

REVISTA ELETRÔNICA CADERNOS DE HISTÓRIA

Publicação do corpo discente do Departamento de História
da Universidade Federal de Ouro Preto

ISSN: 1980 – 0339

História do Esporte no Brasil

Encarte Especial: Prof. Dr. Ivan Antônio de Almeida *In Memoriam*

Ano VI, n.º 1, Abril de 2012

REVISTA ELETRÔNICA CADERNOS DE HISTÓRIA

Publicação do corpo discente do Departamento de História
da Universidade Federal de Ouro Preto

ISSN: 1980 – 0339

Conselho Editorial

Dalton Sanches
Gabriel Conselheiro Antunes Campos
Lucas Sales Furtado
Rodrigo Machado
Tauãna Terra Cordeiro

Equipe de Revisores

*Grupo de Estudos em Revisão de Texto (RE-
VER) - UFOP*

Colaboradores

Diego Omar Silveira
Felipe Santiago

Conselho Consultivo

Prof. Dr. Álvaro Antunes
Prof.^a. Dr.^a. Andréa Lisly Gonçalves
Prof. Dr. Ângelo Alves Carrara
Prof. Dr. António Manuel Hespanha
Prof.^a. Dr.^a. Cláudia Maria das Graças Chaves
Prof. Dr. Fábio Faversani
Prof. Dr. Fernando Felizardo Nicolazzi
Prof.^a. Dr.^a. Helena Miranda Mollo
Prof.^a. Dr.^a. Íris Kantor
Prof. Dr. Jonas Marçal de Queiroz
Prof. Dr. João Paulo Garrido Pimenta
Prof. José Arnaldo Coêlho de Aguiar Lima
Prof. Dr. Marco Antônio Silveira
Prof. Dr. Pedro Spinola Pereira Caldas
Prof. Dr. Renato Pinto Venâncio
Prof. Dr. Ronaldo Pereira de Jesus
Prof. Dr. Sérgio Ricardo da Mata
Prof. Dr. Sidney Chalhoub
Prof. Dr. Valdei Lopes de Araujo
*Prof.^a. Dr.^a. Virgínia Albuquerque de Castro
Buarque*
Prof. Dr. Wlamir José da Silva

REVISTA ELETRÔNICA CADERNOS DE HISTÓRIA

Publicação do corpo discente do Departamento de História
da Universidade Federal de Ouro Preto

ISSN: 1980 – 0339

Contribuíram neste número como pareceristas *Ad hoc*

Andréa Lisly

Arnaldo Zangelmi

Diego Omar

Gabriel Santos da Silva

Gustavo Roesse Sanfelice

Henrique Estrada

Isabel Cristina Leite

Janice Zarpellon Mazo

Jefferson Queler

Jurandir Malerba

Leon Kaminski

Paulo Renato Da Silva

Ygor Klain Belchior

Direção, Redação e Administração:
Revista Eletrônica Cadernos de História
www.ichs.ufop.br/cadernosdehistoria
cadernosdehistoria@yahoo.com.br
Rua do Seminário, s./n.o
Mariana - Minas Gerais

Sumário

Seção Temática **História do Esporte**

Artigos:

- 9 *A definição de identidades etnoreligiosas no alto império: josefo e a estigmatização dos judeus alexandrinos.*
Nicodemo Valim de Sena
- 23 *Futebol: o esporte bretão que se abasileirou.*
André Teixeira Jacobina
- 40 *Usos e funções da imagem: as aquarelas brasileiras de Paul Harro-Harring.*
Rafael Gonzaga de Macedo
- 66 *O intelectual e a bola: uma análise dos filmes do Cinema Novo sobre futebol.*
Luís Fernando Amâncio dos Santos
- 79 *O futebol em Nelson Rodrigues: crônica esportiva e identidade nacional.*
André Mendes Capraro
Natasha Santos

Seção Livre

98

Resenhas

- 99 *Condessa de Barral: história e gênero biográfico*
José Alexandre da Silva

Encarte Especial

103

Prof. Ivan Antônio de Almeida

Apresentação

104

Diego Omar da Silveira

Carta a um amigo

106

Keila Deslandes

O professor Ivan e o ICHS

109

Rosana Areal de Carvalho

Os Vãos e o vazio

112

Francisco Eduardo de Andrade

Presença que abriga

116

Valdei Lopes de Araújo

Política e Amizade

119

Marco Antônio Villa

Leitura da Religião

121

José Leonardo do Nascimento

Um olha atento à paisagem: revisitando um amigo

124

Moacir Rodrigo de Castro Maia

O NER e os ciclos de estudos da religião

128

Diego Omar da Silveira

REVISTA ELETRÔNICA CADERNOS DE HISTÓRIA

Publicação do corpo discente do Departamento de História
da Universidade Federal de Ouro Preto

ISSN: 1980 – 0339

131 *O sentido da vida, a morte, a eternidade: uma leitura de Mircea de Eliade*

Lucia Helena Hebling Almeida

135 *Rudolf Steiner e a Antroposofia: uma ciência, uma vivência*

Regina Cláudia Kawamura

138 *Rudolf Steiner e a educação*

Diego Omar da Silveira

Textos escritos pelo Prof. Ivan

140 *O Soviete de 1905*

150 *Reflexões sobre a política e o sagrado*

158 *Liberdade e poder em Marx e Bakunin*

168 *Reflexões sobre a fé e a política: O duplo caráter: Exotérico e Esotérico*

195 *Terceiro milênio, um mundo dessacralizado*

REVISTA ELETRÔNICA CADERNOS DE HISTÓRIA

Publicação do corpo discente do Departamento de História
da Universidade Federal de Ouro Preto

