política.
Data de Submissão: 14/01/2017 | Data de aprovação: 11/03/2017

A REVICE é uma revista eletrônica da graduação em Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais.

Como citar este artigo:

VIANA, Igor Campos. Assembleia Popular Horizontal de Belo Horizonte: a experiência de uma construção utópica da política. In: **Revice** - Revista de Ciências do Estado, Belo Horizonte, v.2, n.1, p. 264-295, jan./jul. 2017.

PARA ALÉM DAS PALAVRAS: TEORIAS E PRÁTICAS DA HORIZONTALIDADE COMO CONSTRUÇÃO DE UTOPIAS NO MOVIMENTO PASSE LIVRE-DF

MÁS ALLÁ DE LAS PALABRAS: TEORIAS Y PRÁCTICAS DE LA HORIZONTALIDAD COMO CONSTRUCCIÓN DE UTOPIAS EN EL MOVIMIENTO PASSE LIVRE-DF

Leila Saraiva¹

RESUMO

Desde sua formação, em 2004, a discussão sobre os princípios norteadores do Movimento Passe Livre-DF (MPL-DF) são parte fundamental de seus debates e reflexões, partindo do pressuposto de que a política que o coletivo pretende construir aposta na anulação da distância entre meios e fins (Saraiva, 2010:79). Em outras palavras, uma batalha cotidiana para que a revolução que o movimento procura construir comece a ser vivenciada dentro de suas próprias práticas. Desde uma perspectiva interna, pois que sua autora é também militante, este artigo procura partir da análise etnográfica de reuniões e debates do movimento para discutir as noções de um de seus mais caros dos princípios: a horizontalidade. Tal como explorado no texto, há aí um fluxo de distintas concepções do que significa ser horizontal, percepções que convivem, se cruzam, dialogam e por vezes se contrapõe. Esse fluxo de conceitos e práticas acaba também por revelar ideias distintas sobre a natureza do poder e da hierarquia, assim como compõe a noção de sujeito político que o MPL-DF deseja edificar. A peleja cotidiana da concretização da horizontalidade é, assim, uma oportunidade de entender os projetos de sociedade que o MPL-DF constrói, assim como os desafios para sua realização. Inspirado nas discussões de Safatle (2016) acerca do desamparo enquanto afeto revolucionário, o artigo aposta numa permanência do desconforto enquanto mobilizador da construção de uma coletividade horizontal, assim como da busca que nos move em direção à nossa própria utopia.

PALAVRAS-CHAVE: Horizontalidade, Movimento Passe Livre, Desconforto,

¹ Mestranda em Antropologia Social - PPGAS/DAN/UNB. Contato: leiloca1@gmail.com

hierarquia, liderança.

RESUMÉN

Desde su formación, em 2004, la discusión acerca de los principios norteadores del Movimento Passe Livre-DF (MPL-DF) són parte fundamental de sus debates y reflexiones, desde una mirada de la política que el colectivo pretende construir, cual sea , desde la apuesta en la anulación de la distância entre médios y fins (SARAIVA, 2010, p.79). Em otras palavras, uma batalha cotidiana para que la revolución que el movimiento busca construir empiece a ser vivida dentro de sus próprias prácticas. Desde una perspectiva interna, pues que su autora es también militante, este artigo busca partir de la análise etnográfica de reuniões y debates del movimiento para discutir las nociones de uno de sus más caros principios: la horizontalidad. Tal cual explorado em el texto, hay ahí una flujo de distintas composiciones de que significa ser horizontal, percepciones que conviven, se cruzan, dialogan y por vezes entran em colisión. Este flujo de conceptos y prácticas terminan también por revelar ideas distintas sobre la naturaleza del poder e de la jerarquia, así como componen la noción de sujeto político que el MPL-DF desea construir. La peleja cotidiana por la concretización de la horizontalidade es, así, una oportunidad de elaborar los proyectos de sociedad que el movimiento, tal cual los desafíos para su realización. Inspirado em las discusiones de Safatle (2016) acerca del desaliento como afecto revolucionário, el artigo apuesta en la perenidad del malestar como mobilizador de la construcción de una colectividad horizontal, así como de la búsqueda que nos move em dirección a nuestra própria utopia.

PALABRAS CLAVE: Horizontalidad, Movimento Passe Livre, Malestar, Jerarquia, liderazgo.

Escrevo esse artigo como quem reflète e articula suas próprias experiências. Seu tema - a construção da horizontalidade no cotidiano do Movimento Passe Livre-DF (MPL-DF) – me atravessa para além de uma possibilidade de elaboração intelec-

tual: os (des)caminhos desse processo são partes da minha própria trajetória desde que, nos idos de novembro de 2004, cheguei a uma assembleia do movimento, sem saber exatamente aonde estava pisando. De fato, naquele então, ninguém sabia: fazia-se uma das primeiras reuniões do MPL-DF, que sequer tinha esse nome. Desde aí, foram muitas discussões, práticas, conflitos, que giraram em torno da horizontalidade, assim como dos outros princípios do movimento, entre tantas outras pautas que nos animaram ao longo desses anos.

Em outras palavras, esse texto parte de dentro, apostando numa interlocução com a antropologia que possa ser profícua para quem está atuando abaixo e à esquerda, para tomar emprestado o dizer zapatista que acabou também nosso. Desnecessário é afirmar que não compartilho do paradigma que considera que viver é coisa de *nativos* e escrever, coisa de antropólogos. A literatura e discussão acerca da possibilidade (e urgência) de construção de saberes situados, localizados (HARAWAY, 1991) enquanto aposta de objetividade forte (HARDING, 2016) é extensa e, por fundamental que a considere, opto por toma-la como pressuposto, não como debate.

Isso dito, indispensável é mencionar que o Movimento Passe Livre – DF, como qualquer dessas coletividades que insistimos em chamar de objeto, não se sujeita a explicações lineares, mas se constitui por uma multiplicidade de questões, olhares, pessoas, processos. Nesse sentido, encaro a oportunidade de pensar teoricamente sobre o coletivo, em primeiro lugar, como uma chance de me somar a meus companheiros e companheiras de luta, que vem fazendo esse esforço no cotidiano do movimento, apenas me utilizando de outras ferramentas (nem tão outras, a julgar pela quantidade de cientistas sociais que o compõe). Em segundo, enxergo a produção de teoria não como uma forma de alcançar a realidade, mas, de fato como uma forma de produzi-la. Isso vale para mim, mas também vale para a antropologia como um todo: sempre foi papel das etnografias produzir seus nativos. Enquanto escrevo, então, é também minha intenção pensar a partir da etnografia para produzir *um* MPL-DF, a ser contrastado, contestado, refutado por outros MPL-DF, produzidos por outros/as militantes e/ou pesquisadores/as. Teorizar, desta forma, não é escrever estamentos acerca de quem estudamos, mas provocar novas questões, novas dúvidas.

Por fim, um último ponto nessa seção que talvez pudéssemos chamar de “metodologia”, dialogo aqui com duas etnografias, elaboradas em momentos diferentes do movimento: a de Mendes (2007) e a de Saraiva (2010), relacionando-as com a análise etnográfica de um episódio no qual o debate sobre os desafios da horizontalidade mobilizou intensamente o coletivo, em março de 2016. Ao longo do texto, ainda, muitas vezes se mesclam também minhas memórias e experiências anteriores à opção de me fazer antropóloga pensando o MPL. Isso, espero, explica o tom que o trabalho possui, explícito na alternância entre a primeira pessoa do plural e a primeira pessoa do singular. Aqui, as elaborações do movimento se cruzam necessariamente com as minhas impressões pessoais enquanto militante, que, por sua vez, também são perpassadas pelo olhar de etnógrafa que escolhi adotar. Essa mistura, aposto em utiliza-la como potência.

1 “TRAZEMOS O MUNDO NOVO EM NOSSOS CORAÇÕES”²: O MOVIMENTO PASSE LIVRE-DF E SEUS PRINCÍPIOS

O Movimento Passe Livre foi criado no Distrito Federal em 2004, conjugando ao menos dois anseios: por um lado, as necessidades de quem enfrentava as desventuras do sistema de transporte coletivo; por outro, o que também nos parecia uma necessidade, a emergência de um outro tipo de organização política, distinta da chamada *esquerda institucional*. Este termo, corrente no vocabulário do coletivo, refere-se às formas mais ortodoxas de atuação da esquerda, concretizadas nos partidos políticos e nas entidades representativas de estudantes, que possuía na trajetória do Partido dos Trabalhadores (PT) uma de suas grandes expressões.³ Àquela época, é bom dizer, havia dois anos que o PT ganhara a presidência da república e as decepções eram grandes para alguns/as de nós, enquanto para outros/as, a necessária falência da

2 Frase de Buenaventura Durruti, anarquista e combatente na Revolução Espanhola de 1936.

3 Saraiva e Mendes se debruçam sobre duas categorias a partir das quais os/as integrantes do MPL-DF marcam suas diferenças com outros setores da esquerda: esquerda institucional – cujo foco de atuação encontra-se na disputa do Estado e com quem pouco se dialoga – e esquerda social, composta essencialmente por movimentos sociais como o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra, com quem, apesar das discordâncias diversas, procura-se manter e construir laços. O MPL-DF se classifica como “esquerda autônoma”, ou seja, enquanto um movimento que não centra a sua atuação na disputa do Estado ao mesmo tempo que se pauta por princípios que revelam um projeto político ligado a ideia de Autonomia.

disputa do Estado enquanto caminho da esquerda parecia apenas seguir seu curso esperado.

A conexão entre as duas coisas, a saber, da pauta do transporte com uma forma peculiar de organização, não nos apareceu do nada: Em 2003, vários/as de nós havíamos acompanhado com entusiasmo as notícias da revolta popular que tomou as ruas de Salvador contra o aumento da passagem, marcada não apenas por uma sucessão de manifestações que pararam a cidade, mas também pela recusa contínua à atuação de organizações institucionais como a União Nacional dos Estudantes (UNE). No ano seguinte, foi Florianópolis que viu suas ruas serem tomadas, também contra o aumento da passagem de ônibus. Mais uma vez, as manifestações eram marcadas por formas não ortodoxas de atuação, não lideradas por organizações tradicionais da esquerda.

Esses dois episódios, conhecidos respectivamente como a Revolta do Buzú e a Revolta da Catraca⁴, pareciam apontar novas possibilidades de ação política e inspiraram jovens do Distrito Federal a se mobilizar em torno da pauta dos transportes por conta de seu potencial agregador e seu efeito indiscutível na vida de milhares de pessoas. Embora as condições de mobilidade no Distrito Federal fossem historicamente marcadas pela precariedade, não havia ainda qualquer movimento que lutasse especificamente por melhores condições de transporte, ainda que as revoltas espontâneas fossem uma constante quando, por exemplo, as tarifas aumentavam. A chance estava ali.

Frente ao incômodo cotidiano com os caros ônibus lotados do DF, havia, então, a percepção de que movimento só teria razão de ser se, de início, partisse de pontos diversos. Esses pontos são, justamente, nossos princípios norteadores, intrinsecamente ligados às formas de atuação do movimento. Sobre eles, Mendes dirá:

“O movimento (...) declara-se horizontal por não haver divisão entre diretoria e base, ainda que haja uma militância dita mais 'orgânica' e pessoas que não participam das assembleias, mas comparecem às manifestações. A diferença é que essas pessoas podem se aproximar e participar de acordo com suas

4 Retomarei o processo da “Revolta do Buzú” ao longo desse trabalho, mas para saber mais destes dois episódios, recomendo a leitura tanto de Mendes como de Saraiva, em obras já citadas, como “A revolta da Catraca”, de Liberato (2014) e o filme “A revolta do Buzú”, de Carlos Pronzato (2003)

vontades, ao contrário de outros espaços políticos que, em geral, funcionam hierarquicamente(...). Apartidário por não ser composto, nem associado a qualquer partido, e até mesmo por ter uma resistência a aproximações com a política partidária. Autônomo por optar por controlar e escolher seus próprios rumos, defender a autogestão do sistema de transportes e organização da própria vida. O MPL se diz independente por não utilizar dinheiro ou recursos de outras entidades, por ser livre de instituições financeiras e políticas (...) Já o federalismo serve para conferir aos movimentos localizados em outras cidades autonomia sobre suas ações, desde que respeitem os outros princípios essenciais. O anticapitalismo vem no projeto de desmercantilização dos transportes, na visão dos transportes como bem essencial que não deve ser tratado como mercadoria." (MENDES, 2007, p.11)

Todos esses princípios – horizontalidade, apartidarismo, autonomia, independência, federalismo e anticapitalismo – são também guiados por outro termo que, embora não apareça diretamente declarado, é parte fundante da forma que operamos. Trata-se do *prefigurativismo*, conceito de origem anarquista, que "anula a distância entre os meios e os fins, criando a noção de revolução como um processo cotidiano." (SARAIVA, 2010. p.79). Ou, como dito em comunicado divulgado em um protesto que o MPL-DF ajudou a organizar: "Nossos objetivos passam por um completo mundo novo no futuro, mas nossos meios passam por um completo mundo novo agora." (Carta aberta à sociedade: Nossa dignidade nos leva à rebeldia, em Saraiva: 78). Em outras palavras, e como é muitas vezes repetido em nossas explicações, esses são os nossos princípios pois não queremos *reproduzir em nós a estrutura que pretendemos destruir* – um entendimento de que a forma como nos organizamos não se separa do conteúdo de nossos discursos.

Talvez a ideia de prefigurativismo nos ajude a entender porque, em especial no início do movimento, os debates acerca da formulação e coerência com os princípios eram uma constante no cotidiano do coletivo. Muitas das pessoas que inicialmente passaram a participar das reuniões do movimento pareciam se sentir mais atraídas por sua forma de organização do que exatamente por sua pauta. Como nos mostra depoimento colhido por Mendes:

"A pergunta importante é porque eu fiquei no MPL. O que me faz é mais do que só a concordância com a bandeira, porque realmente existem muitas bandeiras que eu sou a favor, e inclusive a UNE tem a bandeira do passe livre também. O que me atrai é a forma de organização, sem dúvida. Coisas que eu já rejeitava intuitivamente, vi sendo rejeitadas com justificativas políticas

dentro do MPL. Eu nunca tive afinidade com partidos, nunca gostei de organizações hierarquizadas. Entrando no MPL o que eu senti foi exatamente a possibilidade de estar com pessoas que acreditavam nisso e colocavam aquilo como princípio." (ativista do MPL-DF in MENDES, 2007, p.33)

As recorrentes discussões acerca dos princípios muitas vezes adquiriram mais relevância do que os debates que envolviam as demandas concretas sobre o transporte que o movimento encampava. Isso era causa de angústia para alguns/as dos militantes: "Tal prática tem uma consequência, o não aprofundamento do debate no tema específico de atuação (...) Ocorre uma valorização do processo em si, em detrimento do conteúdo que aquele processo vai elaborar." (integrante do MPL in Mendes, idem, p.34). Por outro lado, as discussões constantes sobre os princípios eram vistas, tanto dentro do próprio movimento como por quem escrevia sobre ele, como um impulso necessário para a desconstrução de valores intrinsecamente conectados ao tipo de política que queríamos negar, como uma espécie de reeducação ou, como nos afirma Saraiva, um tipo de "nivelamento" (SARAIVA, 2010, p.88).

É bem verdade que, à medida que os anos foram passando, as longas discussões sobre cada um daqueles princípios deixaram de ocupar tanto espaço nas assembleias, surgindo de forma mais eventual quando, por exemplo, precisávamos decidir relações específicas com algum partido político, ou em como nos portaríamos frente a um convite do governo. No entanto, o mesmo não parece valer para a *horizontalidade*: sua vivência, ao contrário, parece complexificada pelo passar do tempo. É quando o MPL parece se consolidar enquanto referência de movimento, e quando o avançar do relógio constrói também acúmulo de práticas e conhecimentos por militantes mais antigas, que a neutralização das hierarquias internas nos parece mais árdua, especialmente em momentos de entrada de novos/as integrantes. Esses encontros, chamados até mesmo de "intergeracionais" por alguns membros do coletivo, trazem à nossa dinâmica interna novas questões, conflitos, embates.

Como conjugar o acúmulo das *militantes históricas* sem acabar com o ânimo fresco e criativo de quem acaba de se juntar à luta? Como fazer com que a diversidade de experiências dos/as integrantes do coletivo seja um passo a mais em profundidade nas formulações do movimento? Como não confundir a busca pela horizontalidade com formatação de corpos e habilidades, que rejeitamos enquanto prática política?

Como lidar com a diferença de aptidões e ações que o movimento exige, sem consolidar posições de poder e, ao mesmo tempo, sem prejudicar nossa força política? Que mecanismos temos à nossa disposição para isso e quais ainda teremos que inventar? Qual é, afinal de contas, a horizontalidade que pretendemos construir? Essas questões surgem com frequência no coletivo, e, em geral, tem um poder bastante mobilizador para seus/as integrantes, geralmente emergindo após alguma situação incômoda, como no caso que aqui analiso.

2 AS PRÁTICAS DA(S) HORIZONTALIDADE(S) NO COTIDIANO DO MPL-DF

Se voltarmos à forma como Mendes conceitua a horizontalidade, veremos que ela se trata da “não divisão entre diretoria e base”, e da possibilidade das pessoas se aproximarem das instâncias decisivas “de acordo com suas vontades” (MENDES, 2007, p.11). A definição é concisa, e seu valor está em demonstrar que a horizontalidade parte, antes de tudo, de uma negativa: não somos como as organizações da esquerda institucional, não trabalhamos pela pirâmide. O princípio é, dessa forma, um conceito aberto: a bem da verdade, não sabemos ao certo como funciona uma coletividade horizontal (isso é algo a ser inventado), mas sabemos que não queremos ser verticais.

Como a própria etnografia de Mendes demonstra, no entanto, o cotidiano do MPL-DF levou a ideia de horizontalidade para muito além da não instituição de cargos e da abertura dos espaços deliberativos. Ele desdobrou o princípio, por um lado, em uma série de práticas pensadas para construir o tipo de relação interna que nos parecia desejável, quando a horizontalidade vira, como disse Saraiva, “um princípio transfigurado em mecanismos” (SARAIVA, 2010, p.77); por outro, em uma discussão acerca da concepção de poder e de hierarquia.

Em se tratando dos mecanismos adotados pelo MPL-DF como tentativa de criar uma dinâmica horizontal, Saraiva mencionará: i) O rodízio de funções: uma constante troca entre quem exerce as diversas tarefas do movimento, de forma a evitar uma especialização dos militantes em funções de maior ou menor prestígio; ii) Estratégias

de não identificação dos integrantes em atividades que costumam resultar em algum destaque individual, como a adoção de codinomes na realização de entrevistas; iii) a prática de colocar um membro mais antigo do movimento para acompanhar a entrada de novos/as integrantes, de forma que se repasse constantemente o máximo de informações e conhecimento acumulado pelo coletivo; iv) a realização constante de oficinas e atividades de *formação*, para compartilhamento dos acúmulos de discussão; v) a convocação contínua para que os novos/as integrantes se responsabilizem pelas tarefas decididas em assembleia. (idem, pp. 185 - 186).

Apesar da distância temporal – passaram-se 6 anos desde a etnografia de Saraiva - esses mecanismos continuam sendo utilizados no movimento enquanto ferramentas fundamentais, tendo sido, muitas vezes, apenas incrementados. A necessidade de aplica-los com vigor volta a ganhar espaços nas assembleias especialmente quando várias novas pessoas se aproximam do movimento. No processo que acompanhei em meu trabalho de campo, cerca de 10 pessoas passaram a participar de suas assembleias, após a ação contra a diminuição do passe livre estudantil que resultou em ocupação de um órgão público, da qual também fizemos parte. Momentos como esse são vistos com delicadeza e atenção por quem já compõe o movimento há mais tempo, já que a entrada de novos/as integrantes é tida como fundamental para a sobrevivência do coletivo.

Ser ou não ser “novo” no movimento, no entanto, pode dizer respeito a experiências bastante diversas, e há quem se considere “novo” mesmo já tendo passado mais de ano participando das decisões e organizando as atividades. Essa sensação muitas vezes trata da dificuldade de se sentir tão partícipe e capacitado como integrantes que compõe o MPL-DF desde o início (ou há muitos anos) e essa interação – jocosamente chamada de intergeracional – é também motivo de acirramento das conversas sobre os processos de construção da horizontalidade.

Talvez devamos passar antes, no entanto, pela percepção do que é *entrar no coletivo*. O principal espaço deliberativo do movimento é a assembleia que ocorre presencialmente e mensalmente, idealmente pensada para ser realizada rotativamente, uma vez no Plano Piloto e outra em Taguatinga. Essas assembleias, mantêm-se aber-

tas a quem quer que possua interesse para contribuir com o MPL-DF e há um esforço para que o maior número de pessoas esteja presente. Nelas costumamos discutir os rumos políticos do movimento, decidir próximos passos e também chegar a consensos sobre questões que muitas vezes vinham sendo discutidas em outros canais de comunicação. É também nelas que muitas vezes realizamos as *atividades de formação interna*, compartilhando oficinas e vídeos que compõe o acervo do movimento.

Participar das assembleias, no entanto, não transforma ninguém em automaticamente integrante do coletivo, muito embora esse já tenha sido o caso em outras épocas. Há, atualmente, um procedimento de entrada no coletivo que passa pela participação em 3 assembleias ou atividades – sendo as atividades vistas como mais relevantes, pois que o coletivo avalia que a atuação externa é sua prioridade - e por uma conversa individual de concordância com os princípios.

Este último ponto, a conversa e concordância sobre os princípios, foi adotado em uma reunião que resultou de uma situação bastante específica: alguns meses antes, Mara⁵ havia entrado para o movimento, compondo todos os seus espaços, já tendo passado pelas três atividades então exigidas. Sua entrada trazia algumas peculiaridades, pois que sua atuação e prática política prévia era em uma organização partidária e isso por vezes causava ruídos na convivência com o restante do movimento, de orientação autonomista. Esses ruídos ficaram explícitos quando Mara, certo tempo depois, anunciou sua saída do coletivo, fazendo algumas críticas à sua forma de atuação e declarando que não tinha certeza se concordava com todos os princípios do movimento. O fato de alguém ter sido militante do MPL, ainda que por pouco tempo, sem possuir concordância com seus princípios causou bastante incômodo em seus integrantes, e a discussão se estendeu acerca das possibilidades de evitar esse tipo de situação sem burocratizar excessivamente a entrada de pessoas. Após a análise de várias propostas, optamos por adotar a conversa individual sobre os princípios como um dos procedimentos de entrada.⁶

5 Nome fictício

6 Um militante que nesta reunião ainda estava se aproximando do coletivo, tempos depois me disse, brincando: “naquela reunião vocês pediram para mim, que estava chegando no movimento, decidir como seria o procedimento de entrada! Não fazia o menor sentido! Vício de forma, legislando em causa própria!” Essa fala revela um pouco as porosidades das fronteiras do movimento.

Qual é, no entanto, a importância de dizer quem é e quem não é do movimento? As discussões do MPL-DF nesse ponto giram principalmente em torno de dois aspectos: o primeiro, diz respeito à segurança – em termos de criminalização – e à confiança – pois que se apresentar publicamente como MPL requer um compromisso com as decisões tomadas coletivamente e a preocupação com possíveis oportunismos é constante⁷; o segundo, trata da necessidade que o coletivo tem em saber “quais são suas pernas”, ou seja, com quem pode contar para realizar as atividades propostas.

Concretamente, entrar no movimento significa, por um lado, ter a legitimidade de se apresentar publicamente como Movimento Passe Livre – DF⁸ e, por outro, ter acesso a outros dois espaços de conversa e diálogo constante: os grupos do Telegram e a participação em uma plataforma digital, chamada pelo coletivo de *facebook ativista*. Nessa plataforma, boa parte das discussões do movimento que precisam ser mais amadurecidas são adiantadas e elaboradas, ficando a decisão para o momento da assembleia.

É importante dizer que, ainda que com esses procedimentos e distinções entre quem é e quem não é integrante efetivo do MPL, a participação do maior número de pessoas no coletivo é sempre mencionada como primordial e vista como algo que deve ser cultivado por todos/as os/as seus integrantes. Por isso, há um esforço para que as assembleias nas quais novas pessoas estão se aproximando sejam *acolhedoras*, e há constante incentivo para que as recém-chegadas se sintam à vontade para falar e para se engajar nas atividades decididas. Podemos considerar a tentativa de construir um clima de acolhimento como um mecanismo informal de busca pela horizontalidade.

É quando novas pessoas decidem, por fim, se integrar de fato ao movimento que os mecanismos formais de horizontalidade ganham maior proeminência. O hábito de integrantes mais antigos/as acompanharem a entrada de novos/as integrantes, como mencionado por Saraiva, é ainda utilizado e atualmente possui o nome de

7 Não são raras as situações em outras cidades, por exemplo, em que ocorre o chamado “sequestro de sigla”, na qual outras pessoas, muitas vezes políticos profissionais, se auto-declarem do MPL com o objetivo de negociar e/ou angariar vantagens.

8 A apresentação em espaços visto com mais receio pelo movimento no geral é consultada para os outros integrantes e só é feito com a anuência do coletivo.

apadrinhamento/amadrinhamento. Esse apadrinhamento tem como objetivo repassar o máximo de informações para as recém-chegadas, manter constantes os contatos com o movimento e sua agenda e também criar um laço de afinidade que ultrapasse os espaços formais do coletivo, possibilitando o compartilhamento de incômodos e dúvidas para as quais muitas vezes há timidez em ser feito nas reuniões. São também os padrinhos/madrinhas que conduzem a conversa mais aprofundada sobre os princípios, anterior à entrada efetiva no movimento.

Da mesma forma, a rotatividade de funções continua sendo vista como um dos principais mecanismos de construção da horizontalidade, ainda com o objetivo de não especializar as militantes em tal ou qual atividade e possibilitar que todos/as sintam-se capazes de executar qualquer uma das tarefas do movimento. Muitas vezes, as tarefas são feitas por duas pessoas, uma mais antiga e outra mais nova, como forma de garantir a execução como planejada pelo movimento ao mesmo tempo em que familiariza as novas integrantes com as atividades que costumam ser realizadas.

Por fim, a discussão e uso de metodologias participativas de assembleia, inspiradas em métodos de educação popular, também é vista como um mecanismo importante de estímulo à participação de todos/as nas discussões. A adoção dessas metodologias muitas vezes causa alguma discussão, porque por vezes também encontra resistência em quem se sente mais à vontade com o formato clássico de reuniões, enquanto outras pessoas alegam que esse formato só é confortável quando já se está acostumado a falar.

O uso constante desses mecanismos nos revela a busca do movimento em construir, na prática, um de seus princípios. Se a adoção deles se dá a partir do consenso, a concepção do que exatamente é horizontalidade não é fechada, muito embora parta de alguns pontos em comum. Há percepções distintas do que significa ser horizontal, percepções que convivem, se cruzam, dialogam e por vezes se contrapõe. É sobre esse fluxo de conceitos de horizontalidade que pretendo me debruçar, a partir de um episódio em específico.

3 GARRAFA DESTAMPADA

Para discutir as diferentes concepções de horizontalidades que se cruzam no cotidiano do Movimento Passe Livre-DF, diálogo aqui com um episódio que acompanhei, em março de 2016. Ele começa em uma das assembleias mensais do movimento, que tinha como pauta, entre outras coisas, a construção de uma *análise de conjuntura* sobre o momento político vivido pelo país. A emergência desta pauta se devia não apenas à necessidade de entendermos coletivamente um contexto que nos parecia especialmente conturbado, mas também de tirar algumas linhas gerais de entendimento e de ação, a ser compartilhada com outros grupos e pessoas de orientação autonomista, em reunião marcada para alguns dias depois.

Momentos de análise de conjuntura costumam ser delicados, a pauta parece ser especialmente intimidadora para quem não se sente à vontade, em especial no clima de confusão em que nos encontrávamos. Da mesma forma, pessoas que possuem histórico maior de envolvimento em organizações políticas costumam também se sentir mais tranquilas de aportar suas contribuições.

Para evitar que apenas as mesmas pessoas falem, costumamos adotar como metodologia a *rodada*, ou seja, cada um/a dos/as presentes na reunião se organiza para falar ao menos uma vez, por uma quantidade determinada de tempo. Nesta reunião, éramos oito militantes: 4 mulheres brancas, dois homens negros e um homem branco.

A primeira a dar sua contribuição foi uma mulher, integrante do MPL há cerca de 3 anos. Sua fala partiu das elaborações que vinha fazendo junto a um outro movimento, contato este surgido como tarefa do coletivo. Esta integrante usou sua experiência como militante como ponte para entender o contexto político mais amplo. O tom posterior do debate, no entanto, mudou radicalmente em pouco tempo. As falas seguintes deixaram de partir das experiências concretas do movimento ou de vida, passando se utilizar de análises macro - estruturais, que tentavam dar conta das totalidades do processo, relacionando-o coisas como "avanço neoliberal" ou "crise financeira internacional".

Com a mudança de escala, as falas de quem já tinha mais tempo de movimento ganharam proeminência, e algumas integrantes logo demonstraram já não estarem confortáveis para contribuir com o debate. O incômodo chegou a se manifestado pela militante que havia iniciado a rodada, relacionando-o a uma diferença de formação política – ingresso recente no movimento – mas também a uma diferença de formação profissional, conectando a forma de análise a uma familiaridade com as ciências sociais e a trajetórias distintas de vida. Embora o comentário tenha encontrado alguma ressonância, as falas seguintes centraram-se em dar prosseguimento à análise mais ampla e a integrante que havia se queixado, mesmo permanecendo até o final da reunião, sentiu-se bastante desconfortável com o ocorrido.

O incômodo por ela sentido levou-a a tomar duas decisões: em primeiro lugar, não ir à reunião com os outros grupos autônomos, por prever que não se sentiria à vontade para falar. Em segundo lugar, escrever um texto em nossa plataforma eletrônica, compartilhando seu incômodo e questionando a horizontalidade de um coletivo que se deixava perpassar por esse tipo de situação:

“Sinto que além de não conseguir entender muitas coisas fico constrangida para falar, pois pela qualidade e complexidade das falas de vocês fico pensando que qualquer coisa que eu vá dizer, ou vocês certamente já pensaram sobre ela ou ela estará equivocada ou será uma grande besteira, não me sinto legitimada nesse lugar de suposto saber e sei que não sou só eu.” (Do desabafo da militante que iniciou a discussão, caderno de campo)

O desabafo causou envolvimento imediato do movimento e, como disse outra ativista, pareceu haver “destampado uma garrafa cheia de coisas que não podem ser ditas, mas que pairam sempre nos espaços” (ativista do MPL-DF, caderno de campo). O tópico de discussão passou a ser respondido com longos textos por praticamente todos/as os/as integrantes e culminou com a mudança de ideia da militante que o havia iniciado: ela decidiu comparecer à reunião, agradecendo o acolhimento e as reflexões realizadas. As falas de militantes que aqui utilizo como fonte etnográfica são frutos desse debate e me parecem uma boa chance para pensar os fluxos das distintas concepções de horizontalidade presentes no movimento, que podem nos revelar também formas de conceber o poder e a hierarquia, além de acessar as ideias de sujeito político que, em direções diversas, elaboramos.

4 A HORIZONTALIDADE COMO PRINCÍPIO, O PRINCÍPIO DA HORIZONTALIDADE: ONIPRESENÇA DA LIDERANÇA X TOTAL AUSÊNCIA DE LIDERANÇA

Se a horizontalidade parte de uma negativa, como já dissemos, o primeiro que se nega é a hierarquia. Se tomamos por exemplo uma definição de horizontalidade que aparece em um panfleto entregue na “Caravana Existe Política além do voto”, em 2006, veremos que o princípio é sintetizado em duas únicas palavras entre parênteses: (sem hierarquia). Sem hierarquia. Mas o que isso significa?

Em primeiro lugar, e este é um ponto muitas vezes ressaltado nas reuniões do movimento, não se trata da negação da existência de relações de poder. Como nos afirma Saraiva (2010, p. 77), os/as integrantes do MPL-DF não negam as diferenças de perfil ou as próprias desigualdades, mas trabalham para que haja “espaços de mobilidade” nas posições e funções ocupadas. A hierarquia seria, assim, a cristalização de posições. Segundo umx militante:

“Leio a horizontalidade como um processo constante. Um processo que envolve disparidades de conhecimentos e técnicas – pois elas existem na realidade – mas um esforço contínuo de fazer combater a cristalização de poderes.” (Militante do MPL-DF, caderno de campo)

De acordo com essa perspectiva, a tendência a hierarquia parece estar sempre à espreita, como possibilidade contínua de captura, contra a qual é necessário criar incessantemente (*esforço permanente*) outras formas de resistir, de forma que emergjam sempre linhas de fuga⁹, para usar a terminologia de Deleuze & Guatarri (1997; 1995). É necessário criar resistências à cristalização do poder, à fixidez das posições. É necessário criar uma contra-hierarquia: a mobilidade.

A construção de uma coletividade contra-hierárquica – contra o Estado, à semelhança dos selvagens de Clastres (1978) – carrega em si o desafio de lidar com as

9 A ideia de linha de fuga elaborada por Deleuze & Guatarri surge como fluxos sempre descodificados que escapam às tendências sobrecodificadoras do Estado. Como dizem os autores, a principal potência do Estado enquanto aparelho de captura é a potência de apropriação que opera incessantemente. No entanto, também os fluxos continuam incessantemente escapando da apropriação, de forma que não há homogeneização possível, mas necessária coexistência. Aciono as linhas de fuga porque, em se tratando de uma coletividade que se pretende contra o Estado, o Movimento Passe Livre também se vê diante de capturas diversas e procura, criar formas de sempre escapar a elas.

distintas aptidões e dificuldades, com as diferentes trajetórias de cada um/a dos/as militantes do movimento. É que algumas das aptidões são especialmente valorizadas na atuação cotidiana do coletivo, seja nas interações internas (i.e.: complexidade das análises formuladas, como no caso aqui destrinchado), seja nas interações que fazemos fora dele. Isso quer dizer que, ainda que se reconheça como um dado a diferença de perfil e trajetória, também não se ignora que há diferenças que possuem um potencial hierarquizante, que tendem a fixar posições e, por isso, exigem ações e mecanismos do movimento para manejá-las. Parece-me que ressuscitar uma velha polarização do movimento é especialmente profícuo para entender como o MPL-DF se propõe a lidar essas diferenças: a oposição entre uma ideia de horizontalidade que aposta que todos/as os/as integrantes devem ser líderes, e aquela que aposta no contrário, na qual ninguém é líder.

Saraiva, ao dedicar toda uma sessão de sua tese à discussão, afirma que a ideia de todos/as sermos líderes parte do pressuposto de que todos/as os/as integrantes são indistintamente responsáveis pelas ações do movimento, em oposição à passividade que muitas vezes é vista como marca das "bases" em organizações verticais. "A noção de que "todos somos líderes" poderia significar, sob essa concepção, o ápice da ação política em uma sociedade na qual todos se convertem em membros proativos" (SARAIVA, 2010, p.184). Em contraposição, a negação da existência de liderança, se também investe no compartilhamento das responsabilidades, parece questionar uma ideia hegemônica de ação política que valoriza figuras carismáticas e/ou coronelistas. Essa última concepção parece causar mais estranheza e incredulidade, e os comentários de observadores externos no geral passam por encontrar quem seria a figura oculta que ocuparia aquele papel. Na primeira concepção, a liderança provoca esperança. Na segunda, medo¹⁰.

10 A centralidade dos afetos nos processos de individuação se faz em larga tradição filosófica/psicanalítica – sobre a qual não ousou me debruçar – e eu aqui recorro a principalmente duas referências: os já citados Mil Platôs de Deleuze e Guatarri (1995), onde a individuação é pensada não a partir da ideia de pessoa, mas das afecções que se experimenta e pelas quais se é perpassado (: 157); a obra de Vladimir Safatle (2016), que me mobilizou em grande parte das questões que aqui busco articular com a minha experiência etnográfica. Os dois afetos a partir dos quais procuro elaborar as concepções de liderança do Movimento Passe Livre – o medo e a esperança – seguem a discussão de Safatle acerca da concepção do sujeito predicativo/proprietário, característico da modernidade, que retomarei mais adiante. Medo e esperança, segundo o autor, são afetos complementares, os principais afetos articulados na constituição de um sujeito que se concebe fundamentalmente como proprietário de si mesmo, marca do Estado capitalista. Como pretendo argumentar adiante, ainda na esteira do autor, construir uma subjetividade/coletividade contra-hierárquica//contra o estado// contra o capitalismo precisa passar por fazer circular

Ainda de acordo com Saraiva, no âmbito do MPL-DF, as duas percepções encontram ressonância, estando muitas vezes em debate. Á época daquela etnografia, a oposição entre as duas se fazia muitas vezes de forma direta, coisa que já não ocorre tanto nas discussões atuais, como acredito que o trecho de material gráfico distribuído em 2014 pode evidenciar:

“Horizontalidade: Todas as pessoas envolvidas no MPL devem possuir o mesmo poder de decisão, o mesmo direito à voz e à *liderança nata*. Pode-se dizer que um movimento horizontal é um movimento onde *somos líderes ao mesmo tempo*, ou que *não haja liderança*. Portanto, temos os mesmos direitos e deveres, sem cargos instituídos e livre acesso às informações do movimento. Assim como as responsabilidades por tarefas específicas devem ser rotatórias, para que seja possível, ao mesmo tempo, aprender as mais variadas necessidades que o movimento demanda e que não centralize nenhuma função na mão de ninguém.” (“Caminhando e perguntando, passamos por 10 anos!” – Trecho do material gráfico distribuído pelo MPL-DF em comemoração aos 10 anos do coletivo – Outubro de 2014; grifos meus)

Percebe-se no excerto acima uma tentativa de conciliação: temos direito à liderança nata (seja lá o que isso for), e a horizontalidade pode ser tanto todo mundo líder como ninguém líder, desde que os efeitos sejam os mesmos, a saber, todos termos mesmos direitos e deveres. As duas concepções, assim, não aparecem como uma polarização, mas como uma tentativa de consenso, construído de forma ambivalente. A intenção é a de autorizar a existência das duas perspectivas, ou seja, de não resolver o debate. Tal como aparecem nesse panfleto, as duas concepções encontram ressonância no coletivo e se entrecruzam no cotidiano do movimento, mesmo que não sejam sempre diretamente evocadas. Ao destrincha-las abaixo, corro o risco de criar uma percepção demasiado linear das duas. Alerto, então, que é preciso perceber como elas se entrelaçam, vê-las como simultâneas.

4.1 A LIDERANÇA COMO ESPERANÇA

Se a horizontalidade surge antes de tudo como negação da verticalidade, como já dissemos acima, então uma forma de vê-la é investir para que todos/as os integrantes outros.

tes do movimento tenham direitos e deveres que, usualmente, apenas os líderes das organizações que criticamos possuem. A tal da liderança nata, à qual temos direito, surge então como esperança fundante da horizontalidade. É preciso trabalhar para que todos/as sejamos líderes.

Essa esperança/aposta pode ser relacionada a várias das estratégias do MPL para lidar com o potencial hierarquizante de certas habilidades, calcadas no estímulo de seu florescimento em todos/as os/as integrantes do movimento, de forma que todo mundo se sinta capaz de assumir todas as tarefas. Por esse viés, a já mencionada rotatividade aparece como possibilidade de "treinamento" de todos/as os/as integrantes nas suas construções enquanto líderes. Não à toa, também as demandas por "formação" costumam ser são acionadas nesses momentos - e essa palavra esteve presente em várias das considerações no episódio que aqui analiso:

"Temos um problema com nossa formação política. Ela foi muito forte e desenvolvida no passado, mas retraiu significativamente desde 2013. Fizemos cursos, oficinas, grupos de estudos, publicações, cine-debates. Assim circulávamos nossas perspectivas entre nós. Estamos, creio, num momento crítico de que ou retomamos estas atividades ou vamos enfrentar problemas muito sérios." (de um militante, cadernos de campo)

"Por fim, queria dizer que acho fundamental retomarmos as discussões sobre autonomismo e formação política (...). De fato, tínhamos muitos espaços como esse, em especial quando estávamos nos constituindo enquanto grupos autônomos. Isso faz mesmo muita falta e aumenta as diferenças de acúmulos" (De outra militante, cadernos de campo)

A formação é, de certo modo, espelho da rotatividade de funções: sem ela, o exercício rotativo das atividades não se dá de forma satisfatória; sem a rotatividade, por outro lado, a formação fica impossibilitada, já que há coisas que só a prática faz conhecer. É ao partilhar os conhecimentos acumulados pelo movimento que aqueles/as que não se sentem à vontade em seu cotidiano tem chance de se *empoderar*, de passar a terem também em si os acúmulos que militantes mais antigos construíram ao longo do tempo, para assim tomarem frente (liderança) nas atividades do coletivo.

Segundo Saraiva, uma possibilidade de encarar esses dois mecanismos é vê-los como tentativas de "nivelar" os/as integrantes do grupo. Ainda segundo a autora, muitas vezes tal nivelamento pareceu mesmo ser visto como tendência dentro do co-

letivo:

“Retomando a ação no âmbito do MPL, pode-se dizer que, mesmo notando-se diferenças entre os ativistas, como a conseqüente tendência de diferenciação na distribuição de poder, foi possível observar, ao longo do tempo, uma tendência oposta em direção a um nivelamento entre diferentes perfis de atuação.”(-SARAIVA, 2010, p. 185)

A ideia de que há um nivelamento possível entre todos/as os/as integrantes a partir de uma capacitação compõe essa esperança na possibilidade (ou dever) de todos/as nos constituirmos enquanto lideranças. Um tipo, inclusive, bastante rígido de liderança, no qual se tem que dar conta não apenas das clássicas características do/a líder – i.e. boa oratória e capacidade de análise – mas de toda e qualquer tarefa que o coletivo se proponha a fazer. Nesse sentido, caminhamos em busca de um ideal de integrante do MPL como um sujeito que acumula todos os predicados para realizar todas as atividades, que tenha em si a potência de todas as habilidades, necessitando, apenas, que seja estimulado e formado para isso. “Às vezes a nossa concepção de horizontalidade faz com que todo mundo do MPL tenha que ser *quadro*¹¹ em tudo”, como disse um militante, em uma reunião.

A esperança de que todos/as nos tornemos líderes carrega também em si uma angústia iminente, coisa que podemos perceber pelo trecho do desabafo já citado da companheira. “O espaço de militância não é um portal mágico onde você entra e vira a sapiência sobre conjunturas políticas, história geoeconômica etc”, ela diz em seguida. Aqui, ela trata especificamente da dificuldade de inserção nos momentos de análise do movimento – uma dessas ações com grande potencial hierarquizante – mas há formas diversas de terminar essa mesma frase: *O espaço da militância não é um portal mágico onde você entra e sabe como escrever um texto... sabe como diagramar um panfleto... sabe como dar uma oficina... sabe como enfrentar a polícia... sabe como se aproximar das pessoas... sabe como decidir por consenso...e assim indefinidamente.* Mas, por vezes, a noção de horizontalidade do movimento passa pela seguinte resposta: você pode até não entrar sabendo, mas eventualmente você tem que chegar lá.

Parece-me interessante (irônico, ao menos) notar uma aproximação entre

¹¹ Expressão referente aos militantes que são formados para assumir a liderança em organizações de esquerda.

essa exigência do coletivo e os sujeitos *multi-tasking* que o (não tão) novo discurso capitalista também exige, flexível, não especializado//especializado em tudo, capaz de enfrentar desafios nas mais diversas áreas. Aqui a noção de Foucault (2008) do sujeito empreendedor de si mesmo, enquanto fundamento do neoliberalismo pode ser reveladora do tipo de subjetividade que fazemos emergir quando exigimos que todos/as os/as integrantes do coletivo deem conta de todas as tarefas. Segundo o autor, a multiplicação da forma empresa no interior do corpo social é um dos pilares neoliberais, e esta forma empresa se alastra nas mais diversas espessuras da sociedade. O *homo oeconomicus* do neoliberalismo não seria, assim, como no liberalismo clássico, o homem da troca, mas um empresário de si mesmo: aquele que se vê enquanto produtor e enquanto capital – o *capital humano*. Se, no caso do MPL-DF, a responsabilidade que a própria coletividade se atribui na formação de qualquer um desses sujeitos é bem distinta da que as empresas capitalistas se propõem – e aí podemos pensar que o coletivo é o empreendedor de si mesmo, já que atuação pedagógica dos/as integrantes mais antigos no coletivo é sempre cobrada¹² – o lugar de chegada não deixa, por isso, de ser curiosamente semelhante: a exigência de flexibilidade de nossos integrantes nos deixa próximos do espriar da forma empresa, ao contrário do que desejávamos.

Aqui, a noção de hierarquia que Graeber (2007)¹³ elabora pode ser um bom gancho para complicar a ideia de liderança como esperança: para além da cristalização dos poderes, o autor afirma que a construção de relações hierárquicas lineares parte do ato de medir a todos/as a partir de uma única régua. Impossibilitar a fixação de hierarquias requereria, assim, passar por repensar a régua. Quando partimos da possibilidade de todos/as nos transformarmos em líderes, por mais peculiar que a figura do líder nos pareça, continuamos tendo um ponto a ser alcançado, a partir do qual podemos nos comparar. A aposta de Graeber – que também anda preocupado em

12 "No mais, acho que nossos anciões e anciãs, tem uma batata quente no colo, que é a de encarar mais sistematicamente o papel pedagógico de vocês no processo de construção da horizontalidade no coletivo (...)", diz uma militante, prosseguindo com a discussão.

13 No seu ensaio: "Manners, deference and private property: or, elements for a general theory of hierarchy" (2007), David Graeber se propõe a pensar a hierarquia na sociedade capitalista (e formas de sair dela) a partir da clássica dicotomia antropológica entre relações de evitação e relações jocosas. Segundo o autor, a lógica da evitação – pautada na separação entre corpos – poderia ser vista como mais próxima as elaborações capitalistas, pois que entende o corpo como uma propriedade a ser protegida do outro. Já as relações de jocosidade seriam marcadas por fluxos, concebendo os corpos enquanto perpassado pelo outro e pelo mundo. Essa discussão possui confluências interessantes com a abordagem de Safatle (op. cit), sobre as quais pretendo me debruçar ao final deste artigo.

como estabelecer relações não hierárquicas – é numa espécie de multiplicação das régua: “Um milhão de modos de discriminação é, em termos e intenções práticas, idêntico a nenhum tipo de discriminação” (GRAEBER, 2007, p.48). Acredito ser essa uma boa intuição. Mas voltaremos a isso mais tarde.

4.2 A LIDERANÇA COMO MEDO

Se há uma régua a partir da qual nos medimos, cujos requisitos precisamos alcançar, isso quer dizer, por outro lado, que os destaques também não são vistos com bons olhos, e aqui a aposta na ausência de liderança enquanto pressuposto da horizontalidade desponta. O surgimento de lideranças é visto como um risco para o movimento, que precisa ser evitado. Voltemos à Revolta do Buzú, Salvador, 2003, para entender um pouco desta concepção.

O episódio conhecido como a Revolta do Buzú é desses acontecimentos que ultrapassam suas aparentes dimensões locais, entre outras coisas, por acabar como inspiração para quem estava bem longe das ruas tomadas por estudantes em Salvador. Grande parte daqueles/as que, cerca de um ano depois, iniciariam o Movimento Passe Livre-DF, acompanharam as notícias de dias sucessivos de manifestação contra o aumento da tarifa na capital baiana, seja pelas notícias da grande mídia, seja pelos editoriais escritos na página do Centro de Mídia Independente (CMI). A forma como contamos e entendemos essa revolta foi, além disso, significativamente moldada junto ao filme de mesmo nome, de Carlos Pronzato, que nos servia de fonte para entender aquele processo e que, muitas vezes, foi passado em nossas atividades nas escolas do Distrito Federal – pelo menos até produzirmos nossos próprios vídeos, no meio de 2005.

A narrativa do filme explora principalmente o caráter *espontâneo e sem lideranças* das manifestações que, por cerca de duas semanas, tomaram as ruas de Salvador e a consequente recusa à atuação de organizações estudantis representativas (UNE e UBES, em especial). Segundo o que acompanhamos na produção, desde o início os atos eram construídos por estudantes de diversos contextos, principalmente os

que não participavam de qualquer organização política. As discussões sobre a presença ou ausência de liderança despontam já no início do filme, quando, por exemplo, assistimos às conversas entre manifestantes e policiais: "Quem é o líder? – pergunta um policial – quem é líder sabe, quem não é líder não sabe" ou ainda "Uma coisa é movimento sem liderança. A partir do momento em que alguém tem que se responsabilizar...", diz outro policial. Os depoimentos de vários/as estudantes para a câmera, por outro lado, reafirmam diversas vezes como as manifestações não possuem uma liderança legítima.

A ilegitimidade de qualquer tipo de liderança é confirmada para o público do filme quando, em poucos dias de manifestações, acompanhamos uma mesa de negociação entre a prefeitura de Salvador e uma comissão formada por membros de entidades estudantis. As falas dos estudantes que compõe a mesa afirmam que o que se está assinando ali (extensão da meia passagem estudantil para os fins de semana, ampliação do público atendido pela meia passagem etc.) é um acordo que atende a demandas históricas do movimento estudantil. O presidente da UBES afirma, ainda: "liderança sempre teve, tanto que foi conduzido de forma ordeira". O prefeito de Salvador, em seguida, apela para que, assinado o acordo, se desmobilize a revolta. Os presentes na mesa assinam um papel.

As imagens seguintes passam por manchetes de jornais que declaram o fim da revolta a partir da assinatura dos acordos. As cenas que acompanhamos a seguir, no entanto, contrariam esta aposta. As manifestações seguem ocupando as ruas de Salvador. Há um grupo de estudantes, uma delas explica para a câmera: "A gente quer que a passagem volte a ser 1,30! A gente não sai até voltar a ser 1,30!". O entrevistador pergunta: "E os acordos que assinaram?" Há burburinho, gritos, vários estudantes que afirmam: "é mentira! Não contempla!"

Não me alongarei mais na análise fílmica, mas, para os propósitos deste trabalho, vale saber que a narrativa segue caminhando por esse percurso: as manifestações continuam em torno do aumento de passagens, as discussões e debates sobre tentativas de desmobilização persistem. Um ou outro integrante de partido político/ entidade estudantil dá um depoimento, ou afirmando a necessidade de se juntar ao

processo como mediador (como diz o presidente da juventude do PT da Bahia) ou ainda comentando a necessidade de “dar um rumo ao movimento” (como diz uma estudante de uma escola do centro de Salvador). A recusa de ser “massa de manobra” de quem se diz “porta voz para a imprensa”, por outro lado, aparece em falas de vários/as estudantes e há ainda um manifestante que diz: “Não é que não existam líderes. O que não existem são representantes. O líder é o povo¹⁴”.

Se não é preciso dizer que seguramente haveria muitas outras formas de contar essa mesma história, o fato é que esta narrativa é parte constituinte de como, ali nos primórdios do MPL-DF, construímos uma ideia de liderança e a atuação das entidades estudantis, impressão que, aliás, se acoplava com experiências e recusas prévias ao que nos parecia um certo modo de fazer política. Toda e qualquer pessoa que havia se intitulado líder das manifestações em Salvador era, acima de tudo, um traidor: não apenas não tinha de fato o poder de convocação da multidão em revolta, como não possuía interlocução com quem dizia representar e, além disso, sequer estava pautando a mesma causa (um espelho do que nos parecia a política profissional no geral). A solução que os/as estudantes do filme parecem nos apresentar é a da negação completa de qualquer liderança enquanto única precaução contra a traição que está sempre à espreita. A negação da liderança nos aparecia como a consequente negação de qualquer possibilidade de negociação das pautas.

Este é um caminho possível para entender como o medo aparece enquanto um dos principais afetos articulados na relação com a noção de liderança no cotidiano do MPL-DF e, assim, qualquer um/a que pudesse despontar como líder (ou seja, como *traidor*) mobiliza/va muito mais suspeita do que admiração. Essa sensação está diretamente conectada às discussões de horizontalidade levadas a cabo no coletivo, em especial no seu início: as funções que poderiam revelar talentos usualmente atribuídos à figura de líder//político profissional, tais como a capacidade de articulação e negociação ou até mesmo a fala em público sempre foram vistas como as mais necessárias de serem rotativas. O debate aí, no entanto, não era dado em torno da disputa por quem ocuparia esses lugares, mas, justamente, pela recusa dos integrantes em ocupa-los, por certo desprezo a essas funções, em especial a de negociação. Ainda

¹⁴ Irresistível lembrar do lema dos caracóis zapatistas: “Aquí manda el pueblo y el gobierno obedece”.

que houvesse consenso do coletivo em participar de certas ocasiões onde esse perigo se apresentava de forma iminente, pouquíssimas pessoas se dispunham a isso e elas eram, no geral, vistas com desconfiança.¹⁵

Resulta daí uma situação ambivalente, curiosa. Vários/as de nós que recebiam/ recebem destaque em espaços institucionais, chegando a ser vistos como lideranças por quem não integrava o movimento, eram, justamente, os/as que mais recebiam críticas nos nossos espaços internos. O prestígio externo não se reflete em reconhecimento ou prestígio interno, mas em desprestígio¹⁶. Juntamente com seus efeitos um tanto nefastos em quem quer que esteja nessa posição, o desprestígio dos/as líderes/as em potencial tem sido um dos principais mecanismos de horizontalidade do MPL-DF. É difícil não nos aproximarmos da discussão que Clastres (op.cit), embora em contexto etnográfico diverso, traça acerca de uma espécie de desprezo que pautaria as relações dos selvagens com seus desempoderados chefes. O desprestígio aqui evidenciado pode ser também encarado como um tipo de conflito por poder, como um exercício contínuo de limitação do poder do chefe/líder, assim como propõe Deleuze e Guatarri (1997), na esteira do etnólogo.