ISSN: 1980 – 0339

- 201 *Tolstói, os “Três Eremitas” e a tradição da mística ortodoxa*
- 206 *Cristianismo: um legado de dois mil anos*
- 210 *Mircea Eliade e nós: leitores, estudiosos e pesquisadores das ciências humanas*
- 215 *A presença de Goethe na obra filosófica de Rudolf Steiner, com especial atenção para a questão da arte*
- 232 *As mulheres, no épico iniciático Parsifal, de Wolfram Von Eschenbach*
- 237 *Discurso de encerramento de gestão: 2002-2010*
- 240 *O Sagrado e a questão social*
Diego Omar da Silveira

Artigos

Nicodemo Valim de Sena

A definição de identidades etnoreligiosas no alto império: josefo e a estigmatização dos judeus alexandrinos

Aluno de graduação
em História pela UFES
nicodemovs@hotmail.com

Resumo: O presente artigo tem como objetivo analisar o conflito etnoreligioso entre gregos e judeus ocorrido na cidade de Alexandria durante o Alto Império. Para tanto, investigamos a formação da comunidade judaica nessa cidade e as relações mantidas por ela com os gentios. Josefo, em sua obra *Contra Apio*, apresenta uma série de argumentos que refutam as principais acusações dos autores gregos em relação aos judeus, defendendo, desse modo, a identidade judaica. A obra de Josefo é contemporânea ao conflito e, por isso, contém informações preciosas sobre as convulsões sociais em Alexandria. A partir dessa fonte buscamos compreender como a luta de representações entre gregos e judeus contribuiu para a dinâmica de formação de identidades nessa cidade.

Palavras-Chave: Alexandria; judeus; estigmatização.

Enviado em 29 de março de
2011 e aprovado em 20 de
setembro de 2011.

Abstract: This article aims to analyze the ethnic religious conflict between Greeks and Jews occurred in Alexandria during the High Empire. For that we investigated the formation of the Jewish community in Alexandria and the relations maintained with the Gentiles. Josephus in his work *Against Appian* has a number of arguments that refute the main objections of the Greek authors in relation to Jews, defending Jewish identity. The document is contemporary to the conflict and therefore contains valuable information about the social upheaval of the city. Therefore, we try to understand from this source how the struggle of representation between Greeks and Jews contributed to the formation dynamics of identity in Alexandria.

Keywords: Alexandria; jews; stigmatization.

Os deslocamentos do povo judeu começam a ganhar importância a partir do século VI a.C., quando Nabucodonosor conquista Judá, destrói a cidade de Jerusalém, o templo e impõe o cativeiro babilônico, levando parte da população para a Babilônia na condição de escravos, marcando o que seria o início da Diáspora.¹ Em 538 a.C., o Império Persa conquista o Império Neo-Babilônico. Ciro I autoriza, então, a volta dos judeus para Jerusalém e a reconstrução da cidade, mas apenas uma parcela dos judeus retorna para o seu local de origem, pois os que estavam bem estabelecidos acabaram ficando na região da Babilônia.

Os subsequentes deslocamentos ocorridos em função das novas conquistas da Palestina, somados às migrações voluntárias em busca de melhores oportunidades de vida, acabaram por resultar, no século I d.C., em um contingente de cerca de cinco ou seis milhões de judeus vivendo na Diáspora, ou seja, fora da Palestina (MEEKS, 1992, p.59). Fora da Palestina, um dos lugares onde a presença judaica é atestada há bastante tempo é o Egito, principalmente na cidade de Alexandria, local em que a comunidade judaica alcançou grande desenvolvimento e que foi palco de violentos conflitos entre gregos e judeus.

Alguns dos embates entre gentios e judeus tiveram grandes repercussões e ficaram preservados na literatura produzida no período, e a obra *Contra Ápio*, escrita pelo escritor e historiador judeu Flávio Josefo por volta de 95 d.C., é um exemplo dessa literatura. Dentre as várias obras produzidas por Josefo (*Guerra da Judéia*, *Antiguidades Judaicas*, *Vida de Josefo*), *Contra Ápio* nos chama a atenção por seu caráter de enfrentamento, de contestação e de valorização da cultura judaica. Josefo, nessa obra, reúne e contesta os principais ataques que eram feitos por autores gregos e helenizados contra os judeus e os hábitos culturais desses. Josefo escreve essa obra em um período no qual os judeus enfrentavam uma forte crise identitária. O Templo e a cidade de Jerusalém, dois grandes marcos da identidade judaica, haviam sido destruídos na guerra contra Roma (70 d.C.) e as obras de cunho depreciativo que circulavam contra os judeus contribuíam para piorar ainda mais a situação judaica.

Contra Ápio se divide em duas partes. Na primeira, Josefo responde aos ataques literários que alguns historiadores gregos faziam aos judeus; já a segunda parte do livro é dedicada quase que exclusivamente a contestar os ataques de Ápio, escritor egípcio helenizado, habitante da cidade de Alexandria e que tinha grande participação nos conflitos ocorridos entre gentios e judeus nessa cidade, chegando a liderar uma embaixada enviada a Roma representando a causa grega diante do imperador Calígula.

No contexto de Alexandria é possível situar a presença dos judeus desde a sua fundação, por volta de 331 a.C. Josefo faz um relato que Alexandre teria passado por Jerusalém e ao chegar lá, teria sacrificado a Deus com o auxílio do sumo – sacerdote. Depois disso, Alexandre permitiu aos judeus viver segundo a lei judaica e muitos se alistaram nas fileiras macedônicas (JOSEFO, 1992, p. 274). Os fatos mencionados por Josefo têm um visível fundo propagandístico, para validar sua sugestão que o próprio Alexandre teria instalado os judeus na cidade de Alexandria, e que lhes havia concedido os mesmos privilégios que os macedônios (JOSEFO, 1992, p.728). Entretanto, é mais provável que muitos dos primeiros judeus que chegaram a Alexandria viviam na condição de escravos, pois o próprio Josefo relata a libertação de 120.000 judeus por Ptolomeu Filadelfo (283-1 Diáspora aqui entendida no sentido de judeus dispersos, de judeus fora de sua região de origem.

246 a.C), que estavam na condição de cativos no seu reino (JOSEFO, 1992, p.276).

Levêque (1967, p. 422-423) avalia em oito milhões a população judaica na Diáspora no período helenístico e a divide em quatro grandes zonas: Babilônia, Síria, Anatólia e Egito, tendo cada uma mais de um milhão de judeus. Em Alexandria a cifra de judeus giraria em torno de 100 mil habitantes, número consideravelmente menor que a quantidade de judeus cativos mencionados por Josefo. Já Meeks (1992, p. 59), ao tratar da Diáspora no século I d. C., considera que o número de judeus que viviam fora da Palestina variava de cinco a seis milhões e que havia considerável população judaica em toda cidade que possuía um tamanho razoável nas terras que margeavam o Mediterrâneo. Segundo ele as estimativas giravam em torno de dez a quinze por cento da população de uma cidade, sendo que em Alexandria esse índice era maior. Por sua vez, Flannery (1968, p.28-29) posiciona o Egito como o “coração da Diáspora”, e diz que em Alexandria no início da era cristã, os judeus contavam com uma população de 100 mil habitantes.

Apesar das variações na historiografia quanto ao número e ao período de permanência de judeus no Egito, em especial na cidade de Alexandria, podemos perceber um consenso sobre a importância e o grande crescimento da comunidade judaica em solo egípcio. O fato é que os judeus estiveram presentes desde o contexto de fundação de Alexandria e, apesar dos números fantasiosos de Josefo, a comunidade judaica alexandrina realmente se expandiu muito nos séculos seguintes, tornando-se a maior da Diáspora.

Diversos foram os fatores que atraíram os judeus para o Egito e para sua capital. Vários autores concordam que entre os principais fatores que influenciaram a imigração dos judeus estão: disputas pela região da Palestina após a morte de Alexandre, que gerava um clima de instabilidade e insegurança; anexação da Coele-Síria pelos Ptolomeus, o que facilitou em muito a movimentação de judeus e egípcios entre as regiões; Revolta dos Macabeus, que fez com que muitos judeus buscassem melhores expectativas de vida em solo egípcio, uma vez que os Ptolomeus tinham políticas culturais menos severas que os Selêucidas. Somando esses fatores às imigrações voluntárias em busca de melhores oportunidades econômicas que o espaço e a riqueza limitados da Palestina ofereciam, pode-se compreender as razões do grande crescimento da comunidade judaica alexandrina no período ptolomaico (MEEKS, 1992, p. 59; CLÍMACO, 2007, p. 19; LEVÊQUE, 1967, p. 423; FLANNERY, 1968, p. 28; MOMIGLIANO, 1998, p. 363).²

Os judeus alexandrinos foram bons súditos dos reis Ptolomeus, sobretudo pelo fato de que os Ptolomeus não adotavam a política de intolerância à fé judaica como os Selêucidas. Esse bom relacionamento permitiu que os judeus conservassem muito de sua tradição e conquistassem uma notável autonomia em solo alexandrino (CLÍMACO, 2007, p. 19). Josefo relata e destaca em quase todo o segundo capítulo do livro II, que os reis Ptolomeus sempre foram muito afeiçoados aos judeus, demonstrando como esses governantes confiavam na lealdade dos judeus, conferindo-lhes a guarda de rios e praças fortificadas (JOSEFO, 1992, p.728-729).

A formação dos bairros judaicos - os judeus chegaram a ocupar dois bairros na

2 Revolta dos Macabeus foi a reação de um grupo de judeus da Judéia, liderados por Judas Macabeu, à política de helenização forçada instituída por Antíoco IV, rei dos selêucidas. Embora a rebelião seja conhecida como a revolta macabaica pelo nome do seu líder, Judas “o martelo”, os Macabeus, ou família asmonéia, não foram os seus instigadores ou os seus únicos líderes (HORSLEY, R.A.; HANSON, J.S., 1995, p. 35).

cidade de Alexandria. – é apresentada a partir de dois posicionamentos distintos entre autores que trabalham o assunto. Alguns veem nos judeus um caráter fortemente separatista e preconceituoso. Considerando seus países de exílio um solo profano e seus habitantes filhos do erro e da superstição, os judeus preferiam evitar contatos e se agrupar num quarteirão da cidade inteiramente deles (FLANNERY, 1968, p. 28). Atualmente essa forma de leitura foi revista pela historiografia. Acredita-se que os judeus, assim como outros grupos imigrantes na cidade, se reuniam para executar suas práticas religiosas, para manter uma convivência social com parentes e outros que tinham uma herança cultural comum, para resolver problemas internos e também para exercer pressão coletiva no intuito de conseguir direitos e privilégios da sociedade na qual estavam inseridos (MEEKS, 1992, p.59). Do hábito de morarem próximo uns dos outros surgiram os bairros judeus. Essa proximidade favorecia a conservação de hábitos e crenças ancestrais (MOMIGLIANO, 1998, p.365). Sob essa perspectiva, percebemos que a pressão do mundo externo, hostil e majoritário, impunha aos judeus a necessidade de criar estratégias, mecanismos de defesa, de ajuda mútua e de identidade, entre elas viver em coletividade, próximos aos seus (FELDMAN, 2008, p. 21).