Vale tomarmos como inspiração a discussão de Safatle (2016) sobre a esperança e o medo enquanto afetos complementares para entender como o para nós antigo debate entre *todos sermos líderes e ninguém ser líder* não trata de dois pontos em lados opostos de uma linha, mas de dois lados de uma mesma moeda. Os dois lados partem de uma concepção do sujeito enquanto proprietário de si mesmo, um sujeito predicativo, segundo o autor, cuja relação fundamental da constituição da individualidade se dá a partir da ideia de posse: "(...) pensar sujeitos a partir de sua predicabilidade é pensa-los a partir de relações de possessão, um pouco como indivíduos essencialmente definidos como "quem tem uma propriedade em sua própria pessoa"" (SAFATLE, 2016, p. 23). É um indivíduo que possui, em si, ou a essência do líder – em oposição a um sujeito passivo – ou a recusa do líder – em oposição a um sujeito autoritário.

¹⁵ Vários exemplos etnográficos desse desprezo podem ser encontrados nas já citadas Mendes e Saraiva.

¹⁶ Há outros fatores fundamentais nessa falta de reconhecimento, tais como condição de raça e gênero, sobre os quais falarei mais adiante.

Se somos indivíduos proprietários de nós mesmos, constituídos por nossas características/predicados, o outro é, antes de tudo, um invasor em potencial, contra o qual devemos nos proteger (ou com quem devemos nos igualar). Graeber (2007) segue raciocínio similar em suas elaborações sobre a concepção de corpo/sujeito enquanto ser autônomo e com fronteiras definidas e a sua necessária implicação de proteção dessas fronteiras do perigo de outros corpos, relação que o autor aponta como fundante do Estado e essencialmente hierárquica. Ao me inspirar nessas discussões, proponho que pensemos que, ao conceber a horizontalidade a partir da ideia de uma só régua que caracteriza os/as integrantes do coletivo – a da liderança, a ser repudiada ou aclamada – segundo a qual todos/as precisam ser medidos/as – para alcançá-la ou para não se destacar, requerendo necessariamente uma série de qualidades atribuídas aos indivíduos – nosso conceito de horizontalidade não se propõe a pensar a multiplicidade (mobilidade), mas uma homogeneidade que em última instância pode beirar as tendências microfascistas contra as quais Deleuze & Guatarri (1997) nos alertaram estar perto da mais rizomática existência. Se continuamos apostando que nosso ideal de militante//sujeito político passa por alcançar a liderança ou por fugir dela a todo custo, podemos até mudar a forma de olhar a régua, mas, ainda assim, não questionamos a própria régua.

(Há mais).

5 TRAZEMOS O MUNDO VELHO EM NOSSOS CORAÇÕES

Quando pensamos a dinâmica da cristalização dos poderes no cotidiano do coletivo, outras relações são também acionadas, e elas dizem respeito a hierarquias que são vistas pelos integrantes do movimento como estruturais, para além de suas fronteiras. Em especial, elas dizem respeito a desigualdades de raça e gênero, dadas como dois grandes obstáculos para uma construção efetiva da horizontalidade. Adicionadas à diferença de acesso à formação acadêmica – que com tranquilidade poderíamos associar a diferenças de classe – tais desigualdades aparecem como cruciais para entender as disparidades de poder que também constroem as relações do coletivo. Tomemos algumas falas da discussão como exemplo:

"(...) E isso faz sim diferença e muita, inclusive na questão de gênero, o espaço público é historicamente atribuído e legitimado aos homens, e pensar política é entrar no espaço público que nos é negado enquanto minas." (da militante, branca, que iniciou a discussão, caderno de campo)

"É fácil ler na minha pessoa o homem e o estudante de ciências sociais. Mas é difícil ler o negro, de família sem formação acadêmica, que passou e passa por humilhações e questionamentos de todo tipo por minha cor, que se qualificou em situações adversas de quem não via nenhuma qualidade no seu discurso. O que estou querendo dizer é que estão me atribuindo um privilégio no que leio como fruto de uma conquista (torta, com problemas, mas é uma conquista). Enfim: em nosso movimento existem muito mais mulheres brancas com capacidade de interlocução e leitura da realidade que homens negros." (de um militante negro, caderno de campo)

"Sou do time das inseguras; sou do time das sociais. Sou do time do acesso privilegiado ao saber, mesmo sendo mulher. (E sou do time de quem já deixou de ir em atividades diversas por não me sentir capaz de contribuir nem de desabafar nem de buscar ajuda)." (de uma militante branca, caderno de campo)

"Passei anos calado mas conversas sobre política que aconteciam nos bares, pois não tenho formação acadêmica, nem falo outras línguas, o que sempre me fez depender dos coletivos para a minha formação política." (de um militante negro, caderno de campo)

Poderíamos seguir indefinidamente com excertos da discussão, já que todas as pessoas que dela participaram acionaram de alguma forma esse tipo de discurso: fosse para denunciar as dificuldades de uma posição, fosse para assumir o privilégio de outra. Cada militante, como aliás costuma acontecer nas discussões do coletivo, se posicionou em algum dos polos sobre os quais falávamos – homem/mulher, negro/branco, com formação acadêmica/sem formação acadêmica.

O reconhecimento e localização nesses polos passa por uma percepção que à primeira vista pode parecer contraditória com a ideia de prefigurativismo sobre a qual falávamos acima. Não é que carregamos o mundo novo nos nossos corações? Então qual o peso dessas desigualdades, se a ideia é viver já desde então esse outro mundo? A análise do coletivo caminha na direção oposta à desses questionamentos: trazemos, afinal, também o mundo velho em nossos corações – não apenas não estamos isolados do mundo que queremos destruir, somos também fruto dele. Ignorar essas hierarquias, seria, segundo o coletivo, não se atentar ao que queremos eliminar e, assim, terminar por contribuir com a manutenção e invisibilização das desigualdades. Nada

nos pareceria menos horizontal que isso.

Curioso é perceber que, segundo os depoimentos, não há quem se sinta confortável aonde se encontra. Não importa como os tais polos se combinam em suas trajetórias, nenhum/a dos/as militantes que se manifestou considera estar seguro onde está no cotidiano do movimento. O que há, pelo contrário, é uma afirmação constante da fragilidade que cada um encontra, ainda que haja também reconhecimento de seus privilégios (a terceira fala aqui citada é especialmente clara nesse sentido).

Há vezes em que o acionamento desse incômodo é visto como uma espécie de competição entre as diferentes discriminações sofridas e os respectivos lugares de fala de cada militante, como se pudesse haver uma também hierarquia entre quem sofre mais a depender da opressão que sofre. A preocupação em não se deixar levar por esse tipo de dinâmica – o que revela, ao menos, que a mesma dinâmica parece encontrar algum eco – emerge no coletivo quando, por exemplo, uma integrante declara (sobre o machismo e o racismo): “São duas opressões muito estruturais da nossa sociedade e história e acho que precisam ser pensadas mesmo com cuidado, que sirvam uma para desconstruir a outra e não para conflitar-se” (fala de uma das militantes, caderno de campo). É a forma de dizer que há mais que disputas entre quem se encontra em pior condição frente às diversas desigualdades que compõe esse mundo que queremos ver acabado; há o necessário desconforto, um forçoso não encaixar-se que – mesmo que de intensidades e origens distintas – é o que nos fez coletivo, é o que nos trouxe para a luta em primeiro lugar. O impasse do movimento com a horizontalidade, assim, também me parece se relacionar com não enxergar esse desconforto como potencialidade, mas como algo a ser resolvido.

6 BAKUNIN COM GELO E LARANJA: A HORIZONTALIDADE COMO HORIZONTE E O PERENE DESCONFORTO COMO MODO DE CAMINHAR

“Por mais que se tenha essa formação constante, sempre vai haver alguma lacuna entre as militantes de um movimento, isso pq temos qualidades e afinidades com diferentes características da luta, temos que saber valorizar a capacidade de análise de algumas, tanto quanto a disposição pra mão na massa de outras, afinal a maioria das pessoas com as quais desejamos lutar acha que Bakunin é uma vodka. Também seria um erro não aproveitar a qualidade de leitura da realidade das nossas militantes, que por vezes são capazes de ler e sintetizar a

realidade de forma muito rápida. Temos que criar mecanismos de horizontalidade que aproveitem as características de cada militante, sempre tentando não hierarquizar esses conhecimentos." (fala de um militante, caderno de campo)

A sedução da cristalização dos poderes – ou seja, da hierarquia – está, justamente na promessa que as coisas estejam seguras, estabelecidas e, dessa forma, confortáveis. O conforto é o que nos cristaliza; o desconforto, o que nos empurra, caminhar. Assim, se a horizontalidade trata, acima de tudo, da mobilidade – pois que a contra-hierarquia é poder mover-se, como elabora o próprio movimento – apostar na resolução dessa querela é, afinal, uma contradição em termos. É como pensar uma revolução não conjugada em gerúndio. Foi, pois, a insatisfação e o desconforto que nos trouxe ao Movimento Passe Livre em primeiro lugar: o desconforto dos ônibus apertados, mas também o desconforto de uma forma de fazer política que igualmente parecia não nos caber.

A elaboração de Safatle (2016) acerca do desamparo enquanto afeto revolucionário me parece especialmente frutífera neste ponto, se pensarmos na horizontalidade como o abandono de um sujeito que se define por suas características, em nome de conexões entre sujeitos que se indefinem, ou seja, que se abrem à sua despossessão, tal como o autor reinterpreta a ideia de proletariado marxista. Os vínculos que se criam entre sujeitos que não se mobilizam essencialmente pelo medo ou pela esperança, mas que, ao contrário, se expõe e se entrecruzam pelas contingências, são vínculos de outras naturezas, com novas potências, as potências necessárias para se saltar no vazio, para deixar de lado os rumos de sempre. O interessante, desta forma, não é apostar num antagonismo superado, mas no caráter insuperável do antagonismo, do desconforto, do desamparo.

Em outras palavras, entender a horizontalidade não enquanto indivíduos que, em suas características, buscam aproximar-se a uma determinada régua, seja acima ou abaixo dela, mas pautar-se pelo fluxo dessas características. "Valorizar a lacuna e diferença entre militantes sem hierarquizar, me ajuda a tentar legitimar minhas potências e reconhecer nx outrx que a potência delx, também me fortalece.", disse a militante que iniciou o debate, após o contato com algumas respostas a seus incômodos. Mas talvez passe por também perceber que a potência do outro não é só minha força, mas também minha vulnerabilidade: abrir-se para ao desamparo dessa situação é o que permite que uma relação com o outro não pautada pela necessidade da proteção comece a emergir, ou seja, um tipo

de socialidade que não se pautem pela necessidade do Estado para nos defender do invasor, uma socialidade contra o Estado e contra o mercado, tal qual o movimento busca criar.

Aqui também me parece interessante evocar a ideia de liderança a partir de um outro verbo: não o *ser* de sermos todos/as líderes, ou ainda o *não ser* de ninguém é líder. Se a proposta é se constituir pela mobilidade, o interessante é pensar através do *estar*, necessariamente transitório, marcado pela inconstância e não pelo predicado. "Pode-se dizer não que o chefe é um homem que fala, mas aquele que fala é um chefe", disse Clastres (1978, p.30), acerca dos mecanismos que impedem a subordinação hierárquica nas sociedades selvagens; ou seja, a fala é o lugar da chefia, mas não é o lugar do chefe. Encarar o exercício não- predicativo das funções necessárias às atividades do movimento, emerge como uma forma interessante de entender o mecanismo de rotatividade de tarefas que nos propomos a construir, quando o que se faz não se arboriza, não resulta em cristalizações do que se é. Essa ideia se aproxima da interessante abordagem que Safatle elabora acerca do sujeito político total de Marx, que pesca de dia, pastoreia à tarde e faz crítica a noite sem se transformar por isso em pescador, pastor ou crítico (SAFALTLE, 2016, p. 236).

Nesse sentido, uma elaboração do princípio pode nos levar para uma horizontalidade que, como o horizonte e a utopia, torna-se inalcançável, torna-se o lugar para o qual nos movemos, mas no qual nunca podemos chegar. Em outro lugar (SARAIVA,2017), afirmo que a noção de política que o Movimento Passe Livre-DF articula passa por uma capacidade de ver além das regras estabelecidas, para a qual a dimensão utópica é imprescindível, no sentido que afirma Newman (2010): "a utopia é parte essencial de qualquer forma de política radical; para se opor à ordem corrente, temos que necessariamente invocar uma imaginação utópica, alternativa" (NEWMAN, 2010, p.68). A utopia vista principalmente como um fora que desorganiza o estabelecido, não uma prescrição de futuro, ou um programa a ser alcançado ou ainda enquanto a realização de um sonho idílico no qual os conflitos e agruras que atualmente enfrentamos serão por fim resolvidos. Parece-me interessante, assim, ver na horizontalidade potência análoga: não um o ordenamento de um futuro, mas a do desordenamento do presente como possibilidade de vida. O desconforto então vira a garantia de que continuaremos indo, um modo próprio de caminhar, de não nos sedimentarmos, ao invés de algo a ser resolvido.

Urge, ainda, expandir os limites desse horizonte para longe das fronteiras do coletivo (ou deixar, também, essas fronteiras necessariamente perpassadas), em consonância com a percepção de política do MPL que aposta não na sua especialização, mas num necessário exercício cotidiano, sem políticos. Se a ideia de que há aqueles/as que fazem a política, enquanto há aqueles que cuidam de suas vidas se constitui enquanto a anti-política para o movimento – pois que evidencia a própria definição do Estado¹⁷ - há que se fazer fluir a horizontalidade para quem, afinal, não se importa se Bakunin é um vodka, um remédio para acne ou uma versão diminutiva do que a polícia nos faz diariamente.¹⁸

7 REFERÊNCIAS

CLASTRES, Pierre. **A sociedade Contra o Estado**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia, vol. 1** / Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. —Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995 94 p. (Coleção TRANS).

_____. **Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia**, vol. 5; tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. — São Paulo: Ed. 34, 1997

DREYFUS, Hubert & RAIBOWN, Peter. **Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics**. 2nd ed. Chicago: The university of Chicago Press, 1983, pp.208-226.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2008.

GRAEBER, David. **Possibilities: Essay on Herarchy, Rebellion and Desire**. Okland: AK Press, 2007.

HARAWAY, Donna. **Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective** Donna Haraway Feminist Studies, Vol. 14, No. 3. (Autumn, 1988), pp. 575-599., 1988.

HARDING, Sandra. **Objectivity & Diversity: Another logic for scientific research**. Chicago: University of Chicago Press, 2016.

LIMA, Paique Duques. **Ger'Ação Direta no DF: Reflexões sobre as lutas sociais em**

17 Desenvolvo esta reflexão em outro momento.

18 A partir da brincadeira que o militante citado acima fez- "a maioria das pessoas com as quais desejamos lutar acha que Bakunin é uma vodka" – outros/as militantes entraram no mesmo clima e passaram a também a desconstruir em suas reflexões subseqüentes: "Bakunin não é um remédio para acne?" "Bakunin deve ser uma versão diminutiva do que a polícia nos faz todos os dias".

Brasília no primeiro decênio dos anos 2000 In da SILVA, Erlando (org) **Universidade e Movimentos sociais**. Belo Horizonte: Ed. Fino Traço, 2015.

MENDES, Elisa Rosas. **Por uma vida sem catracas**: Um estudo sobre o Movimento Passe Livre. Monografia de conclusão de curso. Brasília: Departamento de Antropologia, 2007.

NEWMAN, Saul. **The Politics of Postanarchism**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

SAFATLE, Vladmir. **O circuito dos afetos: Corpos Políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. 2ed revisada. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

SARAIVA, Adriana Coelho. **Movimentos em movimento**: uma visão comparativa de dois movimentos sociais juvenis no Brasil e Estados Unidos. Tese de doutorado, Centro de Pesquisa e Pós Graduação sobre as Américas, Universidade de Brasília, 264p., 2010

SARAIVA, Leila. **Não leve Flores**: crônicas etnográficas junto ao Movimento Passe Livre-DF. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2017.

SITRIN, Maristela. (org). **Horizontalidad: Voces de Poder Popular En Argentina**. Cooperativa Chilavert, 2005.



REVICE - Revista de Ciências do Estado
ISSN: 2525-8036
v2.n.1 JAN-JUL.2017
Periodicidade: Semestral

seer.ufmg.br/index.php/revice
revistadece@gmail.com

SARAIVA, Leila. Para além das palavras: teorias e práticas da horizontalidade como construção de utopias no Movimento Passe Livre-DF.
Data de Submissão: 03/11/2016 | Data de aprovação: 30/11/2016

A REVICE é uma revista eletrônica da graduação em Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais.

Como citar este artigo:
SARAIVA, Leila. Para além das palavras: teorias e práticas da horizontalidade como construção de utopias no Movimento Passe Livre-DF. In: **Revive** - Revista de Ciências do Estado, Belo Horizonte, v.2, n.1, p. 296-326, jan./jul. 2017.

VOZES DA UTOPIA: FÓRUM SOCIAL MUNDIAL

VOICES OF UTOPIA: THE WORLD SOCIAL FORUM

Manuela Salau Brasil¹

RESUMO

No ano em que comemoramos os 500 anos da criação da palavra utopia, registramos a décima quinta edição do Fórum Social Mundial (FSM), evento que galvanizou nossas esperanças utópicas por uma sociedade melhor. Explorar a relação entre eles é o objetivo deste artigo, com o argumento central de que o FSM representa um exercício utópico atual. Para tanto, nos ocupamos com o conceito de utopia, privilegiando o pensamento do filósofo Ernst Bloch, entendendo que suas contribuições revitalizaram a compreensão sobre o tema. Da mesma forma, relatamos a origem e os propósitos do Fórum Social Mundial, centrando na edição temática de 2016, ocorrida no início do ano na cidade de Porto Alegre - Rio Grande do Sul. E com a pretensão de enriquecer esta análise, buscamos conhecer o entendimento sobre utopia na visão dos participantes deste evento, utilizando para isso os resultados de 34 entrevistas, bem como das falas proferidas em oficinas e debates. Com isso, pretendeu-se investigar em que medida o FSM é identificado com um espaço de promoção de utopias sociais, sobretudo a partir da análise dos depoimentos daqueles e daquelas que apostam num futuro melhor.

PALAVRAS-CHAVES: utopia, Fórum Social Mundial, Ernst Bloch.

ABSTRACT

The year we celebrated the 500th anniversary of the creation of the word "utopia" was also marked by the 15th edition of the World Social Forum (WSF), an event that galvanized our utopian hopes for a better society. The purpose of the present paper is to explore the relationship between utopia and the Forum relying on the key proposition that the WSF

¹ Economista, Mestre em Ciências Sociais Aplicadas pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG) e Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Contato: manu_ilela2@hotmail.com

represents a current utopian exercise. To that end, we refer to the concept of utopia of philosopher Ernst Bloch, as we believe his contributions revitalized the understanding of that notion. In addition, we give an account of the origins and goals of the WSF with a focus on the 2016 thematic edition held in the city of Porto Alegre, Rio Grande do Sul state. To further substantiate this analysis, we assess the understanding of utopia from the perspective of Forum participants through recorded material collected from 34 interviews as well as participants' utterances at workshops and roundtables. The ultimate goal of this endeavor was to find to what extent the WSF is identified as a space for fostering social utopias, with an emphasis on the analysis of the statements of those who are confident in a better future.

KEY-WORDS: Utopia, World Social Forum, Ernst Bloch.

1 INTRODUÇÃO

Thomas More escreveu, em 1.516, "A utopia ou o tratado da melhor forma de Governo", inaugurando assim não apenas um gênero literário, mas um debate que ultrapassa sua época e sua origem. A obra começa com uma crítica à sociedade inglesa, para depois apresentar uma sociedade oposta a ela, a ilha imaginária de Utopia. Quanto ao debate, podemos resumir-lo a uma escolha dicotômica: utopia diz respeito a um mundo real ou fantasioso? A balança pende para associá-la com esta última opção, e o "Fim das utopias" seria a pá de cal desta disputa.

No entanto, a utopia continua a nos desafiar. Possível ou não, ela sequer saiu de cena, mantendo-se atuante mesmo que nem sempre de forma central e declarada. Nos referimos às utopias sociais, considerando que sua presença é o combustível para as esperanças em lutas de diversos movimentos atuais. Para este artigo, focalizamos o Fórum Social Mundial (FSM), considerando que o slogan "outro mundo é possível" revela seu espírito utópico. Será esta a compreensão dos participantes deste evento? Em que medida o FSM é relacionado com uma utopia social? E, afinal, qual a relevância de haver ou não tal correlação?

O objetivo deste texto, portanto, é investigar a relação entre utopia e o FSM, a partir de duas dimensões: em uma perspectiva teórica, através da apresentação de autores que contribuíram com a discussão sobre a categoria utopia, com destaque para Ernst Bloch; do ponto de vista empírico, através das discussões produzidas e de entrevistas realizadas durante o Fórum Social Mundial temático em janeiro de 2016.

O primeiro Fórum Social Mundial ocorreu em 2001, na cidade de Porto Alegre, Rio Grande do Sul, e reuniu aqueles que, descontentes com o sistema capitalista, almejavam uma sociedade melhor. O evento vem se repetindo desde então, em outros locais e novos formatos, mas mantendo a aspiração original de contraposição ao sistema dominante.

Sob o lema “outro mundo é possível”, destaca-se como um espaço onde se encontram diversas bandeiras de lutas, todas elas convergindo sobre a insustentabilidade do sistema atual, e sua necessária transformação. O espírito utópico parece estar presente, um exercício utópico parece ser acionado, embora a palavra utopia nem sempre seja proferida.

Se há unanimidade em torno das críticas, o mesmo não se verifica nas discussões sobre as alternativas e proposições para configurar o outro mundo possível. Para avaliar este e outros desafios da trajetória das edições do FSM, foi realizado no início de 2016 um Fórum Social Mundial temático, em Porto Alegre, como um encontro preparatório para a edição anual sediada no Canadá. Nesta ocasião coletou-se depoimentos de participantes, cujas falas servirão de subsídio para esta análise, numa mediação com a teoria.

Desta forma, após esta introdução nos dedicaremos ao debate teórico sobre utopia, descrevendo brevemente sua origem e as principais características deste campo, para então nos determos em considerações teóricas a partir da obra de Ernst Bloch, sobretudo sobre a distinção entre a utopia abstrata e utopia concreta, numa interlocução com a perspectiva de David Harvey e contribuições de Zygmunt Bauman. Na sequência, relataremos brevemente o histórico e os objetivos do FSM, com atenção ao evento citado anteriormente, para então analisarmos os principais resultados das falas de seus participantes, e ao final concluiremos com algumas observações extraídas e aprendidas

desta experiência.

2 DA UTOPIA

Em seu uso cotidiano, a palavra utopia está geralmente associada a significados depreciativos, sugerindo impossibilidade, ilusão, ingenuidade e um otimismo exagerado e infundado num futuro irrealizável. No campo da ciência, repete-se a visão predominante de algo dissociado da realidade, tratando-se, portanto, de uma categoria pouco científica.

A palavra foi criada por Thomas More (1477/8 - 1535), humanista, advogado inglês, membro da corte de Henrique VIII e chanceler do reino, que assim nomeia a ilha imaginária e também o título de sua principal obra: "A utopia ou o tratado da melhor forma de Governo" (1516).

O livro é dividido em duas partes: a primeira, escrita em 1516, consiste numa crítica à sociedade inglesa; a segunda parte, escrita um ano antes, descreve a ilha de "Utopia", supostamente visitada por Rafael Hythlodeo em suas viagens com Américo Vespúcio (1454-1512). A ilha imaginária provocou a imaginação de uma Europa que enfrentava seus problemas, e que via nas descobertas do novo mundo a inspiração para um futuro promissor. A descrição da ilha perfeita, imune ao sistema dominante no velho mundo, revelava, de certa forma, que outro mundo era possível...

Outros autores escreveram sobre suas utopias, relatando detalhes e virtudes sobre seus lugares imaginados, numa tradição que reforçou a visão de utopia como idealização de um futuro perfeito. No entanto, a criação da palavra foi ulterior às manifestações de conteúdos utópicos, o que sustenta nosso argumento de que a utopia é imanente ao homem. Reforçamos esta hipótese nos apoiando em Lima, para quem a utopia não só é constitutiva do homem, mas defende que a relação entre homem e natureza surge o "primeiro produto utópico": a cultura. (LIMA, 2008).

A partir desta premissa estamos convencidos de que não deve haver uma vinculação obrigatória e linear entre o conceito e a obra de More. Não se trata de contestar a relevância do referido livro, mas sim, de considerar uma multiplicidade de sentidos que

a utopia pode assumir, para além do gênero literário.

Com o cuidado de não negligenciar esta discussão, mas sem correr o risco de tomá-la como questão central, optamos pela sistematização elaborada por Backo, que agrega as pesquisas sobre utopia em cinco grupos, assim divididos:

a) Pesquisas sobre o gênero literário puro, as 'utopias romanescas' e sua história, processos narrativos, estratégias discursivas, etc.[...] b) Pesquisas sobre o pensamento utópico, a sua evolução, os temas orientadores, as suas ramificações, etc. [...] c) Trabalhos sobre as utopias postas em prática, a história e a sociologia das comunidades exemplares restritas que se propuseram materializar a idéia-imagem da alteridade social nas suas instituições, modo de vida, relações sociais e humanas [...] d) Estudos sobre os materiais simbólicos com que operam as utopias, assim como as suas combinações específicas, sobre as relações historicamente variáveis entre utopias e os mitos sociais, os milenarismos, messianismos, etc. e) Estudos sobre as utopias num 'período quente', em que a criatividade utópica se intensifica e as utopias mantêm relações particularmente intensas como os movimentos sociais, as correntes ideológicas, o imaginário colectivo, etc., o que permite fazer ressaltar, nomeadamente, as linhas de força da evolução do fenómeno utópico, as particularidades históricas das diversas formas de discurso utópico, as funções sociais variáveis da utopia. etc. (BACKO, 1985, p.355).

Com base nestas ramificações, legitimamos a opção pelas utopias sociais como campo de pesquisa, foco do presente texto. O imbróglio conceitual e a amplitude do tema não embaralham apenas o significado da utopia, mas de expressões próximas a ela. É o que acontece com o uso dos seguintes conceitos: distopia, utopia negativa, antiutopia ou contrautopia. Utopia e distopia revelam uma visão, um projeto, uma perspectiva de futuro. O que as diferencia é sua natureza, o "sinal" deste futuro: melhor (utopia) ou pior (distopia). Assim, distopia pode ser sinônimo de utopia negativa, mas não de antiutopia. Esta última condena exatamente a projeção de futuro: não se trata de um futuro mais perverso (distopia), mas da opção por não projetá-lo, de uma contrautopia.

Da identificação com visões fantasiosas, céticas, niilistas ou pessimistas, a tese do "Fim das utopias" nos últimos anos do séc. XX foi a senha para decretar a inutilidade deste debate, com as bençãos da ciência. Advogamos, ao contrário, que o fracasso do socialismo real, simbolizado definitivamente pela "queda do muro de Berlin" significou não a morte das utopias, mas de um determinado projeto utópico. As utopias sociais persistem, insistem e se renovam.

É certo também que os valores do capitalismo comprometem as funções da utopia - abafam o pensamento crítico, desestimulam as ações coletivas, disseminam a crença de que são inoperantes e inoportunas as projeções de um futuro melhor. Para Jacoby, há três razões para a descrença nas utopias:

[...]o colapso, iniciado em 1989, dos Estados comunistas; a convicção amplamente difundida de que nada distingue utópicos de totalitaristas; e algo ainda mais difícil de pontuar, mas essencial: um empobrecimento crescente no que pode ser chamado de imaginação ocidental. (JACOBY, 2007, p.30-31)

No discurso para sepultar as utopias, sobrepõem-se um discurso ideológico, muito mais do que técnico. O empobrecimento da imaginação, citado acima, é produto de uma cultura que prima por uma racionalidade sustentado no real, no aqui e agora. E mesmo um certo discurso acadêmico adota este tom, assumindo que as utopias foram julgadas e condenadas pela história. A adesão a estes discursos não é em vão, como nos alerta Sousa:

Desqualificar a utopia, discurso tão vigente em nosso tempo, é uma arma dos espíritos conservadores. A associação entre impossível e utopia produziu em nosso tempo uma atitude de desqualificação de todas as ações que se reclamam deste princípio. (SOUSA, 2007, p.21).

Valorizar o pensamento utópico, entretanto, requer um posicionamento crítico, uma posição de vigilância para afastar leituras ingênuas e interpretações simplistas. Refutar a tese do fim das utopias não equivale, por exemplo, a deixar de admitir que elas se ressentem da dinâmica social, como nos lembra Baczkó:

Em determinadas épocas, as utopias não passam de um fenômeno marginal e isolado. Noutras, porém, a criatividade utópica intensifica-se. À medida que o número de textos utópicos aumenta, uma singular afinidade une as utopias às estruturas mentais e às idéias mestras da época. A utopia mantém, pois, relações múltiplas e complexas com as idéias filosóficas, as letras, os movimentos sociais, as correntes ideológicas, o simbolismo e o imaginário colectivos. As fronteiras das utopias tornam-se tanto mais móveis quanto mais abarcam a dinâmica social e cultural. Oferecem estruturas de acolhimento às esperanças colectivas em busca de uma idéia moral e social, intervindo assim como agente activo que contribui para a cristalização de sonhos confusos. [...] Constituem um dispositivo de eficácia variável que garante um esquema colectivo de interpretação e unificação, simultaneamente, do campo das experiências sociais e do horizonte de expectativas, recusas, temores e esperanças, que rodeia aquele campo. (BACZKO, 1985, p.346)

Reconhecemos que há períodos em que as utopias sociais se manifestam mais

intensamente que outros, ao mesmo tempo em que identificamos sua presença em todos os períodos históricos e em todas as sociedades. Sua persistência materializa-se na pluralidade de modos de vida, nas reivindicações dos movimentos sociais, na insistência de autores que desafiam conceitos e quadros analíticos pré-definidos, como é o caso do filósofo Ernst Bloch.

Ernst Bloch nasceu em 8 de julho de 1885 na cidade de Ludwigshafen, e morreu em 4 de agosto de 1977 na cidade de Tübingen. Alemão, de família judia, exilou-se em lugares como Zurich, Paris, Viena, Praga, EUA, retornando para a Alemanha em 1949. Foi nos EUA que escreveu seu principal livro "O Princípio Esperança", que tomaremos como referência para este artigo. (BRASIL, 2011).

A opção pela teoria de Ernst Bloch deve-se ao reconhecimento de que nela a utopia perde o estatuto de categoria marginal, ineficaz e fictícia. O autor ressignifica não só a utopia, mas também a esperança, os sonhos e a imaginação, possibilitando a defesa da utopia como algo positivo, concreto e político, ao mesmo tempo em que lhe confere a condição de categoria científica.

É a partir da esperança que Bloch recupera e valoriza a utopia: a esperança é o antídoto contra o ceticismo e o niilismo, incitando a imaginação a pensar em cenários "ainda não" realizados. Por sua vez, a imaginação alimenta os sonhos diurnos que são traduzidos em utopias.

É fundamental ressaltar a distinção dos conteúdos tanto das esperanças quanto dos sonhos diurnos, pois deles advém os significados diferentes de utopia. A esperança e os sonhos diurnos baseados na ilusão, na fantasia, no desejo sem vínculo com a realidade, geram as utopias abstratas. Parece ser este o significado usual do termo, que banalizado, tornou-se sinônimo de impossibilidade e até mesmo de certa ingenuidade. Todavia, os sonhos diurnos e as esperanças, quando assentados em análises sobre determinada realidade histórica, podem originar utopias concretas, ou seja, possíveis de serem realizadas. E esta nos parece ser a fundamental contribuição de Bloch, que ao reconhecer os dois sentidos deste conceito dá outra dimensão ao tema.

Portanto, se por um lado é concebido como uma projeção inatingível, um desejo

irrealizável, fonte de um otimismo sem respaldo na realidade, e neste sentido é uma utopia abstrata, por outro, o conceito de utopia concreta remete a possibilidade, processo, construção, transformação, e desta forma convoca a um otimismo militante.

Entre o otimismo ingênuo e o pessimismo tem-se o otimismo militante em que o "saber da decisão" é validado pela possibilidade real de uma utopia concreta e onde o sujeito é convocado ao trabalho e a ação. O otimismo militante opera como um fator subjetivo, e na exigência da conjugação entre fatores subjetivos e objetivos, Bloch garante que aquele é tão material quanto este: "Trata-se da decisão revolucionária do proletariado, que se aplica hoje, na batalha final das libertações: uma decisão do fator subjetivo aliado aos fatores objetivos da tendência econômico-material." (BLOCH, 2005, p.197).

Em resumo, o que diferencia a utopia concreta da utopia abstrata é sua possibilidade de realização. Assim, a possibilidade é uma categoria chave para a compreensão da natureza da utopia concreta, e por este motivo o autor faz uma divisão em quatro níveis distintos. No primeiro nível ela é apenas formal, ou seja, não tem compromisso com a realidade. Nos dois níveis seguintes a possibilidade é limitada pela ausência de uma das condições exigidas – seja a condição interna ou externa. Bloch ilustra esta insuficiência: "Uma florescência com certeza pode fazer madurar o fruto dentro de si mesma com a plena condicionalidade interna, mas se faltar a condição externa plena de bom tempo, o fruto permanece meramente possível". (BLOCH, 2005, p. 229). É no quarto nível de possibilidade que a coexistência entre estas condições dá origem a utopia concreta, muito embora, nas palavras de Bloch : "O próprio 'germe' ainda se encontra diante de muitos saltos...". (2005, p. 235)

As possibilidades em relação ao futuro advêm de uma análise que agrega componentes subjetivos (internos) e objetivos (externos), que se baseia tanto na realidade já existente quanto nos movimentos que nela se insinuam como tendência e latência. O futuro é concebido como um processo em aberto, e não como fatalidade ou mera reprodução do presente, e a instalação de processos de mudança depende tanto destas análises objetivas quanto da ação e do trabalho humano e do otimismo militante. A atitude do otimismo militante, ao contrário do pessimismo e do otimismo ingênuo, autoriza a

esperança e convoca a participação humana, uma vez que a possibilidade de transformação foi autorizada pelas análises de tendência e latência da realidade.

Se quando ignoramos os movimentos de latência e tendência, produzimos utopias abstratas, quando autonomizamos estes processos (exigimos que eles se mostrem “maduros”) podemos atrasar ou inibir a ação. Sobre isto Bloch adverte: “[...] jamais estarão completamente maduras ou tão perfeitas que não precisem de uma vontade de agir nem de um sonho antecipatório no fator subjetivo dessa determinação”. (BLOCH, 2006, p.135)

Deve-se salientar que mesmo submetidas a todas estas análises, não há garantias de que as utopias sejam concretizadas, o que é coerente com a visão de futuro em aberto. Não há resultados previamente antecipados, tampouco modelos ou guias a serem seguidos, ou seja, não é com um futuro preconcebido e perfeito que identificamos as utopias concretas.

Imputar à utopia a capacidade de imaginar um futuro descrito em detalhes e geralmente com um desfecho feliz – perfeito – corresponde ao que Jacoby (2007) intitula de corrente projetista do pensamento utópico, da qual faz parte Thomas More. A ela se contrapõe a corrente iconoclasta, de quem Ernst Bloch é um dos representantes, e que não traz esta preocupação com imagens e características pormenorizadas de um cenário futuro. Sobre esta distinção, tem-se que:

Os utopistas projetistas mapeiam o futuro a cada centímetro e minuto. [...] Os detalhes foram, algumas vezes, inspiradores.[...] No entanto, a informação detalhada sobre tamanho, dieta e modas do futuro incorre em muitos riscos.[...] utopistas iconoclastas, aqueles que sonharam uma sociedade superior, mas que se recusaram a apresentar medidas precisas. No sentido original e por razões originais, eles eram iconoclastas, eram contestadores e destruidores de imagens.[...]O Spirit of Utopia, de Ernst Bloch, obra clássica do gênero, de 1918, não oferece qualquer detalhe concreto sobre o futuro. (JACOBY, 2007,p.15;16;17)

Com tais subsídios, podemos repensar a utopia no campo científico, rompendo com um preconceito alimentado por diferentes correntes do pensamento. Bloch promove a discussão da própria noção de ciência, também dentro do marxismo. Segundo ele, o marxismo é formado pela união entre corrente fria e corrente quente: a primeira dedica-se a análise das condições históricas-econômicas que limitam as possibilidades

concretas, enquanto a segunda refere-se a expectativa, encantamento, ao que ainda não é possível. De acordo com o autor: "Eles se relacionam um com o outro como o que não pode ser enganado [análise fria] e o que não pode ser decepcionado [análise quente]". (BLOCH, 2006, p.206)

Se de um lado a análise sobre o possível (corrente fria) tem o "horizonte como limitador", nas análises sobre o sendo-em-possibilidade (corrente quente), o horizonte é aquele "ainda não esgotado e ainda não realizado". Mesclam-se assim medidas para "esfriar" o entusiasmo ilusório e outras para "aquecer" e iluminar a realidade para além do tempo presente.

Fica evidente que Bloch subverte aspectos e conceitos da ciência, uma ciência, aliás, que não é imune a lógica do capital. Suas elaborações sobre latência, tendência, possibilidade, por exemplo, permitem enxergar o futuro como um campo aberto para projetos em disputa, num horizonte em que é possível de fato o sujeito fazer sua história. Assim, a utopia concreta articula ciência, sonhos e ação, sem prescindir de nenhum destes elementos. E neste fluxo, percebe as relações estabelecidas na sociedade, visualizando seu funcionamento e movimento.

Esta perspectiva está contemplada e atualizada no pensamento de David Harvey, autor que vem analisando as transformações do capitalismo e advoga a favor de um novo pensamento utópico, por ele denominado de "utopismo dialético" ou "utopismo espaço-temporal", destacando a figura do "arquiteto rebelde" e explorando a necessidade de sua encenação em diferentes teatros.

Para a defesa de um pensamento utópico, o autor levanta uma série de considerações em que recupera categorias como sonho, otimismo, imaginação e socialismo, aproximando-se de Bloch.

Mesmo que sob o mantra da falta de alternativas, o FSM movimenta-se em direção contrária, por isso valorizamos seu papel como espaço possível para reabilitação de esperanças e produção de utopias sociais. Sobre isso, podemos nos valer da categoria do utopismo ou da utopia espaço-temporal (ou dialética), elaborada pelo autor, que:

Implica a disposição, mesmo que seja no mundo do pensamento, de transcen-

der ou reverter as formas sociológicas impostas pela acumulação descontrolada do capital, pelos privilégios de classe e pelas amplas desigualdades de poder político-econômico. Esse proceder permite criar um espaço para experimentos mentais sobre possíveis mundos alternativos. Embora esteja presente o risco de isso degenerar em produção de sonhos irrealizáveis, o ajuste do materialismo histórico e geográfico deveria ajudar a transformar esses sonhos em perspectivas efetivamente relevantes. (HARVEY, 2004, p.262)

O uso da imaginação que propicia os “experimentos mentais” e que devem se submeter ao crivo do reconhecimento de sonhos irrealizáveis e das alternativas reais, é semelhante à utopia concreta de Bloch. Assim, a utopia persiste nas teorizações de intelectuais e nas práticas dos movimentos sociais, ambos comprometidos com transformações da sociedade.

Inspirado na passagem de Marx sobre a comparação entre o pior arquiteto e a melhor abelha, Harvey toma a figura do arquiteto como metáfora para expressar a crença na possibilidade humana em projetar e construir nossas vidas. O arquiteto está às voltas tanto com as projeções de espaços como de seus detalhes, promovendo um encontro entre imaginação e as condições concretas. O chamado para agirmos como arquitetos rebeldes comprometidos com um utopismo dialético é assim enunciado:

Imaginemos que somos arquitetos, todos dotados de uma ampla gama de potencialidades e capacidades, inseridos num mundo físico e social pleno de restrições e limitações manifestas. Imaginemos ainda que estamos nos empenhando em transformar o mundo. Na qualidade de habilidosos arquitetos inclinados à rebeldia, temos de pensar estratégica e taticamente acerca do mudar e de onde mudar, sobre como mudar o que e com que ferramentas. Porém também temos de continuar de alguma maneira a viver neste mundo. Temos aqui o dilema fundamental que se acha diante de todo aquele que se interessa por uma mudança progressista. (HARVEY, 2004, p. 305).

Movidos pelo desejo de transformar, nos deparamos com uma multiplicidade de escolhas e restrições, e com o desafio de incorporar todos os “diferentes teatros” numa arquitetura rebelde. O autor usa esta metáfora para explicar a necessidade de atuarmos – por meio da ação e do pensamento – nos diferentes “teatros [de operação]”, alertando que nenhum deles deve ser privilegiado ou negligenciado. De acordo com ele:

As práticas políticas rebeldes têm de ocorrer em todos os teatros dessa longa fronteira. Para haver uma insurgência generalizada que altere a forma e a direção da vida social são necessárias ações colaborativas e coordenativas em todos os teatros. (HARVEY, 2004, p. 307).

A figura do “arquiteto rebelde” é protagonista no processo da entrada em cena das utopias, uma vez que:

[...] o arquiteto pode [e na verdade deve] desejar, pensar e sonhar a diferença. E, além da imaginação especulativa que necessariamente emprega, ela ou ele tem à disposição alguns recursos especiais de crítica, recursos a partir dos quais gerar visões alternativas a respeito do que poderia ser possível [sic]. Um desses recursos é parte da tradição do pensamento utópico. ‘A partir de onde aprendemos’ pode então assumir a mesma importância, se não maior, que o ‘que podemos ver da posição a partir da qual vemos’. (HARVEY, 2004, p.311).

O pensamento utópico, comprometido com valores e com um futuro melhor, não deve ser rechaçado nem mesmo quando dele brotam ilusões. Tal qual nos disse Bloch, as utopias abstratas têm seu valor quando comparadas com as posições céticas e nihilistas, e Harvey caminha nesta mesma lógica ao creditar a importância da utopia como uma “experiência do pensamento” em que “[...] imaginamos como é ser [e pensar] numa situação diferente.” (HARVEY, 2004, p. 312).

Segundo Harvey, a experiência do pensamento exige uma transformação de nós mesmos e do mundo e, para não cair na armadilha de que uma só é possível com a outra, tornando o problema insolúvel, o autor nos pede tempo, ou usando expressão mais conhecida, doses de “paciência histórica”.

De outra forma, temos em Bloch que “O que importa é saber esperar”:

O ato de esperar não resigna: ele é apaixonado pelo êxito em lugar do fracasso. A espera, colocada acima do ato de temer, não é passiva como este, tampouco está trancafiada em um nada. O afeto da espera sai de si mesmo, ampliando as pessoas, em vez de estreitá-las: ele nem consegue saber o bastante sobre o que interiormente as faz dirigirem-se para um alvo, ou sobre o que exteriormente pode ser aliado a elas. A ação desse afeto requer pessoas que se lancem ativamente naquilo que vai se tornando [Werdende] e do qual elas próprias fazem parte. (BLOCH, 2005, p.13).

Este pode ser um dos ensinamentos proporcionados pelo FSM: no lugar da pressa em traçar soluções, localizar caminhos, escolher alvos, importa uma espera combativa, construída no coletivo, contando com esperançosos arquitetos e militantes otimistas. Afinal, trata-se de persistir na esperança de transformação, sem mapas e sem roteiros estabelecidos.

Se as manifestações de descontentamento que mobilizam o FSM não chegam

a gerar uma crítica mais densa, tampouco proposições coletivas, isso não invalida sua importância. A espera, citada por Bloch e expressa por Harvey, não deve vir desacompanhada por outros fatores, como explicitados por Bauman:

Para que uma utopia nasça é preciso duas condições. A primeira é a forte sensação [ainda que difusa e inarticulada] de que o mundo não está funcionando adequadamente e deve ter seus fundamentos revistos para que se reajuste. A segunda condição é a existência de uma confiança no potencial humano à altura da tarefa de reformar o mundo, a crença de que 'nós, seres humanos, podemos fazê-lo', crença esta articulada com a racionalidade capaz de perceber o que está errado com o mundo, saber o que precisa ser modificado, quais são os pontos problemáticos, e ter força e coragem para extirpá-los. Em suma, potencializar a força do mundo para o atendimento das necessidades humanas existentes ou que possam vir a existir. (BAUMAN, 2010,p.1)

Há uma espécie de consenso sobre o lugar do aspecto subjetivo como condição para o nascimento de uma utopia, descrito por Bauman, como a "confiança no potencial humano". Ao lado da figura do "otimista militante", proposto por Bloch, e do "arquiteto rebelde", de Harvey, fazemos alusão ao jardineiro, tal qual nos apresenta o sociólogo polonês Zygmunt Bauman (1925-2017). Talvez os participantes do FSM sejam jardineiros, promovendo e incentivando o plantio e crescimento de determinadas projeções – antevistas em sua imaginação, representantes, portanto de utopias sociais. "É do jardineiro que tendem a sair os mais fervorosos produtores de utopias. Se ouvimos discursos que pregam o fim das utopias, é porque o jardineiro está sendo trocado, novamente, pela idéia do caçador." (BAUMAN, 2010, p. 3).

O caçador é aquele cuja tarefa é "defender e preservar, por assim dizer, o 'equilíbrio natural'. A ação do caçador repousa sobre a crença de que as coisas estão no seu melhor estágio quando não estão com reparos [...]." (BAUMAN, 2010, p. 2).

Tendemos a acreditar que nos movimentos sociais, e no FSM, o número de jardineiros seja maior que o de caçadores, senão como uma condição de partida, como resultado do processo de lutas e enfrentamentos coletivos. Mas, voltamos a uma questão já debatida, reforçando sua relevância: há clareza sobre as lutas que se deseja travar? Qual a natureza das utopias ali depositadas?

Harvey assinala que há várias lutas anticapitalistas no mundo, mas nem todas são pró-socialistas. Encontrar pontos em comum entre estas lutas a fim de integrá-las

num movimento universal, preservando as especificidades, é um dos desafios para fazer frente a uma política que se favorece com a fragmentação daqueles que poderiam oferecer-lhe oposição. (HARVEY, 2004).

Ao participar do Fórum Social Mundial de 2010, Harvey declarou sua utopia:

Desde o fim dos anos 1990, o Fórum Social Mundial tornou-se o centro de articulação do tema 'um outro mundo é possível'. E agora deve assumir a tarefa de definir como um socialismo ou comunismo são possíveis e como a transição para essas alternativas deve ser realizada. A atual crise oferece uma oportunidade de reflexão a respeito do que pode estar envolvido. (HARVEY, 2010, p. 57).

Estas duas apreciações remetem a um aspecto trazido de Bloch, qual seja a percepção de que as utopias sociais, que abarcam o conjunto da sociedade, foram substituídas pelas utopias parciais (especializadas), restritas a determinados grupos. Com isso substituiu-se o sonho do melhor para a sociedade pelo sonho do melhor para uma parcela desta sociedade. Bloch cita os movimentos dos jovens, das mulheres e o sionismo como exemplos destas utopias de "emancipação grupal", e reconhece nestes grupos uma carência "da vontade para reestruturar a sociedade toda, como era usual nas grandes utopias sociais." (BLOCH, 2006,p.139), mas admite: "Apesar disso, é digno de nota que os programas limitados a grupos gozam de determinada condição especializada: transitam bem em seus grupos, realizando ali uma colheita de espigas utópicas." (BLOCH, 2006, p. 139)

Em síntese, o autor não desqualifica estas iniciativas, embora deixe claro que seus limites são dados enquanto se mantêm intocada a lógica do capital. Esta relação entre utopias gerais e parciais parece apropriada para compreender os movimentos sociais, incluindo o Fórum Social Mundial, conhecido como o "movimento dos movimentos". Neste sentido, retornamos à citação anterior de Harvey: é o socialismo uma utopia social, a face do outro mundo possível? Em que medida esta questão está exposta no FSM?

3 SOBRE O FÓRUM SOCIAL MUNDIAL (FSM)

Realizado pela primeira vez em 2001 na cidade de Porto Alegre, capital do Rio

Grande do Sul, o Fórum Social Mundial nasce como uma reação ao Fórum Econômico Mundial de Davos, num contexto de retomada ou intensificação das lutas anticapitalista.

No mesmo ano foi elaborada uma Carta de Princípios, que entre outras coisas, estabeleceu que:

O Fórum Social Mundial é um espaço aberto de encontro para o aprofundamento da reflexão, o debate democrático de idéias, a formulação de propostas, a troca livre de experiências e a articulação para ações eficazes, de entidades e movimentos da sociedade civil que se opõem ao neoliberalismo e ao domínio do mundo pelo capital e por qualquer forma de imperialismo, e estão empenhadas na construção de uma sociedade planetária orientada a uma relação fecunda entre os seres humanos e destes com a Terra. (SOUSA SANTOS, 2005, p.155)

Ao se contrapor à Davos, o FSM não se contenta com a denúncia e a recusa à globalização neoliberal, mas almeja outra globalização. Isto explica a preferência em referir-se a ele como um movimento altermundialista, ao invés de movimento antiglobalização, tendo em vista que está em seu horizonte não apenas a crítica, mas também a busca por alternativa. Para não restar dúvidas, seu slogan deixa claro que: "Outro mundo é possível".

Deve-se investir na potencialidade do slogan, não deixando que seu uso seja apenas retórico. Sobre isso, Buey chama a atenção:

El conocido slogan outro mundo es posible no es sólo una palabra recuperadora del espíritu de la utopía; es también expresión de la convicción interna del movimiento de movimientos en el sentido de que hay ya propuestas alternativas realizables. (BUEY, 2007, p. 23).

O FSM é um amplo movimento constituído por uma diversidade de causas específicas (parciais) e pela luta em favor da transformação social. Esta riqueza é, ao mesmo tempo, seu grande desafio: como conjugar agendas emergenciais com outras de longo prazo? Como conciliar lutas específicas, às vezes até mesmo com interesses antagônicos, com uma luta maior contra o sistema capitalista? E, por fim: há unanimidade ou consenso quanto a um sistema alternativo? As análises produzidas sobre as diversas edições do evento corroboram a hipótese de que o FSM é bem sucedido em reunir os descontentes com o capitalismo, em endereçar-lhe críticas e renovar a disposição para a resistência, mas é frágil em reunir, debater e propor alternativas.

Estas interrogações acompanham a origem do FSM. De caráter internacional e

com múltiplas reivindicações, está sujeito a todo tipo de crítica e desconfiança, especialmente com questionamentos que cobram resultados do ponto de vista mais prático, uma espécie de formatação das inúmeras plataformas a favor de uma "eficiência". Sobre isso, Lowy provoca: "Claro, nenhuma instância aprovou um "programa comum", e nenhuma força política impôs o "seu" projeto." (LOWY, 2008, p.35)

O autor aponta que o Fórum Social Mundial é formado por três momentos que se conectam: "a negatividade da resistência, as proposições concretas, e a utopia de um outro mundo." (LOWY, 2008, p.32). Se a resistência é o ato inicial, a fase da denúncia, o segundo momento é o de projetos conquistados, as "vitórias parciais" a favor da utopia da transformação social. A respeito desta última, afirma:

Além das múltiplas propostas concretas e específicas, o movimento contém uma perspectiva transformadora mais ambiciosa, mais "global", mais universal. Claro, aqui também, perseguiríamos em vão um projeto comum, um programa reformador ou revolucionário consensual. A utopia altermundialista somente se manifesta no compartilhamento de certos *valores comuns*. São estes que desenhavam os contornos desse outro mundo possível". (LOWY, 2008, p.36)

E sobre isso, acrescenta: "Esses valores não definem um paradigma de sociedade para o futuro. Eles fornecem as pistas, aberturas, janelas que se abrem para o possível. O caminho da utopia não está todo traçado; são os próprios caminhantes que o traçarão." (LOWY, 2008, p.37).

Assumimos que a utopia é composta pelas dimensões da crítica e da proposição. A primeira diz respeito a nossa capacidade de resistência, como aludiu Lowy, enquanto a segunda tem se constituído no grande desafio: como propor uma utopia? O âmbito da utopia é exclusivamente global? Sem cair na armadilha das utopias projetistas, a quem caberia o desenho do mundo novo? Para reforçar esta situação, Sousa Santos (2005, p.16) quando escreve sobre o Fórum Social Mundial, observa que esta utopia "afirma-se mais como negatividade [a definição daquilo que critica] do que como positividade [a definição daquilo a que aspira]."

E, neste ponto, retornamos a Bloch para algumas reflexões:

a) Em que medida as "utopias especializadas" destes movimentos sociais podem ser consideradas utopias concretas? A percepção de que há insuficiência de propostas

concretas não estará escondendo outra questão, ou seja, a sustentação de propostas irrealizáveis neste momento histórico no sentido de utopias abstratas? Torna-se, portanto, necessário e urgente, analisar as condições de possibilidades conforme indicado por Bloch, para indicar dentre estas, quais as utopias possíveis de serem concretizadas, ainda que sem a certeza de que isto de fato irá ocorrer.

b) O FSM tem o caráter de articular as diferentes utopias especializadas, de fazer a "colheita de espigas utópicas" (Bloch) ou pode constituir, a partir delas, uma grande utopia global? E, quais os limites das utopias de grupo numa sociedade ainda dominada pelo capital? Por outro lado, é possível ainda pensar em uma única utopia global para o século XXI, ou será esta uma utopia abstrata?

Ressaltamos novamente não só a validade como também a importância de analisarmos a utopia a partir de referenciais que a acolham como categoria atual, positiva e científica, compatível com um "outro mundo possível", quem sabe o mundo proclamado pelo FSM.

Após os três primeiros anos em Porto Alegre, o FSM foi sediado em outros países, e em alguns anos ocorreu simultaneamente em várias deles, como estratégia para ampliar e diversificar o público e para manter seu caráter mundial. A edição do ano de 2016 aconteceu em agosto, na cidade de Montreal, Canadá. Antes disso, no primeiro mês do ano, foi organizado um encontro preparatório, o Fórum Social Temático de Porto Alegre, que contou com a participação de mais de 10.000 pessoas em mais de 500 atividades.