Os judeus da Diáspora se adaptavam bem às condições locais, adotando regularmente tanto a língua quanto o traje do local em que habitavam. Muitos chegavam a helenizar ou latinizar os nomes (POLIAKOV, 1979, p.6). No Egito os judeus adotaram o grego como língua. Mesmo os judeus da elite intelectual já não compreendiam o hebraico; tradutores eram utilizados nas sinagogas dos judeus de língua grega e, no século III a.C., traduções de parte da Torá já podiam ser encontradas no Egito. São conhecidas ao menos quatro traduções: uma por Áquila, outra por Símaco, outra por Theodotion e a mais famosa das traduções, a Septuaginta ou tradução dos setenta (MOMIGLIANO, 1998, p.363-364).³

A comunidade judaica local se organizou em *politeuma*, uma corporação cívica, semiautônoma, separada, tendo seu próprio conselho, exercendo poder administrativo e judicial sobre seus membros (WOLFSON, 1944, p. 165). Muitos dos judeus do *politeuma* se consideravam cidadãos, mas na verdade eles não possuíam a cidadania da *pólis*, na medida em que ela requeria pré-requisitos. Caso fosse conferida a um estrangeiro, tais requisitos passavam por critérios bem definidos, como habitação, propriedades, religião, capacidade de realizar benfeitorias locais, entre outros critérios. A grande maioria dos judeus não preenchia esses critérios. Eles viviam em Alexandria como estrangeiros com o direito de residência e, embora não fossem cidadãos, participavam, como esses, em alguns direitos específicos (SELVATICI, 2006, p.177).

Os judeus que se estabeleceram em Alexandria atuaram em várias atividades como agricultura, artesanato, comércio, administração pública e exército, mas também foram escravos e mais raramente prestamistas (PINSKY, 1971, p. 97-109). Apesar de ser possível que tivessem alguns monopólios e se sobressaíssem em algumas atividades, como a de coletores de impostos, de uma forma em geral foram poucos os judeus que tiveram grande destaque na sociedade Alexandrina. Assim como na Palestina, a maioria

3 Septuaginta ou tradução dos setenta é o nome da versão da Bíblia hebraica para o grego *koiné*, é a mais antiga tradução da Bíblia hebraica para o grego e segundo a lenda teria sido trabalhada por setenta e dois rabinos, Josefo faz um relato pormenorizado da história da tradução das leis hebraicas durante o reinado de Ptolomeu Filadelfo que teria vivido entre 283 a 246 a.C. (*Antiguidades judaicas*, XII, cap. II, p.276-280).

dos judeus sobreviviam às custas de trabalhos braçais, em um modo de vida simples e sem grandes luxos (POLIAKOV, 1979, p.5). Com a dominação romana, começaram a se intensificar os conflitos entre as comunidades grega e judaica.

Quando os romanos, sob os domínios de César e Augusto, impuseram dominação sobre o Mediterrâneo oriental, acabaram por se envolver com a questão do particularismo judaico. Nesta época os judeus ainda mantinham seu centro territorial e espiritual na Palestina, mas já estavam espalhados por grande parte do Império Romano e até mesmo fora de seus limites. Os judeus apresentavam uma peculiaridade, eram o único povo a professar a crença monoteísta, o que os distinguiu de modo singular dos demais súditos do Império (POLIAKOV, 1979, p. 59).

Em Alexandria a comunidade judaica era influente tanto na economia, como também na vida política da cidade, principalmente no período helenístico. Em um primeiro momento, grande parte dos judeus apoiou a dominação romana, pois acreditava que seus antigos privilégios seriam mantidos, o que ocorreu quase integralmente (CLÍMACO, 2007, p. 47). Os romanos adotavam o sistema de adoração dos deuses cívicos. Acreditavam que o bem estar das populações dependia da boa vontade de suas divindades protetoras. Por isso respeitavam todos os cultos locais e esperavam que cada um cumprisse com seus deveres de culto (SHERWIN-WHITE, 1968, p. 101). No alvorecer do período imperial, os judeus, de um modo geral, não se opunham abertamente ao governo romano, o que fez com que os imperadores adotassem a tolerância, reforçada por medidas de proteção aos judeus contra a hostilidade gentílica (SELVATICI, 2006, p. 178).

Uma das características mais marcantes da tolerância romana está no que diz respeito às crenças religiosas. Segundo Gilvan Ventura:

Em Roma, uma das principais expressões de tolerância dizia respeito ao universo das crenças religiosas, o que fazia do Império Romano uma autêntica babel de cultos que se interpenetravam dentro de um processo irresistível de aculturação que não excluía nem mesmo os cristãos e os judeus, a despeito do exclusivismo de suas divindades. [...] Em Roma, sempre que os poderes públicos intervieram na esfera religiosa, a preocupação primordial era com a defesa do corpo político. (SILVA, 2008, p. 8).

Primeiramente César e depois Augusto estabeleceram o judaísmo como *religio*, isto é, como um culto ancestral legítimo. Normalmente os romanos classificavam os grupos judeus em cada cidade como colegiados e quando César ordenou que todos os colegiados fossem dissolvidos, exceto os que já haviam se estabelecido há longo tempo, as sinagogas estavam entre os isentos.⁴ Um dos motivos para essa isenção era a organização da comunidade judaica lembrar, e muito, as associações, os grêmios e as comunidades cúlticas dos gentios, pois os membros se reuniam em lugar particular, as finalidades eram cúlticas e sociais, dependiam de patronos, inclusive de não judeus ricos, que eram retribuídos com inscrições, títulos honoríficos e assentos especiais na sala de assembleia (MEEKS, 1992, p. 60-61). É consenso na historiografia que as medidas adotadas por

⁴ Sinagogas: formas de associação comunitária e de culto, local em que os judeus fora de sua terra se reuniam para socialização e para prestar culto a Javé (SIMON; BENOIT, 1972, p.9-10).

esses imperadores favoreciam os judeus, pois davam liberdade para que esses construíssem novas sinagogas, recolhessem impostos para o Templo de Jerusalém, se reunissem no sábado para culto e demais festividades judaicas, solicitassem a dispensa no serviço militar e fossem isentos de oferecerem sacrifícios aos imperadores (FLANNERY, 1968, p. 37-38; SELVATICI, 2006, p. 178; FONTTETE, 1989, p. 19; SHERWIN-WHITE, 1968, p. 101; POLIAKOV, 1979, p. 6; MEEKS, 1992, p. 60; CLÍMACO, 2007, p. 50).

A obediência e a lealdade a Roma manifestada por Herodes, o Grande, soberano da Judéia, também concorriam para a proteção dos imperadores romanos aos judeus “residentes” na Diáspora. Contudo, a política romana implementada por Augusto de reforçar o elemento grego e aliar-se a tais elites para consolidar suas conquistas foi degradante para os judeus, fomentando conflitos na cidade de Alexandria (CLÍMACO, 2007, p. 47). Algumas mudanças começaram a ocorrer na organização social da cidade. Os romanos têm a primazia, seguidos pelos gregos e, por último, pelos demais povos. Embora os judeus tenham conseguido a isenção do culto imperial, perderam alguns direitos, como o de integrar o serviço militar e o de recolher impostos em nome do soberano, atividades que haviam exercido sob os Lágidas e que passaram a ser exercidas pelos romanos e gregos (PINSKY, 1971, p. 119).

Somado às inovações realizadas no sistema burocrático do Egito, outra grande mudança instituída pelos romanos foi a introdução de censos, que definiria o status dos indivíduos e repercutiria diretamente no sistema de cobrança de impostos (CLÍMACO, 2007, p. 16). Mediante recenseamentos feitos a cada cinco anos nas províncias, Augusto teve a preocupação de conhecer o cadastro provincial e o número de pessoas livres vivendo fora da Itália ou das colônias romanas e desenvolveu progressivamente a reforma iniciada por César, abolindo o sistema de dízimas e substituindo-o por um imposto por cabeça (*tributum capitis*). De certa forma a ação dos publicanos foi freada, sendo cada comunidade responsável pela cobrança junto aos governadores (MENDES, 2006, p. 31; JONES, 1968, p. 64). Tal inovação simplificou algumas definições étnicas, facilitando a identificação diante dos romanos, mas isso foi feito sem considerar todas as implicações e a variedade dos aspectos culturais de cada grupo (CLÍMACO, 2007, p. 43).

Um novo imposto é instituído, a laografia, e os únicos isentos desse imposto eram os grupos que tinham a cidadania alexandrina, ou seja, aqueles que comprovassem a ascendência grega, o antigo vínculo com a cidade e a inserção nos círculos culturais helenizados.⁵ Uma posição intermediária foi criada para abarcar os gregos e habitantes helenizados de outras cidades gregas do Egito, os que se enquadravam nessa categoria pagavam o imposto com o valor reduzido (CLÍMACO, 2007, p. 43). Dessa forma, os não-gregos, egípcios e estrangeiros de territórios não helenizados eram considerados habitantes de menor status e sujeitos a maiores cobranças. Embora existissem judeus e egípcios com cidadania e, portanto, isentos desse imposto, a grande maioria não tinha alcançado a isenção (CLÍMACO, 2007, p. 44). Esse imposto atingia os judeus de duas formas: em primeiro lugar na questão econômica, pois representava um novo encargo e, em segundo lugar, no campo psicológico, pois a laografia igualava os judeus aos estratos sociais mais baixos e isso era muito ruim, sobretudo para aqueles de condição social elevada e que estavam na busca de ampliação de seus direitos políticos (SELVATICI, 2006,

5 Laografia ou taxa eleitoral, imposto introduzido por Augusto que atingia principalmente os estratos sociais mais baixos.

p. 180).

Com a dominação romana se intensificaram os conflitos entre gregos e judeus na cidade de Alexandria. Ao trabalharmos com as possíveis questões geradoras de conflitos relacionados aos judeus na sociedade alexandrina, percebemos três correntes de pensamentos na historiografia. A primeira diz respeito a autores como Flannery (1968) e Fonttete (1989), que trabalham com a ideia de herança de hostilidade egípcia em relação aos judeus e esse fato somado às peculiaridades culturais judaicas, tornavam Alexandria solo fértil para agitações sociais antijudaicas.

Outra corrente de pensamento defendida por autores como Léon Poliakov (1979) e J.P.V. Balsdon (1968) observam que a diferença religiosa seria o fator principal para a causa dos atritos. Segundo Poliakov, os judeus da Diáspora tiveram uma boa assimilação cultural, e

[...] nada, exceto o culto, os singularizava no mosaico de povos que constituíam a população do Império. [...] Mas precisamente este culto, por ser diferente de todos os outros, prescrevia imperiosamente um certo número de deveres, em oposição formal com as práticas universalmente válidas para todos os outros súditos de Roma. (POLIAKOV, 1979, p. 6)

Através desses autores percebemos que a atitude de egípcios e gregos para com os judeus foi complexa, sendo identificadas duas formas de hostilidade contra os hebreus: uma política e antiasiática dirigida contra os hicsos, termo que os egípcios usavam para designar de forma global os invasores orientais. Confundidos com esses, os hebreus foram alvos da xenofobia egípcia (FONTTETE, 1989, p. 16). Esse tipo de hostilidade fica evidente nos escritos de Josefo ao se referir ao relato de Maneton, sacerdote egípcio do século III a.C.: “Maneton, [...] diz que nossos antepassados, tendo ido para lá em grande número, se haviam tomado senhores de tudo, mas que algum tempo depois foram expulsos de lá e se estabeleceram na Judéia e lá construíram um templo.” (JOSEFO, 1992, p. 720).