A mobilização do evento articulou-se a partir da necessidade de um balanço sobre os 15 anos, contendo nele um chamado para a utopia. De acordo com seus organizadores, o FSM: "Tem contribuído na reconstrução de uma referência utópica para milhões de pessoas que lutam contra o pensamento hegemônico de que não há possibilidades reais de um outro mundo fora das dinâmicas e imposições do mercado capitalista." (FST2016:FSMPoa+15)

Com esta premissa, uma das sete questões sugeridas para orientar o debate foi: "Do ponto de vista da reconstrução da utopia de um outro mundo possível, quais as prin-

cipais contribuições que o FSM trouxe para a sua organização ou movimento social?" (FST2016:FSMPoa+15)

Em sintonia com estas questões, participamos da edição do FSM em Porto Alegre com o objetivo de compreender a relação entre utopia e o FSM. Logo, não é nosso intento propor uma reflexão sobre o balanço do FSM, embora seja necessário admitir (e avaliar) seu encolhimento, especialmente quando comparado com os primeiros anos. Pode-se aventar múltiplos fatores explicativos, como a cobrança por resultados efetivos, as dificuldades em dar seguimento a agendas e operações que incluem pessoas em lugares distantes, o contexto adverso de virada conservadora em vários países e até quem sabe, como causa ou como efeito, uma certa sujeição a hipótese de que utopias não podem ser realizadas....

A diminuição de interesse rebateu em uma menor divulgação e em uma decrescente atenção junto ao campo acadêmico. Se nas primeiras edições foi objeto de inúmeras pesquisas e sínteses, sobre este último, pouco se escreveu.

4 DA RELAÇÃO ENTRE A UTOPIA E O FÓRUM SOCIAL MUNDIAL TEMÁTICO 2016

Além do aporte teórico sobre a categoria utopia, optamos por enriquecer a análise com os depoimentos dos participantes do evento, com o intuito de captar o significado de utopia e em que medida eles a associam ao FSM. Para isso, entrevistamos 34 participantes, selecionados aleatoriamente. Não foram definidas a priori um número de entrevistas, que foram encerradas na medida em que as respostas se repetiam. São 19 homens e 15 mulheres, com idade variando entre 13 a 71 anos. Abaixo um breve perfil dos participantes, sendo que o número correspondente a cada um deles é utilizado para identificar as falas inseridas no texto.

1- Homem, idade entre 25 e 39 anos, membro de partido político, psicólogo, reside no Rio Grande do Sul.

2- Homem, mais de 60 anos, participante de movimento social, psicólogo, reside em Minas Gerais.

- 3- Mulher, idade entre 25 e 39 anos, membro de partido político, estudante, reside no Rio Grande do Sul.
- 4- Mulher, idade entre 25 e 39 anos, psicóloga, reside no Rio Grande do Sul.
- 5- Homem, idade entre 40 e 49 anos, administrador, reside no Rio Grande do Sul.
- 6- Homem, idade entre 40 e 49 anos, desenhista, reside no Rio Grande do Sul.
- 7- Mulher, idade entre 50 e 59 anos, participante de ONG, educadora, reside no Rio de Janeiro.
- 8- Homem, idade entre 25 e 39 anos, biólogo, reside no Rio de Janeiro.
- 9- Homem, idade entre 25 e 39 anos, participante de sindicato, biólogo, reside no Paraná.
- 10- Mulher, idade entre 50 e 59 anos, voluntária em ONG, reside no Rio Grande do Sul.
- 11- Homem, até 24 anos, participante de ONG, estudante, reside no Rio Grande do Sul.
- 12- Homem, idade entre 40 a 49 anos, professor, reside no Rio Grande do Sul.
- 13- Mulher, idade entre 25 e 39 anos, professora de educação física, reside no Rio Grande do Sul.
- 14- Homem, idade entre 25 e 39 anos, participante de sindicato, educador, reside na Bahia.
- 15- Homem, idade entre 40 e 49 anos, representante do Fórum Estadual de Educação, educador, reside no Maranhão.
- 16- Homem, idade entre 40 e 49 anos, funcionário público municipal, pedagogo, reside no Rio Grande do Sul.
- 17- Mulher, idade entre 50 e 59 anos, funcionária pública da área da saúde, reside

no Distrito Federal.

18- Homem, idade entre 40 e 49 anos, participante de sindicato, educador, reside no Tocantins.

19- Mulher, idade entre 25 e 39 anos, representante do conselho de psicologia e do fórum de educação, reside em São Paulo.

20- Homem, idade entre 40 e 49 anos, participante do fórum e conselho da saúde, psicólogo, reside em Minas Gerais.

21- Mulher, idade entre 40 e 49 anos, representante das mulheres trabalhadoras rurais, reside no Maranhão.

22- Homem, até 24 anos, membro da União Juventude Socialista, estudante, reside no Rio Grande do Sul.

23- Homem, idade entre 25 e 39 anos, membro da associação de quilombolas, trabalhador rural e estudante, reside no Espírito Santo.

24- Mulher, idade entre 50 e 59 anos, fotógrafa, reside no Rio Grande do Sul.

25- Homem, idade entre 25 e 39 anos, estudante alemão em período de residência no Rio Grande do Sul.

26- Mulher, mais de 60 anos, participante de movimento sindical, reside no Amazonas.

27- Mulher, até 15 anos, participante de projeto na escola, estudante, reside no Rio Grande do Sul.

28- Homem, idade entre 25 e 39 anos, professor, reside em São Paulo.

29- Mulher, idade entre 25 e 39 anos, membro da CUT, enfermeira, reside no Paraná.

30- Homem, até 24 anos, estudante, reside no Rio Grande do Sul.

31- Homem, idade entre 40 e 49 anos, estudante, reside no Rio Grande do Sul.

32- Mulher, idade entre 25 e 39 anos, participante de sindicato, reside no Rio Grande do Sul.

33- Mulher, idade entre 40 e 49 anos, professora, reside no Ceará.

34- Mulher, mais de 60 anos, reside no Rio Grande do Sul.

O principal objetivo da aplicação do questionário foi identificar a concepção de utopia para os participantes do FSM, e em que medida eles relacionam uma à outra, por isso a primeira pergunta foi direta. Das respostas para a questão "O que é utopia para você?", duas pessoas disseram não conhecer o termo, uma delas a mais jovem entrevistada, com 13 anos. Uma terceira pessoa associou utopia com aspirações de foro individual.

Reunimos as demais respostas em dois grupos: um deles associando utopia e sonho, e o outro relacionando utopia com a ideia de movimento. Nas menções à utopia como sonho, estes foram tratados tanto como possíveis quanto como impossíveis. Para ilustrar a primeira situação, trazemos a fala abaixo:

"utopia é um desejo possível de ser realizado, é um sonho que a gente busca. Ele é utópico porque ele é muito distante, mas ele é possível". (3)

Na citação seguinte, observa-se como a possibilidade está aliada às condições reais e a disposição para a luta:

"Utopia é de fato um sonho, não é? É um sonho, mas a gente acredita que pode ser realizado. A utopia não pode ser descolada da realidade, é preciso, efetivamente, que seja um sonho que nós tenhamos a mínima condição de construir as possibilidades de alcançar". (15)

Na próxima fala, a utopia é explicada como algo impossível:

"Utopia é o que a gente busca, mesmo que racionalmente a gente considere inalcançá-

vel. Desde que no caminho a gente considere que exista evolução, exista melhoria e que chegue perto daquilo que a gente idealize". (8)

No depoimento que segue, a questão da viabilidade é relativizada:

"Utopia é uma meta, né? É algo que a gente tem como objetivo, que não precisa ser necessariamente atingido, é só um norte, pra gente tomar decisões na nossa vida em prol do bem comum." (6)

Da identificação entre utopia e movimento, destacamos a ideia central de que ela está associada a motivação:

"Utopia é um horizonte que se caminha em direção, eu acho. Diria que é algo, a gasolina que nos motiva, pra caminhar". (11)

"Utopia é aquilo que nos move, aquilo que nos alimenta, para que a gente continue perseguindo, lutando pelas coisas que a gente acredita". (17)

"Nossa, é aquilo que nos faz guiar, continuar nessas lutas, mesmo em um momento de incertezas, de decepções, de retrocesso. Justamente é a utopia que faz a gente caminhar e perceber que pode mudar esse mundo. Então, é base, é aquela gasolina que meio que no sangue que faz a gente tá aqui, faz a gente querer tá em outros espaços e continuar sonhando". (28)

As dimensões de sonho e movimento acabam se confundindo em muitas respostas. O depoimento que segue é exemplar em revelar a complexidade do tema:

"Pergunta complicada essa! Utopia é uma coisa que a gente sonha, que a gente espera chegar. Um lugar que a gente espera chegar, talvez". (13)

A menção a um texto de autoria do cineasta argentino Fernando Birri, conhecido pela voz de Eduardo Galeano, foi a forma como sete pessoas identificaram a utopia, revelando uma visão ambígua sobre o conceito. Nas palavras de Birri: "Para que serve a utopia? Ela está no horizonte. Me aproximo dois passos, ela se afasta dois passos. Caminho dez passos e o horizonte corre dez passos mais longe. Por mais que eu caminhe, nunca a alcançarei. Para que serve a utopia? Serve para isso: para fazer-nos caminhar."

Embora com visões diferentes, quase a totalidade dos entrevistados se considera utópico. Muitos fundamentaram sua defesa na insustentabilidade do sistema atual e na necessidade de um futuro melhor. A crítica ao presente motiva a energia utópica, como podemos verificar abaixo:

"Porque eu vejo que é muito injusto o mundo hoje, assim, sabe?... E tem muitas ideias, muitos projetos, experiências boas e que pode ser diferente. Então, é possível, sabe? É possível, eu vejo coisas boas acontecendo aqui e lá, e vejo que se unir essas coisas dá pra fazer algo maior. É possível!" (1)

Apesar deste ter sido o motivo preponderante, há respostas que revelam uma interpretação mais filosófica, como abaixo:

"Eu acho que faz parte do sentido da vida. Eu acho que todo mundo tem que ter um sentido da existência e acho que a utopia faz parte deste sentido do existir, na perspectiva de um bem comum, de uma relação de integralidade entre o social e o individual. Acho que faz parte de um projeto de vida". (33)

Sobre a relação entre utopia e FSM, o slogan "outro mundo é possível" foi identificado por alguns como uma comprovação desta vinculação. Não houve ninguém que duvidasse desta relação, ao contrário, ela foi defendida e explicada por diversos pontos de vista, alguns deles registrados a seguir.

"... as pessoas que estão aqui, elas não estão aqui porque acham que outro mundo possível é distante, elas estão aqui porque acham que outro mundo é possível, necessário e urgente, e que possam fazer ele acontecer". (19)

"Tem tudo a ver. Acho que é aí, acho que é o momento concreto da utopia... no Fórum você percebe que a utopia tem sentido e você não tá sozinho nesse momento de utopia, tem outros loucos aí atrás dessa utopia que é o que nos faz viver". (28)

"Eu acho que em cada roda de conversa, em cada discussão, seja pelos direitos humanos, seja pela saúde da população do campo, que tá morrendo por agrotóxico. Olha quanta utopia temos aqui!" (17)

"Eu acho que ele é um espaço de convergência de muitas utopias, em diferentes planos,

de utopia de uma forma de organização econômica, de utopia numa perspectiva de sociedade intercultural, na perspectiva da justiça ambiental. Acho que ele é um espaço de convergências de utopias". (33)

Outra visão reforça o FSM como espaço não só de debates ou de convergência de utopias, mas de utopias já concretizadas:

"Isso, né, de que diz o slogan, como é que é? Que "um mundo novo é possível". Essa construção e esse balanço que o Fórum tá fazendo agora, dos quinze anos, né? Do que já tem nesse período, do que se construiu nesse período, já não é mais uma meta, talvez inatingível, mas já se alcançou algumas conquistas que hoje podem ser tomadas como referência para talvez, reavaliar algumas coisas e tal. É uma construção constante isso, tua utopia tem isso, ela carrega, ela nunca é um fim em si, ela é uma construção permanente". (6)

"porque as coisas se modificam no tempo, né? São quinze anos, né? Mas eu acho que ele ainda, hoje a gente pode falar de experiências, a gente antes falava de ideias só. Só de projeções, de sonhos, né? De possibilidades. Hoje já tem muita coisa concreta, tem experiências concretas né? E que vão alimentando outras possibilidades, outros sonhos, outras utopias". (7)

A riqueza dos depoimentos dispensa maiores análises. Neles confirmamos a hipótese de que o FSM é um espaço de produção e renovação de energias utópicas, bem como de concretização de experiências, ou, de projetos utópicos colocados em prática.

Retomando o inevitável dilema da utopia como projeto ou ideia impossível ou possível, apresentamos aos participantes a distinção de utopia abstrata e concreta de Ernst Bloch. Nenhum deles havia tomado contato anteriormente com estes conceitos, mas enquanto alguns ficaram apenas pensativos, outros externaram suas visões, e deste conjunto destacamos duas declarações:

"mas aquela abstrata lá também pode ser uma concreta com o passar do tempo, com a luta que a gente vai fazendo, como a gente vai indo em busca daquela nossa utopia". (3)

"acho que no caminho da busca das grandes utopias, óbvio que a gente vai sedimentan-

do as pequenas utopias no caminho". (24)

Por fim, perguntamos como nomeariam suas utopias abstratas e concretas. Quanto às primeiras, sobressaíram: igualdade, paz, justiça, liberdade, e menções a virtudes de um mundo melhor. Quanto à segunda, o socialismo foi a utopia concreta mais citada, seguida pelo comunismo, marxismo e humanismo. Fica evidente a falta de conexão entre as utopias, sobretudo as concretas, com propostas ou vivências mais locais, experiências em processo, projetos exequíveis a curto ou médio prazo. Chama a atenção, mas não deve surpreender, uma vez que é reflexo da ausência de debate sobre o conceito, fruto da imprecisão e da flexibilidade exagerada que o tem caracterizado.

Destacamos, por fim, a presença no evento de três intelectuais que, durante suas intervenções, mencionaram a utopia. Oded Grajew, um dos idealizadores do FSM, declarou sobre o slogan: "Outro mundo possível não é utopia, tem base em experiências, em mostrar coisas exemplares, e Porto Alegre foi escolhida pela experiência no Orçamento Participativo que o governo acolheu como ideia."

Outra figura de destaque na história do FSM, Chico Whitaker afirmou que falar do futuro faz sentido se relacionado com conceito de esperança, mas de um ponto de vista realista. Esta esperança está evidenciada, segundo ele, no slogan "Outro mundo é possível", o qual sofreu um acréscimo posterior: "Outro mundo é possível, necessário e urgente".

A palavra utopia foi pronunciada por outros palestrantes ao longo do evento, mas assim como nos exemplos acima, seu conceito não foi desenvolvido ou problematizado: ela aparece mais como adjetivo que ora parece qualificar e ora desqualificar uma ideia ou projeto.

Reconhecemos uma exceção nas participações de Boaventura Sousa Santos, intelectual português com intenso envolvimento no FSM, em especial nesta edição, e que avançou na questão em foco. Nas várias atividades em que participou como orador, deixou a palavra ou seu conceito mais em evidência. Em uma destas ocasiões, ele nos chama a atenção para a necessidade de exercitarmos nossa imaginação política para, segundo ele: "imaginar o que não existe, mas deveria existir.... Precisamos saber inven-

tar a realidade para frente".

Uma de suas conferências intitulou-se "O futuro da esperança", e nela argumentou que a imaginação política requer um diagnóstico para fundamentar alternativas, para pensar em utopias próprias para o séc. XXI, que ele identifica como porosas, condizentes com um reformismo revolucionário, que vem a contagotas, são frágeis, realistas, incompletas, em contrantes com as utopias modernas e totalitárias do séc. XX.

Boaventura analisa que se na origem do FSM o cenário era de altas expectativas de transformação, mirando um socialismo do séc. XXI, hoje o quadro é de expectativas mais baixas e de lutas defensivas, lutas para manter e não mais ganhar direitos. Para este novo cenário, o autor defende uma maior articulação entre os movimentos sociais que resulte em uma unidade entre eles, assim como a distinção entre a luta principal e as secundárias, e a passagem destas reivindicações para o campo da política.

O autor alia ao diagnóstico sombrio, um convite para cultivarmos a esperança por um mundo melhor, nos convocando a sermos utópicos realistas, pois, segundo ele: "Utopias realistas são como asas com raízes".

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com virtudes celebradas, problemas e lacunas identificados, desafios a serem superados, o FSM persiste como uma agregação de críticos, resistentes e esperançosos, espaço, portanto, para projeções utópicas. O aspecto crítico continua predominante, até porque é o elemento comum aos movimentos que integram o FSM. Por certo ele não é suficiente, mas em tempos de retrocessos, não é pouca coisa...

Se a palavra nem sempre foi enunciada, ou se foi em sentidos controversos, podia-se sentir sua presença, como uma força que chamamos de energia utópica. Aliás, ela poderia ser confundida com o próprio evento. Em torno de um "outro mundo possível" se reúnem pessoas que mesmo sem verbalizarem, assumem a disposição para a utopia, atrevendo-se a "experimentos mentais", imbuídos de um otimismo militante e da missão de cultivar jardins.

Desta utopia sobressai uma vertente crítica quanto à sociedade atual, enquanto que a vertente propositiva fica em segundo plano. A disposição para fazer denúncias ao sistema atual não é acompanhada por dispositivos ou recursos para pensar o novo. De fato, esta tarefa exige mais que a outra, e entendemos que o FSM é um palco privilegiado para isso.

Tendo em vista que os conteúdos utópicos não aparecem atrelados ao conceito de utopia, deveríamos assumir esta dissociação e colocá-la como uma das pautas centrais do evento, e não tratá-la como aspecto acessório ou de menor relevância. Há que se aproveitar a energia utópica ali presente, transformando-a em exercício e favorecendo experimentos de utopias sociais.

Se Thomas More nos deu a palavra, 500 anos atrás, talvez nossa contribuição seja de torná-la menos banal, mas não menos utilizada. Talvez ela deva ocupar o centro do debate, especialmente em eventos desta natureza. Mas, porque a insistência nesta relação entre utopia e FSM? Ou, por que a insistência com o uso da palavra?

Nomear as coisas é uma forma de disputar seu sentido. Revitalizar este conceito potência, faz parte da resistência e da proposição que é próprio da utopia. Neste sentido, a obra de Ernst Bloch nos brinda com uma perspectiva inovadora e positiva, lastreando autores como Harvey e Bauman, fazendo-nos reparar nas utopias concretas, parciais, possíveis, reconhecendo os êxitos dos otimistas militantes do FSM. Nota-se que a questão das utopias especializadas e das utopias sociais não nos parece devidamente compreendida no âmbito do próprio Fórum Social Mundial, mas a valer sua denominação, talvez tenhamos algumas pistas...

More nos presenteou com a descrição imaginativa de sua ilha, contrapondo-a com a situação real da Inglaterra de seu tempo. No entanto, a obra carece de detalhes sobre as condições de possibilidade de instalação e instauração da Utopia, ou melhor, de como foi possível chegar a tal situação. Sem mapas e sem roteiros, seguimos com a esperança de transformar o mundo, robustecidos pela potencialidade dos otimistas, arquitetos e jardineiros!

Uma última nota: o evento foi realizado quando o golpe ainda era uma ameaça

ao Brasil e aos brasileiros e brasileiras, aliás, foi neste espaço denunciado e rejeitado. Menos de 3 meses depois o golpe foi consumado, golpeando várias conquistas destes últimos anos, e pior, a própria democracia. Não podemos deixar que nossas utopias sejam também golpeadas, não podemos nos render ao ceticismo ou pessimismo quanto ao futuro. Mais que nunca, as utopias são requeridas, exigindo de nós um comprometimento e uma perseverança que é própria daqueles que creem nas utopias.

6 REFERÊNCIAS

- BACZKO, B. Utopia, **Enciclopédia Einaudi**, v. 5. Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1985.
- BAUMAN, Z.; MAY, T. **Aprendendo a pensar com a sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- BLOCH, E. **O princípio esperança**. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2005. v.1.
_____. **O princípio esperança**. Rio de Janeiro: EdUERJ: Contraponto, 2006. v.2.
- BRASIL, Manuela Salau. **A produção social das utopias: uma análise a partir da economia solidária**. Tese (doutorado). Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2011.
- BUEY, F. F. Sobre el movimiento de movimientos. **Revista de Estudios de Juventud**, Madri, n. 76, 2007, pp. 21-36
- FST2016:FSMPoa+15. Disponível em: <<http://forumsocialportoalegre.org.br/fsmppoa15/>>. Acesso em: 10jan. 2016
- HARVEY, D. **Espaços de Esperança**. São Paulo: Loyola, 2004
_____. Organizando para a transição anticapitalista. **Revista Margem esquerda**, São Paulo, n.15, p. 57-80, nov.2010.
- JACOBY, Russel. **Imagem Imperfeita: pensamento utópico para uma época antiutópica**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007
- LIMA, C. **Genealogia dialética da utopia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008
- LÖWY, Michael. **Negatividade e utopia do movimento altermundialista**. Lutas Sociais. São Paulo, n. 19/20, jun. 2008. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/>>

index.php/ls/article/view/18750/13941>. Acesso em: 12 jan. 2017.

MORUS, T. **A Utopia ou o Tratado da melhor forma de Governo**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: LP&M, 1997.

SOUSA, E. L. A. **Uma invenção da utopia**. São Paulo: Lumme, 2007.

SOUSA SANTOS, Boaventura. **Fórum Social Mundial: manual de uso**. São Paulo: Cortez, 2005.



REVICE - Revista de Ciências do Estado
ISSN: 2525-8036
v2.n.1 JAN-JUL.2017
Periodicidade: Semestral

seer.ufmg.br/index.php/revice
revistadece@gmail.com

BRASIL, Manuela Salau. Vozes da utopia: Fórum Social Mundial.
Data de Submissão: 31/01/2017 | Data de aprovação: 18/05/2017

A REVICE é uma revista eletrônica da graduação em Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais.

Como citar este artigo:
BRASIL, Manuela Salau. Vozes da utopia: Fórum Social Mundial. In: **Revice** - Revista de Ciências do Estado, Belo Horizonte, v.2, n.1, p. 327-355, jan./jul. 2017.

artigos

A REINSERÇÃO SOCIAL DA EX-PRESIDIÁRIA NO MERCADO DE TRABALHO

THE SOCIAL REINTEGRATION OF THE EX-CONVICT IN THE LABOR MARKET

Fernanda Ribeiro¹

RESUMO

Partindo da Constituição Federal de 1988 que traz em seu Título II, Capítulo I os Direitos e as Garantias Individuais e Coletivas. "Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza [...] I - homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações, nos termos desta Constituição" (BRASIL, 1988, p.8), esse artigo pretende analisar a trajetória da mulher na sociedade com foco na mulher presidiária. E também analisar a desigualdade entre homens e mulheres, não só dentro do sistema penitenciário, mas também, e principalmente, entre as oportunidades de reinserção destas mulheres no mercado de trabalho, após o cumprimento de suas penas. E, a partir dessa análise, tentar avaliar o quão utópico, ou não, é a ressocialização de um egresso do sistema penitenciário, bem como a igualdade entre homens e mulheres.

PALAVRAS-CHAVE: Mulheres; Sistema Penitenciário; Ressocialização; Utopia.

ABSTRACT

Starting from the Federal Constitution of 1988 that includes in its Title II, Chapter I the Individual and Collective Rights and Guarantees. "Art. 5. Everyone is equal before the law, without distinction of any kind (BRASIL, 1988, p.8) I - men and women are equal in rights and obligations, under the terms of this Constitution", this article intends to analyze the women trajectory in society with a focus on female inmates. Also, analyze the inequality between men and women, not only within the penitentiary

¹ Graduada de Ciências do Estado UFMG. Contato: fernandasar@uol.com.br.

system, but also, and especially, among the opportunities for reintegration of these women in the labor market after the fulfillment of their sentences. From this analysis try to evaluate how utopian, or not, is the resocialization of an egress from the penitentiary system, as well as equality between men and women.

KEY-WORDS: Woman; Penitentiary System; Resocialization; Utopia.

“Para o Estado e a sociedade, parece que existem somente 440 mil homens e nenhuma mulher nas prisões do país. Só que, uma vez por mês aproximadamente 28 mil desses presos menstruam”.

(Heidi Ann Cerneka, da Pastoral Carcerária nacional para questões femininas)

1 INTRODUÇÃO

A Constituição Federal de 1988 traz em seu Título II, Capítulo I os Direitos e as Garantias Individuais e Coletivas. “Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza [...] I - homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações, nos termos desta Constituição” (BRASIL, 1988, p.8).

Entretanto, essa dita igualdade, presente no texto constitucional, é observada apenas formalmente. O que se vê é uma necessidade premente de se romper essa igualdade meramente formal. Nesse sentido, Denise Novais nos alerta: “entretanto, essa proclamada igualdade tem se revelado apenas no âmbito formal, sendo árdua a tarefa de transformá-la em realidade fática” (NOVAIS, 2006, p.112).

Diante da necessidade de ações efetivas que possibilitassem transformar a realidade formal em real, o Estado passou a encarar a questão como sendo dever público, criando órgãos específicos para cuidar das questões relativas às mulheres, além da realização de pesquisas e estudos com o objetivo de coletar e analisar

informações que possibilitassem a formulação de políticas públicas específicas.

Relevante questão acerca do universo feminino é a que diz respeito às mulheres encarceradas. O Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias – INFOPEN – Mulheres de junho de 2014 (INFOPEN, 2016), elaborado pelo Departamento Penitenciário Nacional do Ministério da Justiça, levantou dados penitenciários por gênero com o intuito de servir de base para a elaboração de políticas públicas voltadas ao problema.

O INFOPEN é o sistema de informações estatísticas do sistema prisional e é atualizado, desde o ano de 2004, com dados fornecidos pelos gestores das unidades. O sistema compila, não só as informações sobre os estabelecimentos penais, mas também sobre a população carcerária.

Com base nos dados levantados, no ano de 2014 o Brasil tinha uma população carcerária de quase seiscentas mil pessoas, sendo pouco mais de trinta e sete mil mulheres. O que mais causa preocupação é o fato de, segundo o relatório, no período de 2000 a 2014, o aumento da população carcerária feminina ter sido da ordem de 567,4%, enquanto que na população masculina foi de 220,2% (INFOPEN, 2016).

No que tange à mulher presidiária, sua ressocialização merece especial atenção, pois, cumprida a pena, o retorno à sociedade é árduo. A relevância da questão é tanta que a Lei de Execução Penal (Lei nº 7.210, de 11 de julho de 1984), determina que o egresso do sistema penal receba assistência social para seu retorno à liberdade e colaboração na obtenção de trabalho.

Conforme Romeu Falconi, “toda a sistemática da pena deve ter por escopo a reinserção do cidadão delinquente.” (FALCONI, 1988, p. 133). E continua o autor:

[...] reinserção social é um instituto do Direito Penal que se insere no espaço próprio da Política Criminal (pós-cárcere), voltada para a reintrodução do ex-convicto no contexto social, visando a criar um *modus vivendi* entre este e a sociedade. Não é preciso que o reinserido se curve, apenas que aceite limitações mínimas, o mesmo se cobrando da sociedade em que ele reingressa. Daí em diante, espera-se a diminuição da reincidência e do preconceito, tanto de uma parte como de outra. (FALCONI, 1988, p. 122).

Ocorre que, conforme pretende-se demonstrar no decorrer do presente artigo, o disposto na referida Lei não atinge seus objetivos, fazendo da ressocialização de ex-detentos uma utopia. Utopia sim, pois, até então, e aqui destaco o significado da palavra utopia – “projeto irrealizável; fantasia” (HOUAISS, 2003, p. 528) - a efetiva ressocialização de egressos é ainda um sonho.

Ainda tratando de questões utópicas, relevante ressaltar Thomas Morus e sua obra “A Utopia”, e o que seria uma sociedade ideal. Na Ilha da Utopia, descrita por Morus não existe desigualdade material, não existem injustiças sociais, os pobres não são explorados e nem marginalizados, não existe violação de direitos. Contudo, na Ilha da Utopia “Os maridos são responsáveis pela punição das esposas...” (MORUS, 2004, p.96).

Os dados levantados para o presente artigo foram obtidos em função de uma pesquisa maior, que deu origem à monografia de mesmo nome para a conclusão do curso de Ciências do Estado. Ressalto que a defesa da monografia se deu no ano de 2016, portanto antes dos fatos que vêm ocorrendo nos presídios brasileiros.

A técnica utilizada na pesquisa foi bibliográfica e documental, uma vez que foram consultados, além da legislação pertinente, livros, artigos publicados em periódicos, dados de institutos de pesquisa e documentos eletrônicos. Conforme Lakatos e Marconi:

[...] uma fonte indispensável, pois pode orientar as questões de estudo. Além de que, este tipo de pesquisa oferece meios para definir, resolver, não somente problemas já conhecidos, como também explorar novas áreas onde os problemas ainda não se cristalizaram suficientemente. (LAKATOS, MARCONI, 1982, p.24).

Dessa forma, o que se pretende analisar neste artigo é a trajetória da mulher no sistema carcerário e problematizar a desigualdade entre homens e mulheres, na sociedade, dentro do sistema penitenciário, e principalmente, entre as oportunidades de reinserção destas mulheres no mercado de trabalho após o cumprimento de suas penas.

2 O SISTEMA PRISIONAL BRASILEIRO

Conforme já dito, os dados apresentados no presente artigo foram coletados no ano de 2016, mas diante dos fatos ocorridos dentro do sistema prisional já nos primeiros dias de 2017, faz-se necessário que, ao menos uma breve contextualização da situação de nossos presídios seja integrada ao texto original.

Conforme dados do INFOPEN (2016), no ano de 2014, as condições, em números, da população carcerária era a seguinte:

- População prisional – 607.731
- Vagas – 376.669
- Déficit de vagas – 231.062
- Taxa de ocupação – 161%

Os números acima já apresentam o primeiro problema, a superpopulação.

Outro dado apontado no relatório é a alta taxa de presos sem condenação, 41%, ou seja, de cada dez presos, quatro ainda não foram julgados. São os presos provisórios que, além de contribuir para a superlotação do sistema prisional com consequente aumento dos custos, expõe um considerável número de pessoas à condição de privação de liberdade sem que haja a certeza de sua culpa.

Em seu discurso de posse, em setembro de 2016, a Presidente do Supremo Tribunal Federal, Ministra Cármen Lúcia, já nos alertava:

O Judiciário brasileiro reclama mudanças e a cidadania exige satisfação de seus direitos. É tempo de promover as mudanças, diminuindo o tempo de duração dos processos sem perda das garantias do devido processo legal, do amplo direito de defesa, de garantia do contraditório, mas com processos que tenham começo, meio e fim e não se eternizem em prateleiras emboloradas que empoeiram as esperanças de convivência justa. (LÚCIA, 2017, p.8).

Se antes a Ministra já clamava por melhoras, após as rebeliões de janeiro de 2017, seu apelo ainda se tornou mais contundente. A realização de um novo censo

penitenciário, é um exemplo das medidas sugeridas. Segundo Cármem Lúcia, os dados são incompletos e estão desatualizados. (RAMALHO, 2017).

3 A MULHER PRESIDÁRIA

Apesar de todos os ganhos ocorridos no decorrer da história ainda existem várias dificuldades na assimilação das mulheres enquanto sujeitos de direitos civis e políticos.

Ao analisar a história das mulheres, Bock destaca:

[...] a história das reflexões sobre o que a história das mulheres é, ou poderia ser, quais as implicações que tem no conjunto da historiografia e qual o tipo de relacionamento que deve ter com uma verdadeira história geral, uma história em que os homens e as mulheres tenham um lugar igual. (BOCK, 1989, p.160).

Considerando que as questões relacionadas às mulheres são decorrentes da sociedade em que estão inseridas, e a sociedade é ainda patriarcal, temos que o sistema penal foi criado por e para homens. Nesse sentido Cerneka nos mostra que:

O fato de a porcentagem de mulheres no sistema prisional ser baixa (6,3% no Brasil e entre 0% e 29,7% no mundo) faz com que suas necessidades não sejam consideradas quando se pensa em políticas públicas e construções de unidades prisionais. Até o presente momento, a situação da mulher no cárcere não foi tratada de forma adequada às suas especificidades, que vão muito além da menstruação e gravidez. O que se observa é uma tentativa de adaptações e "adequações". No entanto, no Brasil, 6,3% é um número considerável de quase 30.000 mulheres. (CERNEKA, 2009, p.61 a78).

Com o objetivo de repensar e refazer as formas de atuação do sistema prisional brasileiro no que diz respeito às mulheres, o Ministério da Justiça e a Secretaria de Políticas para as Mulheres, através da Portaria Interministerial MJ SPM nº 210, de 16 de janeiro de 2014, instituiu a Política Nacional de Atenção às Mulheres em Situação de Privação de Liberdade e Egressas do Sistema Prisional – PNAMPE. (PORTARIA INTERMINISTERIAL MJ SPM Nº 210).

A PNAMPE tem como diretrizes: prevenção de todos os tipos de violência contra as mulheres presas; humanização das condições do cumprimento da pena; fomento à adoção de normas e procedimentos adequados às especificidades das mulheres; incentivo à construção e adaptação de unidades prisionais para o público feminino; fomento à elaboração de estudos, organização e divulgação de dados, visando à consolidação de informações penitenciárias sob a perspectiva de gênero, dentre outras.

Em atenção às diretrizes da PNAMPE, o Ministério da Justiça, através de seu Departamento Penitenciário Nacional, realizou no ano de 2014 o primeiro Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias com um recorte de gênero, o INFOPEN Mulheres.

O relatório sistematizou dados do mês de junho de 2014 fornecidos por 1.424 (mil quatrocentos e vinte e quatro) unidades prisionais de todo o país.

Segundo os últimos dados de junho de 2014, o Brasil conta com uma população de 579.781 pessoas custodiadas no Sistema Penitenciário, sendo 37.380 mulheres e 542.401 homens. No período de 2000 a 2014 o aumento da população feminina foi de 567,4%, enquanto a média de crescimento masculino, no mesmo período, foi de 220,20%, refletindo, assim, a curva ascendente do encarceramento em massa de mulheres. (INFOPEN, 2016).

A partir dos dados analisados, o relatório chegou a um perfil da população carcerária feminina. Do total temos que, 50% são jovens entre 18 e 29 anos, 67% são negras e 57% são solteiras. Quanto ao grau de escolaridade, somente 8% concluiu o ensino médio.

No deserto da miséria, da prostituição e da degradação humana, desponta a vulnerabilidade social, se torna alvo fácil do traficante arguto, sabedor que muitas mães e avós fazem qualquer coisa pela sobrevivência dos filhos e netos. Então, exibem ao mundo feminino as finanças do tráfico, como 'oportunidade laboral'. Ao ingressar no mundo do crime, começa o calvário da mulher. . (MORAES, 2013, p.28).

As mulheres, diferente dos homens, são presas, na maioria das vezes, por delitos não violentos. O envolvimento com drogas é o delito mais comum (o percentual é de 68%), normalmente por posse de pouca quantidade. Muitas são usuárias, ou servem ao tráfico por que os companheiros obrigam e também por não

terem outras formas de sustentar as famílias.

Nesse sentido, Loic Wacquant em seu "Punir Pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos", analisa a diminuição das ações do Estado daquele país no sentido de proteger os mais necessitados como fator relevante no aumento da população carcerária, uma vez que, na falta de melhor opção, o comércio de drogas é a fonte de renda mais rápida.

A similitude com a situação no Brasil é apontada por Vera Malaguti Batista no Prefácio da edição brasileira:

Lá como cá, a "guerra contra as drogas" é o *leitmotiv* do funcionamento da máquina mortífera. No Rio de Janeiro, a criminalização por drogas passa de cerca 8% em 1968 e 16% em 1988 a quase 70% no ano 2000. Lá como cá, a clientela do sistema penal é recrutada no exército de jovens negros e/ou pobres (ou quase negros de tão pobres), lançados à própria sorte nos ajustes econômicos que as colônias sofreram naquela que ficou conhecida como a "década perdida". A continuidade do fracasso retumbante das políticas criminais contra drogas só se explica na funcionalidade velada do gigantesco processo de criminalização gerado por ela. As prisões do mundo estão cheias de jovens "mulas", "aviões", "olheiros", "vapores", "gerentes" etc. (WACQUANT, p.11).

No caso de crimes violentos, segundo o Escritório das Nações Unidas sobre Drogas e Crime - UNODC, o que mais ocorre é que o crime seja cometido contra os parceiros, dos quais, muitas das vezes, foram vítimas de violência e/ou abuso sexual (CERNEKA, 2009).

É fácil esquecer que mulheres são mulheres sob a desculpa de que todos os criminosos devem ser tratados de maneira idêntica. Mas a igualdade é desigual quando se esquecem as diferenças. São pelas gestantes, os bebês nascidos no chão das cadeias e as lésbicas que não podem receber visitas de suas esposas e filhos que temos que lembrar que alguns desses presos, sim, menstruam. (QUEIROZ, 2015, p.69).

Apesar dos números, ainda temos - no Brasil e no mundo - um sistema prisional só para homens, no qual as necessidades específicas das mulheres não são consideradas. O que ainda se vê são adaptações que evidenciam a urgência de políticas públicas para mulheres encarceradas.

3.1 SITUAÇÃO ATUAL DA MULHER NOS PRESÍDIOS BRASILEIROS

A Lei de Execução Penal (Lei nº 7.210, de 11 de julho de 1984) determina em seu artigo 82, §1º que as mulheres deverão ser “recolhidas” em estabelecimento próprio e adequadas à sua condição pessoal.

É preciso pensar um mundo diferenciado a partir da feminilidade, vale dizer, não só modificar a maneira de pensar ou viver, mas principalmente, encontrar fórmulas para a superação do controle sócio patriarcal, quando, não a onipotência legal-masculina, através do respeito e do reconhecimento de outros valores que passam a também reger as novas relações jurídicas, políticas e sociais. (RAMIDOFF, 2005, p.113 a 125).

Conforme dados do INFOPEN Mulheres, em junho de 2014, existiam 1.420 unidades prisionais, sendo 75% voltada ao público masculino, 17% mistos, com alas masculinas e alas femininas e, somente 7% destinadas somente às mulheres.

A Constituição Federal de 1988 também garante direitos das pessoas presas e, especificamente às presidiárias em seu Título II, Capítulo I os Direitos e as Garantias Individuais e Coletivas:

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza...

L – Às presidiárias serão asseguradas condições para que possam permanecer com seus filhos durante o período de amamentação. (BRASIL, 1988, p.13).

Com o intuito de esclarecer direitos e deveres das presidiárias, o Conselho Nacional de Justiça – CNJ – elaborou uma cartilha onde as várias questões inerentes ao tema são abordadas: a “Cartilha da Mulher Presa” (2016).

No que tange aos direitos, além dos que tratam da não violência física e moral, da não discriminação, do tratamento digno físico e moral, a cartilha também elenca alguns mais específicos às mulheres encarceradas. Por exemplo:

- Assistência material (roupas, produtos de higiene);
- Assistência de saúde (ginecologista, obstetra);
- Ala reservada para as grávidas e para as que estão amamentando;

- Espaço e equipamentos necessários para abrigar os bebês.

Ocorre que, conforme dados do INFOPEN Mulheres, nas unidades para mulheres, somente 34% possuem espaço adequado para gestantes. Nas unidades mistas a situação é ainda pior, apenas 6% possuem celas adequadas para as grávidas.

Com relação aos berçários, nos presídios exclusivamente femininos 32% possuem o espaço, já nos presídios mistos o percentual é de 3%. O relatório aponta ainda que 5% das unidades femininas possuem creche, e que não existe nenhuma creche em unidades mistas. (INFOPEN, 2016).

O INFOPEN traz ainda dados relativos às assistências prestadas às presidiárias, mas somente foram analisadas as assistências ao acesso ao trabalho e a educação, nenhuma informação acerca da assistência à saúde foi disponibilizada. Contudo tratam de informações relevantes.

Os números mostram que, em junho de 2014, existiam 30% do total de mulheres presas em atividades laborais, enquanto que o percentual masculino era de 14,3%. (INFOPEN, 2016).

Na educação, os números também apontam que mais mulheres do que homens estavam em atividades educacionais em 2014. Nas atividades educacionais formais eram 21,4% de mulheres enquanto que o percentual masculino era de 11,5%. (INFOPEN, 2016).

O relatório conclui que, 8,8% de mulheres trabalham e estudam dentro do sistema prisional, e que menos da metade dos homens estão nas mesmas condições, totalizando apenas 3,9%. (INFOPEN, 2016).

3.1.1 DIFERENÇAS E DESIGUALDADES ENTRE MULHERES E HOMENS NOS PRESÍDIOS BRASILEIROS

As Pastorais Sociais são ações da Igreja Católica voltada para pessoas ou

grupos em situação de risco ou exclusão social. Dentre as várias existentes, cada uma voltada para um específico problema social, a Pastoral Carcerária é a responsável pelas questões inerentes à população carcerária.

Essa instituição tem como objetivos, dentre outros, verificar as condições de vida e defender a integridade física e moral dos presos, além de promover a inclusão social da pessoa presa. A fim de alcançar esses objetivos, a Pastoral Carcerária mantém parcerias com instituições públicas e privadas, ONGs nacionais e internacionais, movimentos de direitos humanos, Comissão de Direitos Humanos das Nações Unidas (ONU), e várias outras.

Além de atuar dentro dos presídios, em contato direto com as pessoas presas, a Pastoral Carcerária também atua junto à sociedade no sentido de criar uma consciência acerca da difícil situação do sistema prisional brasileiro. Nesse sentido, participa e é parceira de ações promovidas por instituições públicas e privadas. Além de realizar um trabalho informativo através de relatórios, boletins informativos, publicações, documentários.

Por meio de sua presença dentro dos presídios é capaz de produzir estudos e análises, qualitativas, quantitativas e comparativas do cotidiano do sistema. Dentre as várias publicações advindas destes estudos, merece destaque o Minidocumentário "Mulher e o Cárcere" (2016), que objetivou mostrar o cotidiano das mulheres encarceradas e as violações as quais estão sujeitas, tendo como fundamento relatos das próprias detentas de situações por elas vividas e/ou presenciadas.

Segundo a advogada e coordenadora nacional da Pastoral Carcerária para a questão da mulher, irmã Petra Silvia Pfaller, as mulheres estão sujeitas a violações ainda maiores que os homens dentro dos presídios, o que acarreta consequências ainda mais graves. (MINI-DOCUMENTÁRIO, 2016).

Um exemplo é o decorrente de a maioria das presidiárias estar em presídios mistos o que faz com que sejam vítimas frequentes de assédio sexual, por parte, não só dos homens que ali também estão presos, mas também pelos agentes penitenciários.

Com relação aos atos praticados pelos agentes penitenciários, o Decreto nº 7.958, de 13 de março de 2013, estabelece diretrizes para o atendimento às vítimas de violência sexual pelos profissionais de segurança pública e da rede de atendimento do Sistema Único de Saúde para ambos os sexos.

O minidocumentário mostra o que é ser mãe dentro de uma prisão. Além da falta de estrutura, o acompanhamento médico às gestantes é precário, podendo causar danos à saúde de mães e filhos. Cabe ressaltar que os danos não são só relativos à saúde física das gestantes, apesar das garantias constitucionais, nem sempre os bebês permanecem junto a elas.

Outro importante fator de maior sofrimento para as presidiárias é a forma como são tratadas, pois, mais do que os homens, são moral e socialmente condenadas, pela sociedade e principalmente pela família. Muitas não recebem visitas e são abandonadas por suas famílias, é o que relata a irmã Petra Silvia Pfaller. (MINI-DOCUMENTÁRIO, 2016).

4 REINSERÇÃO SOCIAL E NO MERCADO DE TRABALHO DE EX-PRESIDIÁRIOS

A Lei de Execução Penal traz em seu artigo primeiro que a execução penal tem por objetivo efetivar as disposições de sentença e proporcionar condições para a integração social do condenado.

A maioria dos cidadãos teme o convívio com ex-criminosos. Os egressos de presídios são geralmente vistos como pessoas não confiáveis. Muitos realmente continuam perigosos depois da libertação. Outros, não. A resistência dos empregadores e da sociedade para reabsorver criminosos é enorme. As pessoas têm dificuldade para dar uma segunda chance a quem cometeu um delito. Do seu lado, os egressos dos presídios, na maioria dos casos, estão pouco preparados para entrar em uma empresa e se comportar de acordo com as regras. (PASTORE, 2011, p.11).

Foucault em seu "Vigiar e Punir" disse que seu estudo se basearia em quatro regras, sendo a primeira:

Não centrar o estudo dos mecanismos punitivos unicamente em seus efeitos 'repressivos', só em seu aspecto de 'sanção', mas recolocá-los na série completa dos efeitos positivos que eles podem induzir, mesmo se à pri-

meira vista são marginais. Consequentemente, tomar a punição como uma função social complexa. (FOUCAULT, 2013, p.26).

A dita lei também determina que o presidiário receba assistência social para seu retorno à liberdade e colaboração na obtenção de trabalho. A fim de certificar a efetiva ação do Estado, bem como conhecer os programas desenvolvidos no âmbito estadual, o CNJ – Conselho Nacional de Justiça celebrou um acordo de cooperação técnica com o IPEA - Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (2015) para a realização de um estudo que mostrasse a realidade da ressocialização dos ex-presidiários.

A partir de dados coletados não só em unidades comuns dos sistemas penitenciários, mas também em unidades de gestão público-privada, unidades da Associação de Proteção e Assistência aos Condenados – APAC – e Módulos de Respeito, nos Estados de Alagoas, Minas Gerais, Pernambuco, Paraná e Rio de Janeiro, o IPEA realizou a Pesquisa “Reincidência Criminal no Brasil”. (PESQUISA, 2016).

A pesquisa ressalta que, em virtude dos poucos trabalhos existentes no Brasil sobre a reincidência criminal, a imprensa e entes públicos apresentam uma elevada taxa de reincidência, os menores números ficam em torno de 30%, chegando por vezes a 70%, o que faz com que sejam privilegiadas as políticas de criação de mais vagas em detrimento de outras. No entanto, a taxa de reincidência apurada pela pesquisa com base na média ponderada é de 24,4%.

Especificamente, o que o CNJ buscava eram dados acerca das iniciativas existentes, quais eram e como se dava sua implementação e desenvolvimento. E também, dentre as ações existentes, quais as mais eficazes.

No que tange ao trabalho, a pesquisa concluiu que, em todas as unidades prisionais foi constatada alguma forma de incentivo a algum tipo de trabalho para os detentos. O trabalho é considerado fundamental no processo de ressocialização. Contudo, salienta a pesquisa, não se verificou nenhum caso em que houvesse continuidade na atividade após o cumprimento da pena. (PESQUISA, 2016).

A Lei de Execução Penal dedica especial atenção ao trabalho dos presidiários. O artigo 28 diz que: "o trabalho do condenado, como dever social e condição de dignidade humana, terá finalidade educativa e produtiva". Porém, a realidade dos estabelecimentos prisionais é outra, não existem postos de trabalho suficientes para atender todos os apenados. Outro ponto relevante apurado na pesquisa é no que tange à capacitação profissional, sendo que poucas iniciativas encontradas agregavam conhecimento à atividade. O trabalho na prisão cumpre mais a função de ocupar o tempo do detento do que prepará-lo para voltar ao mercado de trabalho. Descumprindo, assim, a finalidade educativa determinada pela Lei. (PESQUISA, 2016).

Cabe ressaltar que, segundo a Lei de Execução Penal a prisão não tem só a função de punir, a prisão tem também a função de recuperar o preso. Nesse sentido o trabalho aliado à capacitação profissional é um instrumento importante na reeducação, por vezes educação, do condenado. Prestar assistência e auxiliar o ex-presidiário na sua reintegração na sociedade bem como no mercado de trabalho é uma responsabilidade do Estado, mas o que a pesquisa verificou foi que praticamente não existem políticas voltadas aos egressos do sistema prisional.

A assistência na obtenção de trabalho e a política de geração de empregos para os egressos, apesar de determinadas na Lei de Execução Penal, foram consideradas pela pesquisa inexistentes ou limitadas.

Nesse sentido, a pesquisa aponta para a necessidade de maior investimento em ações e políticas voltadas à reintegração social e reinserção do ex-presidiário no mercado de trabalho. Pois, de nada adianta melhorar o sistema prisional, se, ao fim do cumprimento de sua pena, o ex-detento *não consiga se reintegrar à sociedade e, só tenha a opção de voltar ao crime.*

Pastore (2011, p.11), elenca mecanismos e instituições que atuam no sentido de colaborar na reinserção de ex-presidiários no mercado de trabalho. Por exemplo: trabalho direto com infratores, cooperativas de trabalho, entidades de formação e recolocação, projetos de empregabilidade, incubadoras de empreendedores, métodos sociorreligiosos, trabalho interdisciplinar, conselhos comunitários,

entidades governamentais de ação direta, entidades governamentais de articulação. Além do CNJ com o Projeto Começar de Novo.

Cabe ressaltar que, todos os mecanismos e instituições acima elencados têm como objetivo a ressocialização de ex-detentos, homens e mulheres. Nenhum deles trata das especificidades inerentes às mulheres.

4.1 PROJETO COMEÇAR DE NOVO

Diante da necessidade de enfrentar e criar soluções para o problema da ressocialização dos ex-detentos, Estado e sociedade se viram obrigadas a dar efetividade à Lei de Execuções Penais, no que concerne a ações que visem à reinserção social dos egressos penais.

Nesse sentido, o CNJ, por meio da Resolução de nº 96, de 27 de outubro de 2009, instituiu o Projeto “Começar de Novo”, que tem como objetivo a reinserção social dos ex-presidiários através de ações educativas, de capacitação e reinserção no mercado de trabalho.

Art. 2º, §1º - O Projeto será implementado com a participação da Rede de Reinserção Social, constituída por todos os órgãos do Poder Judiciários e pelas entidades públicas e privadas, inclusive Patronatos, Conselhos da Comunidade, Universidades e Instituições de Ensino Fundamental, Médio e Técnico-Profissionalizantes; (RESOLUÇÃO DE Nº 96, 2009).

No âmbito estadual, o Projeto determina que, cabe aos Tribunais de Justiça celebrar parcerias com as já referidas instituições a fim de implementar as ações em sua jurisdição. Deverão também instituir um grupo para monitorar e fiscalizar o sistema carcerário de sua responsabilidade.

O grupo será presidido por um magistrado e terá, dentre outras, as atribuições de:

- Implantar, manter e cumprir as metas previstas;
- Fomentar, coordenar e fiscalizar a implementação dos projetos de ca-

pacitação profissional e de reinserção social dos egressos;

- Planejar e coordenar mutirões carcerários;
- Acompanhar e propor soluções às irregularidades que por ventura sejam verificadas nos mutirões e em inspeções nos estabelecimentos penais.

A fim de tornar exequível as ações propostas, o Projeto também determina, em seu Capítulo II, a criação do Portal de Oportunidades.

Art. 4º - Fica criado o Portal de Oportunidades do Projeto Começar de Novo, disponibilizado no sítio do Conselho Nacional de Justiça, na rede mundial de computadores (internet), com as seguintes funcionalidades, entre outras:

- I. Cadastramento das entidades integrantes da Rede de Reinserção Social prevista no artigo 2º, §1º;
- II. Cadastramento de propostas de cursos, trabalho, bolsas e estágios ofertados pela Rede de Reinserção Social e acessível ao público em geral;
- III. Contato eletrônico com as entidades públicas e privadas proponentes;
- IV. Relatório gerencial das propostas cadastradas e aceitas, em cada Estado e Comarca. (RESOLUÇÃO DE Nº 96, 2009).

Quanto à execução do Projeto, são poucas as informações disponíveis no site e as solicitações através do contato disponibilizado, não foram respondidas.

Portanto, o que se tem é que, no que tange às vagas para empregos, foram propostas 16.531 vagas, sendo preenchidas 11.742. Em 20 de janeiro de 2017 encontravam-se disponíveis 540 vagas. Com relação às vagas disponíveis, cabe observar que algumas constam como cadastradas desde 2011 por exemplo, não sendo possível atestar se realmente ainda estão disponíveis ou se não foram retiradas do cadastro após seu preenchimento.

Já com relação às vagas para os cursos, a única informação disponível é a que foram propostas 8.054 vagas.

Aqui, o que cabe observar é a relevância do Projeto que vem tentar enfrentar a questão, mas, embora tenha se atentado para a necessidade de criar políticas públicas com o objetivo de ressocializar os ex-presidiários, o CNJ também não cuidou das questões específicas da mulher.

4.2 REINSERÇÃO DA EX-PRESIDIÁRIA NO MERCADO DE TRABALHO

Conforme o Comunicado de número 40 do IPEA, a inserção das mulheres no mercado de trabalho tende a ser mais precarizada e, apesar das transformações ocorridas na sociedade, as mulheres ainda são as responsáveis pelo trabalho doméstico. Conforme já visto, as mulheres estão sujeitas a violações ainda maiores que os homens dentro dos presídios, o que acarreta consequências ainda mais graves. Diante disso, temos que, o retorno da ex-detenta ao mercado de trabalho, bem como à sociedade também é mais penoso do que é para o ex-detento.

Nesse sentido a Portaria Interministerial MJ SPM nº 210 tem também como diretrizes o fomento ao desenvolvimento de ações que visem à assistência às pré-egressas e egressas do sistema prisional, por meio da divulgação, orientação ao acesso às políticas públicas de proteção social, trabalho e renda.

A mulher encarcerada sabe do brutal racismo social de ser presidiária, se percebe como a escória da sociedade. Tem medo de enfrentar o mundo, revolta-se de forma insensível, - a sua vida se tornou banal: sem escolaridade, sem profissão e ainda com o estigma de presidiária. Então, o grande dilema faz-se presente: O que vai fazer quando sair da prisão? Se a vida antes estava difícil, depois da prisão, será ainda pior. Como vai manter-se e alimentar os seus filhos? (MORAES, 2013, p.29).

Assim como para os ex-detentos, os mesmos programas estão disponíveis para as ex-detentas, o Projeto Começar de Novo, por exemplo. No que tange à execução, o que temos são as mesmas informações disponíveis no site, que não faz distinção entre homens e mulheres.

Mas, vemos que ainda são as mulheres que permanecem por mais tempo desempregadas, e que, apesar de trabalharem fora de casa, ainda são as maiores

responsáveis pelas tarefas domésticas.

Quanto às mulheres encarceradas, também não é diferente. Mais do que os homens, as mulheres estão sujeitas à maiores violações, o que leva a consequências ainda mais graves. O assédio sexual é um exemplo.