Outra forma de hostilidade está relacionada à diferença religiosa. Josefo, ao citar Ápio, deixa explícito que a divergência de religiões seria uma possível geradora de animosidades entre alexandrinos e judeus. Josefo diz que “Ápio quer fazer crer que a diversidade de religião entre nós e os antigos habitantes de Alexandria tenha sido a causa de rebeliões, que lá se sucederam” (JOSEFO, 1992, p. 729).

Por último, temos autores como Mônica Selvatici (2006), Joana Clímaco (2007), Paul Johnson (1995) e Wayne Meeks (1992) que veem a origem dos conflitos no fato dos judeus não abrirem mão de suas particularidades culturais e religiosas e buscarem sempre maiores direitos políticos. O resultado seria a reação de hostilidade da população alexandrina, sobretudo os gregos, que não aceitavam dividir os mesmos direitos civis com um grupo que mantinha hábitos particulares e que havia recebido isenções especiais (SELVATICI, 2006, p. 180). Segundo Meeks:

Os judeus, sempre que podiam, procuravam adquirir direitos idênticos aos cidadãos, mas ao mesmo tempo insistiam em ter garantias

que lhes preservasse a possibilidade de não terem que violar suas leis religiosas, principalmente a observância do sábado, as regras sobre os alimentos proibidos e permitidos e o dever de evitar a idolatria (ME-EKS, 1992, p.63).

Percebemos, então, que a união das três correntes de pensamentos analisadas daria uma melhor resposta à questão dos conflitos entre gregos e judeus na cidade de Alexandria. Na busca de recuperar privilégios perdidos e obterem maiores direitos, somado ao fato de já gozarem de benefícios imperiais- além da questão de estarem situados em uma cidade onde existia uma herança de hostilidade egípcia em relação às práticas e costumes judaicos- os judeus suscitaram a hostilidade por parte dos gregos, que temiam a perda de *status* em Alexandria.

Os relatos acerca do antijudaísmo nesse período são de duas naturezas: uns nararam a existência concreta de entraves e registram reações hostis da população helênica de Alexandria contra os judeus, assunto não abordado nesse artigo. Outros provêm de ataques literários de autores greco-latinos contra os judeus e seus marcos identitários, como a religião, os costumes e a luta por cidadania, características presentes na obra *Contra Ápio*. Entendendo a relação entre gregos e judeus no contexto de lutas de representação, em que cada grupo busca manter sua identidade, transmitindo percepções do mundo social pelo discurso, verifica-se que são geradas estratégias e práticas que afirmam a autoridade e superioridade de um grupo em detrimento e menosprezo de outro (CHARTIER, 1987, p. 16-17).

As comunidades judaicas da diáspora floresceram como entidades religiosas porque a Septuaginta proveu-lhes as bases de uma educação judaica. Por meio da Torá, os judeus, onde quer que dispersos, mantiveram uma identidade comum e distintiva de um povo pactuado com Deus e obrigado a cumprir seus mandamentos, seja a circuncisão, as leis dietéticas ou o descanso sabático (GOLDBERG; RAYNER, 1989, p.85).

Kathryn Woodward (2000, p.39-49) ao trabalhar com identidades, afirma que essas são produzidas por meio da marcação da diferença, sendo as oposições binárias a forma mais extrema de diferenciação, fato que fica bem caracterizado na comparação que Josefo faz entre a religião judaica e a religião egípcia. Josefo relata que

A diversidade das religiões também contribuiu muito pela inveja que lhes excitou no coração, [dos egípcios] de que não há menos diferença entre a pureza toda celeste de uma e brutalidade terrestre da outra do que entre a natureza de Deus e a dos animais irracionais [...]. (JOSEFO, 1992, p.720)

Os habitantes helenos da cidade de Alexandria se posicionavam como superiores em relação aos judeus em vários aspectos, sobretudo, no campo cultural. O discurso da diferença é utilizado por Ápio para ressaltar a identidade e superioridade dos gentios em relação à inferioridade dos judeus. Josefo destaca na narrativa de Ápio a acusação que esse faz dos judeus serem um povo pouco criativo e de não fazerem nenhuma contribuição no campo da arte e da literatura, enquanto os outros povos merecem elogios, pois estão sempre se aprimorando nessa área (JOSEFO, 1992, p. 736). Segundo Josefo, Ápio

destaca também que os judeus não possuem homens que se comparem à grandeza de Sócrates, Cleanto e outros (JOSEFO, 1992, p. 733).

Em locais em que se misturam diferentes povos, a questão da identidade é posta à prova, correndo o risco de perder o seu valor cultural. Para Tomaz Tadeu da Silva, “a mistura, a conjunção, o intercurso entre diferentes nacionalidades, entre diferentes etnias, entre diferentes raças, coloca em xeque aqueles processos que tendem a conceber as identidades como fundamentalmente separadas” (SILVA, 2000, p. 87).

Nesse contexto de Diáspora, adquirem grande importância os elementos que tenham o papel de fixadores de identidade, daí o grande papel dado tanto por gregos quanto por judeus a fatos, objetos e personagens marcantes em suas histórias. Silva destaca também que a noção de passado comum é um exemplo de fixador de identidade. Segundo ele, “um mito fundador remete a um momento crucial do passado em que algum gesto, algum acontecimento, em geral heróico, épico, monumental, em geral iniciado ou executado por alguma figura ‘providencial’, inaugurou as bases de uma suposta identidade nacional”. (SILVA, 2000, p.85).

A reação mais consistente contra os judeus veio dos homens de letras, que se consideravam guardiães da civilização helênica. A estratégia por eles utilizada consistia em atacar os principais pilares da cultura judaica, aquilo que os judeus tinham de singular em relação às outras culturas. A hostilidade que os autores gregos, e principalmente Ápio, levantaram contra os judeus, estava muito ligada à religião judaica e suas conseqüências sociais. Os judeus não podiam reconhecer outras divindades e nem mostrar respeito por elas. Grande parte do sentimento antijudaico que se encontra nesse tipo de literatura era uma reação do que se sentia ser uma apresentação judaica agressiva de sua própria história religiosa, daí os ataques ao relato que os judeus faziam do Êxodo (JOHNSON, 1995, p.143). O êxodo relatado pelos judeus diz respeito à saída miraculosa dos judeus do Egito, com grande intervenção divina, sujeitando as forças egípcias.