No que tange à reinserção da ex-detenta na sociedade e no mercado de trabalho, tem-se que o retorno ao convívio social é muito árduo, assim como é para os homens. Mas, para as mulheres ainda mais, pois, nem mesmo nas próprias famílias elas encontram apoio. Muitas não recebem visitas e são abandonadas por suas famílias, é o que relata a irmã Petra Silvia Pfaller. (MINI-DOCUMENTÁRIO, 2016).

Conforme aqui relatado, o Estado atua, ainda que de maneira ineficiente, exercendo seu papel de garantir a igualdade entre homens e mulheres, proteger o mercado de trabalho das mulheres, bem como garantir às presidiárias condições para que permaneçam com seus bebês enquanto amamentam, como previstos no texto constitucional.

Assim também no que diz respeito aos ditames da Lei de Execução Penal quanto às seguintes determinações:

- Proporcionar condições para a integração social do condenado (art. 1);
- Instrução escolar e formação profissional do preso (art. 17);
- Assistência social com a finalidade de amparar o preso para seu retorno à liberdade (art. 22);
- Assistência ao egresso através de orientação e apoio para sua reintegração à sociedade (art. 25, I);
- O serviço de assistência social colaborará com o egresso para a obtenção de trabalho (art. 27);
- Garantir que o trabalho do condenado tenha finalidade educativa e

produtiva (art. 28).

Além do disposto na Constituição e na legislação, ainda existem outras normas que dispõem acerca da população carcerária, bem como do seu retorno ao convívio social. E também, conforme visto, programas e ações também são criadas e fomentadas pelo Estado no intuito de enfrentar o problema. Ocorre que, o temor da sociedade e sua característica patriarcal, por vezes criam barreiras que fazem com as forças empreendidas pelo Estado não sejam suficientes.

Saliento que, conforme já dito, quanto à execução dos projetos e ações, são poucas as informações disponíveis, não sendo possível aferir sua efetividade.

5 CONCLUSÃO

Diante do exposto, resta concluir que, sim, nós mulheres somos ainda, em pleno século XXI, vítimas de uma sociedade patriarcal. E que, por mais que exista, por parte do Estado e de alguns setores da sociedade, um esforço no sentido de garantir um tratamento mais igual, o caminho ainda é longo.

E aqui volto ao que disse na introdução sobre a sociedade ideal de Thomas Morus e sua "Utopia": "Os maridos são responsáveis pela punição das esposas..." (MORUS, 2004, p.96). A Utopia de Morus era por uma sociedade onde não houvessem desiguais no sentido material, pois, para ele, igualdade entre homens e mulheres, ao que parece, não tinha relevância.

O que percebi ao concluir a pesquisa, é que estamos diante de um problema que a sociedade, *não* só não quer enfrentar, mas também quer que seja apagado. "Bandido bom é bandido morto".

Como ressocializar pessoas que cometeram erros, e sim, devem pagar por eles. Mas, não só pagar pelos erros cometidos, devem aprender com eles. Mas como aprender algo que não seja ser um bicho quando seus erros são pagos amontoados em presídios superlotados, onde a luta diária é para continuar vivo.

No que tange à volta à sociedade, mais uma vez "bandido bom é bandido morto". A sociedade não os quer de volta.

E quanto a nós mulheres? Contra a mulher presidiária ainda maior é a violência. Além carregarem o estigma de seu erro, sofrem o peso da desigualdade em função de gênero. "Utopia, substantivo feminino de apenas seis letras..."

Nesse sentido, minha conclusão é que existe um relativo conforto social em manter as mulheres e os (as) presidiários (as) exatamente no lugar onde se encontram. As mulheres submissas aos homens e os (as) presidiários (as) escondidos, ou mortos.

Para além da utopia da ressocialização dos egressos do sistema penitenciário e de uma sociedade mais justa e menos desigual, a real utopia é a igualdade entre homens e mulheres.

6 REFERÊNCIAS

BATISTA, Vera Malaguti. **Difíceis ganhos fáceis – drogas e juventude pobre no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro, Freitas Bastos, 1998.

BOCK, Gisela. **História, História das Mulheres, História do Gênero. Penélope. Fazer e Desfazer História**, nº4, nov. 1989. p. 158-187.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado, 1988.

CARTILHA DA MULHER PRESA. Disponível em: <<http://www.ebah.com.br/content/ABAAAfIPMAB/cartilha-mulher-presa-final>>. Acesso em 17 de novembro 2016.

CERNEKA, Heidi Ann Cerneka. **Homens Que Menstruam: Considerações Acerca do Sistema Prisional às Especificidades da Mulher**. Veredas do Direito, Belo Horizonte, v. 6, n. 11. p. 61-78. Janeiro/junho de 2009.

COMUNICADO IPEA Nº 40. Disponível em <http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=1766&Itemid=1>. Acesso em 29 de maio de 2016.

DECRETO Nº 7.958. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/

Ato2011-2014/2013/Decreto/D7958.htm>. Acesso em 23 de setembro de 2016.

FALCONI, Romeu. **Sistema presidencial: reinserção social?** São Paulo. Ícone, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução Raquel Ramalheite. 41ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes. 2013.

HOUAISS, Antônio, VILLAR, Mauro de Salles. **Minidicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2003.

HOWARD, Caroline (Org.). **Direitos humanos e mulheres encarceradas**. São Paulo: Instituto Terra, Trabalho e Cidadania; Pastoral Carcerária do Estado de São Paulo. 2006.

INFOPEN MULHERES: **Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias**. Disponível em: <<http://www.justica.gov.br/noticias/estudo-traca-perfil-da-populacao-penitenciaria-feminina-no-brasil/relatorio-infopen-mulheres.pdf>>. Acesso em 29 de maio de 2016.

INFOPEN. Disponível em: <<https://www.justica.gov.br/noticias/mj-divulgara-novo-relatorio-do-infopen-nesta-terca-feira/relatorio-depen-versao-web.pdf>>. Acesso em 20 de novembro de 2016.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. *IPEA*. Disponível em: <<http://www.ipea.gov.br/portal>>. Acesso em: 29 de maio de 2016.

LAKATOS, Eva M.; MARCONI, Marina A. **Técnicas de pesquisa: planejamento e execução de pesquisas, amostragem e técnicas de pesquisa, análise e interpretação de dados**. São Paulo: Atlas, 1982.

LEI DE EXECUÇÃO PENAL: Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L7210.htm>. Acesso em 17 de novembro 2016.

LÚCIA, Cármem. **Discurso de Posse Presidência Supremo Tribunal Federal**. Disponível em: <http://infogbucket.s3.amazonaws.com/arquivos/2016/09/12/carmen-lucia.pdf>. Acesso em 20 de janeiro de 2017.

MINI-DOCUMENTÁRIO MULHER E O CÁRCERE. Disponível em: <<http://carosamigos.com.br/index.php/cotidiano/6492-mulheres-presas-sofrem-ainda-mais-com-violacao-de-direitos>>. Acesso em 17 de novembro 2016.

MORAES, Cecília Arlene. **Inserção social de mulheres encarceradas no mercado de trabalho: catálogo de tecnologias sociais e de cursos estratégicos técnicos profissionais**. Cuiabá. EdUFMT. 2013.

MORUS, Thomas. **A Utopia**. Trad. Anah de Melo Franco. Editora Universidade de Brasília. Brasília. 2004.

NOVAIS, Denise Pasello Valente. **Discriminação da mulher no emprego**.in FREITAS JR., Antônio Rodrigues de et al. Direito do trabalho e direitos humanos. São Paulo: Distribuidora do livro, 2006.

PASTORAL CARCERÁRIA: Disponível em: <<http://carceraria.org.br/>>. Acesso em 17 de novembro 2016.

PASTORAL SOCIAL: Disponível em: <http://www.dhnet.org.br/dados/cartilhas/dht/cartilha_pastoral_social.pdf>. Acesso em 17 de novembro 2016.

PASTORE, José. **Trabalho para ex-infratores**. São Paulo: Saraiva. 2011.

PESQUISA REINCIDÊNCIA CRIMINAL NO BRASIL. Disponível em: <<http://cnj.jus.br/files/conteudo/destaques/arquivo/2015/07/577d8ea3d35e53c27c2ccc265cd62b4e.pdf>>. Acesso em 19 de novembro de 2016.

PORTARIA INTERMINISTERIAL MJ SPM Nº 210. Disponível em: <<https://www.justica.gov.br/seus-direitos/politica-penal/politicas-2/mulheres-1/anexos-projeto-mulheres/portaria-interministerial-210-2014.pdf>>. Acesso em 23 de setembro de 2016.

PROJETO COMEÇAR DE NOVO. Disponível em: <http://www.cnj.jus.br///images/atos_normativos/resolucao/resolucao_96_27102009_10102012194748.pdf>. Acesso em 19 de novembro de 2016.

PROJETO COMEÇAR DE NOVO/PORTAL DE OPORTUNIDADES. Disponível em: <<http://www.cnj.jus.br/projetocomecardenovo/index.wsp>>. Acesso em 20 de janeiro de 2017.

QUEIROZ, Nana. **Presos que menstruam**. Rio de Janeiro. Record. 2015.

RAMALHO, Renan. **Cármem** Lúcia conversa com Temer sobre censo do Sistema Penitenciário. G1, 09 de janeiro de 2017. Disponível em <http://g1.globo.com/politica/noticia/carmen-lucia-conversou-com-temer-sobre-censo-do-sistema-penitenciario.ghtml>. Acesso em 20 de janeiro de 2017.

RAMIDOFF, M. L. Mulheres Reclusas. In: **Revista do Conselho Nacional de Política Criminal e Penitenciária**. Brasília, v.1, nº 18, p. 113-125, jan/jun, 2005.

SOARES, Bárbara Musumeci. **Prisioneiras: vida e violência atrás das grades**. Rio de Janeiro. Garamond. 2002.

WACQUANT, Loic. **Punir os Pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos.** Rio de Janeiro: Instituto Carioca de Criminologia/Freitas Bastos, 2001, Revan, 2003.



REVICE - Revista de Ciências do Estado
ISSN: 2525-8036
v2.n.1 JAN-JUL.2017
Periodicidade: Semestral

seer.ufmg.br/index.php/revice
revistadece@gmail.com

RIBEIRO, Fernanda. A reinserção social da ex-presidiária no mercado de trabalho.

Data de Submissão: 01/02/2017 | Data de aprovação: 06/04/2017

A REVICE é uma revista eletrônica da graduação em Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais.

Como citar este artigo:

RIBEIRO, Fernanda. A reinserção social da ex-presidiária no mercado de trabalho. In: **Revive** - Revista de Ciências do Estado, Belo Horizonte, v.2, n.1, p. 357-379, jan./jul. 2017.

ASPECTOS DA VIDA COTIDIANA NA VIDA DO TRABALHADOR: O ESTRANHAMENTO DO TRABALHO E DA CIDADE

ASPECTS OF DAILY IN THE WORKER'S LIFE: THE ESTRANGEMENT FROM WORK AND THE CITY

Leonardo Luiz Cordeiro Ferreira da Silva¹

RESUMO

A vida cotidiana do trabalhador da atual sociedade é marcada pela falta de tempo, não lhe sobrando muito tempo para desempenhar outras atividades sem que sejam as profissionais. Parte deste tempo, o trabalhador usa para se deslocar de casa ao trabalho e para volta a casa, evidenciando um modelo precário de transporte público. Além deste excessivo tempo gasto no transporte público, acrescenta-se o fato de como a sociedade moderna coloca o trabalho como atividade central (DAL ROSSO, 2006), desta maneira, a cultura do trabalho como atividade central afasta o ser humano de si, retirando-os o tempo para atividades de lazer, cuidados com suas saúdes, cuidado com a casa, com os filhos e familiares, para estudos e qualificação. Assim sendo, será aqui analisado como esta falta de tempo contribui para alienação e estranhamento deste trabalhador.

PALAVRAS-CHAVES: tempo de trabalho, lazer, alienação.

ABSTRACT

The everyday life of the current society worker is marked by lack of time, not left him much time to perform other activities without being professional, part of this time, the employee uses to travel from home to work and back home, showing a poor model of public transport. In addition to this excessive time spent on public transport, added to the fact of how modern society places work as a central activity (DAL ROSSO, 2006), thus

¹ Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: llcordeiro@gmail.com

, the work culture as a central activity away from the human being himself, removing - the time for leisure activities, caring for their health, care for the house, the children and their families, for studies and training . Therefore, it will be analyzed here as this lack of time contributes to disposal of this worker.

KEY-WORDS: work time , leisure, worker alienation.

“Mas, por outro lado, se a vida humana se resumisse exclusivamente ao trabalho, seria a efetivação de um esforço penoso, aprisionando o ser social em uma única de suas múltiplas dimensões. Se a vida humana necessita do trabalho humano e de seu potencial emancipador, ele deve recusar o trabalho que aliena e infelicita.”

(Ricardo Antunes)

INTRODUÇÃO: COTIDIANO DO TRABALHADOR. TUDO COMEÇA NA CIDADE

O cotidiano dos trabalhadores da cidade do Rio de Janeiro repete-se diariamente como uma “dor existencial de uma crise devastadora da vida cotidiana na cidade” (LEFEBVRE apud HARVEY, 2014, p. 11), sobretudo para moradores que residem nas zonas periféricas da cidade, que precisam acordar muito cedo e perdem demasiado tempo no deslocamento casa-trabalho.

Utilizo como exemplo inicial para nortear a análise, o estudo “O Custo Dos Deslocamentos Nas Principais Áreas Urbanas Do Brasil”² apresentado pela Firjan em 2015. Este aponta que os trabalhadores da cidade do Rio de Janeiro (dentre os 601 municípios analisados) são os que mais perdem tempo no deslocamento casa-trabalho. Segundo o estudo, cerca de 2,8 milhões de pessoas gastam em média 2 horas e 21 minutos neste deslocamento.

² Disponível em <<http://www.firjan.com.br/lumis/portal/file/fileDownload.jsp?fileId=2C908A8F-4F8A7DD3014FB26C8F3D26FE&inline=1>> Acesso em: 10 de março de 2009

Além do excessivo tempo do deslocamento, temos a superlotação em horários de pico. Este trata-se de outro fator que se repete na vida do trabalhador carioca, como exemplificado até aqui. Um levantamento realizado pelo Movimento “Rio como Estamos”³, mostra que entre 2012 e 2015 a quantidade de usuários que utilizam o transporte nem sempre acompanha em porcentagem o número de ônibus disponíveis, por exemplo, entre agosto de 2012 e dezembro de 2013, enquanto a quantidade de passageiros aumentou em 17,36%, a de ônibus aumentou em apenas 1,03%. Verifica-se então que possuímos um sistema de transporte rodoviário sobrecarregado e que não recebe investimentos constantes. Estes e outros problemas no transporte público gera o que Rodrigues (2016) caracterizou como um mal-estar coletivo no país.

Como exposto acima, através do recorte analítico para a Cidade do Rio de Janeiro, a parcela da população que mais arca com estas problemáticas, são os moradores das zonas periféricas da cidade, que em sua maioria reside a população com rendas baixas e trabalhadores de subempregos. Tendo em vista que nos últimos anos o todo o país observou um aumento abusivo nas passagens dos transportes públicos, sobretudo nos ônibus, aumentando cada vez mais os gastos das famílias com transportes. Sobre isso observa Rodrigues: “Na década de 1970, segundo o IBGE⁴, 11,2% das despesas familiares eram despendias com transporte. No início dos anos 2000, 18,4% do orçamento familiar já era destinado às despesas com esse objetivo⁵. No final desta década, esse percentual chegou a 19,6%,⁶ se igualando praticamente aos gastos com alimentação [...]”

Porém não apenas o problema do transporte propriamente dito deve ser observado. A distância de suas residências para as principais e melhores ofertas de trabalho é o principal motivo que faz com esses moradores sofram com tais situações, logo conclui o estudo da Firjan (2015) que além dos investimentos para a melhora da mobilidade é preciso que tenha ofertas de empregos nos municípios periféricos.

Ainda sobre o estudo, a Firjan cita que o tempo perdido gera um prejuízo para

3 Disponível em <http://www.riocomovamos.org.br/portal/arquivos/Onibus_Publico-Indicadores_Gerais_da_Frota-Totais_e_Variacoes_percentuais-2012_a_2015.pdf> Acesso em: 10 de março de 2009

4 Segundo a Pesquisa ENDEF (anos-base 1974-75) do IBGE.

5 Segundo a Pesquisa de Orçamentos familiares (POF) do IBGE (anos-base 2002-2003).

6 Segundo POF (anos-base 2008-2009)

a economia municipal, com danos estimados em R\$ 19 bilhões. Porém, o objetivo deste artigo é tratar os fatores e prejuízos econômicos relacionados aos problemas e sim mostrar os danos para as pessoas, que são os que sofrem diretamente e cotidianamente com os problemas da mobilidade urbana e com extensão de perdas em diversas áreas das vidas destes trabalhadores, afetando-os diretamente em suas saúdes físicas, mentais, como também diminuindo seu tempo disponível de cuidados com a casa e família, lazer, ócio dentre vários outros aspectos.

Os problemas referentes à mobilidade urbana na qual as grandes cidades brasileiras passam por análises que não estão apenas no âmbito logístico da mobilidade (o deslocamento, a superlotação), porém é preciso questionar o porquê o sistema de transporte passa por tais problemas. Assim sendo é importante destacar que o sistema de transporte público tem sido administrado de forma cada vez mais direta pela iniciativa privada, onde o poder público e as administrações públicas municipais, cada vez menos interferem. Desta maneira, o objetivo dos administradores privados do sistema de transporte é apenas o lucro (SMITH apud MARX, 2010, p. 46). O processo de liberalização da economia, intensificado no final dos anos 1980 é caracterizado como um dos fatores que podemos relacionar aos problemas citados até aqui.

Os problemas atuais de mobilidade urbana no Brasil também estão associados ao processo de liberalização ocorrido nos últimos 25 anos, por sua vez, se expressa na abertura econômica, na redução do papel do Estado e na ênfase do papel do mercado na economia que provocaram impactos relevantes nas políticas públicas de transporte. Nessa perspectiva, um dos principais impactos específicos foi a saída do Estado da função de provisão dos serviços de transporte, representada, sobretudo pela privatização das empresas públicas. (RODRIGUES, 2016, p. 16)

Por fim, somando-se ao tempo de deslocamento do trajeto casa-trabalho trabalho-casa à carga horária de trabalho (de oito horas de trabalho e mais uma de almoço), o cidadão trabalhador, classe-que-vive-do-trabalho (ANTUNES, 2009, p. 101) passa quase 15 horas de seu dia fora de sua casa, sem tempo de lazer, enfim, *fora de si* (MARX, 2009, p. 83) ou ainda, como afirmou Gros(2016), sem *liberação do tempo, liberação do pensamento, liberação da existência*. Neste aspecto, Marx afirma que: "O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho. Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha,

não está em casa". (MARX, 2013, p. 83). Sentença essa que o autor usa para o compor sua definição de trabalho estranhado, definição que correlaciono aqui com a vivência na cidade, exemplificado pela temática da mobilidade urbana, pois como demonstrado acima, o trabalhador urbano, durante o tempo em que passa fora do seu lar e convívio com os seus, sente o espaço urbano esvaziado de seu uso e empobrecido de relações sociais (CARLOS, 2007, p. 14). A mobilidade urbana com transportes públicos em péssimas condições, trânsitos cada vez mais atravancados e congestionados contribuem para que os trabalhadores habitantes das cidades permaneçam nesta situação de estranhamento (à cidade), "presos" no trânsito, não se reconhecendo na vida da cidade, tendo que pela cidade se deslocar para trabalhar, trabalho este que ele não se reconhece, que o degrada, que o desrealiza (ANTUNES, 2005, p. 70), "pois este trabalha para viver", logo seu trabalho não é vida. (MARX apud ANTUNES, 2005, p. 71). Assim como pela definição de Marx, o trabalho estranhado é quando o trabalhador se sente fora de si no trabalho, a vivência na cidade, com o recorte deste trabalho na mobilidade urbana, tem se tornado uma vivência estranhada, pois de igual maneira o degrada. O trabalho e a mobilidade urbana são dois aspectos que são degenerados pelo sistema capitalista, daí vem a correlação entre o estranhamento da no trabalho e na cidade. Segundo Antunes (2005, p. 69), assim se caracteriza o processo do trabalho na ordem do capital, tornando o homem "um ser estranho a ele, um meio de sua existência individual" (MARX apud ANTUNES, 2005, p. 69).

No livro "Cidades Rebeldes", David Harvey, cita o sociólogo urbano Robert Park. A citação que segue, pode nos mostrar a situação de estranhamento urbana na qual os trabalhadores passam nas cidades, pois a cidade não é feita "de acordo com os seus mais profundos desejos":

[...] a tentativa mais coerente e, em termos gerais, mais bem-sucedida de refazer o mundo em que vive, é de fazê-lo de acordo com seus mais profundos desejos. Porém, se a cidade é o mundo criado pelo homem, segue-se que também é o mundo em que ele está condenado a viver. Assim, indiretamente e sem nenhuma consciência bem definida da natureza de sua tarefa, ao criar a cidade o homem recriou a si mesmo. (PARK apud HARVEY, 2014, p. 28)

Portanto fica assim explicitado o estranhamento que os trabalhadores que sofrem, pois a cidade, suas condições, sua logística, políticas públicas e gestão da mo-

bilidade não são criadas pelos e para os que nela vivem e sobretudo se deslocam, mas obedecendo a lógica neoliberal de investimentos urbanos para seguir a lógica do mercado financeiro especulativo. Portanto, a questão até aqui posta é que a cidade e tudo o que nela está, deve ser pensada, criada e recriada por aqueles e para aqueles que mais vivem e se descolam por ela, pois estes, os trabalhadores, como já afirmado, são os que cotidianamente experimentam a cidade.

Assim sendo, para além das explorações sofridas em seu ambiente de trabalho é possível verificar que a própria vivência na cidade traz malefícios ao corpo do trabalhador, pois vive num *estado de tensão permanente* (FANON, 2005, p. 69), portanto fica fácil concluir que a vivência na cidade é uma das extensões da vida social que classe trabalhadora no capitalismo moderno, que atenua as desigualdades de diversas maneiras, inclusiva na mobilidade urbana.

Portanto o presente artigo, versará a respeito do tempo do trabalhador, as implicações que o tempo de trabalho trazem à vida do trabalhador, seu tempo dedicado ao trabalho e seu tempo livre.

ALIENAÇÃO E ESTRANHAMENTO EM OBRAS MARXIANAS – DEMARCANDO CONCEITOS.

Os conceitos de alienação e estranhamento, como pode ser verificado até aqui, são conceitos caros para análise da vida cotidiana do trabalho. Diversas vezes os conceitos podem ser tratados como sinônimos, porém Marx, no *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*, aprofunda tais categorias, mostrando como o sistema capitalista aliena e em alienando estranha o produto do trabalho do trabalho, pois o objetivo do trabalho torna-se a criação de novas mercadorias, a produção de valor de troca (riquezas): “O trabalho produz maravilhas para os ricos, mas produz, privação para o trabalhador. Produz palácios, mas cavernas para o trabalhador. Produz beleza, mas deformação para o trabalhador.” (MARX, 2010, p. 83). Desta maneira, como analisa Antunes (2005) a ordem do capital, desfigura o sentido do trabalho, sentido que esse que é a produção de coisas úteis, ponto de partida do processo de humanização do ser social. O produto do trabalho torna-se *estranho* ao trabalhador, quando este produto torna-se um ser sepa-

rado do trabalhador, quando o trabalhador não se relaciona com o produto do seu trabalho. "Em outras palavras, o ser humano tem ideado, em sua consciência, a configuração que quer imprimir ao objeto de seu trabalho, antes da realização." (ANTUNES, 2011, p. 142). Em suma, o estranhamento do trabalho faz com que o trabalhador não perceba o produto do seu trabalho como sendo obra sua, ocorrendo portanto durante a atividade produtiva. Considerando que o tempo de deslocamento casa-trabalho, trabalho-casa como um tempo que o trabalhador não está mais disponível para si, embasa-se assim a categoria que foi tratada na introdução deste artigo, a de estranhamento do trabalhador urbano na cidade.

O conceito de alienação é um pouco mais amplo, anterior a Marx (conceito filosófico hegeliano) e pode estar relacionado a diversos aspectos da vida do homem, tais como religiosos, políticos, econômicos etc. A obra de Mézsáros "*Teoria da Alienação em Marx*" analisa exatamente toda a historicidade da categoria de alienação:

é um conceito eminentemente histórico. Se o ser humano está "alienado", ele tem de estar alienado de algo, como resultado de certas causas – a interação de eventos e circunstâncias em relação ao ser humano enquanto sujeito dessa alienação – que se manifestam em quadros de referência histórico. (MÉZSÁROS, 2016, p. 40)

Quando afirmamos que determinado indivíduo, está *alienado*, estamos dizendo que este não tem a percepção completa ou total de determinado assunto ou realidade, dito isso, passa-se aqui a estreitar o conceito na perspectiva de análise marxiana. A alienação diz respeito à atividade (BOTTOMORE, 2001, p. 5), logo o trabalhador é alienado quando não tem a noção completada de sua atividade, de sua realidade histórica: "alienação está carregada de um conteúdo voltado à noção de atividade, objetivação, exteriorizações históricas do ser humano." (RANIERI, 2001, p. 7). Assim a alienação é consequência histórica sobre os trabalhadores das forças produtivas da ordem econômica.

Como analisa Tumulo (2004), as noções de alienação e de estranhamento estão articuladas, porém como vimos até aqui são distintas. Um conceito está contido no outro, o trabalho só estranhado, pois antes ele foi alienado. Do processo histórico que tirou do processo criativo do trabalho das mãos dos trabalhadores gerando-os assim sua alienação enquanto classe que produz, gera o processo de trabalho estranhado,

onde o produto não é reconhecido pelo trabalhador. Sobre essa concentricidade dos conceitos Da Costa (2001) nos afirma: "Ficou evidente, no entanto, que alienação e estranhamento, mesmo que distintas, são categorias complementares. O estranhamento é a consequência necessária da alienação do trabalho."

Portanto quando a atividade do trabalho o rouba de si mesmo, o trabalhador já alienado tem sua subjetividade roubada pelo processo do trabalho estranhado.

TEMPO NO LOCAL DE TRABALHO: O AMOR AO TRABALHO NA SOCIEDADE MODERNA

O cotidiano do trabalhador obviamente não se resume no deslocamento descrito até aqui, vai além, pois fora as cerca de 4 horas de deslocamento (casa-trabalho, 2 horas e trabalho-casa mais 2 horas), os trabalhadores em sua maioria passam cerca de 9 horas em seu ambiente de trabalho (8 horas de trabalho somado à 1 hora de almoço obrigatórias), desta maneira em rápida soma verificamos que o indivíduo passa mais da metade do dia a serviço do seu trabalho (soma-se 13 horas que o trabalhador passa fora de suas casas).

São horas que como já visto acima, o trabalhador "*está fora de si*". Vivemos em uma sociedade na qual a super valorização do trabalho manifestada pelo dito popular "*o trabalho dignifica o homem*" conquista mentes e corações para se dedicarem cada vez mais aos seus trabalhos e muitas vezes degradando suas vidas emocionais e interiores (SENNETT, 2014, p. 18)

O amor e o tempo dispensado ao trabalho, rouba o trabalhador de si e de sua família. No livro "*A corrosão do caráter: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*", Richard Sennett trata exatamente da temática da degradação pessoal causada pelo trabalho no capitalismo. Logo no primeiro capítulo, o autor relata a experiência de um homem tão atarefado pelo seu trabalho que acaba abandonando a criação de seus filhos e os cuidados com sua família, o personagem em questão diz: "Quando as coisas ficam difíceis meses seguidos na empresa de consultoria, é como se eu não soubesse quem são meus filhos." (SENNETT, 2004, p. 20).

É importante salientar que o trabalho para Marx, trata-se de uma categoria fundante de humanização do ser humano, é o ponto de partida para a humanização do ser social (ANTUNES, 2011, p. 144) porém como de igual modo afirma Ricardo Antunes: “[...] também é verdade que, tal como se objetiva na sociedade capitalista, o trabalho é degradado e aviltado. Tornando-se estranhado.” (ANTUNES, 2011, p. 144)

Portanto, o trabalho degradou-se e assim degrada o ser humano, e na sociedade moderna com avanços tecnológicos que tornam as comunicações entre as pessoas cada vez mais fáceis e rápidas, muitos trabalhadores ainda que em casa sente-se impedido a continuar trabalhando, o trabalhador se desloca para casa e mesmo em seu tempo livre (em casa, por exemplo) continua conectado através de seu smartphone e à serviço de seu trabalho e virtualmente em seu ambiente de trabalho, através de redes sociais, de aplicativos de mensagens instantâneas e e-mail. Quantos funcionários se sentem obrigados (verbalmente ou compelidos pela empresa) a permanecerem com os celulares ligados, prontos a receber uma ligação de um superior para tratar de questões referentes à empresa? (E aqui fica claro que não se trata de profissionais de saúde, ou profissionais que atuam em caso de emergências, como médicos, paramédicos, bombeiros, polícias, etc...) ou smartphones em mãos a todo tempo, prontos a responderem e-mails, mensagens ainda que estejam em momentos de lazer com suas famílias.

Mesmo trabalhadores que não passam o tempo diretamente ligadas aos seus serviços via tecnologias como descrito, existem outros exemplos claros de como a vida do trabalhador explorado é “roubada” pelo trabalho da sociedade capitalista. Nogueira (2011) expõe em sua obra, falas colhidas de entrevistas de trabalhadoras de centrais de telemarketing, Fernanda uma das entrevistadas afirma:

“[...] Mas eu não consigo me desligar do trabalho, eu chego a sonhar que estou brigando, que estou discutindo com o supervisor, que estou deixando o cliente sem resposta. É, eu chego a sonhar! Sabe, a gente percebe que não desliga, porque você atende o telefone de sua própria casa e pergunta: - Algo mais? E quando está terminando a conversa sem querer você fala: - Algo mais? Telefônica agradece. [...]

[...] Às vezes eu, olha só com eu não desligo, toca um sinal tipo “bip” (quando você está atendendo no Telemarketing toca um “bip” quando entra o cliente), então se ouço algo parecido em casa eu falo – Que informação deseja?” (NOGUEIRA, 2011, p. 102)

Sejam esses lapsos relatados por Fernanda, sejam os trabalhadores “presos” aos seus locais de trabalho durante todo o tempo por tecnologias, é possível verificar que o modo de produção capitalista tem aviltado cada vez mais a vida do trabalhador, a ponto de nem em casa o trabalhador se sentir livre, causado exatamente por este estranhamento pelo qual passam os trabalhadores no sistema ideológico que propaga o “vestir a camisa”. Quanto a essa análise observa Dejours (2015): “[...] É o homem inteiro que é condicionado ao comportamento produtivo pela organização do trabalho, e fora da fábrica, ele conserva a mesma pele e a mesma cabeça. Despersonalizado no trabalho, ele permanecerá despersonalizado em sua casa.”

A conta de horas na qual o trabalhador passa fora de sua casa e a serviço do seu trabalho, pode assim ser ampliada para além das 13 horas. Pela análise discorrida nesta secção, é possível afirmar que o trabalhador, assalariado, urbano tem sido cada vez mais desumanizado pelas demandas do sistema que preza a produção, desta maneira, não seria exagero afirmar que o trabalhador tem subtraído quase que integralmente o seu tempo livre, corroborando à análise que Marx, fez em “O Capital” a respeito da jornada de trabalho, com o analisado até aqui: “Apropriar-se de trabalho 24 horas por dia é, assim, o impulso imanente da produção capitalista. (MARX, 2014. p. 329)

TEMPO LIVRE, TEMPO DE LAZER. QUE LAZER?

Como afirmou Nogueira (2011) e como analisado na secção anterior, não existe “tempo livre”, pois este “não se realiza sem o controle do sistema global do capital”, porém assim como a autora citada, também será considerado aqui como tempo livre, “aquele que compreende as atividades realizadas fora do espaço produtivo e reprodutivo”, isto é, o tempo fora do ambiente de trabalho.

Um primeiro momento no qual o trabalhador está fora do seu ambiente de trabalho como já analisado na primeira seção deste artigo, é no deslocamento casa-trabalho, trabalho-casa, momento esse que já sofre com o estranhamento na área urbana e todos os diversos problemas de mobilidade como já mencionados. Analisar-se-á aqui, o tempo fora da expansão do trabalho, fala-se, de momentos em casa, lazer, família, enfim, quando é “dono” do seu tempo. Retomo rapidamente as horas do cotidiano do trabalha-

dor: 13 horas fora de sua casa. Assim sendo os questionamentos que surgem são: o que ele faz com o tempo que lhe sobra? Que tempo de fato tem o trabalhador para si? Em que medida esse tempo que lhe resta afeta sua vida física e emocional?

A sociedade monogâmica na qual vivemos hoje é baseada em torno de um forte patriarcado e como afirmou Engels:

"[...] A primeira divisão do trabalho é a que se fez entre homens e mulheres para a procriação dos filhos. Hoje posso acrescentar: o primeiro antagonismo de classes que apareceu na história coincide com o desenvolvimento do antagonismo entre homem e a mulher na monogamia; e a primeira opressão de classes, com a opressão do sexo feminino pelo masculino [...]" (ENGELS, 1974, p. 70)

Desta maneira o patriarcado influencia diretamente na vida e no tempo livre neste caso em específico da trabalhadora. É possível afirmar que a trabalhadora (e a princípio a que tem filhos), possui uma dupla jornada de trabalho. Ao chegar em casa após as 13 horas em média fora de seu lar, precisa dispensar atenção aos seus filhos e todos os cuidados que uma criança e/ou adolescentes precisam, alimentação, asseio. Pois a sociedade baseada no patriarcado incute que tais tarefas são da mulher, assim como, cuidados com a casa, alimentação para todos os residentes, arrumação e limpeza da mesma em geral, lavar e passar roupa, fica assim claro que ao chegar em casa, após o tempo de trabalho e as horas no trânsito engarrafado das grandes cidades, a mulher trabalhadora continua a trabalhar, de tal maneira que não lhe sobra momento para si, para fazer o que quiser, para estar sozinha para ler, para estudar e se qualificar, para sua vida pessoal. Sendo assim, fica claro que a mulher, com a mulher submetida a realização dos afazeres domésticos, fica considerada a sua dupla jornada de trabalho. Dados da Síntese de Indicadores Sociais de 2014⁷, mostraram que em 2013, 88% das mulheres ocupadas eram responsáveis por afazeres domésticos, enquanto entre os homens este percentual era de 46%. A respeito da jornada média de afazeres domésticos, o estudo mostrou que as mulheres realizam mais do que o dobro em relação aos homens (20,6 horas/semana para mulheres e 9,8 para homens). Outra questão importante da diferenciação do gênero no mercado de trabalho da sociedade capitalista, que é importante citarmos, ainda que não seja objeto específico desta análise é a diferenciação salarial entre homens e mu-

⁷ Disponível em < Disponível em <http://www.riocomovamos.org.br/portal/arquivos/Onibus_Publico-Indicadores_Gerais_da_Frota-Totais_e_Variacoes_percentuais-2012_a_2015.pdf> Acesso em: 27 de março de 17

Iheres, fruto direto da sociedade patriarcal, capitalista.

Apesar de afetar com mais intensidade as trabalhadoras e com maior intensidade as trabalhadoras que são mães, a falta de tempo característica da sociedade construída pelo capitalismo, não é exclusividade apenas das mães ou das trabalhadoras. Pouco tempo sobra aos que trabalham para se dedicarem aos estudos e para se qualificarem para melhor se colocarem no mercado de trabalho. O mercado de trabalho tem exigido cada vez mais qualificação para que os que estão fora possam adentrar e os que estão dentro possam ter melhores oportunidades, porém surge a questão: se um trabalhador passa cerca de 13 horas fora de sua casa, quando conseguirá tempo para estudar e se qualificar a fim de conseguir melhores oportunidades de emprego, com melhores salários? Na medida em que exige-se qualificação, não é oferecido tempo e qualidade de vida para o trabalhador que estuda: *"Oh, as estranhas exigências da sociedade burguesa que primeiro nos confunde e nos desencaminha, para depois exigir de nós mais que a própria natureza."* (GOETHE, 1994).

Em seu tempo livre, o trabalhador ou a trabalhadora, além de ter obrigações como o cuidado com sua casa, com os seus filhos, de ter que estudar e se qualificar para melhor se colocar no mercado de trabalho, o trabalhador(a) precisa também de tempo de lazer, atividades que o façam com ele "se desligue" da semana que na maioria das vezes para muitos é estressante (pelo próprio ambiente de trabalho explorado e pelo deslocamento pela cidade, tema já tratado), enfim, precisa de atividades que o relaxem, como afirma Russell: "Adultos e crianças têm necessidade de lazer, isto é, de períodos de atividades sem outro propósito além do gozo imediato. Mas para que o lazer sirva à sua finalidade é necessário que se tenha prazer e interesse em assuntos não relacionados ao trabalho." (RUSSELL, 2002, p.41). Ou como o psiquiatra Ferenczi descreveu, afirmando que precisamos do final de semana e de atividades de lazer, pois nestas atividades: "[...] somos nossos próprios donos e nos livramos dos grilhões dos compromissos e obrigações impostas. Além disso, sentimos uma espécie de libertação interna." (FERENCZI apud RYBCZYNSKI, 2002, p. 178)

Desta maneira, é possível observar nos hábitos dos brasileiros que com o tempo completamente tomado por "obrigações" de suas atividades profissionais, cuidados com a

casa e com a família, deslocamento pelas cidades (utilizando transporte precários e em trânsitos cada vez mais congestionados das grandes cidades), o trabalhador fica sem o tempo "livre", sem o tempo para realizar atividades descompromissadas, o tempo que lhe sobra, acaba sendo aproveitado para atividades de lazer sem necessidade de reflexão e que exijam senso crítico, afetando diretamente na formação política e na consciência de classe dos trabalhadores, facilitando assim, a permanência das opressões e das explorações sofridas pelos trabalhadores e das ideias da classe dominante.

A TV aberta, ainda é a atividade de lazer preferida para a maior parte dos brasileiros, com mostrou uma pesquisa da Federação de Comércio do Rio de Janeiro⁸. A pesquisa revelou que 55% dos entrevistados não realizaram qualquer atividade cultural paga ao longo de 2014. Além disso, 78,7% elegeram a TV aberta como o lazer preferido. E sobre a TV ser o principal meio de lazer (e conseqüentemente na maioria das vezes de informação), comenta o Rybczynski: "Seja ou não um meio de comunicação invasivo, e tenha ou não baixo nível intelectual, a televisão tem uma qualidade que, de tão óbvia, costuma ser desprezada: é compulsiva." (RYBCZYNSKI, 2002, p. 177). Outra pesquisa que embasa a crítica a respeito das atividades de lazer que levam à alienação do trabalhador é sobre o hábito de leitura dos brasileiros, a pesquisa do Ibope por encomenda do Instituto Pró-Livro⁹ revela-nos alguns dados que fundamentam este artigo, a maioria dos não leitores, não leem por falta de tempo, outra importante informação reafirma o "poder" da televisão. A leitura que ficou na 10ª colocação quando o assunto é o que fazer no tempo livre, perde para assistir televisão (73% dos entrevistados) depois vem ouvir música (60%), reunir-se com amigos ou família ou sair com amigos (45%), assistir vídeos ou filmes em casa (44%), usar o WhatsApp (43%), escrever (40%), usar Facebook, Twitter ou Instagram (35%), ler, jornais, revistas ou notícias (24%), ler livros em papel ou digitais (24%).

Desta maneira, fica evidenciado que o modo de vida imposto pelo sistema aos trabalhadores brasileiros, o afasta da reflexão intelectual, da formação de um senso crítico e conseqüentemente da intervenção na sociedade, evidenciando a alienação e conseqüentemente a falta da consciência de classe e política.

8 Disponível em <<http://otvfoco.com.br/tv-aberta-ainda-e-o-lazer-preferido-dos-brasileiros-segundo-pesquisa/>> Acesso em: 25 de junho de 2016

9 Disponível em http://prolivro.org.br/home/images/2016/RetratosDaLeitura2016_LIVRO_EM_PDF_FINAL_COM_CAPA.pdf > Acesso em: 10 de maio de 2017

Além do tempo excessivo de trabalho, outra característica é evidente na sociedade capitalista moderna, trata-se da cultura de consumo. Uma das expressões desta cultura são os Shopping Centers, local onde se consume, compra, objeto e ferramenta de fetichização de mercadorias, sendo assim, a visita e o passeio ao Shopping Centers, também constitui-se como uma atividade de lazer muito praticada pela classe trabalhadora nos finais de semana e como citado acima, trata-se mais uma atividade que não exige reflexão e senso crítico. Desta maneira, a cultura do consumo, está inserida na vida dos trabalhadores desde a maneira propaganda que incentiva o consumo até o momento do lazer:

A cultura do consumo que se estabelece transforma os hábitos cotidianos, as relações entre pessoas, as percepções dos espaços e os significados dos objetos. As mercadorias possuem um caráter misterioso, como muito bem mostrou Marx, não só porque "a igualdade dos trabalhadores humanos fica disfarçada sob a forma da igualdade dos produtos do trabalho como valores", mas também a vida das pessoas diante das ofertas crescentes e aparentemente infinitas do mercado passa a ser coisificada, ou seja, a relação entre as pessoas é permeada pelas mercadorias. (PADILHA, 2006, p. 131)

Cito aqui a questão do Shopping e da cultura do consumo, não apenas para tratar da temática do lazer e do tempo livre, mas também como uma forma que muitas vezes exclui os que não tem condições financeiras para participar, pois como afirma Padilha (2006): "... o shopping center é um nicho reservado para pessoas privilegiadas social e financeiramente.". Desta maneira o trabalhador, subalternizado e com salários baixos, para se sentir socialmente aceito, por muitas vezes, tem na visita ao shopping a principal atividade de lazer do seu final de semana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo buscou-se analisar como o sistema e a sociedade moderna tem afastado o trabalhador cada vez mais de si mesmo, no sentido marxista de alienação e estranhamento do trabalhador. A análise de três aspectos da vida do trabalhador (deslocamento pela cidade, tempo excessivo de trabalho e atividades pouco reflexivas) embasam o sentido de alienação, caracterizada por outra definição da categoria marxista, a fetichização da mercadoria. No geral é possível concluir que a valorização do trabalho na sociedade moderna, tem causado problemas para a vida do trabalhador, como afirma Dal Rosso (2006): "*a submissão do mundo da vida ao mundo do trabalho*".

O pouco investimento em transporte público, aumentando cada vez mais o congestionamento do trânsito das grandes cidades, contribui para precarização da vida dos trabalhadores, sobretudo para os que moram longe dos grandes centros financeiros, responsáveis pelas maiores e melhores ofertas de trabalho, assim com a cultura do consumo, que exclui os trabalhadores com piores salários.

Sem dúvida é possível caminhar na análise das questões aqui propostas ampliando os métodos de pesquisas, tais como entrevistas para confirmar os hábitos de lazer dos trabalhadores, entrevistar também o público aqui citado, trabalhadores que estudam e como a vida acadêmica destes é extremamente prejudicada. O questionamento a respeito do patriarcado tão forte em nossa sociedade é um caminho a seguir para pensarmos também a respeito da desigualdade de gênero entre homens e mulheres e em especial aqui a diferença salarial. É possível também, estender a pesquisa para a questão específica do lazer. Quais políticas públicas existem para levar lazer para espaços carentes dos mesmos na cidade? Como popularizar e tirar do espaço privado (Shopping e casas de espetáculos), cinema e peças teatrais? Outro ponto importante a ter a análise ampliada diz respeito aos investimentos na política urbana, como citado no artigo, cada vez mais entregue a investimentos de donos de capital, afastando do objetivo de melhorar a qualidade de vida dos que se deslocam pela cidade.

Por fim, este trabalho tem por objetivo refletir sobre essa "moral do trabalho", e incentivar também um debate que de forma muito lenta vem ganhando espaço ao longo do tempo na sociedade, a redução da jornada de trabalho, sem a redução no salário a solução para o problema da falta de tempo de trabalhador, tão reforçado neste trabalho passa também por esse debate.

REFERÊNCIAS

ANTUNES, Ricardo. **Adeus ao trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho.** São Paulo: Cortez, 2011.

_____. **Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.

_____. **O caracol e sua concha: ensaios sobre a nova morfologia do trabalho.** São

Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

_____. **Século XXI: nova era da precarização estrutural do trabalho**. Seminário Nacional de Saúde Mental e Trabalho, v. 1, 2008, pp. 1-14

CARLOS, Ana Fani Alessandri. **O Espaço Urbano: Novos Escritos sobre a Cidade**. São Paulo: FFLCH, 2007.

DA COSTA, Mônica Hallak. **A diferença entre as categorias alienação e estranhamento nos manuscritos econômico-filosóficos de Karl Marx de 1844**. Revista On-Line de Educação e Ciências Humanas, N°3, Ano II, 2005, pp. 1-7

DAL ROSSO, Sadi. **Jornada de trabalho: duração e intensidade**. Ciência e cultura, v. 58, n. 4, 2006, p. 31-34.

DEJOURS, Christophe. **A loucura do trabalho: estudo de psicopatologia do trabalho**. São Paulo: Cortez, 2015.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira. 1974.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Tradução de Enilce Rocha e Lucy Magalhães, Juiz de Fora: UFJF, 2005.

FIRJAN - Federação das Indústrias do Estado do Rio de Janeiro. **O custo dos deslocamentos nas principais áreas urbanas do Brasil**. Rio de Janeiro; 2015. Disponível em: <<http://www.firjan.com.br/lumis/portal/file/fileDownload.jsp?fileId=2C908A8F4F8A7DD3014FB26C8F3D26FE&inline=1>>. Acesso em: 10 de mar. de 2009.

HARVEY, David. "A liberdade da cidade". In: _____ **Cidades Rebeldes: Passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015, p. 27-34.

HARVEY, David. **Cidades rebeldes: do direito à cidade à revolução urbana**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômicos-Filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. **O Capital: crítica da economia política: Livro 1: o processo de produção do capital**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã: teses sobre Feuerbach**. São Paulo: Centauro, 2006.

MONDARDO, Marcos Leandro. **O Corpo enquanto “primeiro” território de dominação: O biopoder e a sociedade de controle.** Mato Grosso do Sul, 2009. Disponível em: < <http://bocc.unisinos.br/pag/mondardo-marcos-o-corpo.pdf>>. Acesso em: 21 de maio de 2017.

NOGUEIRA, Cláudia Mazzei. **O trabalho duplicado: a divisão sexual no trabalho e na reprodução: um estudo das trabalhadoras do telemarketing.** São Paulo: Expressão Popular, 2011.

PADILHA, Valquíria. “Consumo e lazer reificado no universo onírico do shopping center”. In: PADILHA, V. (org.). **Dialética do lazer.** São Paulo: Cortez, 2006, p. 126-155.

RODRIGUES, Juciano Martins. “Qual o estado da mobilidade urbana no Brasil”. In: DE PAULA, M. e BARTELT, D. D. (org). **Mobilidade Urbana no Brasil: desafios e alternativas.** Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll Brasil, 2016, pp. 12-23.

RUSSELL, Bertrand. **O elogio ao ócio.** Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

RYBCZYNSKI, Witold. **Esperando o fim de semana.** Rio de Janeiro: Record, 2000.

SENNETT, Richard; SANTARRITA, Marcos. **A corrosão do caráter.** Rio de Janeiro: Record, 1999.

SOUZA, Jessé; ARENARI, Brand. **Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

TUMOLO, Paulo Sergio. **Trabalho, alienação e estranhamento: visitando novamente os “Manuscritos” de Marx.** GT Trabalho e Educação, n. 09, 2004, p. 1-12.



REVICE - Revista de Ciências do Estado
ISSN: 2525-8036
v2.n.1 JAN-JUL.2017
Periodicidade: Semestral

seer.ufmg.br/index.php/revice
revistadece@gmail.com

SILVA, Leonardo Luiz Cordeiro Ferreira da. Aspectos da vida cotidiana na vida do trabalhador: o estranhamento do trabalho e da cidade.
Data de Submissão: 01/02/2017 | Data de aprovação: 05/05/2017

A REVICE é uma revista eletrônica da graduação em Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais.

Como citar este artigo:

SILVA, Leonardo Luiz Cordeiro Ferreira da. Aspectos da vida cotidiana na vida do trabalhador: o estranhamento do trabalho e da cidade. In: **Revice** - Revista de Ciências do Estado, Belo Horizonte, v.2, n.1, p. 380-396, jan./jul. 2017.

DIREITO E SOCIALISMO NA PERSPECTIVA DA EMANCIPAÇÃO HUMANA

LAW AND SOCIALISM IN THE PERSPECTIVE OF HUMAN EMANCIPATION

Alexandre Braga¹

RESUMO

Esse artigo aborda a Escola Jurídica Socialista, com destaque para o impacto do processo revolucionário nas instituições jurídicas da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), e identifica a função que este exerce para consolidar a legitimidade e a cidadania na sociedade socialista. Inicialmente, a temática foi desenvolvida na disciplina Teoria Comparada do Estado ministrada na Graduação em Ciências do Estado na Faculdade de Direito da UFMG. Nessa exposição utilizamos as recentes análises de pesquisadores da temática e a revisão historiográfica que está sendo realizada em função da celebração ao centenário da Revolução Russa, especialmente aquela que trata da legalidade presente em seu texto constitucional promulgado em 1936. Nossa hipótese é a de que havia um aparato jurídico que sustentava essa nascente sociedade e pretende-se problematizar que, apesar das violações amplamente denunciadas pela literatura sociológica e judicial da época, o projeto de uma revolução socialista na URSS, tendo como fontes o Direito Socialista e o Estado proletário, era, dessa forma, um projeto de abolição desses aparatos.

PALAVRAS-CHAVE: socialismo; URSS; direito; Estado.

ABSTRACT

This article approaches the Socialist Law School, highlighting the impact of the revolutionary process on the legal institutions of the Union of Soviet Socialist Republics (USSR), and identifies the role it plays in consolidating legitimacy and citizenship in socialist society. Initially, the thematic was developed in the subject Comparative Theory of State given in the Graduation course in Sciences of the State in the School of Law at UFMG. In this exposition we use the recent analyzes of researchers on the subject and the historiographical revision that is being carried out in function of the celebration of the centenary of the Russian Revolution, especially that which deals with the legality present in its constitutional text promulgated on 1936. Our hypothesis is that there was a juridical apparatus that supported this nascent society and it is tried to problematize that, in spite

¹ Graduando de Ciências do Estado pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Contato: bragafilosofia@yahoo.com.br.

of the violations broadly denounced by the sociological and judicial literature of the time, the project of a socialist revolution in the USSR, having as sources Socialist Right and the proletarian State. In this way, a project to abolish these devices.

KEY-WORDS: Socialism; USSR; law; state.

1 INTRODUÇÃO

A Escola Socialista do Direito, logo após a Revolução Socialista de 1917, empreendeu diversas vertentes jurídicas com o objetivo de legitimar o novo poder da classe trabalhadora na Ásia e Europa durante o período de 1917 a 1930. Neste artigo, discutiremos a experiência russa, pois, além do ineditismo, das dificuldades e da transição rural, a experiência de 1917 relevou ao mundo a necessidade de construção dos aparatos, tanto no plano jurídico quanto no político que justificasse a substituição de um modelo burguês para um novo modelo, centrado no proletariado e na emancipação humana como pressupostos da agenda revolucionária, principalmente porque, em seguida, ativistas em outros países iriam usar a experiência russa como modelo e como espelho para chegar ao poder usando como tema, também, a luta contra a exploração burguesa. Portanto, parece-nos plausível conhecer os acertos e erros dessa experiência exitosa da classe trabalhadora como motora do poder central, em uma nação secular e rural. Diante disso, uma nova Constituição foi elaborada e posta em vigor em 06 de junho de 1923 e ratificada em 31 de junho de 1924. Nesse momento, por ainda existirem proprietários, comerciantes e outros agentes contrários à Revolução aguardou-se, até 1935, para considerar o país livre de "classes exploradoras" e implementar, de uma vez por todas, as bases do socialismo. Dessa forma, surge a terceira constituição soviética e a segunda decorrente da URSS, sendo denominada como a "*Constituição de Stálin*", promulgada oficialmente em 05 de dezembro de 1936. Essa nova ordem constitucional consagrou a seguinte situação: fundamentalmente, não existia mais a propriedade privada. Tudo, ou quase tudo, pertencia ao Estado e às cooperativas de camponeses. Por isso, diz-se que, nesse período, compreendido entre as duas primeiras Constituições da URSS, formou-se as bases do socialismo. A Constituição de 1936 corresponde ao estabelecimento desse modelo, cujas Leis do antigo regime foram revogadas, tendo validade, num primeiro momento, apenas o ordenamento jurídico anterior que não fosse incompatível

com o novo regime e a nascente sociedade socialista.

A perspectiva da transição, tendo como meta a chegada ao socialismo, requereu do conjunto dos agentes políticos o incentivo e o manejo das condições objetivas e subjetivas para a edificação do regime socialista. Devido à complexidade, exigia a mobilização e o esforço de toda a nação nesse sentido, com disciplina e dedicação no cumprimento dos objetivos traçados pelo Estado. Era necessária a institucionalização do poder político vigente, a criação de uma superestrutura ideológica e a regulação das novas relações de produção e leis econômicas. Ao Direito cabia, nessas condições, ser a fonte suprema do Direito Soviético, devendo auxiliá-lo na reprodução e desenvolvimento das novas relações de produção. É justamente dessa exigência que surge o princípio da legalidade socialista (NAVES, 2012). O novo governo russo, além de não reconhecer essa anterioridade, propôs a subordinação dos direitos fundamentais aos interesses da nova sociedade. Dessa forma,

a classe trabalhadora – despojada da propriedade dos meios de produção no curso da transformação do modo de produção feudal em modo de produção capitalista e continuamente reproduzida pelo mecanismo deste último na situação hereditária de privação de propriedade – não pode exprimir plenamente a própria condição de vida na ilusão jurídica da burguesia (ENGELS, 2012, p. 20).

Esse programa foi condensado na Constituição de 1936, com os seguintes estruturas: a URSS era um estado socialista de trabalhadores e camponeses, a base da organização estatal eram os Soviets², todo poder pertencia ao povo e o sistema econômico consistia na posse socialista dos utensílios e meios de produção, assim como a terra, águas, floresta e transportes, banos e meios de comunicação, de acordo com os artigos 1º ao 7º do texto da Constituição da URSS, de 1936. Esse ordenamento jurídico era composto por um conjunto de posicionamentos que refletia tanto os sentimentos ideológicos quanto sociais e econômicos da nova classe dirigente da sociedade, o proletariado. E era a base da materialidade do poder dos Soviets, da estrutura estatal e do ordenamento jurídico, cuja ênfase político-econômica faz da ciência jurídica mais que uma simples representação. (ENGELS, 2012, p.21).

2 Órgãos do poder na URSS eleitos por todo o povo, surgiram em 1905 como órgãos da insurreição armada. Representavam as massas que unem em si as características de órgãos estatais e de organizações sociais. Ou *"como expressão da criação do povo, como manifestação da iniciativa do povo"*, conforme Lênin. Cf: Dicionário Político.

2 LEGALIDADE DO DIREITO SOVIÉTICO

Em 1917, o jurista Piotr Stutchka fora nomeado o primeiro Comissário do Povo para a Justiça e presidente do Supremo Tribunal do governo revolucionário na Rússia. Cabia a ele a tarefa de conduzir o processo de reorganização das instituições judiciárias e a reformulação de todo o aparato jurídico de sustentação do nascente Estado Soviético, em um contexto tensionado pela guerra civil. Processo no qual influíram e atuaram, também, as forças da contrarrevolução, pressões políticas e divergências entre as várias correntes revolucionárias da época. (BRANCALEONE, 2009). Sob a chefia de Stutchka foram abolidos o Senado e os antigos tribunais, com o claro objetivo de dar fim à herança jurídico-institucional burguesa e convocar eleições para todos os novos cargos da magistratura, através da formação de tribunais locais e regionais, buscando desfazer-se de todo o corpo burocrático governamental comprometido com o velho regime e criar instrumentos de fiscalização e controle popular sobre os tribunais, (BRANCALEONE, 2009, p.2). Inclusive o fim da carreira de advocacia, visando criar um sentimento de legalidade pautada na consciência cívica plasmada na *Declaração dos Direitos do Povo Trabalhador e Explorado*. Conforme o projeto jurídico e político de Stutchka, a organização política desse Estado teria como elemento fundamental a cidadania com status de trabalhador, já que a Constituição prescrevia que todo o poder político do novo Estado emanaria da população trabalhadora reunida nos Sovietes do campo e da cidade, articulados em seus distintos níveis. Ou seja, *“o interessante é que o decreto permitia a todos os cidadãos da Rússia concorrer à magistratura, inclusive, os antigos juizes (que em sua grande maioria, por razões óbvias, boicotou a medida), abolindo também a profissão da advocacia”*. (BRANCALEONE, 2009, p.2).

Com a *Carta de Liberdade dos Trabalhadores*, assim como a cidadania política, as liberdades civis foram asseguradas apenas aos trabalhadores, como mostra Brancaleone (2009, p.4). Isso objetivava dar um caráter universalizante e não formal de sua concepção de liberdade civil, pois a burguesia estava sendo dizimada pelo poder socializador da nova concepção do Estado Soviético, sobretudo porque, de acordo com (STUTCHKA, 2009, p.76): *“o Direito é um sistema (ou uma ordem) de relações sociais, que corresponde aos interesses da classe dominante e que, por isso, é assegurado pelo seu*

poder organizado (o Estado)". A partir dessa opinião, Estado e Direito eram considerados como elementos de dominação de classe - no caso, em prol da classe proletária. As relações entre os homens no ordenamento socialista serão reguladas não pela coerção³, mas pela boa vontade consciente dos trabalhadores, isto é, pela nova sociedade inteira (STUTCHKA, 2009. p.35). E como o justificava Brancaleone (2009):

faz sentido pensar em uma sociedade emancipada onde o direito e o estado já não desempenham nenhuma função na promoção da ordem social. O direito proletário encontra sua razão de ser, portanto, numa mudança drástica na correlação de forças que organiza a sociedade burguesa, no seu processo de ruptura rumo a uma nova ordem, hegemônica pela classe trabalhadora, sendo direito somente por ser direito de classe articulado em um estado que também é de classe. (BRANCALEONE, 2009, p.6).

O direito de classe plasmado por Stutchka tem como referenciais um novo ordenamento jurídico que pretende, por um lado, esmagar a antiga classe dirigente e hegemônica e, por outro, edificar e dar poder político à nova cidadania e à classe trabalhadora. Nessa transição, de um lado para outro, o próprio direito tem um caráter efêmero.

Na medida em que visa à eliminação de toda e qualquer dominação de classe, o direito é constituído como projeto facilitador da emancipação humana, logo sem exploração e dominação qualquer. Durante os últimos anos da União Soviética eles tentaram manter as repúblicas rebeldes em conjunto pela força. Unidades blindadas e forças especiais do Ministério do Interior da URSS eram periodicamente enviadas para as capitais das repúblicas desobedientes: Armênia, Azerbaijão, Bielorrússia, entre outras. Moscou não ficou imune à onda de manifestações. (STAROVOITOVA, 1997, p.10, tradução nossa).⁴

Conforme levanta essa autora e militante-exilada, a tentativa de legitimar-se levou a Rússia ao conflito armado com alcances regionais contra a Armênia, Belarus, Geórgia e Lituânia, entre outras unidades locais. Por isso, o desafio era concretizar os anseios ideológicos por meio de um sistema jurídico e administrativo que conseguis-

3 Embora paradoxal, nesse período analisado o triunfalismo e a euforia eram bem marcantes. Sobre a função da coerção e da dominação, ver estudo de Gorender (1988) e Sartori (2011).

4 Conforme nossa tradução livre de: "All these signs of Russia's push for more independence and less control from the union center could only raise concern among the Soviet leadership. Indeed, there was an objective historical basis for the conflict—the clash of two opposing tendencies: Russia's drive to establish its sovereignty and the empire's drive to preserve its might. Officials in the central government naturally sought to obstruct the growing "sovereignization" of the republics, and during the last years of the Soviet Union they tried to keep the rebellious republics together by force. Armored units and special forces of the USSR Interior Ministry were periodically dispatched to the capitals of disobedient republics: Armenia, Azerbaijan, Byelorussia (Belarus), Georgia, Latvia, Lithuania, Kazakstan, and Tajikistan. Needless to say, Moscow was not immune to the wave of demonstrations".

se levar ao consenso as diversas questões das nacionalidades e também dos diversos interesses dos agrupamentos que viriam a compor a URSS, cujo objetivo era enfatizar o caráter unitário do sistema judicial soviético. (LUDWIKOWSKI, 1987). Porque, ainda há na visão de Ludwikowski, pelo fato de que "*a inovação mais significativa introduzida no campo da jurisprudência Soviética pela escola stalinista da Lei era o chamado entendimento da "dialética" do processo de definhamento do Estado e do direito*"⁵. (LUDWIKOWSKI, 1987, p.329, tradução nossa).

Essa legalidade jurídico-socialista reflete apenas um aspecto da política, um instrumento a serviço da classe dirigente. Numa tal concepção deixa de haver lugar para um direito privado que pretenderia, independentemente de qualquer preocupação e de todo o caráter político – e está aí a essência da noção de privado que opõe ao direito público –, dar expressão a considerações de boa organização e de justiça social. Nessa medida, o direito socialista emana da noção de que o universo jurídico é comandado por idéias políticas, já que "*o que não é política não é direito*". (DAVID, 1996, p.263) ou que o Estado é quem realiza o direito. (KELSEN, 1986). Ou seja, Estado e Direito são categorias da mesma estrutura econômica da sociedade e ferramentas para a manutenção da luta de classes sob um aspecto de normalidade, de "fetichização" das relações sociais e configuradas na forma jurídica da sociedade, que supunha ser ordeira e pacífica. Nesse diapasão, de acordo com David (1996, p.169) o poder político e judicial na URSS sob a doutrina marxista-leninista visava se articular por meio da promulgação dos Códigos Civil, Código do Processo Civil, Código Penal, Código do Processo Penal, Código de Família, Código Agrário, entre outros.

Nesse contexto foi criada a *Prokuratura*, instituição responsável pela administração pública e pela observância do princípio coletivista junto aos cidadãos, bem como pelo "princípio da contabilidade pública". Somente para construir esse aparato com base nos Princípios Fundamentais do Direito de Família, foram feitas sete mil propostas e oito mil cartas foram enviadas ao jornal *Izvestija*, visando valorizar a legalidade socialista. Todos os cidadãos foram mobilizados a participar na elaboração das leis mais importantes, sugerindo modificações que lhes parecessem convenientes aos projetos esta-

⁵ Conforme nossa tradução livre de: "The most significant innovation introduced into the field of Soviet jurisprudence by the Stalinist school of law was the so-called "dialectic" understanding of the process of withering away of state and law"

belecidos, principalmente o socialista. (DAVID, 1996, p.177). No processo de tentativa de consolidação do novo poder social, a base para consolidar essa legalidade, observar e respeitar o princípio socialista transformou-se em imperativo absoluto. Foi no período chamado de da “Nova Política Econômica” (NEP) em 1921, que esse norte começou a se afirmar como compromisso de todos os cidadãos. Os marxistas combateram e combatem em todos os países o Direito, porque lhes parecem que este serve, nos países não socialistas, para defender e perpetuar uma ordem social fundamentalmente injusta. (DAVID, 1996, p.189). Na próxima seção, abordaremos qual o instrumento criado para combater essa ordem burguesa e injusta, a *Prokuratura*.

2.1 A PROKURATURA E O FIM DA ADVOCACIA NA URSS

A *Prokuratura* era, como dito acima, responsável pelas funções penais, pelos pareceres ou iniciar um ação de direito civil, nos moldes do Ministério Público como o conhecemos, e tinha a função de supervisionar as prisões. Nela, os processos de natureza política eram tramitados por meio do Comitê de Segurança do Estado, a KGB. Conforme registrou David (1996, p.196), para manter o controle desses aparatos, foi instituída o Comitê de Controle Popular, subordinado ao Soviete Supremo, ao seu Presidium e ao Conselho de Ministros. Tramitavam lá temas jurídicos, e esse órgão abordava também as decisões econômicas, atuava contra a burocracia e os atrasos na realização dos programas do governo. Adotava também medidas para melhorar o funcionamento dos Sovietes ou dos demais órgãos das administrações governamentais. Não havia a prática da expedição dos Decretos-Leis. E não se consentiu em qualquer delegação do Poder Legislativo aos órgãos da administração estatal, como os Conselhos de Ministros. De acordo com David (1996, p.207), a promulgação de Leis era exclusiva da autoridade legislativa. Em que pese a União Soviética constituir-se em um Estado federal, a repartição dos Poderes era realizada entre autoridades federais e autoridades das Repúblicas Federadas. Esse dispositivo da Constituição de 1936 previra a elaboração de Leis ou Códigos federais para toda uma série de ramos do Direito, por exemplo: processo judiciário, Direito Penal, conforme estudo realizado por David (1966, p.209). O Parlamento era o único órgão responsável por determinar a política nacional e fazer as Leis, e os

juristas eram eleitos em sufrágio universal, seja para os Tribunais Populares seja para os Sovietes. Esse sistema de eleição dos magistrados estava previsto no Programa do Partido Comunista desde 1903, devido ao seu caráter democrático. (DAVID, 1996). Além disso, pelo princípio da colegialidade, o juiz não podia deliberar como Juiz único senão em casos especiais pelo previstos pela lei, porque, como opina como opina David (1996, p.237), *"uma tal casta jamais existiu na Rússia, onde os magistrados foram considerados, até 1864, como simples funcionários"*.

Havia a elegibilidade dos juízes e dos assessores populares (estando estes obrigados a prestar contas da sua gestão ante os eleitores, os quais tinham o direito de revogar o mandato daqueles antes de seu término), a publicidade da lide, a participação dos representantes da sociedade nos processos judiciais e a observância de todas as normas processuais pelos Tribunais, princípios esses baseados na Constituição soviética de 1936, na Lei de Bases do Procedimento Civil da União Soviética e outros instrumentos legislativos cuja abordagem vimos apresentando com base na narração feita por Maia (2005). Ainda, conforme Maia (2005, p.6), esses princípios eram: a) princípio da administração da justiça exclusivamente pelos Tribunais e com base na igualdade dos cidadãos perante os Tribunais e a lei; b) princípio da participação dos assessores populares na tramitação dos processos nos Tribunais de Primeira Instância e a cognição coletiva de lides pelos juízes eleitos, conforme o sistema estabelecido pela lei; c) princípio da independência dos juízes e sua única subordinação à lei; e d) princípio do uso do idioma nacional no procedimento judicial e o princípio da publicidade do processo. Assim posto, concordam com esses princípios os autores David (1996), Maia (2005) e Starovoiiva (1997). Contudo, Maia (2016, p.6) observa que na *"União Soviética, os Tribunais não tinham tarefa de criação do direito, seja de modo especial, seja durante a atividade jurisdicional"*. Mas com poucas normas positivas e sem juízes profissionais, como aplicar o direito? A resposta é bem simples, em complemento aos princípios elencados, a única fonte do Direito era a consciência socialista. (VISHINSKI, 1957, p.7). Esse conjunto metodológico e a consciência socialista tinham como objetivo dar o escopo econômico, garantir a sobrevivência da produção social, criar uma educação pautada nos princípios da sociabilidade do trabalho e tinham também uma conotação moral, pois o *ethos* era a ferramenta principal para o sucesso societário da Revolução Socialista de 1917. A legalidade socialista tinha uma função prática para justificar as medidas nos

âmbitos político e econômico, que era⁶:

A legalidade socialista também é sempre o meio de ação do Estado socialista e pode se tornar um obstáculo para a realização de suas "tarefas históricas", eles mostram o potencial tratamento desigual das pessoas; Eles também sabem que este potencial é real ⁷(LAVIGNE, 1980, p.11, tradução nossa).

Essa função estava justificada, ainda, na definição, dialética e materialista, de que tal "legalidade": *"a Ciência jurídica Soviética significa observação acurada e execução por todos os órgãos estaduais, organizações sociais, as autoridades e os cidadãos, das leis e outras normas com base na Constituição⁴"* (TCHKHIKVADZE apud LAVIGNE, 1980, p.14). Essa posição foi reforçada no Programa do Partido Comunista da União Soviética (PCUS), adotado durante o XXII Congresso do partido em 1961, na medida em que o objetivo prático da mediação jurídica é o de dar garantias, mais ou menos livres, da produção e da reprodução social (PACHUKANIS, 1988, p.13).

3 CONSTITUIÇÃO E JUSMATERIALISMO NA URSS

A partir da Constituição de Stálin⁸(1936), aumenta-se o movimento de transição comunista por meio do qual uma outra estrutura estatal, assim como novas relações de produção de lei são instauradas. Foi necessário quebrar o paradigma do Estado capitalista, criando novas maneiras de legitimação do novo Estado, que devia basear-se no ideário marxista. Ponto de extrema importância nessa transição seria o aparato jurídico do Estado capitalista. Tal aparato era uma ferramenta do Estado, e por razões de pertencimento, da classe dominante, era uma forma de conquistar seus objetivos, exercer a força, coerção, e tudo de forma legal. Para Anacleto de Oliveira Faria,

O "Direito" soviético expressa bem a intervenção extremada. Segundo a lição de

6 Por legalidade estamos aludindo ao processo de reestruturação cívica pelo qual a população soviética passa a decidir e a ser consultada sobre as decisões governamentais.

7 Conforme nossa tradução livre de: "La légalité socialiste également est toujours le moyen d'action de l'Etat socialiste et ne peut devenir un obstacle à la réalisation de ses 'tâches historiques', ils font apparaître l'inégalité potentielle de traitement des sujets de droit; ils savent d'ailleurs que cette potentialité est réalité".

8 Não é nosso objetivo aqui estudar o papel de Stálin, cujas ações são alvos de polêmicas entre os estudiosos marxistas, mas dar ênfase à sua construção jurídica. A própria Starovoitova aqui citada tem tecido crítica aos desvios e violações dos direitos humanos na época abordada. Alguns autores como Ludo Mertens, referenciado ao final do artigo, prefere fazer uma nova historiografia sobre a contribuição stalinista para a edificação do socialismo na URSS com apontamentos dos erros e dos acertos dessa empreitada histórica.

R. DAVID, tal direito não tem por base a justiça, mas antes de tudo a política. Sua aplicação não pode depender da maior ou menor boa vontade ou iniciativa dos particulares. Pelo contrário, identificando-se com a moral social, deve o mesmo ser aplicado sempre "ex-officio". Comentando a situação em foco, RIPERT esclarece que o princípio da legalidade defendido pelos juristas vermelhos significa apenas que a obediência às leis deve ser imposta. O direito não tem qualquer significação moral, bem assim, nenhum valor em si mesmo. (FARIA, 2016, [s.d], p.48).

Para Kelsen (1957, p.9) a *ciência foi degradada ao papel de cúmplice do poder* no governo revolucionário russo. Substituímos a expressão "degradada" pelo termo "priorizada" além disso, acrescentamos que não só a ciência, mas ainda a nova estrutura da sociedade, os aparatos institucionais e o próprio conglomerado judiciário passaram a ser instrumentos a serviço desse projeto de edificação socialista, que tinham como tarefa imediata o aniquilamento de toda a velha estrutura burguesa. Assim, com esse método, os dirigentes pretendiam sair de uma falsa neutralidade para um papel estratégico do avanço científico e cultural para obter êxitos nesse processo de construção social. Em tal medida, não havia e nem poderia haver uma ciência neutra, um Direito puro e uma educação alienada da realidade social da qual emergiam os conteúdos para favorecer a edificação desse projeto emancipador, como afirmou o jurista bolchevique Evgeni Pachukanis. Aliás, o objetivo da luta política era, inclusive, abolir tanto o Estado quanto a própria forma jurídica, quando essa edificação chegasse a uma etapa de transformação socialista, em sua fase comunista, porque o "Estado não é um ente neutro e acima dos homens, mas um fenômeno histórico e um fator real de poder que pode ser combatido desde que seus limites sejam investigados" (LUKÁCS, 2003, p.473), e também o proletariado devia criar a sua própria ordem jurídica. E quando se submete, voluntariamente, a esse ordenamento, o proletariado o faz consciente dos desafios e das tarefas mudancistas que o poder trará na estrutura soviética. A revolução e a criação de uma nova ordem jurídica passam, em primeiro lugar, pelo reconhecimento dos próprios revolucionários de que suas ações são legítimas e, em segundo lugar, pela destruição ideológica da classe social que ocupava o poder. (LUKÁCS apud ALMEIDA, 2016, [s.d], p.4). A legalidade não é incompatível com o projeto socialista. Na verdade, essa é o pressuposto para dar sustentação e confiança às massas trabalhadoras, que são os agentes da transformação social em curso. As leis, a Constituição e os Tribunais ganham uma nova roupagem, visando sustentar o novo regime e construir um cidadão que é ao mesmo tempo sujeito

jurídico e sujeito político, sem que tais papéis sejam dúbios, pois o são simultâneos. Conforme David (1996, p.203) as fontes do Direito Soviético, para cumprir esses fins, são a Lei, a jurisprudência, o costume e as regras socialistas de vida em comum (a consciência social) e a doutrina. O ideal marxista-leninista é a construção de uma sociedade na qual deixará de existir o direito e onde as relações entre os homens serão reguladas unicamente pelo costume. (DAVID, 1996, p.249).

A ideologia marxista-leninista é a grande fonte de inspiração para as próximas etapas, para convencer os cidadãos russos, logo após 1921, os não russos, do engajamento para o sucesso do desafio de construir uma Constituição que abarcasse a ideologia, a Administração Pública e as novas relações sociais sob inspiração socialista. Essa participação da cidadania foi garantida na *Declaração dos Povos da Rússia*, cujos valores preconizavam a abolição do jugo nacional, na igualdade de direitos entre as nacionalidades, na autodeterminação, no fim dos *progroms*, na exaltação da amizade e fraternidade, na abolição dos privilégios nacionais e das restrições religiosas e nas liberdades das minorias étnicas. A *Declaração Sobre o Matrimônio Civil, os Filhos e a Implantação do Registro Civil* proclamou a igualdade de direitos entre homens e mulheres, enfatizando uma situação que antes da Revolução de Outubro a mulher sofria uma dupla escravização por causa da exploração capitalista e por ser considerada inferior ao sexo masculino. (KIM, 1960, p.89). De acordo com a historiadora Wendy Godman (2014), em *Mulher, Estado e Revolução, política familiar e vida social soviéticas, 1917-1936* -, a URSS foi pioneira, também, na luta das mulheres, já que ainda em 1918, com o Código de Família, havia garantido às mulheres o direito ao aborto e ao casamento civil em substituição ao casamento religioso, além da educação feminina. Goldman (2014) ainda afirma que:

Na década de 20, as mulheres soviéticas começaram a ocupar mais e mais postos de trabalho nas indústrias e creches e nos restaurantes estatais se encarregavam das tarefas antes consideradas domésticas. As novas condições materiais somadas à facilidade para se casar e se divorciar e ao acesso ao aborto permitiram o surgimento de novos arranjos familiares, baseados no amor livre, e não na dependência econômica. (GOLDMAN, 2014).

O tema da igualdade racial é um dos tópicos da promulgação da Constituição Soviética, pois sanciona-se legalmente o que se tornou fato: as conquistas sociais do povo na luta pelo Socialismo. Nela, ratificaram-se a independência das nacionalidades,

das raças e o caráter de nação multiétnica da URSS. Durante as etapas de debates e da colheita de propostas para compor o texto constitucional, 50 milhões de trabalhadores participaram desses debates por meio de assembleias, reuniões e Sovietes, no qual o governo realizou, também, o inédito programa de ações afirmativas com a adoção de cotas para os *batrak* (assalariados agrícolas) e os *bedniak* (camponeses pobres), que tinham prioridade para receber alimentação, educação (nas escolas de liquidação do analfabetismo), participar dos programas voltados à capacitação técnica-agrícola e na aquisição de máquinas e tratores. (BETTANIN, 1981). Além disso, a nova Administração Pública tinha como meta transformar em realidade os anseios promulgados na Constituição, como as campanhas de alfabetização, construção de bibliotecas, melhorias na formação política e cívica da população e realizar uma difusão maciça de conhecimentos agrícolas, organizar e cuidar de creches e cozinhas públicas, construir estradas, introduzir o rádio e o cinema. Todas em seu conjunto tarefa que eram essenciais para acelerar o desenvolvimento econômico e social da população, da cidade e do campo. As leis, a Constituição e os tribunais ganharam uma nova roupagem, visando sustentar o novo regime e construir um cidadão que é ao mesmo tempo sujeito jurídico e sujeito político. Todavia, os críticos do regime soviético negam que existia na União Soviética uma democracia e liberdade reais, como veremos na seção seguinte.

3.1 QUESTÃO DA LEGALIDADE SOVIÉTICA

Parece mais justo considerar que esses conceitos tomaram, na sociedade soviética, um novo sentido, assim descreve David (1996, p.267) sobre o processo jurídico-político na União Soviética. Ponto de vista que é corroborado por Ludo Mertens, ex-presidente do Partido dos Trabalhadores da Bélgica e autor do livro "*Stálin, um novo olhar*": "*As teorias são julgadas, no final das contas, pela prática social que elas suscitam. A prática revolucionária do movimento comunista mundial sob Stalin subverteu o mundo inteiro e imprimiu uma nova orientação à história da humanidade*". (MERTENS, 2003, p.28).

Starovoitova (1997) apresenta uma discordância quanto a esse aspecto, pois aponta a ex-URSS como local de centralização política e da falência desse mode-

lo em defender os direitos humanos, principalmente entre os não russos. Contrariamente a essa posição, concordam os historiadores e militantes socialistas tanto Ludo Mertens (2003) quanto Pachukanis (1988) e o crítico ao modelo estalinista Georg Lukács. Em comum entre esses autores ao descrevem a trajetória própria e inédita russa está a questão do conflito entre as classes, levou a burguesia a não aceitar a nova ordem e nem o novo ordenamento jurídico sob a égide proletária. Como enfatiza Lukács em "*História e Consciência de Classe*", não há uma construção do Direito fora do campo ideológico, bem como de suas conseqüências da trama revolucionária. É estabelecido, dentro dessa visão revolucionária, que todos podem opinar em litígios pela consciência cívica, são abolidos os antigos Tribunais, assim como a carreira de advogado. Qualquer um pode ser Juiz, desde que eleito pelo povo. É retirada a coerção para dar lugar à boa vontade. O Direito positivado é totalmente desmantelado, transformado, e é necessário que o cidadão não tenha apenas consciência, direitos políticos, mas também jurídicos. O Direito Socialista ideal só terá, como principal referência, a consciência marxista. Seguindo essa linha de raciocínio, o fim do Direito seria realizado pelo Estado, e o meio, o Marxismo. O Direito então era objetivo, e dentro desse contexto não existe individualismo, pois todos são iguais, segundo novamente, Anacleto de Oliveira Faria, com efeito, direito objetivo e direito subjetivo constituem faces da mesma moeda. Para nos servir da lição de Louis LÉFUR, "O direito subjetivo é a contrapartida necessária do direito objetivo; é o indispensável átomo jurídico. Na realidade, um e outro constituem dois lados de um a só verdade: o direito é subjetivo não só porque todo o direito pertence a uma pessoa determinada, mas também porque deve ser compreendido, sentido, pensado pelos homens, cada um de per si; e ele é objetivo porque esta verdade subjetiva percebida pelos homens corresponde a uma realidade exterior que existe objetivamente e não porque nós a criamos. (FARIA, [s.d], p.60).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os temas discutidos neste trabalho merecem novas abordagens, uma vez que não pretendíamos esgotar um assunto tão vasto e instigante para as ciências sociais e jurídicas, e para o próprio Marxismo, sobretudo porque as revisitações e os novos estudos trazem elementos que jogam luz para se compreender a cidadania num regi-

me de feição comunista, como as categorias levantadas por Ludo Mertens, Pachukanis, entre outros. Nessa Sociologia do Direito, original e inédita, cujo ordenamento jurídico era composto por um conjunto de posicionamentos que refletia tanto os sentimentos ideológicos quanto sociais e econômicos da nova classe dirigente da sociedade, o proletariado era a base da materialidade do poder dos Sovietes, da estrutura estatal e do ordenamento jurídico, cuja ênfase político-econômica faz da Ciência Jurídica mais que uma simples representação. No modelo abordado, foram abolidos o Senado e os antigos Tribunais, com o claro objetivo de dar fim à herança jurídico-institucional burguesa e convocaram-se imediatas eleições para todos os novos cargos da magistratura, através da formação de tribunais locais e regionais, buscando desfazer-se de todo o corpo burocrático governamental comprometido com o velho regime e criar instrumentos de fiscalização e controle popular sobre os Tribunais. Nesse diapasão, o poder político e judicial na URSS sob a doutrina marxista-leninista visava se articular por meio da promulgação dos Códigos Civil, Código do Processo Civil, Código Penal, Código do Processo Penal, Código de Família e o Código Agrário. Na URSS, a legalidade não era incompatível com o projeto socialista. Na verdade, esse era o pressuposto para dar sustentação e confiança das massas trabalhadoras, que naquele momento eram os agentes da transformação social e tinham o Estado como o interesse de todos, e todas. Dessa forma como colocado neste modesto trabalho, Direito e Estado são representações jurídicas e políticas de classe, a burguesa, e só podem ser encarados como ruptura do velho que ainda não nasceu, e do novo, que ainda não tem materialidade e concretude para nascer. Cabe ao talento humano a tarefa de empreender o processo socialista e retomar a caminhada revolucionária. É nesse sentido, portanto, que usamos a terminologia "Direito Socialista", (DS), pois fora, dessa delimitação, o DS não teria qualquer possibilidade de existência. O projeto de uma revolução socialista na URSS, tendo como fontes o Direito Socialista e o Estado proletário, é, dessa forma, uma caminhada contínua de abolição dessas fontes.

5 REFERÊNCIAS

A Nova Constituição Soviética. 5 de dezembro de 1936. Disponível em <https://www.marxists.org/portugues/stalin/biografia/ludwig/constituicao.htm>. Acesso em: 12 mai.2016.

ALMEIDA, Silvio Luiz. **Reflexões sobre “Legalidade e Ilegalidade em História e Consciência de Classe.**[s.d]. Disponível em http://www.unicamp.br/cemarx/anais_v_coloquio_arquivos/arquivos/comunicacoes/gt1/sessao6/Silvio_Almeida.pdf. Acesso em: 12 mai. 2016.

BETTANIN, Fábio. **A Coletivização da Terra na URSS.** São Paulo: Civilização Brasileira, 1981.

BRANCALEONE, Cássio. **Direito, Revolução e Legalidade.** CEDES – Centro de Estudos Direito e Sociedade. Julho 2009. (Resenha). Disponível em <http://www.egov.ufsc.br/portal/conteudo/direito-revolu%C3%A7%C3%A3o-e-legalidade-socialista>. Acesso em: 12 mai.2016.

DAVID, René, **Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo.** Trad.: Hermínio Carvalho.3ªed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DICIONÁRIO POLÍTICO: Marxist Internet Archive. Disponível em <<<https://www.marxists.org/portugues/dicionario/verbetes/s/soviets.htm>>. Acesso em: 30 set.2016.

ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. **O Socialismo Jurídico.** Trad.: Livia Cotrim. São Paulo: Boitempo, 2012.

FARIA, Anacleto de Oliveira. **Reflexões Sobre Socialismo Jurídico.**[s.d]. Disponível em <<http://www.revistas.usp.br/rfdusp/article/viewFile/66714/69324>>. Acesso em: 30 set.2016.

GOLDMAN, Wendy.**Mulher, Estado e Revolução: política familiar e vida social soviéticas, 1917-1936.** São Paulo: Boitempo;Iskra Edições, 2014.

_____. **União Soviética foi pioneira nos direitos das mulheres, diz historiadora: depoimento.** Revista *Época*, Rio de Janeiro, 16 maio 2014. Entrevista concedida a Ruan de Sousa Gabriel.

GORENDER, Jacob. **Coerção e Consenso na Política.** Estud.av. vol.2 no.3 São Paulo, set./dez.1988. Disponível em < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40141988000300004>. Acesso em: 12 jun.2016.

KELSEN, Hans. **Teoria Geral das Normas.** Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor,1986.

_____. **La Teoría Comunista del Derecho y del Estado.** Buenos Aires: Emecé, 1957.p. 9.

_____. **Socialismo y Estado: una investigación sobre la teoría política del**

marxismo. Madrid: EDERSA, 1985, p. 23. 84.

KIM, P. **História da URSS, época do Socialismo (1917-1957).** São Paulo: Grijaldo, 1960.

LAVIGNE, Pierre. **La légalité Socialiste et le Développement de la Préoccupation Juridique en Union Soviétique.** In: Revue d'études comparatives Est-Ouest, vol. 11, n°3. pp. 5-20.1980. Disponível <http://www.persee.fr/docAsPDF/receo_0338-0599_1980_num_11_3_2296.pdf>. Acesso em: 07 mai.2016.

LUDWIKOWSKI, Rett. **Socialistic Legal Theory in the Post-Pashukanis.** Boston College International and Comparative Law Review V.10. Issue 2 .International Court of Trade Symposium. Disponível em:< <http://lawdigitalcommons.bc.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1390&context=iclr>>. Acesso em: 30 set.2016.

LUKÁCS, Georg. **História e Consciência de Classe: estudos sobre a dialética marxista.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MAIA, Fernando Joaquim Ferreira. **A Legalidade Socialista e o Problema da Função do Direito na União Soviética.** In: COLÓQUIO MARX E ENGELS,4,2005, Campinas. Anais do 4º Colóquio Marx e Engels. Campinas:CEMARX, 2005. 1 CD-ROM.

_____. **Princípios de Derecho Procesal Civil Soviético.** In: _____. (Org.). Derecho procesal civil soviético. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1971, pp. 28-62.

MARX, Karl. **Contribuição à Crítica da Economia Política.** Trad.: Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MERTENS, Ludo. **Stálin, um novo olhar.** Trad.: Pedro Castilho.Rio de Janeiro: Revan, 2003.

NAVES, Márcio Bilharinho; KASHIURA Jr., Celso Naoto. **Pachukanis e a Teoria Geral do Direito e Marxismo.** Revista Jurídica Direito e Realidade.Campinas, Unicamp.23/01/2012.

PACHUKANIS, Evgeni. **Teoria Geral do Direito e Marxismo.** São Paulo: Acadêmica, 1988.

_____. **Lenin and Problems of Law(1925).** Disponível em< <https://www.marxists.org/archive/pashukanis/1925/xx/lenin.htm>>. Acesso em: 23 set.2016.

_____. **O Problema do Direito de Classe e da Justiça de Classe.** Trad.:Emil von Munchen. Disponível em< <http://www.scientific-socialism.de/PECAP8.htm>>. Acesso em: 23 set.2016.

SARTORI, Vitor Bartoletti. **Apontamentos Sobre Marxismo e Direito:** decadência burguesa e manipulação. Revista Jurídica Direito e Realidade. Unicamp.13/12/.2011.

STAROVOITOVA, Galina. **Sovereignty after empire, self-determination movements in the former Soviet Union.** 1997. Disponível em < <http://www.usip.org/sites/default/files/pwks19.pdf>>. Acesso em: 12 mai.2016.

STUTCHKA, Piotr. **Direito de Classe e Revolução Socialista.** 3ª ed. Trad.:Emil von Munchen. São Paulo: Sundermann, 2009.

UNIÃO DAS REPÚBLICAS SOCIALISTAS SOVIÉTICAS. **Constituição.** (1936). Disponível em < <https://dariodasilva.wordpress.com/2011/09/23/constituicao-sovietica-de-1936/>>. Acesso em: 12 jun.2016.

VISHINSKI, André. **A Prova Judicial no Direito Soviético.** Rio de Janeiro: Editora Nacional de Direito, 1957.



REVICE - Revista de Ciências do Estado
ISSN: 2525-8036
v2.n.1 JAN-JUL.2017
Periodicidade: Semestral

seer.ufmg.br/index.php/revice
revistadece@gmail.com

BRAGA, Alexandre. Direito e socialismo na perspectiva da emancipação humana.

Data de Submissão: 03/01/2017 | Data de aprovação: 06/03/2017

A REVICE é uma revista eletrônica da graduação em Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais.

Como citar este artigo:

BRAGA, Alexandre. Direito e socialismo na perspectiva da emancipação humana. In: **Revice** - Revista de Ciências do Estado, Belo Horizonte, v.2, n.1, p. 397-413, jan./jul. 2017.

UM FUNIL MODERNO? O PROJETO SOCIAL DOS POSITIVISTAS GAÚCHOS

A MODERN FUNNEL? THE SOCIAL PROJECT OF THE GAUCHO POSITIVISTS

Ricardo Cortez Lopes¹

RESUMO

Ao analisar os escritos de divulgação de positivistas gaúchos do Templo Positivista de Porto Alegre entre o século XIX e XX, esse trabalho buscou compreender a noção positivista de modernidade, que envolve uma série de outros aspectos teóricos para além da teoria dos três estados, sem dúvida o aspecto mais famoso da teoria comteana. Assim, ao abordarmos características dessa doutrina, esperamos mostrar alguns pressupostos (evidências para nossos atores) que embasam esse projeto teleológico de modernidade.

PALAVRAS-CHAVE: Modernidade positivista; Esfera Pública; Metanarrativa;

ABSTRACT

Analyze the writings of gauchos positivist disclosure of Porto Alegre Positivist temple between the nineteenth and twentieth centuries, this study sought to understand the positivist notion of modernity, which involves a number of other theoretical aspects beyond the theory of the three states, arguably the most famous aspect of Comtean theory. Thus, in addressing characteristics of this doctrine, we hope to show some assumptions (evidence for our actors) that support this teleological project of modernity.

KEY-WORDS: Modernity positivist; Public Sphere; metanarrative;

¹ Doutorando em Sociologia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Contato: rshicardo@hotmail.com

“Mas o positivismo tem contra si os interessados na persistência da desorganização atual, a testa dos quais está o jornalismo. Sem aceitar deveres de espécie alguma: sem fornecer provas morais nem mentais de capacidade; explorando a curiosidade e a credulidade muitas vezes pueril de um público que se consome em desejos não satisfeitos, instituirão-se os jornalistas em mentores da sociedade e juizes de governados e governos. Levantarão entre a vida privada e a vida pública uma muralha que são os primeiros a violar quando a mão dos potentados os não impede de farejar escandalos. Suprimirão a responsabilidade com anonimato: e, pelas colunas assalariadas, tornarão a liberdade um banditismo e a tolerância uma hipocrisia, para ressaltar os ganhos em escrúpulos”

(A Harmonia mental, p. 49)

1 INTRODUÇÃO

É um erro bastante comum no meio acadêmico reduzir-se a noção de modernidade do positivismo à noção da Teoria dos Três Estados, que, apesar de ser compósita também por essa concepção, não é reduzida por esta de sobremaneira. Esta pesquisa busca trabalhar esse nicho pouco explorado na literatura sociológica usando de uma análise teórica do projeto de uma modernidade positivista a partir da amostra fornecida pelos positivistas gaúchos, radicados no Templo Positivista de Porto Alegre, no tocante ao material de divulgação (de final do século XIX e início do século XX) deste centro de irradiação da doutrina proposta por Auguste Comte (1798-1857). O nosso intuito, portanto, é o de investigar o que esse grupo concebe por modernidade.

Alguns pressupostos do sistema positivo descritos nesse material podem ser esclarecedores quanto a essa maneira de modernizar: a) a humanidade como evidência material à maneira renascentista; b) a noção sistêmica de sociedade como um ente mo-

ral indiviso no qual a humanidade é o centro de irradiação e de chegada de qualquer atividade humana; c) uma noção de esfera pública que seria justamente o veículo de ideias que conseguem auto-centrar o homem (literalmente no sentido antropocêntrico); d) a ação política como sendo catalisadora, e não ostensiva da superação dos dois estágios mentais anteriores; e) o indivíduo positivo como social e individual ao mesmo tempo, ou seja, como uma composição específica. Assim, seria um projeto de modernização afunilador - no sentido de a modernidade estar completa quando a Humanidade se constituir, o que só acontecerá quando os outros estados mentais forem abandonados aos poucos - que catalisa a marcha rumo ao estado positivo através da ação focada na esfera pública (utilizando-se da educação e do direito), e não na tomada do poder político diretamente.

Assim, gostaríamos de apresentar o esquema que estrutura as nossas conclusões. Os positivistas pensam que há uma modernidade em marcha, de uma condição incompleta (na qual os 3 estágios da mente humana coexistem) para uma condição completa (no qual só existiria o pensamento positivo). A diferença de uma para a outra modernidade é a de que nessa modernidade completa há um novo indivíduo e uma nova sociedade, que são um só ao mesmo tempo, como explicaremos mais adiante. A modernidade completa e a incompleta possuem uma esfera pública, e a ação dos positivistas é uma ação catalisadora dentro da esfera pública da modernidade incompleta, através da ação política traduzida em propaganda e em atuações no Direito, que é uma conquista das luzes sobre a irracionalidade. Acima disso tudo paira a Religião da Humanidade, que seria a modernidade como plena, onde haveria apenas o estado positivo (daí a nossa metáfora do funil) e a solidariedade estaria totalmente consolidada.

Antes de passar propriamente para a concepção de modernidade dos positivistas, talvez seja conveniente iniciar com a nossa concepção de modernidade. Esse procedimento vai permitir que construamos um parâmetro comparativo com as nossas conclusões:

A modernidade pode ser caracterizada como: um agrupamento dinâmico de desenvolvimentos conceituais, práticos e institucionais, associados com a tradição iluminista de pensamento secular, materialista, racionalista e individualista; a separação formal entre o "público" e o "privado"; a emergência de um sistema mundial de nações-estados; uma ordem econômica capitalista expansionista, basea-

da na propriedade; o industrialismo e, por último mas não menos importante, o crescimento de imensos sistemas administrativos e burocráticos de organização social e regulação, tal como a escola (DEACON, PARKER, 1994, p. 97)

Nosso foco vai ser basicamente a parte conceitual desse agrupamento dinâmico de desenvolvimentos. O que vai nos exigir alguns procedimentos teórico-metodológicos. Assim, avancemos para a contextualização sociológica do fenômeno do positivismo e a sua introdução no Brasil, bem como o local que deu origem aos documentos com os quais estamos lidando, assim como os próprios documentos-em-si.

2 O TEMPLO POSITIVISTA E A RELIGIÃO DA HUMANIDADE COMO PROJETO MODERNO

Na História da Filosofia, segundo Kolakowski, o Positivismo é um termo que não se resume ao sistema comteano (KOLAKOWSKI, 1988, p. 64).

El término "positivismo" posee una pluralidad de acepciones: además de una doctrina filosófica que no se reconoce ni como doctrina ni filosofía, esta palabra designa también cierto punto de vista dentro de la teoría del derecho, cierta corriente históricamente conocida en literatura, así como una cierta posición en ciertas cuestiones teológicas (KOLAKOWSKI, 1988, p. 11)

O autor, todavia, propõe-se a se focar na filosofia positiva - ou não filosofia, como ressalta o autor (KOLAKOWSKI, 1988, p. 13). Esta filosofia seguiria quatro regras básicas: (1) fenomenalismo (a não existência entre disparidade entre essência e fenômeno, somente interessando ao homem o que aparece à experiência sensível ou científica) (KOLAKOWSKI, 1988, p. 15), (2) nominalismo (acreditar na correspondência total (KOLAKOWSKI, 1988, p. 17) entre as palavras e as coisas (como diria Foucault), entre significante e significado (como diria Saussure), (3) negação de todos os valores cognoscitivos dos juízos de valor e dos enunciados normativos (pois elas não derivariam método da ciência (todas as ciências partiriam da mesma base² (KOLAKOWSKI, 1988, p. 21).

² Podemos comparar um pouco essa vontade com a ambição que Albert Einstein (nascimento-morte) nutriu durante a sua vida como físico, que foi a de unificar os campos da Física. Mas se o alemão frustrou-se em seu intento, aparentemente o francês não sentiu-se da mesma maneira, muito embora suas pretensões não se limitassem apenas à Física.

A partir desses axiomas, o autor ressalta, de maneira bastante surpreendente, manifestações de positivismo em uma série de épocas que parecem surreais aos olhos de quem estuda o sistema positivo. Como quando o autor se refere aos gregos e o princípio do fenomenalismo que estes rudimentarmente formularam e do qual o positivismo se apropriou:

Se puede hacer empezar el pensamiento positivista europeo prácticamente em cualquier momento de la historia, pues es cierto que numerosos temas que consideramos fundamentales em las doctrinas positivistas modernas tienen sus antecedentes em la Antigüedad: tanto em los fragmentos de los estoicos y los escritos conocidos de los escepticos, como em los de los atomistas, nos encontramos com desarrollos que sugieren, casi sin vacilar, los tratados antimetafísicos de los Tiempos Modernos. (KOLAKOWSKI, 1988, p. 24)

O autor identifica positivismo na época medieval (na baixa idade média), no século XVII, no Iluminismo, modernismo, e em autores como David Hume (ao qual considera o pai do Positivismo), Stuart Mill, Peirce, e em autores do Círculo de Viena (entre eles Ludwig Wittgenstein).

A concepção proposta por Comte no ano de 1830 de positivismo pode ser discutida através de alguns tópicos muito divulgados de sua teoria: a ideia de Reforma Social, a ideia de Reforma das Ciências, a Lei dos Três Estados e a ideia de Religião da Humanidade. Uma síntese dessas ideias pode ser feita recorrendo às próprias palavras de Auguste Comte sobre sua lei fundamental:

Estudando, assim, o desenvolvimento total da inteligência humana em suas diversas esferas de atividade, desde seu primeiro vôo mais simples até nossos dias, creio ter descoberto uma grande lei fundamental, a que se sujeita por uma necessidade invariável, e que me parece poder ser solidamente estabelecida, quer na base de provas racionais fornecidas pelo conhecimento de nossa organização, quer na base de verificações históricas resultantes dum exame atento do passado. Essa lei consiste em que cada uma de nossas concepções principais, cada ramo de nossos conhecimentos, passa sucessivamente por três estados históricos diferentes: estado teológico ou fictício, estado metafísico ou abstrato, estado científico ou positivo. Em outros termos, o espírito humano, por sua natureza, emprega sucessivamente, em cada uma de suas investigações, três métodos de filosofar, cujo caráter é essencialmente diferente e mesmo radicalmente oposto: primeiro, o método teológico, em seguida, o método metafísico, finalmente, o método positivo (COMTE, 1978, p. 35)

É baseado nesse ciclo de raciocínio que surge a religião da humanidade. Comte

foi, então, "Levado, assim, a compor um verdadeiro catecismo para a religião da humanidade [...] tive, em primeiro lugar, que examinar sistematicamente a forma dialógica, sempre adotada em tais exposições [...]" (COMTE, 1978, p. 278).

As obras capitais de Comte para a fundação do seu Positivismo são: "Curso de Filosofia Positiva" (1830-1842), "Discurso Preliminar sobre o espírito positivo" (1844) e "Sistema de política positiva ou trata de sociologia instituindo a religião da humanidade" (1851-1854) (RIBEIRO JUNIOR, 2009, p. 8). É importante ressaltar que houve muitas críticas ao positivismo, tanto epistemológicas como sociais, geralmente focados na linearidade pressuposta pelos positivistas. No primeiro ponto de vista, podemos enumerar a descontinuidade na ciência apontada por Gaston Bachelard (1996, p. 9), que para os positivistas é percebida como um acúmulo de saberes. Já no segundo ponto de vista, podemos observar que há uma crítica muito forte ao projeto positivista de progressão de estados mentais: Shmuel Eisenstadt, por exemplo, afirma que não há um desenvolvimento linear das sociedades, e que a sociedade europeia é uma das modernidades possíveis (EISENSTADT, 2001, p. 141).

Dessa maneira, vamos tentar compreender, do ponto de vista histórico, o modo como as ideias positivistas penetraram fisicamente o território e ideologicamente as mentalidades brasileiras, e, depois, de maneira parcial, gaúchas.

Augusto Comte sonhava com a difusão mais ou menos rápida de sua doutrina. Bastariam sete anos para que se expandisse pela Europa e não mais que 33 para cobrir o mundo civilizado [civilização: noção antropológica e filosoficamente bem questionável, mas sigamos adiante]. Chegou mesmo a dizer: "antes de 1860 pregarei o Positivismo em Notre Dame como a única religião verdadeira". [...] O que ele [Comte] não contava é que viesse a ser o Brasil o país em que encontraria o mais favorável dos ambientes para exercer sua influência cultural, filosófica, científica, política e religiosa, a ponto de marcar incisivamente sua presença nas instituições e de haver determinado o surgimento, até aqui, do único templo para suas prédicas, construindo segundo as indicações gerais do Catecismo. (SOARES, 1998, p. 87)

A primeira publicação no Brasil de uma obra de cunho positivista teria se dado dois anos após a publicação do "Cours...", na tese de Justiniano da Silva Gomes em 1844, na área de Biologia ("Plano e Método de um Curso de Fisiologia") (SOARES, 1998, p. 87). A partir desse marco

[...] acentua-se no país uma atmosfera de Positivismo difuso, a princípio entretida por alguns brasileiros, discípulos diretos de Augusto Comte, que vieram exercer aqui suas atividades, ou de pessoas que mantiveram em Paris relações com o filósofo [...] (SOARES, 1998, p. 88)

A influência do positivismo no Brasil teria sido bastante evidente, rendendo o autor destaque para a elaboração das Constituições Federais escritas após essa penetração. No Rio Grande do Sul o Positivismo atingiu seu maior desenvolvimento - o único local no mundo onde se instalou uma ditadura republicana (TRINDADE, 2007, p. 137) - evitando, assim, a república democrática ou socialista (RIBEIRO JUNIOR, 2009, p. 126), abrangendo todos os aspectos do sistema comteano. Pereira sugere uma certa afinidade eletiva (expressão de Weber que aplicamos aqui) entre o pensamento gaúcho e o positivismo ao comparar a Constituição Federativa erigida pelos farroupilhas, encontrando nesta semelhanças com o sistema positivo (SOARES, 1998, p. 127). Tambara afirma que, em meados do século XIX no estado, o positivismo era apenas uma excentricidade de um grupo diminuto de intelectuais. Todavia, subitamente, "setores expressivos da sociedade passam a incorporar as ideias de Comte" (TAMBARA, 1998, p. 171), de modo a se constituir o partido criado por essas ideias, o PRR – Partido Republicano rio-grandense, uma oposição à dicotomia Partido Liberal - Partido Conservador. Neste partido havia a indelével influência de Júlio de Castilhos e de Demétrio Ribeiro. "A forma como se deu a adaptação dos ideais positivistas na estrutura político-administrativa do Rio Grande do Sul apresenta tais singularidades, que se denomina de "castilhismo" para diferenciá-la da forma ideológica pura" (TAMBARA, 1998, p. 172). Assim, no castilhismo era muito forte a noção da moralização do indivíduo através da tutela do Estado (RODRIGUEZ apud TAMBARA, 1998, p. 172).

O fenômeno do positivismo no âmbito político do Rio Grande do Sul é sem dúvida muito interessante. Todavia, cumpre notar que o nosso foco se dará no segmento mediático, que utiliza diferentes estratégias e diferentes concepções. Após algum tempo organizando sua ação propagandista sem a existência de um epicentro (as reuniões eram realizadas domiciliarmente), inicia-se um esforço por parte de Carlos Torres Gonçalves, membro da Igreja (SOARES, 1998, p. 178) para centralizar tal esforço difuso.

A primeira ideia foi contar com um local que, além da realização de comemorações ligadas à doutrina, permitisse reuniões administrativas, depósitos de bens diversos, inclusive publicações, e a formação de uma livraria, incluindo a "Biblio-

teca Positivista”, recomendada por Augusto Comte. (SOARES, 1998, p. 178)

A Capela/Templo/Igreja foi fundada através da captação de recursos fiduciários junto aos membros da sociedade positivista, a partir dos esforços de Felizardo Júnior (SOARES, 1998, p. 178). Sua localização ainda é na Rua João Pessoa, no município de Porto Alegre. Ironicamente, os recursos propagandísticos que subsidiaram essa pesquisa foram extraídos de um ambiente externo ao Templo – que é o princípio da propaganda, a propagação para fora do centro de criação do ato comunicativo – o Núcleo de Pesquisa Histórica (NPH) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. São artefatos que foram projetados para circular para desconhecedores e simpatizantes da Religião da Humanidade.

3 DOCUMENTOS QUE FORMAM A NOSSA AMOSTRA

No NPH estavam dispostas uma série de caixas contendo os documentos doados pela Capela Positivista. Felizmente, tivemos acesso a elas em sua integralidade. O volume de caixas não era tão grande a ponto de inviabilizar uma pesquisa exploratória, de modo que abrimos a todas e realizamos uma leitura flutuante. A organização temática prévia não obedecia aos critérios de nossa pesquisa, de modo que tivemos de promover uma reorganização. O volume e a variedade de materiais apontam para uma grande capacidade de difusão física dos artefatos na época de sua produção, indicando uma produção contínua e em larga escala. Um indicativo de que a propaganda foi efetiva seria uma investigação dos livros de registro do templo, que poderiam apontar para taxas de “conversão”. O que não foi, evidentemente, o foco de nossa análise.

Esses documentos possuem valor de pesquisa porque expressam um desejo de mediar um saber positivo. Ele são construídos a partir do jogo de uma auto-imagem uma uma imagem dos outros estados mentais, que compõem os interatuantes elementos comunicativos de cada um desses artefatos. Assim, é possível conhecer-se esse grupo a partir de seu contraste com outro coletivo.

Disponibilizamos a nossa amostra dos escritos positivistas gaúchos na seguinte listagem de documentos:

/A/	"Manifestos Humanistas I e II" (Caixa 1, Envelope 2)
/B/	"Marcha do ateísmo" (Caixa 1, Envelope 2)
/C/	"Humanidade: a deusa do futuro" (Caixa 1, Envelope 3)
/D/	"A ciência e a tecnologia: Desumanização ou redenção do homem?" (Caixa 1, Envelope 3)
/E/	"O milagre e a conciliação (?) entre a ciência e a religião" (Caixa 1, Envelope 3)
/F/	"Positivismo ou Religião da Humanidade" (Caixa 1, Envelope 3)
/G/	Encarte 7/1926 (Caixa 4, envelope 1)
/H/	"A aliança religiosa e a regeneração humana" (Caixa 4, envelope 1)
/I/	"A harmonia mental" (Caixa 4, envelope 1)
/J/	"Ensino do Catecismo Positivista" (Caixa 4, envelope 1)
/K/	"S. Francisco de Assis" (Caixa 4, envelope 1)
/L/	"A liberdade espiritual e o ensino religioso nos estabelecimentos públicos de educação" (Caixa 4, envelope 2)
/M/	"A propósito da questão do Cristo no Juri" ¹ (Caixa 5, envelope 1)
/N/	"Representação à liberdade de associação religiosa" (Caixa 5, envelope 1)
/O/	"Artigos episódicos de 1891" (Caixa 5, envelope 2)
/P/	"A secularização dos cemitérios" (Caixa 5, envelope 2)
/Q/	"Imposto predial e o templo" (Pasta 5, envelope 1)
/R/	"O espiritismo e o Código Penal; a feitiçaria e o código penal; férias forenses" (caixa 1, envelope 1)
/S/	Mais uma vez a verdade histórica (Caixa 4, envelope 1)

Neste documento não foi encontrado nenhum dado novo de acordo com o enfoque dessa pesquisa. Todavia, registramos a importância jurídica deste documento para futuras pesquisas.

Como o assunto sobre a modernidade é uma das temáticas presentes no material, precisamos construir uma amostra no interior desta amostra, esta última onde decorrerá nossa análise. Mas, por conta da possibilidade de ensejar pesquisas futuras,

disponibilizamos a listagem completa dos documentos, destarte não serem todos eles os que aparecerão em nossa análise documental.

4 A HUMANIDADE COMO EVIDÊNCIA MATERIAL À MANEIRA RENASCENTISTA

A concepção de indivíduo dos positivistas não é nem um pouco atomista e, portanto, individualista, como era o indivíduo do Iluminismo e do Renascimento, apesar de se utilizar de alguns elementos desses sistemas na construção de sua noção. Esse indivíduo é apreciado sobre uma visão holística, ligada ao todo, dependente e ao mesmo tempo formador deste. Os positivista não estão propondo uma falácia da composição³, onde o indivíduo deva representar toda a humanidade. O importante aqui é tomar-se o indivíduo como sendo a própria humanidade ao mesmo tempo que a humanidade é o indivíduo.