Se levarmos em consideração o fato que Alexandria, nesse momento, é a cidade mais importante do Egito e sendo Ápio um egípcio com cidadania grega, seria normal que ele se apropriasse de ideias desvirtuadas do êxodo em circulação naquela cidade, no mínimo desde Maneton, que relatava a expulsão dos judeus no período governado por um rei chamado Amenófis. Esse rei tinha o desejo de ver os deuses e um sacerdote de sua religião lhe teria dito que para realizar esse desejo seria necessário que o soberano,

[...] expulsasse de seu reino a todos os leprosos e os que estavam contaminados por doenças semelhantes [...] eles tiveram por legislador um sacerdote de Heliópolis, chamado Osarsife, por causa de Osíris, que era o deus que naquela cidade se adorava e que esse sacerdote, tendo mudado de religião, mudou também de nome e tomou o de Moisés (JOSEFO, 1992, p.721-722).

Uma das características marcantes das narrativas do êxodo feitas por esses autores gregos que se posicionam contra os judeus diz respeito ao fato de os judeus serem portadores de doenças. Ápio se utiliza da doença para explicar um ritual judaico que causava grande estranhamento aos pagãos, o *Shabat*.⁶ Segundo Ápio os judeus, depois de 6 Dia do Senhor. “Guarda o dia de sábado, para o santificar, como te ordenou o Senhor, teu Deus. Seis dias trabalharás e farás toda a tua obra. Mas o sétimo dia é o sábado do Senhor, teu Deus; não farás nenhum

terem caminhado por seis dias, foram acometidos por úlceras nas virilhas, mas no sétimo dia, recobriram a saúde e, ao chegarem na Judéia, chamaram esse dia de sábado, porque os egípcios dão a essa doença o nome de *sabatosim* (JOSEFO, 1992, p.727).

Dentre as doenças contagiosas que eram atribuídas aos judeus, a lepra tinha grande destaque. Josefo cita o escritor Lisímaco (séc. I a.C.) que dizia “que quando Bochor reinava no Egito, os judeus atacados de lepra e de outras doenças vergonhosas, indo ao templo pedir esmolas, passaram essas doenças aos egípcios [...] era preciso purificar os templos, e mandar para o deserto esses homens impuros” (JOSEFO, 1992, p.724).

Na concepção dos gregos alexandrinos, os judeus são doentes, eles contaminam. Atribuir perigo é um fator importante quando se quer convencer, atrair adeptos para uma causa ou mesmo reforçar o consenso dentro de um grupo a respeito de um assunto determinado. Segundo Mary Douglas, “é obvio que uma pessoa, quando suas convicções diferem das de seus amigos, ou hesita ou tenta convencê-los [...] atribuir perigo é uma maneira de se colocar um assunto acima da discussão” (DOUGLAS, 1976, p. 55).

Ao lado da acusação de que os judeus são contagiosos, que propagam a lepra, vemos também a acusação de serem refratários ao convívio com outros povos. De acordo com uma passagem extraída do Êxodo e citada por esses autores: “Moisés aconselhou-os a marchar sempre, até encontrar lugares cultivados, e a não confiar em ninguém e de só dar maus conselhos aos que lhes pedissem e a destruir todos os templos e altares que encontrassem; todos aprovaram-no e eles atravessaram o deserto” (JOSEFO, 1992, p.725).

A lei judaica, com suas peculiaridades dietéticas, fazendo restrição a alguns tipos de alimentos, como o porco, somadas às diretrizes que esta lei também dava no que dizia respeito ao contato com os gentios, tais como não realizar algumas refeições em conjunto e não se unir em matrimônio, servia para reforçar a concepção de que os judeus eram um povo “à parte”. Vivendo em uma cidade grega, com valores culturais que buscavam a unidade da humanidade, a tendência judaica de ver os gentios como impuros, como incircuncisos e de evitar relacionamentos mais íntimos com eles, deixava transparecer um sentimento contrário ao estatuto de humanidade. Em consequência disso, surgiram as acusações de misantropia (JOHNSON, 1995, p.143).

Ápio se apropria do conceito de misantropia judaica e o reforça no sentido de que os judeus nutriam um ódio mortal em relação aos gregos. É da narrativa de Ápio um episódio em que os judeus mantinham aprisionado todo ano, em seu Templo, um grego e forneciam-lhe os melhores alimentos a fim de engordá-lo, para que, no final desse período, fosse realizado um sacrifício, sendo a vítima devorada pelos judeus em um ritual canibalesco. Ao terminar o ritual, seus restos seriam jogados em uma fossa e sobre eles seria realizado um juramento de ódio mortal aos gregos (JOSEFO, 1992, p.731).

Em um contexto de disputa política, que tem, de um lado, os judeus (principalmente aqueles dos estratos sociais mais elevados) buscando maiores direitos na sociedade alexandrina e, de outro lado, a elite grega tentando impedir o acesso dos judeus a esses direitos, o discurso de misantropia, sobretudo em relação aos gregos, se torna uma arma importante para impedir que os judeus obtivessem sucesso. De acordo com Josefo, “Ápio não é mais verdadeiro quando afirma tão ousadamente que nós juramos por Deus, criador do céu, do mar e da terra, jamais fazer bem aos estrangeiros, e particularmente

trabalho, nem tu, nem o teu filho, nem a tua filha, nem o teu servo, nem a tua serva, nem o teu boi, nem o teu jumento, nem algum animal teu, nem o estrangeiro das tuas portas para dentro [...]” (*Deuteronomio*, 5, 12-14).

aos gregos” (JOSEFO, 1992, p. 732).