E não obstante, os homens em sua totalidade, sem mesmo exceptuar os legisladores, são necessariamente fetichistas nos primeiros annos da existencia, por isso que no individuo se repete a evolução theorica da humanidade. E ainda depois de adultos, e já muito lidos em coisas de jurisprudência e em outras, o fetichismo, ou feiticismo, se quizerem, anda a denunciar-nos em todos os accidentes da vida. Revelamol-o na ignorancia que nos leva a formular hypotheses para explicar phenomenos, cujas leis desconhecemos, nas acções e gestos, a que a paixão nos obriga, fazendo-nos retrogradar á infancia do individuo, ou á infancia da razão humana, o que no caso é a mesma coisa(/R/: 15);⁴

Portanto, a humanidade é palpável, está contida na história e na solidariedade que se constrói em volta dela. O indivíduo é a humanidade quando, desde a sua infância até a sua idade adulta, desenvolve-se a partir da Lei dos três estados. Ele é a humanidade quando se dá conta de que tudo o que vive foi uma construção que perpassa as pessoas que vieram antes dele; ele é a humanidade quando se esforça para legar um mundo melhor aos que virão. A noção de Humanidade ultrapassa barreiras temporais e físicas, tem a ver com uma doação irrestrita, com uma incorporação total do (qualquer) outro através da fraternidade, com uma entrega total a esse projeto. Algo que o catolicismo, o liberalismo e o comunismo não permitiriam por encobrirem essa pertença através de,

³ Argumento erroneamente assentado na extensão das qualidades de uma das partes de um todo a esse próprio todo.

⁴ Ressaltamos que estamos utilizando a grafia original dos documentos, que estava normatizada por regras mais antigas da língua portuguesa.

respectivamente, a fé em Deus, a competição e o materialismo excessivo.

Pouco importa. Si o positivismo é a religião científica ha de triunfar apesar de todos os obstáculos: maiores erguerão os politeistas decadentes contra o catolicismo e ele venceu porque era oportuno: maiores opões este a Galileu e a siencia triunfou porque era chegado o seu dia [...] É no conhecimento da História e na unica preocupação de trabalhar por um futuro do qual nenhum de nós há de gozar, que está o segredo do nosso fanatismo (/I/: 56)

E qual é o conteúdo desse fanatismo? A humanidade, como veremos agora.

5 A HUMANIDADE COMO CENTRO DA AÇÃO HUMANA

A noção positivista de sociedade é sistêmica, dando conta de um ente moral indiviso no qual a humanidade é o centro de irradiação e de chegada de qualquer atividade humana.

Se toda a atividade do indivíduo é moralmente voltada para a sociedade, e toda a atividade da sociedade está moralmente voltada para o indivíduo, não sobra, pois, espaço para mais nenhuma atividade que não seja a ciência na explicação dessa inter-nalidade, considerada biológica, e não sacralizável.

Eis, em poucas palavras, a concepção sintética do nosso organismo, tal qual rezulta da elaboração científica. A complexidade e as relações reciprocas de seus elementos conduzirão à velha fórmula consensus – tudo é solidário, tudo concorre, tudo conspira, - e mostrarão a dificuldade do problema humano. Assim, esse exame basta para evidenciar a irracionalidade de se procurar a saúde do corpo abstraindo da saúde da alma, isto é, o absurdo de separar-se a medicina da moral; e põe a nu, de um modo irrefutável, a inqualificavel monstruosidade que constitui o especialismo medico, cuja pretensão é conhecer e tratar como izolados fenomenos que, por sua natureza, repugnão a qualquer fraccionamento [...] Esta indissociabilidade do nosso organismo, é uma das bases da instituição da função sacerdotal no positivismo, o qual prescreve qe o padre seja médico e vice-versa (/I/: 21)

A unidade do sujeito como organismo está vinculada diretamente à sua unidade moral, enquanto humanidade. Não há diferença: novamente tudo se torna um só. Pois a ciência, a moral e o biológico vieram todas do mesmo lugar e são todas a mesma coisa. Por essa razão, há “uma conexão entre o problema mental e o religioso” (/I/: 20).

6 NOÇÃO DE ESFERA PÚBLICA

A Esfera Pública, na concepção positivista, seria justamente a de veículo de ideias que conseguem auto-centrar o homem para os seus fins enquanto humanidade.

Os positivistas pressupunham uma esfera pública, e atuavam nesta esfera pública distribuindo o material. Os positivistas também atuavam a partir do direito, buscando também atividade muito forte no modo como eram concebidas e aplicadas às leis. De modo que é possível encontrar uma série de publicações que visam comentar leis do ponto de vista positivista, acerca dos mais variados assuntos (como as leis trabalhistas, como as leis de trabalho doméstico, como as leis sobre a reforma ortográfica). E, em uma destas publicações, que é a do item [R], o assunto é o comentário da lei 157, redigida pelo Dr. [sic] Viveiros de Castro acerca da criminalização de cultos animistas (considerado pelo magistrado como estelionato) e a não mesma consideração jurídica para com o espiritismo.

A providencia do legislador penal esqueceu, porém, que todas as doutrinas chimericas, por isso mesmo que são absolutas, enquanto despertam sentimentos de amor pelas entidades que consagram, despertam-n'os também de antipatia e inextinguível odio entre si, a ponto de abrirem atravez de extenso campo da historia humana um profundo mar de sangue (/R/: 7)

7 A AÇÃO POLÍTICA COMO UM CATALISADOR

A ideia da ação política na esfera pública não totalmente modernizada é a de que ela é uma catalisadora dos estados mentais, e não como maneira ostensiva e suplantativa da superação dos dois estágios mentais anteriores. Ou seja, um processo teleológico que aconteceria de fato é acelerado pela ação positivista.

O pensamento positivista, de certa maneira, não busca legitimar uma dominação elitista, que nem mesmo existiria efetivamente. Os positivistas não consideravam que ser positivista era causa suficiente para torná-los dominantes de imediato, visto que há outros dominantes que não se utilizam desse sistema representacional. E mesmo a sociedade positivista possuindo muito representantes no poder político, não congregava a totalidade dos membros da classe dominante, apenas uma parte dela. Também não nos

pareceu haver um estranhamento por parte dos positivistas para com outras alteridades, como os estados positivos e teológicos. Nos parece ter havido a naturalização desses estados mentais como viáveis, posto que transitórios, decorrendo dessa condição a sua possibilidade de existência.

Visto que o exposto é mais complexo do que uma mera sobreposição de estados mentais, buscamos elaborar um conceito que pudesse dar conta dessa singularidade. Por esta razão, o que propomos aqui, para compreender a lógica de seu pensamento é um conceito de "irradiação catalisada irreversível" para tentar dar conta deste objeto.

Para os positivistas, o "estado positivo" espalhar-se-ia pela humanidade em evolução de maneira inercial, irradiando-se naturalmente, através do recurso de tentativa-e-erro nos diferentes povos. "A política teria de superar, como já o tinham feito todas as demais ciências, suas formas teológico-metafísicas, para enfim tornar-se positiva" (PETIT, 2007, p. 16). Isso também fica evidente nas próprias palavras de Comte:

A sã política não deveria ter por objeto fazer avançar a espécie humana, que se move por impulso próprio, seguindo uma lei tão necessária quanto a da gravidade, embora mais modificável; ela tem por finalidade facilitar sua marcha, iluminando-a (COMTE apud ARON, 2008, p. 65)

Assim, a ação dos positivistas se resumiria, em seu pensamento, ao ato intelectual puro, o que excluiria o domínio da violência física ou simbólica, e se trataria de, através do pronto convencimento gerado pela simples exposição, irradiar mais rapidamente o estado positivo, superando o enfadonho acúmulo de tentativas-e-erros - que, por si só, conduziria fatalmente ao estado positivo ao custo de muitos anos, mas que poderia ser facilitado pela doutrina positivista já acabada (ARON, 2008, p. 65). Afinal, o século do positivismo herdou "um mundo em efervescência" (PETIT, 2007, p. 14), ansiando-se por reconstruções e reorganizações sociais que dessem conta de construir uma solidariedade.

O "estado revolucionário" de acordo com a lógica positivista seguia um movimento linear e contínuo cujo sentido traçado pela humanidade era "resultante de sua sociabilidade absolutamente involuntária e das atitudes, não menos involuntárias, que lhe permitem acumular as aquisições intelectuais" (Itré, Magnin, Laffite, 1848, 8p.). Dessa compreensão do desenvolvimento humano, "obediente a uma lei que regra um fenômeno natural", a filosofia positivista concebia os sessenta anos percorridos pela França, marcados pelos acontecimentos de 1789, 1830 e 1848,

como a grande fase da modernidade. (RIBEIRO JUNIOR, 2009, p. 126).

Assim, não se pode esperar dos positivistas uma noção “colonizadora” de processo civilizador, mas sim uma noção mais passiva e confiante na sucessão deste.

8 A LITERAL COMPOSIÇÃO DO INDIVÍDUO POSITIVO

O indivíduo positivo é social e individual ao mesmo tempo, ou seja, é uma composição⁵ específica.

A religião da humanidade seria a única instância capaz de ligar o homem duplamente com seu interior e com o seu exterior. Ou seja, uma maneira de ligar a dimensão psicológica à dimensão sociológica, criando-se, assim, o laço de solidariedade, por via da identificação, criando-se assim o altruísmo. A mesma publicação procura descrever melhor esse laço:

A unidade supõe, antes de tudo, um sentimento preponderante, pois nossas ações e pensamentos são sempre dirigidos por nossos afetos. A harmonia humana decorre do provalhecimento do altruísmo. [...] Porém a condição interior não basta se a inteligência não nos fizer reconhecer, fora de nós, um ser superior ao qual estamos ligados e a quem devemos venerar. Nas outras formas religiosas, a unidade exterior tem sido obtida em torno de fetiches, deuses e deus. Não podendo semelhante harmonia Individual ou coletiva, realizar-se plenamente, numa existência tão complexa como a nossa, a religião caracteriza-se o tipo imutável para o qual tende cada vez mais o conjunto dos esforços humanos (/F/: 1)

Essa definição é recorrente em outros escritos:

A sociedade moderna separa-se hoje em dois campos opostos. De um lado, estão aqueles que lealmente acreditam que não pode haver sociedade e, por conseguinte, moralidade, sem uma religião qualquer. De outro lado acham-se aqueles em numero infinitamente menor, que consideram a religião como inútil, e mesmo prejudicial. Além disso, até Atugusto Comte, pensou-se que *religião* era synonymo de *theologismo*. De sorte que, para apreciar convenientemente a situação actual dos espiritos urge desvanecer tal confusão. Porque a religião é o systema que assegura a unidade pessoal e social. Ao passo que o theologismo caracteriza o estado mental em que se acredita na existência objectiva de seres sobrenaturaes dominando e governando tudo (/L/: 3)

⁵ Mary Stratern faz uma discussão parecida acerca do indivíduo melanésio (Conf. STRATERN, 1992).

É nisso que reside a superioridade da religião positiva – a da modernidade completa - sobre a religião teológica: a capacidade de gerar essa solidariedade a partir da identificação do sujeito com o coletivo e consigo a partir de sua religião, pois o fator de coerção na religião teológica não se realiza a partir desse coletivo, mas sim a ligação direta e unidirecional entre o sujeito e o fetiche, deuses ou deus, não se ligando esse indivíduo nem a si mesmo nem a outrem. E é nesse nicho que a religião positiva consegue fazer pleno ao homem.

9 CONCLUSÃO

Buscamos neste artigo elucidar a concepção dos positivistas sobre como a modernidade deveria - e na sua concepção fatalmente iria - se processar, de uma condição incompleta para uma condição completa. Mas para compreender este projeto teleológico foi preciso visitar alguns tópicos da teoria positivista. Nossa amostra foi a propaganda de divulgação do templo positivista de Porto Alegre, na virada dos séculos XIX para o XX. O que se nos apresentou foi um funil, donde os estados mais atrasados vão sendo deixados para trás paulatinamente rumo à uma sociedade completamente positiva.

Gostaríamos de encerrar esse artigo com algumas reflexões oportunizadas justamente por conta da investigação aqui engendrada.

A primeira delas é a de que o nosso levantamento bibliográfico indica uma continuidade bem *específica* entre os documentos levantados e os escritos de Comte. Talvez por conta dos membros da Capela terem cursado, em sua maioria, o ensino superior, estes tenham interiorizado a metanarrativa científica da época. Mas seria um erro afirmar que não houve uma resignificação: os positivistas gaúchos precisavam se bater contra uma sociedade não-industrializada (ARON, 2010, p. 66) mais autoritária e ao mesmo tempo mais plural do que a européia, que também não presenciou tentativas de expulsão de instituições confessionais do espaço público (CASANOVA, 2010, p. 4). Assim, os positivistas gaúchos aparentaram ser mais didáticos e também mais resilientes para com os membros dos outros estágios mentais, dado que os conteúdos dessa metanarrativa científica já estariam naturalmente menos presentes na vida cotidiana do brasi-

leiro. Isso explica a longa atividade panfletária desenvolvida: ela persistiu por décadas e de maneira muito intensa, surpreendentemente uniforme, a ponto de ficar difícil de distinguir a temporalidade de documentos de diferentes épocas. Por outro lado, a quantidade de materiais também pode ter significado uma dificuldade comunicativa: talvez a erudição dos positivistas acerca da cultura europeia tenha resultado em uma incapacidade comunicativa para com aqueles que não compartilhavam desse saber específico.

Em seguida, poderíamos refletir sobre vantagens e riscos sociais e políticos da implementação desse projeto. Talvez a vantagem do projeto positivista esteja justamente em uma parcela da mensagem passada. Apesar de ser totalitária, a mensagem de Comte pode ser interessante de ser ao menos ouvida nos dias atuais. Em tempos onde o individualismo efetivamente, em nossa opinião, desumaniza as pessoas ao atomizá-las, alguém que devote sua vida a outrem parece ser uma utopia aos nossos ouvidos pós-modernos. Um altruísmo impossível em um contexto de hiper-individualismo, utilizando a expressão de Gilles Lipowetski. Ademais, um coletivismo de uma origem filosófica diferente sempre enriquece as possibilidades do debate público. A desvantagem mais localizada deste projeto pensado por esses intelectuais está possivelmente no interdito à participação na esfera pública para certos "estados mentais", até que esses se encontrem positivos. Mesmo não sendo uma postura de destruir fisicamente esses estados encarnados em sujeitos, ainda há um silenciamento que tem ares de tutelamento, o que redundava em desumanizar a variedade cultural brasileira. O que não é surpreendente dado que Comte tem muita dificuldade com a diversidade (ARON, 2008, p. 66). E isso resultaria no engessamento da deliberação pública: ela ficaria presa sempre nas mesmas questões e nas mesmas soluções.

Por último, podemos refletir sobre quais seriam a dimensão e o impacto social do Templo Positivista na cidade de Porto Alegre. Apesar de não ser possível determinar esse impacto sem um estudo voltado especificamente para sua investigação, podemos refletir a partir de algumas linhas sobre o processo de patrimonialização do Templo Positivista. O estabelecimento foi muito frequentado até o final da década de 30 do século XX por políticos gaúchos. Mas sofreu um grande processo de esvaziamento com a mobilidade territorial de alguns membros, assim como com a II Guerra Mundial. Depois desses acontecimentos, os cultos periódicos esvaziaram. Atualmente, a Capela Positi-

vista foi tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado (IPHAE), processo solicitado pela Associação de Amigos da Capela Positivista. Ou seja, mesmo que o templo não seja uma instituição “viva”, mantida pela frequência de correligionários, o templo tem um reconhecimento por parte da comunidade porto alegreense ao menos como herança cultural a ser preservada, uma das definições possíveis de patrimônio (ABREU, 2010, p. 195). Logo, o impacto está mais voltado para a memória do que propriamente pela representatividade de grupos sociais atuais.

A despeito da condição de bode expiatório que o positivismo possa sofrer nas ciências sociais, este possui uma teoria complexa em seu interior, que não intentamos esgotar neste breve artigo. Mas gostaríamos de deixar apontadas algumas questões que possam dar origem a reflexões teóricas mais avançadas com relação as aqui expostas, nas áreas da teoria sociológica e da teoria antropológica, com possíveis desdobramentos para a teoria política.

10 REFERÊNCIAS

ABREU, Regina. “Museus, ruínas e paisagens: patrimonialização e disputas de sentidos”. In: GUIMARAENS, Ceça (Org.). **Museografia e Arquitetura de Museus**. Rio de Janeiro: UFRJ, FAU, PROARQ, 2010.

ARON, Raymond. **As etapas do pensamento sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

BACHELARD, Gaston. **O novo espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

CASANOVA, José. Ansiedades da democracia. **Revista de Estudos da Religião**, v.1, dez 2010, pp. 1-16.

COMTE, Auguste. **Curso de filosofia positiva; Discurso sobre o espírito positivo; Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo; Catecismo positivista**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

DEACON, Roger; PARKER, Ben. “Educação como sujeição e como recusa”. In: SILVA, Tomás Tadeu. **O sujeito da educação: estudos foucaultianos**. Petrópolis: Vozes, 1994.

KOLAKOWSKI, Leszek. **La filosofia positivista: ciencia y filosofia**. Madrid: Catedra, 1988.

RIBEIRO JUNIOR, João. **O que é positivismo**. Sao Paulo: Brasiliense, 2009.

SOARES, Mozart Pereira. **O positivismo no Brasil: 200 anos de Augusto Comte**. Porto Alegre: Age, Ed. da UFRGS: 1998.

STRATHERN, Marilyn. "Parts and wholes". In: KUPER, Adam. **Conceptualizing society**. Londres: European Association of Social Anthropologists: 1992.

TRINDADE, Hélió. "O jacobinismo castilhisto e a ditadura positivista no Rio Grande do Sul". In: TRINDADE, Hélió (org). **O positivismo: teoria e prática: sesquicentenário da morte de Augusto Comte**. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, Unesco, 2007.

TAMBARA, Elomar. "Positivismo e Educação no Rio Grande do Sul". In: GRAEBIN, Cleusa Maria. **Revisitando o positivismo**. Canoas: La Salle, 1998.

PETIT, Annie. "História de um sistema: o positivismo comtiano". In: TRINDADE, Hélió (org). **O positivismo: teoria e prática: sesquicentenário da morte de Augusto Comte**. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, Unesco, 2007.



REVICE - Revista de Ciências do Estado
ISSN: 2525-8036
v2.n.1 JAN-JUL.2017
Periodicidade: Semestral

seer.ufmg.br/index.php/revice
revistadece@gmail.com

LOPES, Ricardo Cortez. Um funil moderno? O projeto social dos positivistas gaúchos.

Data de Submissão: 29/03/2016 | Data de aprovação: 23/11/2016

A REVICE é uma revista eletrônica da graduação em Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais.

Como citar este artigo:

LOPES, Ricardo Cortez. Um funil moderno? O projeto social dos positivistas gaúchos. In: **Revive** - Revista de Ciências do Estado, Belo Horizonte, v.2, n.1, p. 414-431, jan./jul. 2017.

DO RÓTULO DE TÔNICO CAPILAR AO RÓTULO DE AGUARDENTE: OBRAS DEBRETIANAS E SUA CONTÍNUA ATUALIDADE

FROM THE LABEL OF A HAIR TONIC TO A RUM'S LABEL: THE WORKS OF DEBRET AND ITS CONTINUOUS ACTUALITY

Mariane Pimentel Tutui¹

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo ressaltar a contínua atualidade das obras debretianas. Nascido na França, Jean-Baptiste Debret (1768-1848), tem como mentor e professor o mestre do Neoclássico Jacques-Louis David (1748-1825). Após integrar o corpo de artistas da corte Napoleônica, Debret participa do que hoje conhecemos como "Missão Artística Francesa" e vive durante quinze anos nos trópicos executando todo o tipo de pintura em meio ao cenário do Rio de Janeiro oitocentista. Quase duzentos anos se passaram desde a execução de sua primeira aquarela realizada no Brasil e sua obra ainda se faz presente na atualidade sendo reproduzida e utilizada em diversos meios, como por exemplo, na ilustração de um rótulo de tônico capilar de 1888 e em um rótulo de aguardente de 1996.

PALAVRAS-CHAVE: Jean-Baptiste Debret, Brasil oitocentista, obras debretianas.

ABSTRACT

This article aims to highlight the continuous actuality in the works of Debret. Born in France, Jean-Baptiste Debret (1768-1848) has as his mentor and teacher the Neoclassical master Jacques-Louis David (1748-1825). After integrating the body of artists in the Napoleonic court, Debret takes part of what we know as "Missão Artística Francesa" and he lived for fifteen years in the tropics performing all kinds of painting amid the Rio de Janeiro nineteenth-century scene. Almost two hundred years have passed since the accomplishment of his first aquarelle made in Brazil and his work is still present today being reproduced and used in various ways, such as in the illustration of a 1888 hair tonic label and a 1996 spirits label.

¹ Mestre em História pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Pesquisadora do Centro de Estudos das Artes e do Patrimônio Cultural (CEAPAC-UEM) e do Programa Centro de Memória da UEM (PRO-CMU). Contato: marianetutui@hotmail.com.

KEY-WORDS: Jean-Baptiste Debret, Brazil nineteenth-century scene, works of Debret.

“Em sua essência, a obra de arte sempre foi reprodutível. O que os homens faziam sempre podia ser imitado por outros homens. Essa imitação era praticada por discípulos, em seus exercícios, pelos mestres, para a difusão das obras, e finalmente por terceiros, meramente interessados no lucro”.

(Walter Benjamin)

Jean-Baptiste Debret é conhecido nos tempos atuais como um dos grandes nomes que retrataram o Brasil no século XIX. O artista descreve em suas aquarelas e desenhos as questões políticas, sociais, culturais e religiosas do país, especialmente na cidade do Rio de Janeiro.

Nascido na França no ano de 1768, Debret era sobrinho-neto de François Boucher (1703-1770), um renomado artista do Rococó. Mais tarde, teria como mentor e professor o mestre do Neoclássico, Jacques-Louis David (1748-1825), dando início em seus estudos artísticos no liceu Louis-Legrand e posteriormente na Academia de Belas Artes em Paris. Ainda muito jovem viaja a Roma e participa em 1785, ao lado do mestre David, da execução da tela *O Juramento dos Horácios*² (obra a qual ilustra os ideais artísticos do neoclassicismo).

O Neoclássico não era somente uma corrente artística, mas sim um grande movimento do século XVIII que prezava pela virtude exemplar, pela igualdade, pela moral, exaltando a pátria, os direitos dos homens, os bons costumes, exercendo desta maneira um papel fundamental na formação artística e intelectual de Debret.

O parisiense neoclássico segue como discípulo de David, onde exalta em suas telas o período revolucionário francês. Já no período napoleônico, a pintura

² Jacques-Louis David, **Le Serment des Horaces**, (O Juramento dos Horácios), 1784-5, óleo sobre tela, 330 x 425 cm. Musée du Louvre, Paris.

neoclássica enaltece as campanhas militares, unindo arte e política e destacando as batalhas que engrandeciam Napoleão ao centro das telas. Desta maneira, Debret torna-se pintor do imperador (grande mecenas das artes) e compõe várias telas em sua homenagem e às suas campanhas³.

Em 1791 conquista o segundo prêmio de pintura do Prix de Rome da Academia de Belas Artes com a tela *Regulus voltando a Cartago*⁴.

No ano de 1814, Debret perde seu único filho Honoré Debret (de apenas dezenove anos) e separa-se de sua esposa Elisabeth-Sophie Desmaison (prima de David). Em decorrência da derrota na Batalha de Waterloo, Napoleão é exilado na ilha de Santa Helena no ano de 1815, mesmo ano em que Jacques-Louis David é exilado na Bélgica. Com a volta dos Bourbons e abandonados à mercê da própria sorte, os artistas da corte napoleônica perdem o seu principal incentivador. Chefiados pelo literato e professor Joachim Lebreton (1760-1819), integram o que hoje conhecemos como “Missão Artística Francesa”⁵. Constituída por aproximadamente quarenta pessoas, dentre elas artesãos, arquitetos, pintores, gravadores e seus familiares⁶; a “Missão” tinha como intuito estabelecer no Novo Reino Português, localizado nas Américas, uma Academia de Ciências, Artes e Ofícios, a qual tinha como objetivo, propagar o ensino acadêmico no país.

3 Como por exemplo, podemos citar as obras: *Napoleão presta homenagem à coragem infeliz, 1805*; *Napoleão I condecora, em Tilsitt, um soldado do exército russo com a cruz da Legião de Honra, 1808*; *Napoleão I discursa para tropas bávaras e würtemburguesas em Abensberg, 1810* e *Primeira distribuição das condecorações da Legião de Honra na Igreja dos Inválidos pelo imperador, 1812*. Todas as obras são óleo sobre tela e estão localizadas no Musée du Château de Versailles, em Versalhes, França. Ver NAVES, Rodrigo. **A forma difícil: ensaios sobre a arte brasileira** – São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

4 Jean-Baptiste Debret, **Regulus voltando a Cartago**, 1791, óleo sobre tela, 108 x 143 cm. Museu Fabre, Montpellier.

5 O termo “Missão Artística Francesa” é utilizado entre aspas, pois na época não havia uma ideia formada de “Missão”. Este termo foi cunhado quase cem anos depois por Afonso d’Escragnolle Taunay (descendente de Nicolas-Antoine Taunay, também integrante da “Missão”). Ver SCHWARCZ, Lília Moritz. **O Sol do Brasil. Nicolas-Antoine Taunay e as desventuras dos artistas franceses na corte de D. João**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 179.

Com base em Schwarcz, Guilherme Gomes defende em sua tese que a ideia de “Missão” vem da ideia de vocação de época, de um grupo coeso (ideia pensada de início do século XX para o XIX). Já nos ensaios de Mario Pedrosa, fica claro de que não havia um grupo coeso. Lebreton é influenciado por Humboldt a organizar um grupo, o qual não se comportou como grupo, ocorrendo desavenças entre Taunay e Debret e Taunay e Montigny.

6 Dentre eles podemos destacar: Jean-Baptiste Debret (1768- 1848), pintor de história; Nicolas-Antoine Taunay (1755-1830), pintor de paisagem; Auguste Henry Victor Grandjean de Montigny (1776-1850), arquiteto; Auguste Marie Taunay (1768- 1824), escultor; Charles Simon Pradier (1786-1848), gravador. Em 1817, os irmãos Marc e Zéphérin Ferrez associaram-se ao grupo, o primeiro como escultor e o segundo como escultor e gravador de medalhas.

No dia 22 de janeiro de 1816, os artistas partem do porto do Havre para o Brasil. O Rio de Janeiro é avistado em 25 de março do mesmo ano. Os artistas são incumbidos a dar início às atividades de registrar os acontecimentos da corte, como por exemplo, o falecimento de D. Maria I, a sucessão do trono e a aclamação de D. João VI, a chegada de D. Leopoldina, dentre outros cerimoniais.

Jean-Baptiste Debret é contratado pelo prazo de seis anos como artista oficial da corte e improvisa sua moradia no bairro do Catumbi. Debret fora o membro da "Missão Artística" que mais permanecera no Brasil, somando quinze anos de vivência nos trópicos; o artista registrou todo o tipo de acontecimento desde a corte joanina (incluindo brasões, medalhas, bandeira, moedas, vestimentas, retratos da família real e dos oficiais do império) a flora e a fauna, paisagens, cenários de teatros, festividades, plantas de casas rurais e urbanas e também os tipos humanos (índios, escravos, tropeiros, senhores, entre outros).

Com sua arte minuciosa, as cenas do cotidiano e as manifestações culturais ganhavam destaque através de harmoniosos traços em aquarela. O ambiente e o clima tropical, bem diferentes do europeu chamavam a atenção do artista: as cores vivas da paisagem, o sol forte, assim como a existência da escravidão deixam o artista mais sensível às questões sociais. A situação no Rio de Janeiro era precária, faltava-se moradia, condições de higiene e tudo causava impacto, segundo Rodrigo Naves em *A forma difícil: ensaios sobre a arte brasileira*⁷, "de um total de 79321 pessoas, 45,6% trabalhavam como escravos no Rio de Janeiro".

Entre homens livres e escravos, os artistas também encontravam dificuldades na obtenção de materiais, como por exemplo: tintas, telas, pigmentos para as misturas, dentre outros. Nesse contexto, Debret atua como pintor, desenhista, gravador, decorador, professor e cenógrafo; com sua bagagem artística sólida trazida da Europa, o artista esforça-se para fazer uma arte que mantivesse um vínculo com a realidade do país e descobre através da técnica da aquarela uma agilidade em seu traçado, alcançando desta forma uma interpretação crítica em suas pinturas.

Na alegria ou na tristeza, nas festas ou nos trabalhos, são os gestos humanos

⁷ NAVES, Rodrigo. **Debret, o neoclassicismo e a escravidão**. In *A Forma Difícil: ensaios sobre a arte brasileira*. São Paulo: Atica, 2011.

que atraem a atenção, tornando praticamente impossível falar numa relação de continuidade com o meio. Mas Debret articula indivíduos e ambiente de uma maneira particular, reveladora de sua situação na cidade – ações que não determinam seu espaço, gestos que não encontram desdobramentos. (Naves, 2011, p. 93).

Em 1831 Debret retorna a Paris, suas aquarelas e demais pinturas serviram de base para as gravuras-litogravuras ou litografias⁸ em cores, as quais o artista reúne e publica em formato de álbum entre 1834-1839: *Voyage Pittoresque et Historique au Brésil*, composto por três tomos traz além das litografias, comentários referentes as obras realizadas pelo próprio artista.

A obra de Debret é considerada importante por retratar quase todo o século XIX brasileiro, sendo muito utilizada como referência deste período. É importante ressaltar que o reconhecimento de toda obra debretiana, assim como o seu prestígio no Brasil tardaram a acontecer, devido à chegada da fotografia (na década de 1839) e também às críticas inseridas nos pareceres do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB)⁹. Foi somente em 1940 (cem anos depois de ter sido lançado) que *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil* chega ao nosso país; a primeira edição brasileira é publicada em dois tomos, com tradução de Sérgio Milliet pela Livraria Martins, São Paulo na Biblioteca Histórica Brasileira.

Na primeira metade do século XX, as discussões sobre o nacionalismo, conduzidas com o movimento modernista, trouxeram à tona o interesse de pesquisadores e colecionadores de arte pelas obras do nosso passado, o que influenciou a formação de grandes coleções. É nesse contexto que o colecionador e empresário Raymundo Ottoni de Castro Maya (1894-1968), traz para o Brasil mais de quinhentas obras originais de Debret adquiridas na Europa, fazendo com que o nome do artista francês se tornasse familiar para os brasileiros.

A produção de Debret é tida como referência do período oitocentista no Brasil, por meio de suas representações pictóricas e anotações, podemos conhecer um

8 Técnica utilizada para reproduzir a impressão de desenhos feitos com um corpo gorduroso em pedra calcária.

9 A Revista do IHGB, que recebera bem o primeiro volume dedicado aos índios e aos aspectos da mata brasileira e da vegetação nativa em geral, critica os volumes segundo e terceiro, (os quais concentram-se na representação de escravos, no pequeno trabalho urbano e nos trabalhadores e práticas agrícolas da época), declarando que a obra é de pouco interesse para o Brasil.

pouco dos particulares da vida nos trópicos, com especial foco na cidade do Rio de Janeiro: os costumes, as crenças, os hábitos, as festas e danças, as quais inspiram até hoje distintas formas de abordagem, desde interpretações de autores de livros, músicos, autores de filmes e novelas, como também na produção de indumentárias, objetos, entre outros.

Nos tempos atuais, encontramos obras de Debret sendo utilizadas como meras ilustrações: publicadas em tamanho reduzido, com alterações de cores e na maioria das vezes quando reproduzidas, não mencionam o nome do artista, o título da obra, o ano de produção, as dimensões que possui, onde está localizada, qual a sua procedência e a técnica utilizada para a realização da mesma (referências importantes para a salvaguarda das obras de arte).

A era digital fez com que a reprodução dessas obras se multiplicasse, em uma simples busca pela internet, encontramos imagens referentes às obras de Jean-Baptiste Debret com recortes e/ou faltando partes, como também confundidas com a de outros pintores da época como Johann Moritz Rugendas, Nicolas-Antoine Taunay, entre outros.

Quase duzentos anos após a chegada da colônia de Lebreton, as obras debretianas mantêm a sua contínua atualidade, como documento importante para a pesquisa e o ensino de História. Podemos encontrar obras de Jean-Baptiste Debret reproduzidas em agendas, selos, calendários, cartazes, azulejos, louças, peças de vestuário, objetos de decoração, joias, capas de EP e CD, rótulos de bebidas, exposições, livros didáticos¹⁰, história em quadrinhos, abertura de novelas, mencionadas em canções, seriados... Vale mencionar também, que o artista já fora até tema de escola de samba carioca.

Por meio de duas reproduções realizadas em períodos diferentes com obras distintas, iremos demonstrar que as obras debretianas estão em contínua atualidade. A primeira reprodução da obra de Debret que selecionamos é a ilustração de um rótulo de tônico capilar de Pernambuco datada de 1888. Segundo Julio Bandeira e

¹⁰ Segundo (BANDEIRA; LAGO, 2009, p. 13), a quantidade de livros e exposições nas quais foram incluídas as obras de Debret é praticamente incontável.

Pedro Corrêa do Lago¹¹, “fora uma das primeiras manifestações da recuperação da obra de Debret no final do século XIX”.



Figura 1: Rótulo de tônico capilar de Pernambuco, datado de 1888 ¹².

O anúncio contido no rótulo do medicamento indica que o tônico é feito com a preparação de produtos vegetais e promete combater as moléstias capilares, dentre elas, as caspas. Logo no alto, em letras garrafais na cor vermelha, observamos a marca do produto: “Tônico Americano de Camacan”. Logo abaixo temos a figura de um índio, reprodução da obra original de Jean-Baptiste Debret, intitulada de *Chef Camacan Mongoyo* (Camacãs/Chefe camacã mongoió). Trata-se de uma litografia¹³

11 BANDEIRA, Julio; LAGO, Pedro Corrêa. **Debret e o Brasil: obra completa, 1816-1831**. Rio de Janeiro: Editora Capivara, 2009, p.13.

12 Fonte: BANDEIRA, Julio; LAGO, Pedro Corrêa. **Debret e o Brasil: obra completa, 1816-1831**. Rio de Janeiro: Editora Capivara, 2009, p.13. Imagem fotográfica: TUTUI, Mariane Pimentel, 2015.

13 Inventada na Alemanha no final do século XVIII por Alois Senefelder, essa técnica de impressão utiliza a pedra como matriz e é baseada no princípio de repulsão entre gordura e água. O desenho é feito sobre uma pedra de composição calcária com tinta ou lápis litográficos, ambos gordurosos. Utiliza-se,

de C. Motte de 25,1 x 33,6 cm, inserida na prancha número 1 do primeiro volume do álbum *Voyage Pittoresque et historique au Brésil*, publicado em 1834.

A marca da fábrica não consta no rótulo, mas sabemos que os fabricantes são “Martins & Bastos”; a procedência do produto é de Pernambuco e o ano de registro na junta comercial é o de 1888¹⁴. O rótulo do tônico capilar fora impresso utilizando as técnicas da litografia, podemos observar pelas cores: o vermelho que preenche as letras transpassa o contorno nas palavras “Tonico Americano Camacan”, “Preparação” e “Pernambuco”, este deslocamento de tinta é característico do processo litográfico.

No final do século XIX, as farmácias ainda mantinham boa parte dos instrumentos herdados das famosas boticas, com frascos de vidros, potes de louças e outros utensílios para o preparo de receitas, as quais tinham como base os tônicos, os purgativos e os supurativos (preparados através de substâncias vegetais, minerais e animais). No decorrer do século XX esses estabelecimentos passariam por transformações, devido à influência da indústria química e das ciências da saúde.

O índio Camacã de Debret, utilizado como ilustração do rótulo de tônico capilar de Pernambuco, ganha destaque ao centro do rótulo vindo logo abaixo do nome do produto. Apesar de não conter as devidas referências ao artista francês pela imagem utilizada como propaganda, identificamos que se trata de uma litografia executada por Debret de um chefe indígena da tribo Camacã.

então, uma solução de goma arábica acidulada para cobrir toda a superfície. As partes protegidas pela gordura ficam lisas, enquanto as partes expostas são atacadas pelo ácido e adquirem uma textura porosa. A matriz é limpa e levada à prensa litográfica, onde é umedecida e, com a ajuda de um rolo, é aplicada uma tinta gordurosa. As áreas porosas, que absorveram a água, repelem a tinta, que fica retida apenas sobre as áreas lisas da pedra, que definem a imagem a ser impressa. Fonte: Instituto Moreira Salles - Glossário de Técnicas e Processos Gráficos e Fotográficos do Século XIX: <http://www.ims.com.br/ims/explore/acervo/noticias/glossario-de-tecnicas-e-processos-graficos-e-fotograficos-do-seculo-xix>. Acesso em: 10 de junho de 2015.

14 De acordo com REZENDE, Livia (2003), no final do século XIX os comerciantes com o propósito de exclusividade, depositavam seus rótulos e marcas na Junta Comercial, desta maneira, foram-se acumulando nos livros de registro diversas imagens impressas em litografia, como: rótulos, textos, entre outros. Ver: Rezende, Livia Lazzaro. **Do projeto gráfico ao ideológico: a impressão da nacionalidade em rótulos oitocentistas brasileiros**. Rio de Janeiro, 2003. Dissertação de Mestrado – Departamento de Artes & Design, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.



Figura 2: Jean-Baptiste Debret, **Camacãs/Chefe camacã mongoió**, litografia de C. Motte de 25,1 x 33,6 cm, inserida na prancha número 1 do primeiro volume do álbum *Voyage Pittoresque* publicado em 1834¹⁵.

Debret representou diversos tipos humanos em suas aquarelas, dentre eles, os índios e suas tribos, como por exemplo, os Camacãs, os Bugres, os Botocudos, os Guaianases, os Guaicurus, os Guaranis, entre outros; podemos observar também algumas gravuras de choças e cabanas, máscaras usadas por alguns índios, penteados indígenas, inscrições gravadas em rochedos, cetros e vestimentas dos chefes, cerâmicas, utensílios de madeira e barro, e algumas armas como o arco e flecha. Debret também descreve os diferentes tipos de vegetais utilizados na alimentação, na confecção de colares e nas tatuagens realizadas pelos índios, dentre eles: o inhame, o cipó, o aipim, o urucu, o jenipapo, etc.

¹⁵ Fonte: BANDEIRA, Julio; LAGO, Pedro Corrêa. **Debret e o Brasil: obra completa, 1816-1831**. Rio de Janeiro: Editora Capivara, 2009, p.502. Imagem fotográfica: TUTUI, Mariane Pimentel, 2015.

Com o olhar fixo e franzido, o chefe indígena segura em uma de suas mãos um punhado de flechas, elevando-as sobre seu ombro. Envolto de adereços, como o colar feito de sementes e o cocar decorado com penachos e com alguma espécie de fruta, o Camacã também utiliza uma faixa ou alça transpassada na diagonal de seu corpo feita de dentes ou penas. Observamos também que além da riqueza presente nos detalhes dos ornamentos, os traços bem definidos do corpo e dos músculos e sua fisionomia séria com expressão forte, revelam ao índio uma aparência de força e poder, já que o chefe desempenha funções importantes, ficando responsável em aplicar diversas regras, como também de proteger a sua tribo.

Notamos que as mechas compridas de cabelo do índio se comparadas à obra original de Debret, foram alongadas na imagem reproduzida pelo tônico capilar. Na litografia original, o cabelo do índio aparece escondido atrás dos ombros e já na litografia contida no rótulo, as mechas de cabelo se sobressaem sobre os ombros. Provavelmente a imagem sofreu esta alteração no rótulo para enfatizar ainda mais a sua propaganda, o propósito do tônico de extinguir as moléstias capilares associadas à preparação de produtos vegetais, insinua a qualidade de força e eficácia do produto.

A imagem do chefe da tribo Camacã de Debret reproduzida no rótulo do tônico capilar oferece ao produto uma imagem relacionada à sabedoria indígena em relação às plantas medicinais somados ao conhecimento intrínseco que possuíam sobre a flora tropical. Além dos cabelos compridos e saudáveis, os quais trazem toda a credibilidade ao produto, a figura indígena era enaltecida pelo Romantismo literário em meados do século XIX, sendo sinônimo de nacionalidade e patriotismo.

A forma e conteúdos veiculados a esses produtos ligados a atividade farmacêutica, entre outros, provavelmente atingiam as camadas populares, já que o rótulo (produto em si) era de consumo cotidiano e barato.

Um século depois do Tônico Americano de Camacan, outra obra de Jean-Baptiste Debret fora reproduzida. Desta vez o produto é uma tradicional aguardente¹⁶ originária de Fortaleza – Ceará. Com mais de 160 anos e conhecida tanto no Brasil, quanto no exterior, o grupo de bebidas Ypióca, lançou uma edição comemorativa

¹⁶ É válido lembrar que a aguardente é uma bebida alcoólica que pode ser extraída da cana-de-açúcar, da cidra, do trigo, da batata, entre outros... No caso da cana-de-açúcar, a fermentação (processo pelo qual a sacarose, açúcar da cana, é transformada em álcool), dura aproximadamente 12 horas.

dos seus 150 anos em 1996. Nomeada de “Ypióca 150”, a garrafa de cachaça tem como ilustração de seu rótulo e de sua embalagem, uma aquarela de Debret, onde escravos moem cana para a extração de seu xarope.



Figura 3: Ypióca 150, edição comemorativa de 150 anos, 1996¹⁷.

A obra original do artista francês: *Machine à Exprimer le Jus de la Canne à sucre* (Engenho manual que faz caldo de cana), é uma aquarela sobre papel de 1822, prancha número 27, inserida no segundo volume de *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*. A aquarela possui data e assinatura de Debret abaixo à esquerda e integra a coleção de Brasileira dos Museus Castro Maya, no Rio de Janeiro.

17 Imagem retirada do site: www.ypioca.com.br. Acesso: 28 de janeiro de 2015.

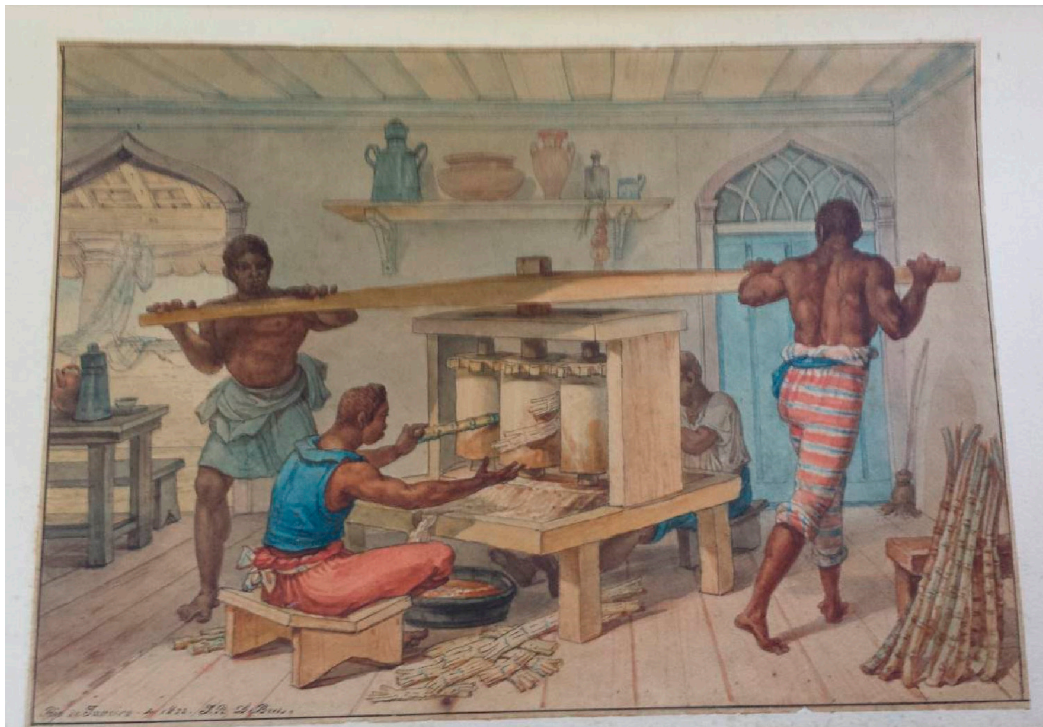


Figura 4: Jean-Baptiste Debret, **Engenho manual que faz caldo de cana**, 1822, aquarela sobre papel; 17,6 x 24,5 cm, Museu Castro Maya, Rio de Janeiro¹⁸.

Na composição da presente cena, Jean-Baptiste Debret retrata o interior de um engenho manual de caldo de cana através de um pequeno moinho de açúcar portátil; uma das poucas cenas internas registradas pelo artista, pois a maioria de suas aquarelas mostram cenas exteriores. Identificamos quatro escravos executando suas tarefas para o funcionamento do engenho: dois deles movimentam a máquina e trabalham em pé, já os outros dois permanecem sentados em banquinhos de madeira e colocam a cana para moer, retirando o seu bagaço posteriormente. Os homens posicionados em pé, movimentam a grande viga de madeira, este processo faz com que os cilindros rodem e presem a cana de açúcar; o xarope doce é depositado em um recipiente redondo e desta maneira ocorre o funcionamento do

¹⁸ Número de registro: Museu Estrada do Açude (MEA) 00211, item da coleção do acervo referente às obras de Jean-Baptiste Debret; Museu Raymundo Ottoni de Castro Maya/IBRAM/MinC. Imagem fotográfica: Mariane Pimentel Tutui, 2013. Dados referentes à obra que constam no acervo dos Museus Castro Maya, ao qual tive acesso em uma pesquisa de campo realizada no período de 21 e 22 de novembro de 2013.

engenho manual.

Nos detalhes da cena, observamos alguns bagaços de cana no chão e alguns caules (no canto da pintura) que ainda não foram moídos. Ao fundo, no canto direito, observamos uma porta fechada com uma vassoura ao lado, o formato e os ornamentos da porta chamam a atenção pelo seu traçado, muito próxima às arcadas ou portais¹⁹, presentes na arquitetura islâmica. Já ao lado esquerdo, observamos a mesma porta, só que aberta, a qual nos proporciona a dimensão do ambiente externo; de frente à porta, uma mesa e um banco, ambos de madeira, com dois recipientes e uma xícara em cima. No centro superior da obra, uma prateleira de madeira presa à parede (localizada entre as duas portas), chama a atenção com suas ânforas e vasilhames localizados sobre a mesma. Porventura, as ânforas nesta aquarela poderiam ser um indício da formação neoclássica de Debret, já que são vasos antigos de origem grega e o movimento Neoclássico prezava por esta temática de revivalismo cultural e político da Grécia.

O artista descreve a cena do *Engenho Manual que faz caldo de cana em Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*. Segundo Debret:

Foi apenas poucos anos antes de nossa chegada ao Rio de Janeiro que se começou a cultivar; no Brasil, a cana de açúcar Caiena, de preferência à cana indígena; na verdade, de uma espécie muito menor; pois o caule dessa última, de cinco a seis pés de altura, não tem mais do que dezoito linhas de diâmetro, enquanto que, ao contrário, a cana de Caiena, da grossura de um braço de um homem, atinge regularmente até vinte e cinco pés, com a vantagem de poder suportar três cortes [...] É no mês de janeiro que cessam os trabalhos nas fábricas de açúcar; e não recomeçam senão em abril; durante esse intervalo, em que reina um excessivo calor; os escravos se ocupam em cortar, limpar e replantar a cana-de-açúcar [...] Essa pequena máquina bastante comum (moinho de açúcar portátil), que vi instalada em uma das lojas do Largo da Carioca, serve para espremer o caldo da cana (xarope de açúcar). [...] A simplicidade do mecanismo desse pequeno modelo necessita um negro a mais, colocado atrás da máquina para repassar a cana já amassada entre o outro cilindro que deve esmagá-la pela última vez. A pequenez da máquina e a pouca força do motor representados só permitem esmagar a pequena cana indígena. O mais inteligente dos negros é encarregado de introduzir a cana entre os cilindros e retirar os pedaços esmagados. Esses bagaços amassados e ainda cheios de substância, dados como alimento aos cavalos e aos bois trabalhadores, lhes fortificam e engordam em pouco tempo. No fundo da loja, vêem-se uma mesa e seu banco preparados para os consumidores que vêm beber; ou somente comprar uma certa quantidade

19 Também denominados de *pishtaq*, palavra persa para os portais.

de caldo de cana, vendida sob medida (DEBRET, 1978, tomo II, p. 108-109).

Ao compararmos a obra original do artista francês com a reprodução no rótulo da bebida, encontramos algumas dessemelhanças entre elas. É interessante observar que a aquarela de Debret possui a localização em que a obra foi realizada, ano de produção e assinatura do artista (situados abaixo à esquerda). Estas referências são muito importantes para a salvaguarda da obra como um todo. Já na reprodução do rótulo e da embalagem da garrafa, estes dados foram omitidos, como podemos observar na imagem abaixo.



Figura 5: Embalagem e garrafa de Ypióca 150 anos ²⁰.

Uma intervenção é realizada na reprodução da aquarela no rótulo da aguardente e em sua embalagem: na pequena máquina (moinho de açúcar portátil) é inserido o nome da marca do produto "Ypióca" e a data de sua criação e destilação do primeiro litro da bebida "1846". Em ambas as reproduções (rótulo e embalagem),

20 Imagem fotográfica e montagem: TUTUI, Mariane Pimentel, 2013.

a imagem sofre alterações na coloração, se comparadas a original de Debret.

No rótulo, parte da obra é coberta pelo logotipo da bebida; os pés do homem negro que está sentado não aparecem, assim como o xarope de açúcar no recipiente e os bagaços da cana no chão. Na parte de cima do rótulo, parte da obra é cortada, deixando de fora os detalhes das portas do engenho, assim como a prateleira ao alto com as ânforas e vasilhames.

Já na embalagem da bebida, os quatros lados da caixa são ilustrados com a mesma aquarela de Debret, nesta reprodução também podemos notar alguns cortes nas imagens, como por exemplo, as ânforas e vasilhames (ao alto) que aparecem pela metade, assim como a mesa com o banco de madeira, localizada no canto esquerdo da obra. Somente com base na aquarela original do artista podemos ter a percepção destes minuciosos detalhes, os quais são imprescindíveis para o conjunto da obra.

Ainda sobre o rótulo da bebida, notamos as bordas da imagem arredondadas; a reprodução de Debret é inserida sobre um quadrado na cor verde escuro, nele são contidas algumas informações sobre a bebida: composição, registro do produto, número do lote, endereço e telefone da empresa, conteúdo, etc... Ao centro do rótulo, inserido na cor vermelha, o logotipo da marca do produto chama a atenção do observador; o rótulo também frisa que se trata de uma embalagem comemorativa dos 150 anos do produto e que a produção da mesma é limitada.



Figura 6: Rótulo de Ypióca 150 anos²¹.

A reprodutibilidade provoca dúvidas e debates entre estudiosos e pesquisadores, os quais contestam a qualidade e a durabilidade da reprodução mecânica, a legitimidade da massificação da obra por meio da criação de diversas cópias e a comercialização da arte como um produto popular em oposição à primazia da obra original.

Quando tomada como fonte na pesquisa documental, a arte, segundo Pelegrini²², deve partir da observação da "intencionalidade" da obra e de sua "comunicabilidade", verificadas a partir da percepção das mensagens que a orientam e da capacidade da linguagem utilizada para explicitar e propagar as ideias que a fundamentam; desta maneira, as obras adquirem repercussão em exercício de sua comunicabilidade e da aceitação social que adquirem. A observação da "receptividade" da obra, como a de sua "materialidade", constitui indícios indispensáveis para a análise de uma obra de arte, pois a composição, as

21 Imagem fotográfica: TUTUI, Mariane Pimentel, 2013.

22 PELEGRINI, Sandra C. A. A arte pública e a materialização das memórias históricas na cidade de Maringá. *Revista Esboços*. Florianópolis - SC: UFSC - Programas de Pós-graduação em História, n. 19, p. 217-242, 2008.

técnicas utilizadas e materiais empregados, são reveladores tanto de parâmetros, quanto de escolhas estéticas. A aceitação ou não das obras no contexto de sua produção podem apontar inter-relações de tempo e espaço, percepção do público, entre outros aspectos. Portanto,

a interpretação de uma obra não pode negligenciar que uma leitura atenta implica a percepção detalhada dos seus elementos formais, compositivos e de gênero, entre os quais destacamos, no mínimo, seis aspectos, quais sejam: o tema; a técnica; as formas de representações de espaço e luz; o simbolismo expresso nos elementos figurativos ou abstratos; o estilo a que se vincula ou se aproxima, sem deixar evidenciar a necessidade de tecermos uma interpretação pessoal relacionada a cada uma das produções estudadas²³ (PELEGRINI, 2008, p. 03).

Para Benjamin²⁴, o que os homens faziam poderia sempre ser imitado por outros homens, portanto a obra de arte em sua essência, sempre foi reproduzível como meio de exercício entre discípulos e mestres, difusão das obras e com fins lucrativos realizados por terceiros.

Em seu ensaio, *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*, Carlo Ginzburg²⁵ reforça a importância de se observar os detalhes minuciosos contidos nas obras de arte. Segundo Ginzburg, o "método morelliano" consistia em examinar as particularidades mais despercebidas em uma obra de arte, como, por exemplo, as unhas, os lóbulos das orelhas. Já Castel Nuovo aproxima o método indiciário de Morelli ao que era atribuído a Sherlock Holmes e compara o conhecedor de arte ao detetive, pois ambos descobrem os autores dos crimes utilizando métodos investigativos. Este paradigma se consolidou nas ciências humanas no final do século XIX, baseando-se na semiótica. Portanto, são nos mínimos detalhes que podem estar contidas informações importantes para a análise de uma obra de arte e conseqüentemente quando uma obra sofre alterações, acaba omitindo o que o artista queria transmitir ao público.

De acordo com Chartier, em *A história ou a leitura do tempo*²⁶, a partir da

23 Os principais argumentos de Pelegrini fundamentam-se em Robert Cummings, "Para entender a Arte" e em Ernst Gombrich, "A História da Arte".

24 BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**. In. Obras Escolhidas I: Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 165-196.

25 GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo – Companhia das Letras, 1989.

26 CHARTIER, Roger. **A história ou a leitura do tempo**. Tradução de Cristina Antunes. Belo Horizonte:

história das representações, uma imagem deve ser lida, escutada e observada através de diversas categorias, dentre elas: mentais, sociais, as quais são as matrizes fundamentais das classificações e julgamentos.

Em suma, é necessário reforçar a importância das referências completas em uma obra de arte. A veiculação e a exposição de obras não devem negligenciar a citação destes dados, nos quais devem constar: o nome do artista, o título da obra e suas dimensões, a técnica utilizada, o ano de produção, o local em que foi realizada, onde se encontra salvaguardada e se a obra passou por possíveis alterações sofridas pela original ou por novas edições.

As obras debretianas são reproduzidas e utilizadas em diversos meios na atualidade, apesar da maior parte destas reproduções não incluírem as devidas referências, constatamos o quanto Jean-Baptiste Debret está presente em nosso cotidiano por meio de suas produções artísticas e o quanto suas obras são importantes para a representação de um período histórico brasileiro (como referência de Brasil oitocentista e de século XIX no país). As obras do artista quando reproduzidas nos revelam a sua contínua atualidade, contribuindo como parte essencial da nossa história, da construção de nossa identidade, como para a preservação de nossas memórias coletivas (concernentes aos bens patrimoniais e às manifestações culturais).

É importante ressaltarmos que a inserção das referências completas às obras de arte corrobora para que a autenticidade das obras do artista, seu legado e sua memória sejam salvaguardados.

Para finalizar, concluímos que os estudos sobre o artista Jean-Baptiste Debret não se encontram esgotados; mesmo depois de quase duzentos anos de sua chegada ao Brasil, sua obra ainda se faz presente na contemporaneidade nos fazendo refletir sobre o passado e também sobre os caminhos do futuro.

REFERÊNCIAS

BANDEIRA, Julio; LAGO, Pedro Corrêa. **Debret e o Brasil: obra completa, 1816-1831**. Rio de Janeiro: Editora Capivara, 2009.

Autêntica Editora, 2009.

BLADÉ, Rafael. La Estética de la Revolución – El Regalo del “Ciudadano” David. **Revista Historia Y Vida**, Barcelona, n. 480, p. 99-102, mar. 2008.

BENJAMIN, Walter. “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”. In. **Obras Escolhidas I: Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 165-196.

BERTONHA, Ivone. A Arte de Nicolas-Antoine Taunay: Um diálogo com o Iluminismo. **Anais do IV Congresso Internacional de História da UEM**, Maringá-Paraná, 2009.

CHARTIER, Roger. **A história ou a leitura do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

COLI, Jorge. Claro-Escuro. **Diálogos – Revista do Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá**. Maringá – PR, v.1, p. 53-66, 1997.

DEBRET, Jean-Baptiste, 1768-1848. **Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil**. - tradução e notas de Sérgio Milliet / apresentação de M. G. Ferri – Belo Horizonte: Ed. Itatiaia Limitada; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1978. Tomo I, volumes I e II.

_____. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. - tradução e notas de Sérgio Milliet, notícia biográfica de Rubens Borba de Moraes. São Paulo, Martins, Ed. da Universidade de São Paulo, 1972. Tomo II, volume III.

_____. **Caderno de Viagem**. (Texto e Organização: Julio Bandeira), Rio de Janeiro: Editora Sextante Artes, 2006.

DIAS, Elaine. **Pano de boca para a Coroação de D. Pedro I, de Jean Baptiste Debret**. Revista Nossa História, Rio de Janeiro, nº 11, setembro de 2004.

_____. Correspondências entre Joachim Le Breton e a corte portuguesa na Europa: o nascimento da Missão Artística de 1816. **Anais do Museu Paulista**, São Paulo, v. 14, n. 12, p. 301-313, jul./dez. 2006.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo – Companhia das Letras, 1989.

MAYER, Ralph. **Manual do artista de técnicas e materiais**. Tradução Christine Nazareth. 2º edição. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MENEZES, Paulo Roberto Arruda de. **A Trama das Imagens: Manifestos e Pinturas no Começo do Século XX**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997.

MIGLIACCIO Luciano. Um pintor de paisagem e gênero. In. SCHWARCZ, Lilia Moritz e DIAS, Elaine: **Nicolas-Antoine Taunay Uma leitura dos trópicos**. Rio de Janeiro: Sextante, 2008.

NAVES, Rodrigo. Debret, o neoclassicismo e a escravidão. In. **A Forma Difícil: ensaios sobre a arte brasileira**. São Paulo: Ática, 1996 e 2011.

_____. Três vezes Debret. **Revista Nossa História**, Rio de Janeiro, n. 6, p. 22-26, abril. 2004.

OLIVEIRA, Carla Mary S. O Cotidiano Oitocentista pelos olhos de Debret. **Saeculum Revista de História**. João Pessoa, n. 19, jul/dez. 2008.

PELEGRINI, Sandra C. A. e ZANIRATO, Silvia H. Dimensões da imagem. Maringá: EDUEM, 2005.

PELEGRINI, Sandra C. A. A arte pública e a materialização das memórias históricas na cidade de Maringá. **Revista Esboços**. Florianópolis - SC: UFSC - Programas de Pós-graduação em História, n. 19, p. 217-242, 2008.

REZENDE, Livia Lazzaro. **Do projeto gráfico ao ideológico: a impressão da nacionalidade em rótulos oitocentistas brasileiros**. (Dissertação de Mestrado). Departamento de Artes & Design, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2003.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O Sol do Brasil. Nicolas-Antoine Taunay e as desventuras dos artistas franceses na corte de D. João**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **As Barbas do Imperador. D. Pedro II, um monarca nos trópicos**, São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

_____. **A natureza como paisagem e como emblema da nação: uma reflexão sobre arte neoclássica no Brasil do século XIX e acerca da produção de Nicolas Taunay**. Oxford, UK: Centre for Brazilian Studies/ University of Oxford, 2004. Disponível em: <http://www.brazil.ox.ac.uk/workingpapers/Schwacz49.pdf>. Acesso em 26 de abril de 2012.

STAROBINSKI, Jean. **1789: Os Emblemas da Razão**. Tradução Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

TREVISAN, Anderson Ricardo. **Velhas Imagens, novos problemas. A redescoberta de Debret no Brasil Modernista (1930-1945)**. (Tese de Doutorado). Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2011.

TUTUI, Mariane Pimentel. **As Representações da Festa em Debret: Um destaque ao Dia d'Entrudo e à Marimba.** (Dissertação de Mestrado em História). Universidade Estadual de Maringá, 2014.

ENDEREÇOS ELETRÔNICOS:

Instituto Moreira Salles - Glossário de Técnicas e Processos Gráficos e Fotográficos do Século XIX: <http://www.ims.com.br/ims/explore/acervo/noticias/glossario-de-tecnicas-e-processos-graficos-e-fotograficos-do-seculo-xix>. Último acesso em: 10 de junho de 2015.

Museus Castro Maya – Instituto Brasileiro de Museus/ MinC: <http://museuscastromaya.com.br/>. Último acesso em: 12 jul.2015.

Página Ypióca: <http://www.ypioca.com.br/historia.html>. Último acesso em: 28 de janeiro de 2015.



REVICE - Revista de Ciências do Estado
ISSN: 2525-8036
v2.n.1 JAN-JUL.2017
Periodicidade: Semestral

seer.ufmg.br/index.php/revice
revistadece@gmail.com

TUTUI, Mariane Pimentel. Do rótulo de tônico capilar ao rótulo de aguardente: obras debretianas e sua contínua atualidade.
Data de Submissão: 09/01/2017 | Data de aprovação: 14/04/2017

A REVICE é uma revista eletrônica da graduação em Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais.

Como citar este artigo:
TUTUI, Mariane Pimentel. Do rótulo de tônico capilar ao rótulo de aguardente: obras debretianas e sua contínua atualidade. In: **Revive** - Revista de Ciências do Estado, Belo Horizonte, v.2, n.1, p. 432-452, jan./jul. 2017.

ensaios

O ABORTO À LUZ DO PRINCÍPIO DA PROPORCIONALIDADE

Clarissa Paiva Guimarães e Silva¹; Orientadora: Fafina Vilela de Souza²

"A ilegalidade do aborto adoce, condena e rouba a vida das mulheres".

(Flávia Piovesan)

Ocorre a cada minuto, a cada dia, a cada mês, a cada ano, de cada parte deste mundo, entre diferentes mulheres em raça, idade, classe, nível de instrução a surpresa e a dúvida de uma gravidez. Uma gravidez não desejada pode trazer as mulheres como aos homens ansiedade extrema, vergonha e medo. Como também pode trazer grande alegria quando esperada. Com isso, em algum momento da vida direta ou indiretamente é necessário enfrentar a questão da gravidez. E conseqüentemente a questão do aborto. O aborto não concerne apenas em uma gravidez de risco.

Desta forma, por meio do princípio da proporcionalidade em Robert Alexy³, é possível se indicar qual o direito que na situação concreta está mais ameaçado de sofrer uma lesão mais grave caso venha ceder frente a outro, devendo por isso prevalecer. É este o caso de conflito entre o princípio da dignidade da mulher gestante frente à futura dignidade do feto. A teoria de Alexy desenvolve-se a partir do pressuposto de que sempre há choque de princípios. Devido esse choque, deve-se realizar a ponderação, com a finalidade de valorar os princípios, escolher um deles e verificar as conseqüências da não aplicação do que foi deixado de lado.

1 Graduanda do Curso de Direito do Sul de Minas - FDSM/Pouso Alegre. Contato: clarissapaiva.g.e.s@hotmail.com

2 Professora de Introdução ao Estudo do Direito na Faculdade de Direito do Sul de Minas_FDSM/Pouso Alegre. Mestra em Direito. Contato: fvlela@fdsm.edu.br

3 Robert Alexy é um dos mais influentes filósofos do Direito alemães contemporâneos. Graduou-se em direito e filosofia pela Universidade de Göttingen, tendo recebido o título de PhD em 1976, com a dissertação *Uma Teoria da Argumentação Jurídica*, e a habilitação em 1984, com a *Teoria dos Direitos Fundamentais* - dois clássicos da Filosofia e Teoria do Direito. Disponível em: < https://pt.wikipedia.org/wiki/Robert_Alexy>

Alexy, admite o uso da ponderação⁴ para encontrar a “melhor resposta” a um certo caso fazendo a graduação de princípios que estão em jogo. No caso concreto do aborto no ordenamento jurídico brasileiro, é importante frisar a autonomia feminina para que se obtenha de fato a segurança jurídica. Resta garantir às mulheres brasileiras o verdadeiro direito à sua sexualidade e reprodução, com a necessária atualização da legislação concernente a interrupção voluntária⁵ da gestação, tido como principal tema de reivindicação do movimento nacional das mulheres⁶ e dos organismos internacionais de proteção a mulher.

Descriminalizar o aborto no Brasil não visa apenas ao cumprimento do dispositivo dos documentos internacionais de direitos humanos ratificados pelo Estado brasileiro, mas fundamentalmente, a tratar as mulheres brasileiras como verdadeiras cidadãs, conscientes da sua dignidade, obrigações e direitos. Conferindo-lhes o real papel que sempre mereceram na História e que por ignorância, falta de diálogo, machismo e desigualdade teimamos em lhes negar.

Dessa forma, percebe-se que a questão do aborto no Brasil é bem antiga, na época da Colônia era julgado moralmente como negativo pela igreja, seus praticantes eram perseguidos pelos representantes da Coroa e criticados pelos profissionais da medicina (Del Priori, 1994, p.296). A primeira lei brasileira que se conhece de referência ao aborto data de 1830 – o Código Criminal do Império – onde este é tratado no capítulo “contra a segurança das pessoas e da vida”. Este código punia apenas a quem fazia o aborto. Não havia, portanto, punição nenhuma para a mulher. Em 1890 já na República, essa situação é alterada, uma vez que o Código Penal passa a penalizar também a mulher. Contudo, a pena poderia ser reduzida em caso de auto aborto com vistas a ocultar a própria desonra. Essa lei vigorou até 1940, quando há a promulgação do Código Penal, em vigência até hoje, que exclui da ilicitude o aborto resultado de es-

4 ALEXY, Robert, *Teoria dos Direitos Fundamentais*, 2.ed, 2011.

5 SUG 15 de 2014, que regula a interrupção voluntária da gravidez, dentro das doze primeiras semanas de gestação. Disponível em: < <http://www12.senado.gov.br/ecidadaniam/visualizacaoaudiencia?id=5071>>

6 MMM (Marcha Mundial das Mulheres). Disponível em: <<https://marchamulheres.wordpress.com/mmm/>>

tupro⁷ ou em casos de risco de morte para a mulher⁸. (Oliveira, 2004, p.60)

Assim, o caminho sábio nunca é o mero castigo, a penalização. Por trás de penalizar ou não o aborto, entram em jogo também outras realidades humanas muito graves: a dignidade da mulher, a injustiça social, o machismo, a ignorância quanto a sexualidade, diferentes atitudes culturais e morais quanto a vida, o uso de anticoncepcionais, o papel das autoridades civis e eclesiásticas. Isso implica e de modo geral, em desviar o debate, levando-o a becos sem saída.

O risco imposto pela ilegalidade do aborto é majoritariamente vivido pelas mulheres pobres e pelas que não têm acesso aos recursos médicos para um aborto seguro. E no ordenamento estatal brasileiro, fica claro que a questão do aborto é uma questão de saúde pública, ultrapassando os limites do âmbito jurisdicional. Enfrentar com seriedade esse fenômeno significa entendê-lo como uma questão de cuidados em saúde e direitos humanos, e não como um ato de infração moral de mulheres.

Com isso, descriminalizar o aborto não significa impô-lo a quem não quer fazê-lo. Mas a descriminalização do aborto permite o direito as mulheres, em sua necessidade, realiza-lo sem risco de agravos à sua saúde ou mesmo de morte, tão pouco sofrer o risco de uma prisão.

“A questão do aborto é pauta do movimento feminista, integrada no seu temário sobre os direitos das mulheres. Nesse sentido, tem sido objeto de atuação no campo da mudança da mentalidade, da modificação da legislação e da aplicação das políticas públicas, além do trabalho com a imprensa. A questão do aborto é também pauta da Igreja Católica, como parte de sua agenda voltada para a religião e família. Sua postura na discussão política tem sido sobretudo reativa, posicionando-se contrária às iniciativas lideradas pelo movimento feminista ou em consonância com este – referentes ao aborto como um direito – e utilizando sua abrangente estrutura para divulgar ideias e exercer pressões. São diferentes visões de mundo, de relações de gênero, de sexualidade e de reprodução, mais uma vez observadas no recente episódio sobre a proposta de descriminalização e legalização do aborto apresentada em 2005. Ambos os atores têm angariado apoio e constituído parcerias. Algumas dessas parcerias são mais frequentes em se tratando de movimento feminista, com outros segmentos de Ginecologia e Obstetrícia, no que se refere a Igreja Católica, com outras religiões, sobre-

7 Código Penal de 1940, artigo 128, II- se a gravidez resulta de estupro e o aborto é precedido de consentimento da gestante ou, quando incapaz, de seu representante legal.

8 Código Penal de 1940, artigo 128, I- se não há outro meio de salvar a vida da gestante.

tudo aquelas de denominação evangélica" (OLIVEIRA,2004, p.25).

Passados exatamente 10 anos, a luta pela descriminalização do aborto ainda é um grito sem fim. Quando se discute quais mulheres optam pelo aborto, qualquer mulher pode decidir por ele. Porém a carnificina vem da mulher da periferia, das clínicas clandestinas.

A saúde pública como social no Brasil é falha em vários momentos, porque ele banaliza totalmente a necessidade da mulher que precisa fazer o procedimento do aborto. Diferentes dos países que legalizaram o aborto a anos. Exemplo disto é o Uruguai, que aprovou a legalização do aborto em 2012, e hoje retrata que dentre todas as interrupções realizadas no período de vigência⁹ da lei, nenhuma morte foi registrada. O que demonstra que a lei vem cumprindo seu papel. Não é uma lei que promove o aborto, mas sim a sua reflexão.

O aborto no Brasil ainda não foi legalizado na sua forma mais ampla, e nem será nos demais países onde as mulheres são, em sua maioria, pobres e desprovidas de poder. A contradição entre o discurso dos homens e a ação praticada pelas mulheres é que precisasse levar em conta. Eles falam, enquanto as mulheres fazem.

A legalização do aborto não virá no que concerne ao poder estatal e dos discursos que o comandam, e decidem pela autonomia feminina. Elas, silenciadas, agem como se não fossem donas de si, do seu corpo, da sua alma, donas de seus úteros, da sua liberdade. E, de fato não são enquanto continuam na submissão da economia, do patriarcado, da prostituição, da maternidade, da objetificação do sexo masculino. Infelizmente, a decisão sobre seus próprios corpos não pertence as mulheres é uma contradição que poucas podem avaliar. Não ter voz, é não pertencer ao Estado Democrático de Direito.

Se elas não participam do Estado, não percebem o quanto estão a mercê da alienação, não participando do diálogo elas perpetuam a injustiça que as trouxe até aqui. Distantes da ética que envolve a decisão sobre seus direitos e sua própria vida. Para além, a questão do aborto sinaliza que a liberdade das mulheres ancestralmente

9 Ministério de Salud, *Interrupción Voluntaria del Embarazo. Tiempos y Proceso*. Disponível em: <<http://www.msp.gub.uy/noticia/interrupci%C3%B3n-voluntaria-del-embarazo-tiempos-y-proceso>>

vem sendo aprisionada por uma estrutura social de dominação.

E a sociedade em sua estrutura patriarcal significa bem mais do que a dominação dos homens sobre as mulheres. Porque ela é ausente de democracia no que vale aos direitos das mulheres, e quando se fala em aborto o silêncio delas vem com a morte nas clínicas clandestinas. Já que as clínicas clandestinas atuam fatidicamente na vida dessas mulheres.

“A soberania daquele que emite uma opinião fundamentada em seu próprio nome e por sua própria voz é análoga à soberania que uma mulher pode ter sobre seu corpo. Aquele que pode falar pode fazer porque cria, por meio de sua fala, valores, relações e consensos. Aquela que fala em seu próprio nome manifesta a possibilidade universal de que muitas a sigam ou simplesmente saiam da clandestinidade, única forma pela qual mulheres podem ser soberanas sobre seus próprios corpos sem correrem riscos na ordem moral e legal. É esta soberania das mulheres que assusta. Por isso, ela permanece na clandestinidade. A ausência histórica de autorização para a fala e, assim para o poder, é elemento fundador do lugar ocupado pelas mulheres na sociedade”. (TIBURI, 2007, A3).

Assim, que as mulheres possam tomar suas falas, decisões, as ruas, e sejam amparadas pela justiça, e que contribuam para a mudança. Pois, uma sociedade que se constituiu pela submissão das mulheres e pela superioridade dos homens não pode ser mais suportada.

REFERÊNCIAS

ALEXY, Robert. **Teoria dos direitos fundamentais. 5.ed alemã.** Tradução: Virgílio Afonso da Silva, São Paulo: Malheiros, 2011.

BARSTED, Leila Linhares. **Direitos Humanos e descriminalização do aborto.** In: Daniel Sarmiento e Flávia Piovesan (Coords.) *Nos limites da vida: aborto, clonagem humana e eutanásia sob a perspectiva dos direitos humanos.* Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007.

CASTRO DE MATOS, Maurício, **A Criminalização do Aborto em Questão,** 2010.
DO NASCIMENTO FILHO, João Batista, **A dignidade da pessoa humana e a condição feminina,** 2013.

DO NASCIMENTO FILHO, João Batista, **A dignidade da pessoa humana e a condição feminina,** 2013.

EMMERICK, Rulian, **Aborto-Descriminalização, Direitos Humanos, Democracia**, 2008.

KACZOR, Christopher, **A ética do aborto: Direito das mulheres, vida humana e a questão da justiça**, 2014.

TIBURI, Marcia, **Originalmente publicado na Folha de São Paulo**, 26 de julho de 2007, A3.



REVICE - Revista de Ciências do Estado
ISSN: 2525-8036
v2.n.1 JAN-JUL.2017
Periodicidade: Semestral

seer.ufmg.br/index.php/revice
revistadece@gmail.com

GUIMARÃES, Clarissa Paiva Silva; SOUZA, Fafina Vilela de. O aborto à luz do princípio da proporcionalidade.
Data de Submissão: 08/02/2017 | Data de aprovação: 09/04/2017

A REVICE é uma revista eletrônica da graduação em Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais.

Como citar este artigo:
GUIMARÃES, Clarissa Paiva Silva; SOUZA, Fafina Vilela de. O aborto à luz do princípio da proporcionalidade. In: **Revive** - Revista de Ciências do Estado, Belo Horizonte, v.2, n.1, p. 454 - 459, jan./jul. 2017.

OS LIMITES DA LIBERDADE DE EXPRESSÃO: UMA ANÁLISE SOBRE A LIBERDADE NEGATIVA E A LIBERDADE POSITIVA

Luna Cléa Corrêa Lourinho¹

1 INTRODUÇÃO

A liberdade de expressão é imprescindível como manifestação humana de liberdade. Manifestar-se por meio de discursos, gestos, arte e meios de comunicação em geral é um direito do ser humano. A liberdade de expressão, fruto de conquistas das grandes revoluções, consagra-se como direito fundamental, passando a ser essencial à manutenção, concretização e aperfeiçoamento do Estado Democrático de Direito.

Assim, é necessário compreender a liberdade e os conceitos em defesa da própria: liberdade negativa e liberdade positiva. Sendo tais, indispensáveis para o esclarecimento das diferentes posturas políticas adotadas para a garantia da liberdade, além de definir um possível limite da mesma.

Levados à luz os conceitos, chega-se a questão de que o exercício de um direito fundamental como a liberdade de expressão pode ser instrumento de ataque a indivíduos e grupos sociais, evidenciando, portanto, que a liberdade de expressão mesmo constituindo-se como um direito fundamental de primeira geração, é também um direito limitado que poderá ser restringido e regulado em ponderação com outros valores, principalmente, quando tende a admitir o discurso de ódio como manifestação, prejudicando os ofendidos.

Utilizando-se a metodologia de revisão bibliográfica, este ensaio é produzido a partir de materiais em livros, artigos, dissertações e teses. A pesquisa será realizada a partir de observações e reflexões baseadas na análise de materiais, em especial a obra "Sobre a liberdade" e o ensaio "Dois conceitos de liberdade", que envolvem discussões em torno da temática. No levantamento dos livros e artigos passa-se a formular conceituações e avaliar posicionamentos para que, por fim, se possa chegar a críticas e

¹ Graduanda em Direito Universidade Federal do Pará. Contato: lunaclea.lc@gmail.com

conclusões.

Tendo como objetivo demonstrar e compreender a liberdade de expressão como uma liberdade que apesar de ser um direito fundamental pode ser limitada, principalmente, quando entra em colisão com outros direitos fundamentais. Além de analisar os conceitos de liberdade negativa e liberdade positiva, para que se possa, primeiramente, entender sobre a liberdade e diante disso desenvolver uma justificação a hipótese considerada.

2 A LIBERDADE DE EXPRESSÃO COMO DIREITO FUNDAMENTAL

Direitos fundamentais são direitos inerentes ao ser humano, como a vida, a dignidade e a igualdade, que se afirmam como direitos elementares, necessários e indispensáveis para uma existência digna.

A liberdade de expressão é fruto de conquistas das revoluções liberais do século XVIII, marcadas pela afirmação da burguesia diante do absolutismo monárquico. A partir daí, a liberdade de expressão passou a fazer parte das Constituições, além das convenções e tratados como direito fundamental.

É por meio da liberdade de expressão que os indivíduos eles têm a faculdade de expressar ideias, pensamentos, sentimentos, opiniões, convicções, além de se manifestar artisticamente, cultural e/ou cientificamente, possibilitando uma interação com o meio social. Portanto, a liberdade de expressão compreende a liberdade de consciência e de crença.

A liberdade de expressão foi reconhecida, pela primeira vez, em 1689 pelo *English Bill of Rights*. Também passou a ser incorporada na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, dispondo no seu artigo 10º que “Ninguém pode ser inquietado pelas suas opiniões, incluindo opiniões religiosas, contando que a manifestação delas não perturbe a ordem pública estabelecida pela Lei” (DECLARAÇÃO de Direitos do Homem e do Cidadão, 1789) e no art. 11º que “A livre comunicação dos pensamentos e das opiniões é um dos mais preciosos direitos do Homem; todo o cidadão pode, por-

tanto, falar, escrever, imprimir livremente, respondendo, todavia, pelos abusos desta liberdade nos termos previstos na Lei" (DECLARAÇÃO de Direitos do Homem e do Cidadão, 1789). No Brasil, a Constituição Federal de 1988 garante a liberdade de expressão em seu art. 5º caput, IV,V, VI, VIII e IX, assegurando a manifestação do pensamento, com vedação do anonimato; o direito de resposta; a inviolabilidade da liberdade de consciência e de crença e a livre expressão.

Observa-se que a liberdade no modelo do Estado liberal se caracteriza como um direito negativo que limita o Estado para que ele não impeça a manifestação de ideias ou opiniões do indivíduo, opondo-se, portanto, a todo o tipo de intrometimento do Estado na esfera particular da pessoa. Quanto aos moldes do paradigma do Estado social, a liberdade de expressão caracteriza-se tanto como negativa, mas também como protetiva, com vistas a estar em conformidade com os interesses da coletividade.

Contudo, a liberdade de expressão não se caracteriza como um direito absoluto, ela não é ilimitada. Em certas ocasiões ela entrará em colisão com outros direitos fundamentais, que deverá ser solucionado por ponderação, levando em consideração o caso concreto, o ordenamento jurídico e, principalmente, a fundamentação teórica embasada pelos modelos de liberdades que vem influenciando nas decisões das Cortes e Tribunais.

3 LIBERDADE NEGATIVA

A liberdade negativa esteve presente na essência do liberalismo (clássico) até o início do século XX. O projeto liberal é constituído de ideias que visam à liberdade, a individualidade e a propriedade junto ao desenvolvimento do âmbito particular e coletivo, contrapondo-se a concepção de Estado absolutista. Para os liberais, a primazia da liberdade é um valor fundamental. Dessa forma, a liberdade negativa é entendida pelo pensamento liberal como a ausência de obstáculos para o exercício da liberdade individual, em que o indivíduo pode agir e decidir o que quiser sem que seja impedido pelo Estado, desde que também não interfira na liberdade dos demais causando danos

na sociedade.

Segundo o filósofo e historiador Berlin (2002), em seu ensaio "Dois conceitos de liberdade", o conceito de liberdade negativa é usado para responder a questão: "Qual é a área que o sujeito é ou deve ter a permissão de fazer ou ser, sem a interferência de alguém?" (BERLIN, 2002, p.229). Dessa forma, ele compreende que a liberdade negativa é a ausência de barreiras, de interferência, especialmente quanto às possibilidades de escolha em que um homem pode agir sem ser interferido por outros; em suma, liberdade sem coerção externa. Para Berlin, a liberdade negativa é "estar livre de", isto é, não estar sujeito a restrições ou interferências em seus desejos ou interesses legais.

Além disso, para esse autor, o não exercício de liberdade negativa não decorre através da incapacidade, mas sim de coerção e também por mudanças circunstanciais em que a consequência pode ser o não alcance deste objetivo.

Outro filósofo muito importante que merece destaque é Stuart Mill (2006), que ao tratar sobre a liberdade negativa, também entende que ela é ausência de obstáculos frente à realização dos desejos. Defende que o campo da liberdade negativa é essencialmente importante para que o indivíduo desenvolva seu próprio caminho, conforme seus valores.

Além do mais, o elemento fundamental da liberdade individual seria a liberdade de expressão. Mill acredita na liberdade como condição básica para que o ser humano avance e evolua. Sendo assim, ele justifica a liberdade de expressão como meio de chegar à verdade, pois ela estimula o mercado de ideias, desenvolvendo o conhecimento nos mais diversos campos do saber. O mercado de ideias propõe a não intervenção do Estado na avaliação da verdade ou falsidade dos argumentos, supondo uma postura neutra do Estado. Tal posição evidencia uma visão de liberdade negativa.

Também, Mill vê o processo e desenvolvimento do conhecimento como uma busca, pela verdade, em que seu término nunca poderá ser definido, isto é, o processo do conhecimento sempre será incompleto. Portanto, a liberdade de expressão não deve ser restringida, para que assim se possa manter em aberto o espaço de discus-

são e de confrontos de ponto de vistas acerca da verdade. Segundo o filósofo, o próprio erro também é útil ao processo de conhecimento, pois contribui para fortalecer a verdade, sendo assim, silenciar uma opinião errada é errado, pois prejudica o próprio processo de conhecimento.

Entretanto, a liberdade, especialmente, a liberdade de ação pode ser interferida caso provoque danos aos demais, desta maneira, o Estado pode intervir para regular as condutas que prejudiquem danos a terceiros, para garantir a própria proteção coletiva e/ ou individual. Tal ideia é designada por Stuart Mill de princípio do dano a terceiros.

A ideia de liberdade negativa é base do modelo norte-americano, muito adota pela Jurisprudência da Suprema Corte Americana, principalmente, para solucionar casos polêmicos que são julgados pela Corte, como, por exemplo, os casos *Brandenburg*; *Skokie*; *RAV x City of St. Paul* e *Cohen*. Tais casos, evidenciam o posicionamento da Corte na defesa da livre circulação do discurso, só justificando intervenção em situações que o discurso passe a incitar violência, ameaçando concretamente pessoas reais.

4 LIBERDADE POSITIVA

Como visto anteriormente, o liberalismo defende a concepção de liberdade negativa, que se caracteriza como ausência de interferência.

Diferentemente da liberdade negativa, a liberdade positiva não se refere a liberdade nenhuma, mas, segundo Berlin (2002, p. 266), ao poder ou domínio do indivíduo sobre si ou seu ambiente, isto é, ao desejo do indivíduo de ser seu próprio senhor, de ser cidadão-legislador, sendo livre de qualquer força externa. A liberdade positiva corresponderia ao "estar livre para", sendo caracterizada pela presença da ação, da autodeterminação, da participação da tomada do indivíduo de decisões. Porém, esse conceito pode resultar na busca da concentração do poder e se tornar perigoso para a democracia, pois na confusão possível entre dois egos haveria que se recorrer a um ente superior, o que poderia levar a tirania da razão.

A liberdade positiva compreendida como autogoverno racional no campo individual estende-se para o pensamento sobre o Estado.

O republicanismo defenderia a justificação da liberdade de expressão como liberdade positiva, diferenciando em cada caso o conteúdo do discurso, a natureza da causa e o valor moral das comunidades locais cuja integridade tenha sido atingida. Visto que, na perspectiva republicana, o conceito de liberdade emite a uma ideia de autonomia do indivíduo frente aos outros, em que o indivíduo livre age em prol da comunidade.

O conceito de liberdade de expressão como liberdade positiva é bastante visualizado dentro da cultura jurídica alemã, verificando-se um posicionamento completamente diferente do modelo norte-americano no que diz respeito a forma de tratamento na interpretação das liberdades de opiniões. Assim, no sistema jurídico alemão quando os casos apresentam fatos em que os direitos fundamentais se colidem, se for, por exemplo, a dignidade humana e a liberdade de expressão, esta última deve render-se para que a dignidade humana prevaleça. Em suma há uma ponderação de um direito sobre o outro, passando o Estado neutro a ser substituído por um Estado ativo.

5 CONCLUSÃO

Dessa forma, observa-se a liberdade de expressão como máxima dentro das liberdades clássicas, entendida como um poder de autodeterminação e reconhecida pelo Estado como um direito fundamental, diante de sua positivação nas Constituições.

Nesse sentido, é considerada no sistema liberal como negativa, caracterizando-se pela não interferência do poder estatal ou de outro indivíduo. Contudo, verifica-se também que a liberdade pode ser limitada. Quando analisamos as ideias sobre a liberdade, tanto positiva como negativa, é possível identificar que essa poderá sofrer repressão, pois a liberdade negativa pode ser pensada como um limite à liberdade positiva, regulando o alcance desta. Quanto à liberdade negativa, ela pode também estar enquadrada em um individualismo moderno, que parte-se da ideia de que o indivíduo

pode querer qualquer coisa, fazer qualquer coisa, desde que não cause dano a outrem, portanto há uma clara presença de limitação.

Além do mais, não se pode ignorar o fato de que a liberdade deve respeitar o ordenamento jurídico, convivendo em harmonia com outros preceitos constitucionais. Sendo assim, dependendo do direito fundamental e/ou princípio que adquira valor máximo de hierarquia no ordenamento jurídico, o exercício da liberdade de expressão poderá sofrer restrições. Entre os princípios, a dignidade humana, na maioria dos países, como o Brasil, opõe limites a fruição da liberdade de expressão.

Portanto, mesmo havendo previsão legal para o exercício da liberdade de expressão, essa não poderá ser exercida de forma ilimitada, pois qualquer conduta que ultrapasse os limites do âmbito de autodeterminação poderá ser objeto de repressão, ainda mais, se for tutelada pelo Estado social. Nesse sistema, a liberdade tenderá sofrer maiores limitações, pois no Estado social não se admitem discursos de ódio, em defesa da dignidade humana, com vistas a proteção das minorias e do combate ao preconceito e a intolerância.

Logo, a pessoa poderá exercer a sua liberdade de expressão, podendo essa ser restringida apenas no momento em que esse indivíduo encontre uma lei que lhe imponha uma obrigação ou proibição.

6 REFERÊNCIAS

BERLIN, Isaiah. Dois conceitos de liberdade. In: _____. **Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

DECLARAÇÃO de Direitos do Homem e do Cidadão -1789. [S.l.], 1789. Disponível em:<<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentosanteriores%C3%A0cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/declaracao-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html>>. Acesso em: 16 abr. 2017.

FRANCA LUNA, N; SANTOS, G. F. Liberdade de expressão e Discurso de ódio no

Brasil. **Revista Direito e Liberdade** – RDL – ESMARN – v. 16, n. 3, p. 227-255, set./dez. 2014.

FREITAS, R. S; CASTRO, M. F. Liberdade de expressão e discurso de ódio: um exame sobre as possíveis limitações à liberdade de expressão. **Sequência**. UFSC, Florianópolis, v. 34, n. 66, 2013.

STUART MILL, Jonh. **Sobre a liberdade**. Lisboa: Edições 70, 2006.

NUNES, F; SILAME, T. R. Liberalismo versus Republicanismo: notas sobre o conceito de liberdade. **Revista eletrônica em Tese**, Santa Catarina, v. 4, n. 1, 2007.

RAMOS, C.A. O modelo liberal e republicano de liberdade: uma escolha disjuntiva? **Revista Trans/form/ação**. Marília, 2011.



REVICE - Revista de Ciências do Estado
ISSN: 2525-8036
v2.n.1 JAN-JUL.2017
Periodicidade: Semestral

seer.ufmg.br/index.php/revice
revistadece@gmail.com

LOURINHO, Luna Cléa Corrêa. Os limites da liberdade de expressão: uma análise sobre a liberdade negativa e a liberdade positiva.
Data de Submissão: 27/12/2016 | Data de aprovação: 09/04/2017

A REVICE é uma revista eletrônica da graduação em Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais.

Como citar este artigo:
LOURINHO, Luna Cléa Corrêa. Os limites da liberdade de expressão: uma análise sobre a liberdade negativa e a liberdade positiva. In: **Revive** - Revista de Ciências do Estado, Belo Horizonte, v.2, n.1, p. 460 - 467, jan./jul. 2017.

traduções

PAUPERISMO E LIVRE-COMÉRCIO – A CRISE COMERCIAL QUE SE APROXIMA

Tradução de: Carolina Peters¹; Murilo Leite Pereira²

MARX, Karl. Pauperism and free trade – The approaching commercial crisis. In: **Collected Works**, v. 11. Nova York: Lawrence & Wishart, 1980, p. 357 – 363.

Londres, sexta-feira, 15 de outubro de 1852.

Em uma maltaria em Banbury, o Sr. Henley, presidente do Conselho de Comércio, recentemente explicou aos seus colegas fazendeiros, em reunião, que o Pauperismo havia diminuído por circunstâncias que nada tinham a ver com o livre-comércio, mas, acima de tudo, pela *grande fome da Irlanda*³, a descoberta de ouro no exterior, o êxodo da Irlanda, a grande demanda por transporte marítimo britânico dela decorrente, etc, etc⁴. Devemos confessar que “a fome” é um remédio tão radical contra o Pauperismo quanto o arsênico contra os ratos. “Ao menos”, observa *The London Economist*, “os Tories têm de admitir a existência da prosperidade e seu resultado natural, as *workhouses* esvaziadas”⁵.

The Economist tenta então provar ao incrédulo presidente do Conselho de Comércio que as *workhouses*⁶ se esvaziaram em consequência do livre-comércio; e que se fosse permitido o completo desenvolvimento do livre-comércio, elas

1 Graduada de Letras pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Contato: carolinapeters@ymail.com

2 Mestrando do Programa de Pós-graduação em Direito da Faculdade de Direito, pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Contato: murilo.leite.pereira@gmail.com.

3 Em 1845 – 1847, uma grave fome arrasou a Irlanda devido à ruína das fazendas e à Pauperização dos camponeses. Apesar da cultura da batata, principal dieta dos camponeses irlandeses, ter sido em grande parte destruída pela praga, os latifundiários ingleses continuaram a exportar grãos e produtos pecuários do país, condenando os setores mais pobres da população à fome. Cerca de um milhão de pessoas morreram de fome e uma nova onda de emigração causada pela fome levou embora outro milhão. Como resultado, grandes distritos da Irlanda foram despovoados, e a terra abandonada foi transformada em pastagem pelos senhorios irlandeses e ingleses. [NEI].

4 Conferir o discurso de Henley no banquete Tory em Banbury, em 28 de setembro, 1852, *The Times*, No. 21234, 30 de setembro de 1852. [NEI].

5 Extraído de “Mr. Henley and Pauperism”, *The Economist*, nº 475, 2 de outubro de 1852. [NEI].

6 As *workhouses* eram uma espécie de alojamento de trabalhadores pobres financiadas pelo Estado. Era um sistema que, embora existisse em várias partes da Europa, tornou-se característico dos britânicos e se assemelhava a prisões. [NT].

poderiam desaparecer inteiramente do solo britânico. É uma pena que as estatísticas de *The Economist* não provem o que elas intentam provar.

A indústria e o comércio modernos, como é bem sabido, passam por ciclos periódicos de 5 a 7 anos, nos quais, em sucessão regular, atravessam os diferentes estágios de calma – progresso perspectiva de melhora – confiança crescente – atividade – prosperidade – empolgação – saturação – convulsão – pressão – estagnação – agonia – terminando novamente em calma. Tendo em vista este fato, voltaremos às estatísticas de *The Economist*.

Desde 1834, quando chegou ao montante de £6.317.255, a soma gasta no auxílio aos pobres caiu, em 1837, a um mínimo de £4.044.741. A partir dessa data, ela cresceu novamente a cada ano até 1843, quando atingiu £5.208.027. Em 1844, 45 e 46, a soma novamente caiu para £4.954.204, e tornou a subir em 1847 – 48, chegando nesse último ano a £6.180.764, – quase tão alto quanto em 1834, antes da introdução da nova Lei dos Pobres [*new Poor Law*] ⁷. Em 1849, 50, 51 e 52, os gastos com o auxílio aos pobres baixou novamente para £4.724.619. Mas o período de 1834 – 37 era um período de prosperidade; aquele de 1838 – 42, um período de crise e estagnação; 1843 – 46, um período de prosperidade; 1847 e 48, um período de crise e estagnação, e 1849 – 1852 novamente um período de prosperidade.

O que então provam essas estatísticas? No melhor dos casos, o tautológico lugar-comum de que o pauperismo britânico aumenta e diminui com a alternância entre períodos de estagnação e prosperidade, independentemente tanto do livre-comércio quanto do protecionismo. Mais que isso, em 1852, ano de livre-comércio, encontramos as despesas com a Lei dos Pobres £679.878 mais altas que em 1837, ano de protecionismo, apesar da Fome Irlandesa, das pepitas australianas⁸ e do constante fluxo migratório.

⁷ A Lei para os Pobres de 1834 consistiu “em um ato para a Emenda e Melhoramento da Administração das Leis Relacionadas aos Pobres na Inglaterra e no País de Gales” – apenas uma forma de assistência para os pobres sadios: workhouses são como regimes de prisão em que os trabalhadores são ocupados com trabalhos improdutivos, monótonos e exaustivos. As pessoas chamavam essas workhouses de “Bastilha para os pobres”. [NEI].

⁸ Em 1851, foi encontrado ouro em abundância na Austrália. Por algum tempo, esse ouro foi importante para o desenvolvimento da Europa. [NT].

Outro documento do Livre-Comércio britânico tenta provar que as exportações aumentam com o livre-comércio e que a prosperidade aumenta com as exportações, e que diante da prosperidade o pauperismo deve diminuir e finalmente desaparecer; e os números que seguem devem prová-lo. A quantidade de seres humanos sadios condenados a subsistir com auxílio paroquial foi:

Jan. I, 1849, em 590 *unions*⁹, 201.644

Jan. I, 1850, em 606 *unions*, 181.159

Jan. I, 1851, em 606 *unions*, 154.525

Comparando esses dados com as pautas de exportações, encontramos entre as exportações de manufaturas britânicas e irlandesas:

1848 £ 48.946.395

1849 £ 58.910.833

1850 £ 65.756.035

E o que prova essa tabela? Um crescimento de £9.964.438 nas exportações salvou mais de 20.000 pessoas do pauperismo em 1849; um crescimento posterior de £6.845.202 salvou outras 26.634 em 1850. Agora, mesmo supondo que o livre-comércio possa abolir completamente os ciclos industriais e suas vicissitudes, então a redenção de todos os pobres sadios sob o presente sistema requereria um aumento adicional do mercado internacional de £50.000.000 anuais, o que significa um crescimento em torno de 100%. E esses sóbrios estatísticos burgueses têm a coragem de falar dos “utópicos” – em verdade, não há maiores utópicos na face da Terra do que esses burgueses otimistas.

Há pouco tomei conhecimento dos documentos publicados pelo Conselho da Lei dos Pobres, que provam efetivamente que estamos experimentando uma queda numérica dos pobres entre 1848 e 51. Mas desses documentos se extrai

⁹ *Poor Law Unions* são territórios locais destinados a receber os pobres; localizavam-se, normalmente, no Reino Unido e na Irlanda. Tiveram uma longa existência, sendo abolidas apenas em 1929. Além das *Unions*, havia também as *poor law parishes*, que eram grandes territórios independentes das primeiras. As *unions* e as *parishes* formavam os distritos da lei dos pobres [*poor law districts*]. [NT].

também que, entre 1841-44, a média de pobres era de 1.431.571; entre 1845-48, a média era de 1.600.257. Em 1850, eram 1.809.308 pobres recebendo auxílio dentro e fora das *workhouses*, e em 1851 eles somaram 1.600.329, ou antes, mais que a média do período 1845-48. Agora, se compararmos esses números com a população verificada pelo censo, veremos que havia, em 1841-48, 89 pobres para cada 1000 habitantes, e 90 em 1851. Assim, na realidade, o pauperismo tem crescido acima da média de 1841-48, e isso apesar do livre-comércio, da fome, da prosperidade, apesar das pepitas da Austrália e do fluxo migratório.

Poderia mencionar nessa ocasião que o número de criminosos também cresceu, e uma olhada em *The Lancet*, um periódico médico, mostra que a adulteração e o envenenamento de artigos alimentícios têm até o momento acompanhado o ritmo do livre-comércio. A cada semana, *The Lancet* causa um novo pânico em Londres ao desvendar novos mistérios. Esse periódico constituiu uma comissão completa de investigação composta por médicos, químicos etc. para o exame de artigos alimentícios vendidos em Londres. Café envenenado, chá envenenado, vinagre envenenado, pimenta caiena envenenada, pickles envenenados – tudo misturado a veneno – eis a conclusão regular dos relatórios dessa comissão.

Qualquer dos lados da política comercial burguesa, Livre-Comércio ou Protecionismo, é com certeza igualmente incapaz de abolir os fatos que são meros resultados naturais e necessários da base econômica da sociedade burguesa. E haver um milhão de pobres nas *workhouses* britânicas é tão inseparável da prosperidade britânica quanto a existência de dezoito a vinte milhões em ouro no Banco da Inglaterra.

Uma vez estabelecido isto em resposta aos fantasistas burgueses, que por um lado sustentam como resultado do livre-comércio o que é uma mera concomitância necessária de cada período de prosperidade no ciclo comercial, ou que, por outro lado, esperam da prosperidade burguesa coisas que ela não pode de forma alguma trazer. Isto estabelecido, não pode haver dúvida de que 1852 é um dos mais destacados anos de prosperidade que a Inglaterra já desfrutou. A

receita pública, apesar da revogação da *window tax*¹⁰, os rendimentos de envio, as pautas de exportação, as cotações do mercado monetário e, acima de tudo, a atividade sem precedentes nos distritos manufatureiros sustenta um testemunho irrefutável desse fato.

Mas o conhecimento mais epidérmico da história comercial do início do século XIX basta para convencer qualquer um de que está se aproximando o momento em que o ciclo comercial entrará na fase da *empolgação*, de forma a daí passar àquela de super-especulação e convulsão. "De forma alguma!", gritam os burgueses otimistas. "Nunca em um período de prosperidade houve tão pouca especulação quanto no presente. Nossa atual prosperidade é fundada sobre a produção de artigos de utilidade imediata, que são consumidos quase tão rápido quanto possam ser levados ao mercado, deixando ao produtor um lucro adequado e estimulando a renovação e ampliação da produção".

Em outras palavras, o que distingue a presente prosperidade é o fato de que o capital excedente existente foi lançado e está se lançando diretamente na produção industrial. De acordo com o último relatório do sr. Leonard Horner, Inspetor Geral de Fábricas, em 1851 houve somente nas fábricas de algodão um crescimento igual a 3.717 cavalos-vapor¹¹. Sua listagem de fábricas em vias de construção é quase sem fim. Aqui, uma máquina de fiar com 150 cavalos-vapor, lá, um galpão de tecelagem para 600 teares para produtos coloridos, outra fábrica de fiação para 60.000 eixos e 620 cavalos-vapor, outra, para fiação e tecelagem, com 200, outra, com 300 cavalos-vapor, etc. A maior, contudo, está sendo construída próxima a Bradford (Yorkshire) para a manufatura de alpaca e produtos mistos.

A magnitude dessa empresa que está sendo erguida pelo sr. Titus Salt

¹⁰ O imposto incidia sobre o número de janelas das casas. Com o passar do tempo, a receita relativa dessa modalidade de imposto foi diminuindo, pois a população começou a cobrir as janelas e as novas casas passaram a ser construídas com uma quantidade menor de janelas, dado confirmado pela produção de vidro que se manteve relativamente constante, apesar do aumento populacional e do número de construções de novas casas também. Com a revolução industrial e o avanço do processo de urbanização, as queixas médicas aumentaram, pois a falta de janelas e, portanto, de luminosidade tornava o ambiente cada vez mais insalubre, sendo um importante fator para o aumento das doenças e epidemias. Em 1851, o "imposto sobre as janelas" acabou e foi substituído pelo imposto sobre a casa. [NT].

¹¹ Citado do artigo "CottonManufactures", publicado no *The Times*, No. 21227, 22 de setembro de 1852. [NEI].

pode ser inferida do fato de ter sido calculada para cobrir 6 acres estatutários de terra. O prédio principal será um edifício maciço de pedra de pretensões arquitetônicas consideráveis, com uma única de suas dependências medindo 540 pés de comprimento, e a maquinaria incluirá as últimas invenções de mérito reconhecido. Os motores para mover essa imensa massa de maquinaria estão sendo feitos pelos senhores Fairbairn de Manchester e estão calculados para operar 1200 cavalos-vapor. As instalações de gás sozinhas serão equivalentes àquelas de uma pequena cidade e serão erguidas conforme o sistema de hidrocarbonetos de White ao custo de £4.000. Calcula-se que serão necessárias 5.000 lâmpadas, consumindo 100.000 pés cúbicos de gás *per dien* [por dia]. Além dessa extensa fábrica, o sr. Salt está construindo 700 chalés para os operários nas imediações.

O que então se deduz desse enorme investimento de capital para produção industrial imediata? Que a crise não virá? De forma alguma; pelo contrário, que ela tomará um caráter muito mais perigoso do que em 1847, quando foi mais comercial e monetária do que industrial. Desta vez, ela cairá com maior intensidade sobre os distritos *manufatureiros*. Deixe que a inigualável estagnação de 1838-42 seja lembrada, que também foi resultado direto da superprodução industrial. Quanto mais capital excedente se concentra na produção industrial ao invés de dividir seu fluxo entre os múltiplos canais da especulação, mais extensa, mais duradoura e mais diretamente cairá a crise sobre as massas trabalhadoras e sobre a própria *élite* da classe média. E se no momento de reviravolta toda essa impressionante massa de produtos no mercado já toma a forma de uma pesada bala de canhão, qual não será a situação com essas numerosas fábricas expandidas ou recentemente construídas, desenvolvidas o suficiente para começar a funcionar, e para as quais é de vital importância iniciar logo o trabalho? Se toda vez que o capital deserta de seus habituais canais de circulação comercial essa deserção cria um pânico que atinge até o salão do Banco da Inglaterra, com muito mais razão haverá um similar *saue qui peut* em um momento em que uma soma imensa foi assim transformada em capital fixo na forma de moinhos, maquinaria, etc., que só começam a funcionar na eclosão da crise, ou que parcialmente requerem novas somas de capital circulante antes que possam ser postas em condições de funcionar.

Extraio de *The Friend of India* outro fato significativo do caráter da crise que se aproxima. De uma declaração do comércio de Calcutá de 1852, ali contida, resulta que o valor dos produtos de algodão torcidos e fiados importados para aquela cidade em 1851 alcançou £4.074.000, ou aproximadamente dois terços de todo o comércio. Neste ano, a soma total dessas importações será ainda maior. As importações para Bombaim, Madras e Cingapura não estão sequer aí incluídas. Mas a crise de 1847 trouxe tantas revelações do comércio indiano que ninguém pode guardar a menor dúvida sobre os resultados finais de uma prosperidade industrial na qual as importações de “nosso Império Indiano” montam a dois terços do total.

Vale o mesmo para o caráter do estado de convulsão que deve se seguir ao presente estado de prosperidade. Que essa convulsão ocorrerá em 1853 é prognosticado por vários sintomas, especialmente pela grande quantidade de ouro no Banco da Inglaterra, e pelas circunstâncias particulares sob as quais esse grande afluxo de metais preciosos acontece.

Nesse momento há £21.353.000 em metais preciosos nos cofres do Banco da Inglaterra. Tentou-se explicar esse afluxo pela produção excedente de ouro na Austrália e Califórnia. Um simples bater de olhos nos fatos prova o quão errônea é essa visão.

A grande quantidade de metais preciosos no Banco da Inglaterra não representa, na realidade, nada além das reduzidas importações de outras mercadorias [*commodities*]; em outras palavras, um grande excedente de exportações sobre as importações. As últimas pautas de comércio mostram, de fato, uma considerável diminuição das importações de cânhamo, açúcar, chá, tabaco, vinhos, lã, grãos, azeites, cacau, farinha, anil, peles, batatas, bacon, carne e banha de porco, manteiga, queijo, presuntos, arroz e quase todas as manufaturas do continente europeu e da Índia britânica¹². Em 1850 e 1851, houve um evidente excesso de importações, o que, assim como o incremento no preço das matérias-primas de panificação no continente em consequência de uma colheita ruim, tende

¹² Ver “Accounts Relating to Trade and Navigation. For the Eight Months Ended September 5, 1852”, *The Economist*, No. 476, 9 de Outubro de 1852. [NEI].

a conter as importações. Apenas as importações de algodão e linho mostram um aumento.

Esse excedente de exportações sobre as importações explica por que a taxa de câmbio é favorável para a Inglaterra. Por outro lado, a compensação em ouro desse excesso de exportações faz com que uma grande parte do capital britânico permaneça ociosa, incrementando as reservas dos bancos, que, como os indivíduos privados, perseguem todas as formas de investir esse capital ocioso. Daí a presente abundância de capital disponível para empréstimo a baixas taxas. Os títulos de primeira classe estão entre 1,75 e 2%. Agora, se compararmos qualquer história do comércio, digamos a *History of Prices* de Tooke, vê-se que a coincidência desses sintomas – acumulação incomum de metais preciosos no subsolo do Banco da Inglaterra, excedente de exportações sobre importações, taxa favorável de câmbio, abundância de capital disponível para empréstimo e baixa taxa de juros – regularmente abre no ciclo comercial aquela fase na qual a prosperidade torna-se empolgação, quando certamente vão começar a saturação nas importações, por um lado, e por outro a especulação selvagem em toda espécie de bolha atrativa. Mas esse mesmo estado de empolgação é apenas o precursor do estado de convulsão. A empolgação é o ápice da prosperidade; ela não produz a crise, mas provoca sua eclosão.

Eu sei bem que os *videntes* oficiais da economia inglesa vão considerar essa posição excessivamente heterodoxa. Mas quando, desde “o Robinson da prosperidade”¹³, o famoso *Chancellor of the Exchequer*¹⁴, que em 1825, logo antes da manifestação da crise, abriu a seção do parlamento com a profecia de imensa e inabalável prosperidade – quando esses burgueses otimistas já anteciparam ou previram a crise? Nunca houve um único período de prosperidade em que eles não aproveitassem a ocasião para provar que *desta vez* a moeda não tinha outra face, em que o inexorável *destino* fora *desta vez* subjugado. E no dia em que a crise estourou, eles se mantiveram sãos e salvos, punindo o comércio e a indústria com o lugar comum da pregação moral contra a falta de previsão e cautela.

13 Frederick John Robinson: Foi o primeiro ministro do Reino Unido no período de 1827 – 1828. [NT].

14 Equivalente ao Ministro da Fazenda ou Secretário do Tesouro de outras nações. [NT].

O estado político peculiar criado por essa prosperidade comercial e industrial momentânea será assunto da minha próxima carta¹⁵.



REVICE - Revista de Ciências do Estado
ISSN: 2525-8036
v2.n.1 JAN-JUL.2017
Periodicidade: Semestral

seer.ufmg.br/index.php/revice
revistadece@gmail.com

PETERS, Carolina; PEREIRA, Murilo Leite. Pauperismo e livre-comércio – a crise comercial que se aproxima.
Data de Submissão: 24/02/2017 | Data de aprovação: 07/03/2017

A REVICE é uma revista eletrônica da graduação em Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais.

Como citar este artigo:

MARX, Karl. Pauperismo e livre-comércio – a crise comercial que se aproxima. Tradução de Carolina Peters e Murilo Leite Pereira. In: **Revive** - Revista de Ciências do Estado, Belo Horizonte, v.2, n.1, p. 469-477, jan./jul. 2017. Título original: Pauperism and free trade – The approaching commercial crisis.

¹⁵ Marx se refere ao artigo intitulado "Political Consequences of the Commercial Excitement", publicado em 19 de outubro de 1852. [NT].

PREFÁCIO (1893) DE WILLIAM MORRIS À OBRA *UTOPIA* DE THOMAS MORUS

Tradução de: Lucas Parreira Álvares¹

MORRIS; William. Foreword to Thomas More's Utopia. In: MORE; Thomas. **Utopia**. Hammersmith: William Morris at the Kelmscott Press, 1893, p.8-13².

Nota do tradutor: a tradução aqui apresentada, pela primeira vez na língua portuguesa, tem como referência um texto de autoria de um dos mais provocantes intelectuais de seu tempo. A trajetória de William Morris (1833-1896) é marcada por trabalhos relevantes em âmbitos distintos, passando pelo design têxtil, a produção de romances, seus trabalhos como tradutor e, em seus últimos anos de vida, como um reconhecido militante socialista na Inglaterra. Em 1893 editou e prefaciou a obra *Utopia*, de Thomas Morus, prefácio esse que abre novas perspectivas para os intérpretes de William Morris, sobretudo pelas impressões causadas por sua obra-prima, *Notícias de Lugar Nenhum*, conhecida por ser um "romance utópico" (é essa a interpretação, por exemplo, a de Michael Löwy e Leandro Konder³). No que diz respeito aos elementos da tradução, optei por manter as pontuações e os termos em maiúsculo – sempre que possível – o mais próximo do original do prefácio de William Morris. Sempre que Morris referenciou o título da obra-prima de Morus, coloquei em itálico para diferenciar dos demais termos em maiúsculo. A tradução por "Morus" em vez de "More" no sobrenome do autor de *Utopia* é uma opção por manter uma consonância com a única tradução brasileira do clássico feita a partir de sua versão original do latim (tradução essa realizada por Leandro Dorval Cardoso e publicada pela Editora Vozes). Já a edição referência da tradução aqui apresentada é a original em inglês do ano de 1893:

1 Graduação em Ciências do Estado (UFMG) e Mestrando em Direito e Justiça (UFMG). Contato: lucasparreira1@gmail.com

2 Para especificidades da edição, vide Anexo 1.

3 Vide: LÖWY, Michael; KONDER, Leandro. Apresentação: O Socialismo Libertário de William Morris, In: MORRIS, William; **Notícias de Lugar Nenhum: ou uma época de tranquilidade**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2002, p.9-20).

PREFÁCIO DA *UTOPIA* DE THOMAS MORUS⁴

A tradução de Ralph Robinson da *Utopia* de Morus não precisaria de nenhum prefácio se fosse vista apenas como um belo livro incorporando as curiosas fantasias de um grande escritor e pensador do período do Renascimento. Sem dúvida, até mesmo há alguns anos atrás, a obra era considerada pelos modernos como nada mais sério do que um “fascinante exercício literário”, temperado com o interesse que lhe é dado pelas alusões à história da época e pelo nosso conhecimento da carreira de seu autor.

Mas a mudança de ideias a respeito de “a melhor condição de uma república⁵”, que aventurarei dizer se tratar do grande acontecimento do fim deste século, lançou uma nova luz sobre o livro; de modo que agora para alguns parece não tanto uma lamentação por dias que poderiam ter sido, mas (em sua essência) uma previsão de um estado da sociedade que será. Em resumo, este trabalho de autoria do erudito e do Católico, do homem que resistiu ao que parecia ser o movimento mais progressista de sua época, tornou-se, em nossos dias, um campo Socialista familiar às reuniões e salas de debate do partido político que era, ultimamente, como “a nuvem tão grande quanto a mão de um homem⁶”. Sem dúvida, *Utopia* é uma obra necessária na biblioteca de um Socialista; no entanto, parece-me que seu valor como livro para o estudo da sociologia tem mais utilidade do ponto de vista histórico do que profético, e que nós Socialistas devemos encará-lo como um elo entre o Comunismo sobrevivente da Idade Média (tornar-se descrente no tempo de Morus e condenado a ser brevemente apagado pela onda da Burocracia Comercial), e o movimento progressista esperançoso e prático de hoje. Na verdade, eu acho que Morus deve ser encarado mais como o último do velho do que como o primeiro do novo.

Afora o que permanecia vivo nele da tradição Comunista medieval, o espírito

4 Tradução: Lucas Parreira Álvares. Revisão Técnica: Lorena Martoni de Freitas.

5 Referência ao subtítulo de *Utopia* que é “The best state of a publike weale”.

6 Uma ironia a uma passagem bíblica do livro de Reis (18:44): “Vá e olhe na direção do mar”, disse ao seu servo. E ele foi e olhou. “Não há nada lá”, disse ele. Sete vezes Elias mandou: “Volte para ver”. Na sétima vez o servo disse: “Uma nuvem tão pequena quanto a mão de um homem está se levantando do mar”. Então Elias disse: “Vá dizer a Acabe: Prepare o seu carro e desça, antes que a chuva o impeça”.

de associação que, dentre outras coisas, produziu as Guildas⁷ e que era forte na própria Igreja Católica Medieval, outras influências estavam trabalhando para fazê-lo assumir sua parábola contra o novo espírito de sua Era. A ação do período de transição da Sociedade Medieval para a Comercial, com todas as suas brutalidades, estava diante de seus olhos. Muito embora ele não estivesse sozinho em seu tempo na condenação das injustiças e crueldades da revolução, que destruiu a vida camponesa da Inglaterra e a transformou em uma fazenda de pastoreio para a nobreza rica, criando em um só golpe o assalariado sem propriedade e o vagabundo sem controle (corpos "indigentes"), ainda assim ele observou mais profundamente a raiz dos problemas do que qualquer outro homem de sua época, e nos deixou pouco a acrescentar a suas opiniões sobre este ponto, exceto uma razoável esperança de que essas "causas" não tardarão a ceder a uma melhor forma da sociedade.

Além disso, o espírito do Renascimento, o lado intelectual do próprio movimento contra o qual lutou, era intenso no autor, e sem dúvida o ajudou a criar sua *Utopia* por meio do contraste que colocou diante dos seus olhos entre o ideal das antigas nações livres e a sórdida disputa da luta pelo poder na época do feudalismo moribundo, da qual ele mesmo foi testemunha. Esse entusiasmo Renascentista suplantou nele o sentimento cavalheiresco da época que acabara de desaparecer. Para ele, a guerra já não é mais um deleite do bem nascido, mas sim uma dura necessidade, para ser levada a cabo, se assim for, por meios indesejáveis. Caçar e viajar já não são mais os prazeres de escolha de Damas e Cavalheiros, mas são zombados por ele como tolices e talhas de açougue: seus prazeres são, em geral, a justa aprendizagem e a música. Com tudo isso, sua imaginação do passado precisa ser lida em sua visão ideal, juntamente com suas próprias experiências e pessoas de seu tempo. Naquela ilha feliz, não só existem servos, rei, sacerdotes quase adorados, e punições cruéis para o rompimento do contrato de casamento; mas há também toda uma atmosfera de ascetismo, que tem um sabor curiosamente misturado de "Catão, o velho"⁸ e um Monge medieval.

7 Recebiam o nome de "guildas" ou "corporações de ofício" as associações formadas por artesãos profissionais e independentes, em igualdade de condições, surgidas na Baixa Idade Média (séculos XII ao XV) e destinadas a proteger os seus interesses e manter os privilégios conquistados

8 Marco Pórcio Catão (234 – 149 a.C) foi um político e escritor da República Romana eleito cônsul em 195 a.C.. Ficou conhecido como Catão, o Velho, Catão, o Censor. Catão se destacou por sua defesa conservadora das tradições romanas contra o luxo e a frivolidade da corrente helenística oriunda do con-

Sobre o tema da guerra; sobre a pena de morte; sobre a responsabilidade para com o público dos reis e de outros personagens oficiais, More proclama palavras que não estariam fora de contexto se estivesse na boca de um jacobino do século XVIII; e, à primeira vista, isso parece mais mostrar simpatia com o que agora é o mero Whiggismo⁹ do que com o Comunismo; mas é preciso lembrar que as opiniões que se tornaram (em palavras) o simples lugar-comum dos políticos burgueses usuais, foram então encaradas como fragmentos de um pensamento surpreendentemente novo e avançado, e não o colocam no mesmo plano de um mero radical da última geração.

Em Morus, então, encontram-se o homem instintivamente simpático com o lado Comunista da Sociedade Medieval; o protestante contra a terrível brutalidade do período inicial de Comercialismo; o entusiasta da Renascença, sempre olhando para a sua idealizada sociedade antiga como o tipo e exemplo de toda a vida humana realmente inteligente; o homem influenciado tanto pelo ascetismo do filósofo clássico quanto pelo do monge: um ascetismo que de fato ele apresenta não tanto como um dever, mas sim como uma espécie de um severo adorno da vida.

São esses, por assim dizer, os estados de espírito do homem que criou *Utopia* para nós; sendo todos temperados e harmonizados por uma clareza sensível e uma delicada beleza de estilo, que tornam o livro uma obra de arte viva.

Mas, por fim, nós Socialistas não podemos esquecer que essas qualidades e excelências se encontram para produzir uma expressão constante do anseio por uma sociedade de igualdade de condições; uma sociedade na qual o homem individual dificilmente consegue conceber sua existência desassociada da Comunidade da qual faz parte. Esta, que é a essência de seu livro, é também a essência da luta em que estamos engajados. Ainda que tenha sido, sem dúvidas, a pressão das circunstâncias em seus dias que fizeram de Morus o que ele foi, essa pressão o forçou a nos dar não uma visão do triunfo da sociedade capitalista recém-nascida,

tato cada vez maior de Roma com o oriente

9 Termo referente a "Whigs", um antigo partido político inglês que se contrapunha ao seu rival "Tories" desde o final do século XVII. Em linhas gerais, enquanto os Tories defendiam um absolutismo monárquico, os Whigs defendiam uma monarquia constitucional.

o elemento em que viveu o novo aprendizado e a nova liberdade de pensamento de sua época; mas uma imagem (a dele certamente, não a nossa) do verdadeiro Novo Começo que muitos homens antes dele haviam desejado; e que agora, de fato, podemos bem esperar aproximar-se da realização, mesmo que depois de uma série tão longa de eventos que, no momento de seus acontecimentos, pareciam anular completamente suas esperanças.

William Morris, 1893

Anexo 1

Now revised by f. S. Ellis & printed again
by William Morris at the Kelmscott Press,
Hammersmith, in the County of Middle-
sex. finished the 4th day of August, 1893.



Sold by Reeves & Turner, 196, Strand.



REVICE - Revista de Ciências do Estado
ISSN: 2525-8036
v2.n.1 JAN-JUL.2017
Periodicidade: Semestral

seer.ufmg.br/index.php/revice
revistadece@gmail.com

ÁLVARES, Lucas Parreira. Prefácio (1893) de William Morris à obra Utopia de Thomas Morus.

Data de Submissão: 01/02/2017 | Data de aprovação: 07/04/2017

A REVICE é uma revista eletrônica da graduação em Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais.

Como citar este artigo:

MORRIS; William. Prefácio da Utopia de Thomas Morus. Tradução de Lucas Parreira Álvares. In: **Revice** - Revista de Ciências do Estado, Belo Horizonte, v.2, n.1, p. 478-483, jan./jul. 2017. Título original: Foreword to Thomas More's Utopia.

resenhas

AFINIDADES REVOLUCIONÁRIAS DAS INTENÇÕES SOLIDÁRIAS NO TEMPO-DE-AGORA

Bruno Bicalho Lage Silva¹; Carolina Soares Nunes Pereira²

BESANCENOT, Olivier; LÖWY, Michael. *Afinidades revolucionárias: nossas estrelas vermelhas e negras. Por uma solidariedade entre marxistas e libertários*. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

Afinidades Revolucionárias: nossas estrelas vermelhas e negras é, antes de mais nada, um convite para nos situarmos no tempo-de-agora (*Jetztzeit*), isto é, numa temporalidade do agir revolucionário que se alimenta da rememoração do passado, conforme propõe Walter Benjamin (LÖWY, 2005). E é partindo de leituras benjaminianas sobre temporalidade e história que Michael Löwy e Olivier Besancenot, assim como outros marxistas românticos e libertários bebedores dessa mesma fonte, sustentam a necessidade de que visitemos os escritos e os momentos de agir revolucionário- sejam eles conflituosos ou solidários- sem nos deixar perder em meio às ideias de progresso e continuidade da História burguesa.

Por uma lado, se é bem verdade que muitos textos anarquistas se debruçam sobre essa temática, seja do ponto de vista teórico, seja a partir da reconstituição de episódios históricos – afirmando, na esteira do que diz Bakunin (Cf. BAKUNIN, 1999, p. 143-154), a existência de um suposto estatismo autoritário e antidemocrático propugnado pelo marxismo- simetricamente, na linha de revolucionários como Vladimir Lênin (Cf. LENIN, 2007, p. 80-84), é possível encontrar vasta literatura na qual o pensamento e a experiência libertários são associados a um ser pequeno-burguês, abstrato e cego defensor do autonomismo.

Distanciando-se dessa troca de críticas, em *Afinidades Revolucionárias*, os esforços de Olivier Besancenot e Michael Löwy sugerem, antes, outros caminhos possíveis. Ao voltarem suas atenções para as alianças históricas entre marxistas e anarquistas, os autores- respeitando as divergências entre as duas correntes- buscam, no século XXI, repensar o *marxismo libertário*, oxigenado, construído a

¹ Graduando em Direito pela Universidade Federal Minas Gerais (UFMG). Contato: BicalhoBruno@hotmail.com.

² Graduanda em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Contato: carol.hellyeah@gmail.com.

partir “da convergência, **na ação e no pensamento**, das duas grandes correntes revolucionárias do passado, do presente e do futuro, marxismo e anarquismo, a bandeira vermelha e a bandeira negra” (BESANCENOT, 2016, grifo nosso). Além disso, sensíveis às tensões que circundam a temática, lançam mão de uma linguagem acessível e de ampla bibliografia, criando, assim, uma excelente plataforma para aqueles leitores iniciantes, curiosos pela união das diferentes correntes revolucionárias.

Por não pretender pôr termo às tensões existentes, o livro, muito mais do que uma exposição teórica minuciosa, é um convite a um percurso *não-linear*, isto é, uma composição de episódios e discussões por meio dos quais nos encontramos com marxistas e libertários. Nesse sentido, já no prefácio à edição brasileira, os autores discorrem brevemente sobre um episódio pouco visitado na história do movimento operário brasileiro, a chamada “Batalha da Praça da Sé”, também conhecida como “Revoada dos Galinhas-verdes”.

Naquele 7 de outubro de 1934, operários de orientação trotskista e anarcossindicalista, reunidos na Frente Única Antifascista (FUA), juntaram-se contra o fortalecimento do fascismo no Brasil, então representado pelo integralismo de Plínio Salgado. Expulsaram, à bala, os “camisas verdes”, mostrando ser possível, a despeito de inevitáveis divergências teóricas, a união entre anarquistas e marxistas. E é justamente esse o ponto que interessa a Löwy e Besancenot.

Na primeira parte do livro, são resgatadas “convergências solidárias”, ou seja, situações concretas capazes de revelar uma colaboração ativa entre ambas as correntes revolucionárias, indo desde a Primeira Internacional (1864) e a Comuna de Paris (1871) até o zapatismo dos dias de hoje, trazendo, também, fragmentos da militância de conhecidas personagens como Rosa Luxemburgo e Emma Goldman. São episódios e trajetórias de *resistência* que surgem da concretude das situações. São, também, respostas ao chamado de revolucionárias como Louise Michel, para quem, segundo a “carta” a ela endereçada por Besancenot, devemos nos transformar em “grandes caçadores de estrelas”, que, por mais longínquas que pareçam, “brilham claramente, suficientemente para que muitos entre nós pensem

que o combate vale a pena" (BESANCENOT, 2016, p. 62).

De qualquer maneira, os momentos de união não pressupõem o afastamento das tensões, tampouco o apagamento das disputas. Alguns "contenciosos históricos"- nas palavras dos autores- continuam a opor, *no presente*, marxistas e libertários e, por esse motivo, é mais do que necessário lançar outros olhares à história. Nessa esteira, Michael Löwy e Olivier Besancenot, ambos marxistas de origem trotskista, enfrentam a difícil tarefa de rediscutir a relação entre bolcheviques e libertários durante os primeiros anos da Revolução Russa, bem como a tragédia de Kronstadt e as revoltas anarquistas na Ucrânia de 1918- lideradas por Néstor Makhno-, apontando, assim, para a necessidade de que eventuais equívocos sejam devidamente reconhecidos.

Curiosamente, as breves reflexões presentes em *Afinidades Revolucionárias* inspiraram René Berthier, anarcossindicalista francês, a dedicar quase trezentas páginas ao livro *Affinités non électives*, ainda sem tradução para o português. Segundo o autor, Löwy e Besancenot, fazem "uma exposição pouco precisa dos fatos" (BERTHIER, 2015, p.6, tradução nossa) e, nesse sentido, seria necessário que os próprios anarquistas pudessem dar sua versão sobre eles. E é por isso que, mais do que redigir uma resposta, Berthier se propõe a, sob um ponto de vista libertário, fazer "um debate necessário (...) com os *camaradas de luta*, que são, querendo ou não, nossos primos-irmãos dentro do movimento operário", posto que "uma sociedade libertária é uma sociedade que funciona de maneira libertária, e não uma sociedade povoada exclusivamente por libertários propriamente ditos" (BERTHIER, 2015, tradução e grifo nossos). Berthier, de certa forma, acaba, portanto, corroborando com o propósito de Löwy e Besancenot, qual seja, construir pontes entre os *revolucionários de hoje*.

Para tanto, em um terceiro momento, os autores resgatam as trajetórias de três marxistas libertários- Walter Benjamin, André Breton e Daniel Guérin- cada uma delas permeada por trocas profícuas entre as tradições libertária e marxista, baseadas ora em uma crítica radical às instituições, ora em uma defesa intransigente do "direito individual à crítica" em meio a processos revolucionários e demo-

cráticos.

Löwy e Besancenot, já na parte final do livro, partem para a discussão de algumas dessas questões, tendo por objetivo apontar algumas ideias que acreditem ser caras ao marxismo libertário. No que diz respeito, por exemplo, à relação entre os partidos políticos e os sindicatos, situam-nos como sendo "as duas faces principais do movimento operário" e apontam para os riscos da romantização dessas organizações. Assim, a estrutura partidária seria a face dotada de "uma perspectiva eleitoral, com a vontade de influir sobre o curso da política governamental", enquanto que o sindicato se configuraria como o "quadro estrito da defesa dos interesses dos assalariados na empresa." (BESANCENOT, 2016, p. 174) Reconhecidas as devidas diferenças, temporais e territoriais, partidos e sindicatos enfrentam alguns desafios comuns no decorrer das lutas modernas, tais como a burocratização, o autoritarismo sobre os movimentos sociais, e as divergências de teoria e ação que surgem no seio dessas estruturas.

Assim como os conflitos mencionados aproximam as histórias dessas formas organizacionais, houve um embate que dividiu notadamente os percursos de sindicalistas e partidários na história da luta de classes: a greve geral, radical e de massas. Tomados por questões internas particulares, sindicatos e partidos se fecharam e foram incapazes de dialogar no contexto europeu, o que culminou nos fracassos sectários das tentativas de organizar o proletariado em um movimento grevista. Inspirados pelas contribuições da revolucionária Rosa Luxemburgo, Besancenot e Löwy se esforçam para rememorar o fazer democrático que inspiraria a greve:

"O debate desloca-se: a greve geral não é nem um fetiche, nem um contraponto. É questão de estar, desde o começo, disponível e favorável, de preparar-se a fim de fecundar o movimento de massa com uma orientação política que, no momento determinante da confrontação social, permita que ele vença as forças contrarrevolucionárias" (BESANCENOT, 2016, p. 178).

Da mesma maneira que fazem com as ideias sobre greve geral, os autores se inspiram na práxis de Rosa para tratar da dialética entre consciência e agir revolucionário. Ainda que *Afinidades Revolucionárias* não tenha pretensões de limitar ou mesmo definir o que é o marxismo libertário e, conseqüentemente, não se limitam

as possibilidades de uma revolução radicalmente democrática, ainda, os autores nos apontam algumas ideias valiosas e, dentre elas, está que “A autoemancipação dos oprimidos implica a autotransformação da classe revolucionária por sua experiência prática” (BESANCENOT, 2016, p. 71). O caráter democrático das lutas não se configura como um plano em abstrato, pelo contrário, trata-se exatamente da participação auto-organizada e referenciada no pensamento marxista e libertário. Isto é, o proletariado é o princípio e a chave da organização social na luta de classes. Nesse sentido, Besancenot e Löwy nos remetem, uma vez mais, a Rosa Luxemburgo:

“Só na própria luta é recrutado o exército do proletariado e também, só na luta, as tarefas da luta se tornam claras. Organização, esclarecimento e luta não são aqui momentos separados, mecânica e temporalmente distintos, [...] mas são apenas diferentes aspectos do mesmo processo” (LUXEMBURGO, 1904, p. 21 *apud* BESANCENOT, 2016).

São essas e outras reflexões que tornam *Afinidades Revolucionárias* um livro extremamente necessário. Em tempos de golpe de Estado no Brasil e em meio ao avanço da razão neoliberal mundo afora, torna-se fundamental pensar um marxismo libertário não doutrinário, em permanente construção. Assim, muito mais do que concentrar atenções em torno da ideia de identidade, nas palavras dos autores,

“trata-se antes de uma *afinidade*, de um certo encaminhamento político e intelectual: a vontade comum de desvencilhar-se, pela revolução, da ditadura do capital para construir uma sociedade desalienada, igualitária, liberada do jugo autoritário do Estado” (BESANCENOT, 2016, p.188).

REFERÊNCIAS

BAKUNIN, Michael Alexandrovich. **Textos Anarquistas**. Porto Alegre: L&PM, 1999.

BERTHIER, René. **Affinités non électives: a propos du livre d'Olivier Besancenot et Michael Löwy. Pour un dialogue sans langue de bois entre libertaires et marxistes**. Paris: Éditions Libertaires, 2015.

BESANCENOT, Olivier; LÖWY, Michael. **Afinidades revolucionárias: nossas estrelas vermelhas e negras. Por uma solidariedade entre marxistas e libertários**. São Paulo:

Editora Unesp, 2016.

LENIN, Vladimir Ilitch. **O Estado e a revolução: o que nos ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na revolução**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"**. São Paulo: Boitempo, 2005.



REVICE - Revista de Ciências do Estado
ISSN: 2525-8036
v2.n.1 JAN-JUL.2017
Periodicidade: Semestral

seer.ufmg.br/index.php/revice
revistadece@gmail.com

SILVA, Bruno Bicalho Lage; PEREIRA, Carolina Soares Nunes. Afinidades revolucionárias - das intenções solidárias no tempo-de-agora.
Data de Submissão: 16/02/2017 | Data de aprovação: 11/04/2017

A REVICE é uma revista eletrônica da graduação em Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais.

Como citar este artigo:
BESANCENOT, Olivier; LÖWY, Michael. Afinidades revolucionárias: nossas estrelas vermelhas e negras. Por uma solidariedade entre marxistas e libertários. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2016. Resenha de: SILVA, Bruno Bicalho Lage; PEREIRA, Carolina Soares Nunes. Afinidades revolucionárias - das intenções solidárias no tempo-de-agora. In: **Revice** - Revista de Ciências do Estado, Belo Horizonte, v.2, n.2, p. 485-490, jan./jul. 2017.

ŞOREŞA ROJAVAYÊ: NÃO SÓ A UTOPIA, MAS TAMBÉM A REVOLUÇÃO É UMA PALAVRA FEMININA

Luisa Carmen Lima Machado¹

BIBLIOTECA TERRA LIVRE; COMITÊ DE SOLIDARIEDADE À RESISTÊNCIA CURDA DE SÃO PAULO. *Şoreşa Rojavayê: revolução, uma palavra feminina*. São Paulo: Biblioteca Terra Livre, 2016. 219 p.

Şoreşa Rojavayê: ao leitor ou leitora de língua portuguesa, o título pode, pelo menos num primeiro contato, suscitar certo estranhamento – que, com sorte, será seguido de curiosidade. Logo nas primeiras linhas da apresentação e também nas abas da capa, faz-se questão de esclarecer: na língua curda, *Şoreşa Rojavayê* significa *Revolução em Rojava* – expressão que, embora inteligível, talvez não seja familiar à leitora ou leitor, mesmo que parcialmente. Foi exatamente com o intuito de “tornar conhecida e dar visibilidade a essa dramática e louvável experiência **antiestatista, anticapitalista e antipatriarcal**” (p. 7) – objetivos dos quais, vale adiantar, compartilha essa resenha – que o Comitê de Solidariedade à Resistência Popular Curda de São Paulo e a Biblioteca Terra Livre reuniram os doze artigos que compõem essa publicação, em um esforço para oferecer uma visão abrangente da luta do povo curdo sem, no entanto, deixar de esmiuçar e dissecar as particularidades das várias dimensões que constroem essa totalidade.

Com isso em vista, os artigos foram, então, distribuídos em quatro seções: a primeira delas, “Panorama geral”, concentra-se em uma reconstrução do contexto histórico, geográfico e político que germina e alimenta esse processo revolucionário. Por sua vez, a segunda parte, denominada “Estrutura da revolução”, cuida dos princípios estruturantes dessa nova organização social, entendidos como os do **confederalismo democrático, a autonomia, a autodefesa e o protagonismo feminino** – este último, o mais elementar deles, como se verá. A terceira seção, “Organização econômica”, focaliza em uma análise da reconstrução das bases econômicas efetuada pela população de Rojava, conduzida de maneira autogerida e ecologicamente sustentável – recorte esse, em geral, muito evocado e sobre o qual são lançados olhares sobretudo muito desconfiados e, principalmente, desacreditados; não somente no caso de Rojava, mas quando quer

¹ Graduada em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Contato: luisa_carmen95@hotmail.com

que se fale em revolução social. Finalmente, a quarta e última seção, redigida de próprio punho pelo Comitê de Solidariedade à Resistência Popular Curda de São Paulo, tenta apanhar e sintetizar o sem-fim de aprendizados “que podemos ter com a luta dessas companheiras e desses companheiros do Oriente” (p. 8).

Dada as incontornáveis limitações espaciais, optou-se por resenhar apenas a primeira parte, indispensável, tendo em vista que uma das pretensões do texto é espalhar e difundir a luta curda àquelas e àqueles que a ignoravam; juntamente com parcelas da segunda seção, onde, igualmente por opção, aborda-se com mais profundidade e detalhe o ponto do protagonismo feminino e os novos contornos que a organização política assume dentro desse sistema cujo ato constitutivo é o embate contra o Patriarcado, o Patrão e a Pátria.

No mais, sobra convidar e encorajar a leitora ou leitor a descer dos pedestais ocidentais e, humildemente, voltar os olhos e ouvidos para essas e esses que tanto tem a ensinar ao Ocidente – “para inspirar nossos trabalhos, precisamos escutar aqueles que constroem frágeis e imperfeitos oásis de liberdade” (p. 14).

1 “UM POVO SEM PAÍS”

As curdas e curdos são um grupo etnicamente não-árabe assentado no Oriente Médio. Das suas aproximadamente 30 milhões de pessoas, 28 milhões encontram-se na região conhecida como Curdistão, que engloba áreas da Turquia, Iraque, Síria e Irã. Boa parte da população curda, mais de um quarto da total, vive dentro de fronteiras turcas, embora muitas residam nas grandes cidades da Turquia, fora das regiões curdas do país, devido aos processos de deslocamento forçado levados a cabo durante os anos noventa.



Imagem A – região estimada do chamado Curdistão.

Percorrendo os tempos antigos, verifica-se que suas cidades-estados de então sofreram conquistas e subjugações por parte de invasores persas, romanos e árabes, tendo, todavia, até por volta de 1.500, ocasião da ascensão do Império Otomano, assegurado relativa autonomia; configuração essa que logrou se estender até o século 19, momento em que o Império se embrenha em uma tentativa de apropriação de suas terras, provocando incansáveis rebeliões².

Ao final da Primeira Guerra Mundial, o partido da monarquia constitucional turca empreende-se em uma sistemática limpeza étnica contra os curdos, deportando 700 mil deles, dos quais metade não sobrevive às operações. Findada a guerra, já no ano de 20, os otomanos, vencidos, assinam o Tratado de Sèvres, que, ao repartir seu Império, planejava a criação de um estado curdo independente, dentro da região que, hoje, corresponde ao território da Turquia.

Em 1.922, porém, o movimento nacionalista turco vence a Guerra de Independência da Turquia e força os Aliados – que, na figura de Inglaterra e França, haviam arquitetado a divisão inicial do Império – a renegociar a repartição, originando, por conseguinte, um novo tratado – o de Lausanne, assinado em 23. O novo acordo não reconheceu a existência dos curdos e devolveu o Curdistão à Turquia, alavancando, ainda no mesmo ano, uma série de medidas que visavam ao seu apagamento e destruição identitária.

2 Para referências, consulte "Anexo 1".

ria, como o recebimento da denominação de "turcos da montanha", a proibição do uso público de sua língua e o confisco de grandes extensões de suas terras comunais; fora a extinção de todos os partidos políticos e organizações de origem curda ou simpáticos à sua causa... nesse embalo, entre os anos vinte e trinta, uma série de levantes curdos estouraram em reação a tal processo de *turquificação*, deixando para trás dezenas de milhares de mortos e muitos desalojamentos.

Em uma casa de chá no Istambul, no ano de 1.978, a resistência curda ganha um novo braço: é fundado, por um grupo de estudantes universitários, o Partido dos Trabalhadores do Curdistão, também conhecido como PKK, que incorpora uma clara orientação marxista-leninista de inspirações maoístas, e que aspirava à edificação de um Curdistão independente e comunista; não muito distinto da maioria das lutas por libertação nacional de sua época. Na década de 80, mais especificamente no ano de 1984, o PKK assume-se de fato um grupo paramilitar em guerra declarada aos seus opressores – no caso, o Estado Turco, uma vez que os inimigos do povo curdo não são poucos – e lança-se ao processo de luta armada. O PKK passa a conduzir uma série de assassinatos de membros do alto escalão e provoca atentados ao sul da Turquia, sendo extremamente exitoso na empreitada de consolidar uma unidade de recrutamento. Os segredos do sucesso de recrutamento do PKK teriam se sustentado, particularmente, em sua liderança carismática, representada pela figura de Abdullah Öcalan, também conhecido como Apo, e a política do partido em recrutar não somente homens, mas também as mulheres.

Nesse ponto da narrativa, desponta o marco "da passagem histórica no Curdistão em direção a um programa revolucionário estruturado pela luta de libertação da mulher" (p. 116). É bem verdade que, em seu programa inicial, o PKK não deixou de levantar uma reivindicação por "*igualdade entre homens e mulheres*", apesar de, entre sua base de vinte e dois membros fundadores, apenas duas serem mulheres; no entanto, essa premissa nunca se desdobrou em pautas mais específicas. Em 84, entretanto, em seguida às campanhas de recrutamento, a presença feminina ganhou inegável proeminência (os quadros femininos chegaram a corresponder a um terço das milícias³), e, em 93, são

³ Frente à provável, quase automática interrogação de quem eram essas mulheres que aderiram e lançaram-se à luta armada, encontra-se: "muitas tinham histórias de vida difíceis, crescido em famílias conservadoras e tirânicas em meio a uma sociedade que não as autorizava a nada, não tinham ido à escola e haviam se casado à força. Para elas, a guerrilha oferecia proteção, educação e um ideal social comum pelo qual lutar, apesar dos perigos do fronte" (p. 119).

criadas a primeiras unidades femininas independentes de guerrilha, a fim de livrar essas guerrilheiras de práticas machistas e quebrar o papel tradicional de subserviência atribuído ao gênero feminino, iniciando um sistema em que as próprias mulheres dirigiam umas às outras⁴. Foi somente a partir desse período, portanto, que se tem a plataforma ideológica do partido pensando factualmente uma *participação igualitária das mulheres* e suas implicações, alcançando a compreensão de que o direito à autodeterminação das mulheres é ingrediente necessário a um programa revolucionário. Não se deve desprezar, dessa forma, que esse “impacto do poder feminino sobre a resistência curda não ficou, porém, limitado ao discurso do programa político, deu corpo a uma nova estrutura organizativa social, em que as mulheres passaram a formar unidades políticas independentes” (p. 119).

Ainda na década de 80, que trouxe mais um golpe militar à Turquia – 1.982 contabilizou o terceiro golpe em duas décadas -, muitas lideranças do partido foram presas e significativa parte de seu comitê central foi obrigada a se exilar na Síria ou na Europa Ocidental. Aqui, tece-se a instigante e considerável observação de que a Turquia sempre considerou o PKK como uma organização terrorista, e que diversos países do Ocidente, de estreitas relações com a Turquia, políticas e econômicas, utilizaram-se desse rótulo para perseguir a organização e respaldar ações como a deportação de seus apoiadores. Mais que isso, a Turquia valeu-se dessa imagem para rebater críticas recebidas por seus abusos aos direitos humanos investidos contra os curdos⁵. Enquanto isso, *ironicamente*, a mesma Turquia se recusa a inserir o ISIS (o “Estado Islâmico”) nessa mesma lista. É feita a provocação: “Claramente, a designação de terrorista é um véu atrás do qual a Europa esconde suas fraquezas. É uma ferramenta de controle para silenciar o dissenso e aniquilar consciência política” (p. 73).

4 “Por exemplo, quando a líder da operação militar com a finalidade de retomar a cidade de Raqqa do Estado Islâmico, Rojda Felat, foi perguntada sobre a reação dos homens ao descobrirem que estariam sob o comando de uma mulher respondeu: ‘Quando olhamos para a Revolução de Rojava são as mulheres que são a vanguarda da revolução. (...) Estas camaradas nos mostraram o caminho a seguir. Nossos companheiros homens estão acostumados com este caminho e não se surpreendem mais com isso, eles nos respeitam e nos apoiam’ (p. 93).

5 “Kerem Öktem descreve como, nas províncias curdas nos anos 80: ‘os militares, a polícia e seus colaboradores cometeram os mais abjetos abusos de direitos humanos com total impunidade, enquanto a burocracia e o judiciário protegeram os criminosos e processaram as vítimas’. Prisioneiros curdos foram torturados em prisões turcas e centenas de milhares foram detidos. Em 1982 (...) a nova constituição turca proibiu o ensino de outras línguas senão a turca em escolas e o uso do curdo e outras línguas nativas foram oficialmente banidos” (p. 52).

Os anos noventa não foram mais mansos com as curdas e curdos. Novamente utilizando o PKK como pretexto, mais de 3.000 vilas curdas foram queimadas por forças de segurança turcas, retirando, forçosamente, pessoas de suas terras e obrigando-as a instalarem-se nas cidades, onde poderiam ser devidamente assimiladas como *turcas*. Durante tais operações, não eram raras as agressões e as humilhações, muito menos a usurpação de bens e os mal tratos, até mesmo a tortura. O processo foi marcado por eventos de “desaparecimento” e execuções extrajudiciais.

A chegada de 1.999 significou para a luta curda não só a captura de Abdullah Öcalan que, até este exato instante, permanece condenado à prisão perpétua e como único preso da ilha-prisão de İmralı, em regime de isolamento; como também coincide com a crise de fé no comunismo dentro do Partido dos Trabalhadores do Curdistão. Se, em sua fundação, a criação de um Estado curdo, independente e socialista, erige-se como o único caminho que guiaria até a vitória, até a libertação do povo curdo, a partir, com mais intensidade, de 1.999, além da prisão de seu líder, o PKK teve de encarar também o insistente fracasso de suas tradicionais táticas militantes, como os bombardeios, emboscadas e homens-bomba; sua aparência de “*apenas mais um grupo jihadista*”, frente à proliferação de organizações do gênero no Oriente Médio; e, claro, o colapso do socialismo na Europa Oriental e na Rússia⁶. Todavia, deve-se ter a sensibilidade para distinguir que um dos principais propulsores para as intensas transformações ideológicas, políticas e sociais pelas quais atravessou o PKK em direção ao **confederalismo democrático** foi a já comentada movimentação das mulheres.

2 GRITO DE ORDEM: “ERKEĞİ ÖLDÜRMEK” - “MATAR O MACHO”!

Com o tensionamento e acirramento do confronto contra o Estado turco nos anos 90, algumas lideranças dentro das guerrilhas do PKK passaram a abalar e ameaçar a visão e projeto curdo de libertação: monopolizavam autoridade; armamentos; rotas comerciais; informações e relações com os habitantes locais. Coube justamente às mu-

⁶ É igualmente digno de menção que o comitê central do PKK também acompanhou com olhos atentos a rápida e próspera escalada e ascensão do Zapatismo, que, semelhantemente àquele, também surgiu como uma “guerrilha marxista ortodoxa” no México, mas que terminou por renunciar a esse projeto em favor de um que negasse “a hierarquia, o controle de um partido e a aspiração de se criar um aparato estatal” (p. 29).

lheres, que fortaleceram suas organizações autônomas, desafiar e enfrentar essa conjuntura interna e as estruturas patriarcais que contaminavam a organização, garantindo não só sua proteção contra os homens, como a transformação das relações com os habitantes locais e uma oposição aos abusos de poder.

Esses desdobramentos gestaram uma verdadeira *turbulência autorreflexiva* dentro do PKK, produzindo em Öcalan e no restante do partido a reflexão de que todas as formas de dominação – seja a do Patriarcado, a da Pátria ou a do Patrão – convergem para uma mesma raiz: a do *macho dominante*. O capitalismo, nessa perspectiva, seria não mais que um efeito destes cinco mil anos de patriarcado, que tem a sujeição da mulher nas primeiras civilizações como opressão *primeira e fundamental*; precedente para todas as demais. A figura do *macho dominante*, que encerra em si a *masculinidade*, representa, portanto, o caráter e o ímpeto da *dominação*, e é precisamente esse domínio masculino que estaria interiorizado em toda a estrutura do mundo moderno, seja em sua dimensão política, econômica, ou nas demais instâncias das relações sociais.

O Estado, seguindo essa linha, seria originário desse mesmo patriarcado que subjugou, antes de tudo, as mulheres. Um projeto que mire a criação e a constituição de um Estado esbarra, dessa forma, contra sinceras aspirações por liberdade, igualdade e justiça. Ao se secularizarem em Estado-nação, os Estados teriam simplesmente substituído sua gênese religiosa e suas muletas divinas pelo discurso da nação – ele, também, instituidor de uma identidade dominante e dominadora, “que impõe suas instituições e fronteiras de cima abaixo, esmagando a multiplicidade de culturas, modos de vida, línguas e grupos étnicos” (p. 108).

Ao examinar-se, desse modo, o papel das mulheres curdas e sua luta, há de se distinguir que ele se impõe, sobretudo, como “**nexo** fundamental entre os princípios teóricos da revolução de Rojava e a própria prática da resistência popular curda” (p. 105). Se as mulheres, em Rojava, estão à frente do processo revolucionário, não é tão-somente por sua primazia nas fileiras da guerrilha: é, acima de tudo, por uma razão estratégica, que possui o confederalismo democrático como horizonte – é o discernimento de que unicamente as mulheres podem conduzir até à destruição da masculinidade hegemônica e, mais do que isso, da *mentalidade patriarcal*, rumo à construção dessa nova orga-

nização social.

Ao lutar contra a mentalidade patriarcal por nossa emancipação e liberdade, nos confrontamos com uma autoridade, uma hegemonia e uma hierarquia de relações. O sistema patriarcal está realmente institucionalizado, e sua mais importante instituição é, evidentemente, o capitalismo e o sistema estatal no qual vivemos. (...) Nós mulheres nos demos conta de que se cortássemos uma única forma específica de relação de dominação, não teríamos conseguido alcançar nosso objetivo. Se não lutarmos contra essas diferentes formas, não poderemos superar o patriarcado. (DÖKH, Academia das Mulheres de Amed. MESSAGES DE FEMES À LA FRONTIÈRE DU ROJAVA: RESISTENCE ET SOLIDARITÉ. Panfleto publicado pelo *Collectif Solidarité Feministe Kobani*, Paris, março 2015, pp. 22-23. Disponível em: < <http://solidaritefemmeskobane.org/sites/default/files/RAPPORT-SFK-2015.pdf>> apud p. 110)

3 SOCIEDADE CONTRA O ESTADO

Confinado em sua solitária na ilha de İmralı, Öcalan entrega-se aos estudos e à escrita, debruçando-se sobre textos de autores como Nietzsche, Foucault, Wallerstein, Emma Goldman, Clastres e Benjamin. Dedicou especial atenção, no entanto, à obra de um anarquista norte-americano, Murray Bookchin, que pensou e estruturou um sistema o qual denominou de *municipalismo libertário*. Visualizando os municípios como uma esfera em que as e os cidadãos conseguem possuir uma visão geral sobre suas dinâmicas e de como intervir em sua política, diferentemente do que ocorre no âmbito do Estado, Bookchin pregava por um sistema de conselhos horizontais e locais, onde a política seria discutida cara-a-cara.

Assim, de dentro de sua cela, Öcalan abandona de vez o projeto ao qual se doou por décadas - o da criação de um Estado independente curdo -, diante da percepção de que o direcionamento que seguia previamente era "autoritário, dogmático e incapaz de refletir criativamente sobre os reais problemas da resistência curda" (p. 29), e concebe a ideia do **confederalismo democrático**, que tem como sustentáculos os pilares do municipalismo libertário de Bookchin – **a ecologia social, a democracia direta e a horizontalidade** – que, em uma direção oposta, visa ao estabelecimento de uma sociedade sem

Estado.

Em contraste com uma concepção centralista e burocrática de administração⁷ e exercício do poder, **o confederalismo democrático⁸ forja uma estrutura em que todos os grupos sociais e políticos e identidades culturais da sociedade podem expressar-se nos processos de tomada de decisão, em reuniões locais, convenções gerais e conselhos.** Ao se sepultar a hierarquia burocrática dos Estados-nação, reforça-se, desse modo e estruturalmente, a autonomia dos atores sociais e a política acaba por tornar-se parte da vida cotidiana, aumentando a politização da sociedade. Ademais, resolve-se a eterna “crise de representação” experimentada pelos modelos de democracia liberal.

Quando as manifestações contra o presidente Assad explodiram na Síria no ano de 2011, curdos e outros em Rojava logo aderiram às movimentações. No ano seguinte, quando mais da metade do país estava tomada por grupos rebeldes e milícias jihadistas e as forças do governo encontravam-se dispersas, concentrando-se em defender as zonas urbanas, a população curda cerca as instituições militares e apodera-se do controle da maior parte de Rojava. A abertura de um vazio no poder logo foi preenchida pelas assembleias e comunas.

Três cantões foram inicialmente estabelecidos: Afrin, Kobanî e Cizîrê. Cada um goza de seu próprio corpo político, no que ficaram conhecidos como *autonomias democráticas*, e a pretensão é que os três territórios se coordenem e apoiem segundo um modelo de confederação. Dentro de cada um desses cantões, o processo de tomada de decisão ocorre, majoritariamente, dentro das **comunas**; subindo, em seguida, para **os conselhos de bairros e conselhos distritais**, havendo, por fim, uma última instância, onde

7 “Esse tipo de governo ou administração pode ser chamado de administração política não estatal ou de democracia sem um Estado. Processos democráticos de tomada de decisão não podem ser confundidos com os processos conhecidos como administração pública. Estados apenas administram enquanto democracias governam. Estados são baseados em poder; democracias são baseadas em consenso coletivo” (ÖCALAN, Abdullah. *Confederalismo democrático*. Tradução de Daniel de Oliveira Cunha e Bülel Karadağ. *Cadernos CERU*, São Paulo, v. 26, n. 2, dez. 2015. Disponível em: < <http://www.revistas.usp.br/ceru/article/viewFile/117472/115226>>. Acesso em: 16 fev. 2017.

8 Douglas Lummis, em seu *Democracia Radical*, parece ter sido certo ao dizer que a *democracia* é uma das palavras políticas mais cruelmente abusadas, já tendo justificado e sido usada para tudo, desde revoluções a contrarrevoluções (LUMMIS, 2002, p. 25). Tendo em vista que alguns advogam por uma verdadeira negação e ruptura com a democracia, compreendendo-a como estrutura essencial ao funcionamento do capital e que, inclusive, mascara a luta de classes, ao tratar todos igualmente como *cidadãos* (QUARMAT, 2006, p. 13), a reinvidicação das curdas e curdos por um confederalismo *democrático* acaba por tornar-se ainda mais provocativa e chamativa, fazendo pensar os *nomes* que são dados a projetos e bandeiras, seus significados, ressignificações e limites.

ainda prevalecem formas de representação e administração, responsáveis por uma execução coordenada dessas decisões da base e também pela política externa, por ações militares⁹ e por algumas questões jurídicas.

O nível mais básico – e, ao mesmo tempo, mais ativo (afinal, essa experiência pretende centrar-se *literalmente* na base, incentivando a máxima participação política possível) – de organização é, portanto, o das **comunas**; nas quais, essencialmente, toda a população de uma rua, quadra, bairro ou vilarejo se reúne em média a cada duas semanas. Elas são criadas em regiões onde residam até 400 famílias, sendo substancial que todos consigam discutir e opinar as questões locais¹⁰ – sejam elas questões sociais, políticas, educacionais, de segurança, auto-defesa.... Uma comuna que, porventura, torne-se grande demais é dividida.

As decisões são tomadas por consenso e, quando este não é atingido, recorre-se à votação. Tem-se como princípio que a reunião não pode ser composta por menos de 40% de cada gênero, e todo cargo é ocupado por um homem e uma mulher. Há, ainda, uma cota de 10% para minorias étnicas e religiosas. Essas diretrizes básicas de organização replicam-se em todas as outras instâncias.

As comunas criam também comissões para lidar com questões específicas – o que também ocorre nos demais níveis. Uma das comissões mais notórias são aquelas de reconciliação e justiça, onde partes de uma disputa, que antes se estendiam por anos em tribunais do Estado, processam reparações e acordos¹¹. É responsabilidade de cada comuna não só tomar como executar as decisões obtidas quando possível e, ainda, cabe a elas eleger delegadas e delegados para participar da assembleia do próximo nível de coordenação – **os conselhos de bairro**, no caso das áreas urbanas, ou **conselhos de aldeia**, relativos às zonas rurais. Esses conselhos representam de 7 a 30 comunas e, simetricamente, também eles elegerão delegadas e delegados para participar da as-

9 Um cuidado crucial aqui é que não se infira a partir disso que exista algo como um exército ou monopólio da violência. A perspectiva adotada é a da autodefesa e da redistribuição antimilitarista dos meios de violência e justiça.

10 “Nós agimos da mesma maneira que trabalhadores sociais, incluindo encontrar pessoas, participar de reuniões semanais, checar qualquer problema nos lugares onde vivemos, proteger as pessoas da comunidade e resolver os seus problemas, coletar o lixo da área, protegendo o ambiente e participando dos maiores encontros para relatar de volta o que aconteceu na última semana” (p. 90-91).

11 A estatística é de que 90% dos conflitos resolvem-se dentro das comunas.

sembleia correspondente a um maior alcance geográfico: **os conselhos distritais**. Este terceiro nível, em geral, compreende cidades inteiras ou parcelas de regiões metropolitanas que albergam grandes populações. Além das delegadas e delegados oriundos dos conselhos de bairro ou aldeia, o conselho distrital é formado ainda por representantes de diversas classes como trabalhadores, juventude, mulheres e partidos. Para que não se perca ligação com base, também membros da comuna são eleitos para participar diretamente dessa instância, evitando que o poder se concentre em “plataformas” e acabe por, de certo modo, verticalizar-se. Vale destacar que as delegadas e delegados estão necessariamente vinculados às decisões tomadas na comuna, estando sujeitos a prestação de contas e que seu cargo é rotativo e passível de revogação, caso a comuna não entenda a atuação como satisfatória. Enfim, o derradeiro e último nível refere-se ao **Conselho Popular do Curdistão Oeste**, que reúne representantes dos três cantões e outros territórios libertados que decidiram articular-se politicamente com os conselhos¹².

Acompanhando as comunas, importa evidenciar que existem igualmente comunas, reuniões e assembleias exclusivamente de mulheres. Lá são decididos os assuntos que dizem respeito unicamente a elas – foram essas organizações que proibiram, por exemplo, o casamento infantil e a poligamia –, e é para onde são levados casos como os de violência doméstica e estupro. Além disso, detêm poder de veto sobre aquelas decisões saídas das comunas mistas que entendam ser malélicas às mulheres da região, podendo também, da mesma forma, barrar homens com histórico de violência contra a mulher de exercer cargos.

Paralelamente ao sistema de conselhos descrito acima, encontra-se uma outra estrutura dentro do corpo político de Rojava – as **Administrações Autônomas Democráticas**. Sua função, em linhas breves, é executar e implementar as decisões e projetos alcançados nos conselhos populares, caracterizando, conseqüentemente, uma separação entre a criação de políticas, que cabe aos conselhos, e a sua execução, que restaria a essas instituições que coordenam as comunidades. Ela divide-se em uma Assembleia

¹² Como um desenrolar do processo de abandono do desejo de formar um Estado nacional independente, foi adotada uma meta de introdução da democracia, igualdade e liberdade não só para o povo curdo, mas para o Oriente Médio como um todo. Ao, por exemplo, liberar territórios em seu embate contra o ISIS, é ofertada às populações locais a possibilidade de se articularem junto à Região Autônoma de Rojava e passarem a organizar-se de acordo com o confederalismo democrático.

Legislativa, que deverá ser eleita mediante eleições gerais¹³, e um Conselho Executivo. Compete à Assembleia legitimar as decisões emanadas dos conselhos populares em forma de lei; sendo permitido que faça, também, proposituras, mas que passarão, necessariamente, pela discussão e aprovação dos conselhos populares. Incumbe ao Conselho Executivo, por seu turno, coordenar e executar projetos maiores, que uma comuna ou assembleia de distrito não seria capaz de concretizar. É interessante observar que subsiste uma Suprema Corte de Justiça, integrada por advogados formados com especialização técnica – ainda que, como já citado, o grosso das disputas seja resolvido dentro das comunas, nos Comitês de Paz e Consenso.

A instituição das administrações dentro dos cantões inspira hesitações e questionamentos: não estaria Rojava caminhando para a formação de um Estado independente? Argumenta-se, contudo, que essas estruturas "centrais" seriam apenas garantidoras do acúmulo de decisões retiradas dos conselhos, e, mais que isso, constituiriam também um mecanismo de autodefesa, "para que as novas [estruturas] não se dissolvam antes de sua maturidade" (p. 99), fortalecendo-os e não, pelo contrário, como sugerem, supostamente os enfraquecendo¹⁴ - não se pode esquecer o cenário no qual Rojava está imersa. Para muitos, é uma questão de tempo até que as comunas e os conselhos sejam o único poder em Rojava. Da mesma forma, não se deve olvidar que o estabelecimento do confederalismo democrático é um processo, ainda inacabado, que, inevitavelmente, contará com traços e resquícios de formas pretéritas – afinal, *não se pode apagar completamente o passado*.

13 Discute-se a possibilidade de que essa Assembleia seja formada em 40% por membros dos conselhos populares.

14 Para insistir ainda mais na centralidade que as comunas assumem dentro do sistema de Rojava, convém revelar mais um de seus artifícios: mesmo que uma decisão chegue até o topo de conselhos ou no próprio parlamento, as comunas podem, individualmente, aceitar ou negar sua implementação em seus territórios.

4 REFERÊNCIAS

QUARMAT, Miriam. **Contra la democracia**. 1.ed. Buenos Aires: Libros de Anarres, 2006.

LUMMIS, Douglas. **Democracia radical**. México: Siglo xxi, 2002.

ANEXO 1

AUTOR DESCONHECIDO; Região estimada do chamado Curdistão. Disponível em: <<http://www.revistadiaspora.org/2016/02/22/confederalismo-democratico>>. Acesso em: 16 fev. 2017.



REVICE - Revista de Ciências do Estado
ISSN: 2525-8036
v2.n.1 JAN-JUL.2017
Periodicidade: Semestral

seer.ufmg.br/index.php/revice
revistadece@gmail.com

MACHADO, Luisa Carmen Lima. *Şoreşa Rojavayê: não só a utopia, mas também a revolução é uma palavra feminina*.
Data de Submissão: 16/02/2017 | Data de aprovação: 11/04/2017

A REVICE é uma revista eletrônica da graduação em Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais.

Como citar este artigo:
BIBLIOTECA TERRA LIVRE; COMITÊ DE SOLIDARIEDADE À RESISTÊNCIA CURDA DE SÃO PAULO. *Şoreşa Rojavayê: revolução, uma palavra feminina*. São Paulo: Biblioteca Terra Livre, 2016. 219 p. Resenha de: MACHADO, Luisa Carmen Lima. *Şoreşa Rojavayê: não só a utopia, mas também a revolução é uma palavra feminina*. In: **Revive** - Revista de Ciências do Estado, Belo Horizonte, v.2, n.1, p. 491-503, jan./jul. 2017.

Belo Horizonte
2017