Nessa disputa por maior espaço na sociedade alexandrina, a luta dos judeus por cidadania também é alvo dos ataques de Ápio, que os considera estrangeiros e, por isso, não deveriam tomar o nome de alexandrinos. A religião judaica, com seu rígido monoteísmo, é retomada como ponto de discussão nesse contexto. Nos dizeres de Josefo: “Mas, diz Ápio, se os judeus são cidadãos de Alexandria, por que eles não adoram os mesmos deuses que os alexandrinos?” (JOSEFO, 1992, p.729). Percebe-se aí a grande importância que a religião tinha para se alcançar o status de cidadão, sendo ela apontada como um dos fatores principais de impedimento aos judeus de conseguir esse direito.

A questão do culto imperial, que geralmente se sobressai quando se estuda os conflitos entre gregos e judeus na cidade de Alexandria, é referenciada apenas uma vez na obra *Contra Ápio*. Na passagem em questão, Josefo cita que Ápio toma também como motivo de censura aos judeus o fato de não terem estátuas e figuras dos imperadores (JOSEFO, 1992, p.730). A religião judaica proibia os judeus de adorarem outros deuses e proibia também a construção de imagens (*Deuteronomio*, 5, 7 – 9). Mas a não participação dos judeus no culto imperial era conhecida e até mesmo permitida por parte das autoridades romanas. Os judeus estavam isentos de qualquer ato exterior do culto romano, sendo obrigados apenas a efetuar preces em favor do imperador (FLANNERY, 1968, p.37).

O fato de os judeus não participarem do culto imperial só ganha importância maior no período em que Roma está sob o governo de Calígula (37 a 41 d.C.), uma vez que esse imperador dava grande valor a este assunto, chegando, em determinado momento, a considerar a si próprio um deus. Dessa forma Ápio utiliza o culto imperial como um meio de amplificar um conflito local, dotando-o de dimensões que repercutissem na própria Casa Imperial.

O ataque literário sofrido pelos judeus em Alexandria reflete uma luta de representações e de identidades em uma cidade permeada de disputas por espaços sociais, em que os autores gregos ou helenizados se servem de uma antiga hostilidade egípcia em relação aos judeus e a mesclam com os novos elementos advindos da cultura greco-romana. Dessa forma, passam a atacar as marcas culturais que causavam maior estranhamento em relação à cultura gentia, ou seja, alguns fatos singulares da cultura judaica presentes na sua legislação, nas histórias de seus líderes e no seu comportamento social, usando esses elementos como forma de exaltar a superioridade gentílica e de frear o acesso dos judeus a maiores conquistas no campo sociopolítico.

BIBLIOGRAFIA:

Documentação primária impressa

BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*: antigo e novo testamento. Tradução João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

JOSEFO, Flávio. Antiguidades judaicas. In: JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus*. Trad. Vicente Pedroso. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de

Deus, 1992.

_____. *Contra Ápio*. In: JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus*. Trad. Vicente Pedroso. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 1992.

Bibliografia instrumental

CHARTIER, R. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1987.

DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 7-101.

Obras de apoio

CLÍMACO, Joana Campos. *Cultura e poder na Alexandria romana*. 2007. Dissertação (Mestrado em História)-Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

FELDMAN, Sérgio A. A resistência cultural judaica sob o Império Romano (final do século I ao IV). In: SILVA, G.V. (Org.). *Conflito cultural e intolerância religiosa no Império Romano*. Vitória: GM Gráfica e Editora, 2008, p. 19-29.

FLANNERY, E. H. *A angústia dos judeus*. São Paulo: IBRASA, 1968.

FONTETTE, F. *História do anti-semitismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1989.

GOLDBERG, J.D.; RAYNER, D. J. *Os judeus e o judaísmo*. Rio de Janeiro: Xenon, 1989.

HORSLEY, R. A.; HANSON, J. S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.

JOHNSON, P. *História dos judeus*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

JONES, A.H.M. A última crise: o Império Romano até seu declínio. In: BALSDON, J.P.V. (Org.). *O mundo romano*. Trad. Victor M. de Moraes. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968, p.58-79.

- LEVÊQUE, P. *A aventura grega*. Lisboa: Cosmos, 1967.
- MEEKS, W. A. *Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.
- MENDES, Norma Musco. O sistema político do Principado. In: SILVA, G.V.; MENDES, N.M. (Org). *Repensando o Império Romano*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006, p. 21-51.
- MOMIGLIANO, A. D. A cultura grega e os judeus. In: Finley, M. I. (org). *O Legado da Grécia uma nova avaliação*. Trad. Y. V. Pinto de Almeida. Brasília: ed. UnB, 1998, p.359-380.
- PINSKY, J. *Os judeus no Egito helenístico*. Assis: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis, 1971.
- POLIAKOV, L. *De Cristo aos judeus da corte*. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- SELVATICI, Mônica. *Os judeus helenistas e a primeira expansão cristã: questões de narrativa, visibilidade histórica e etnicidade no livro dos Atos dos Apóstolos*. 2006. Tese (Doutorado em História)-Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.
- SHERWIN-WHITE, A.N. O Imperialismo Romano. In: BALSDON, J.P.V. (Org). *O mundo romano*. Trad. Victor M. de Moraes. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968, p. 80-102.
- SILVA, G.V. Humanismo e tolerância religiosa: é possível aprendermos com os romanos?. In: SILVA, G.V. (Org). *Conflito cultural e intolerância religiosa no Império Romano*. Vitória: GM Gráfica e Editora, 2008, p.7-17.
- SIMON, M.; BENOIT, A. *El judaísmo y el cristianismo antiguo: de Antioco Epífanés a Constantino*. Barcelona: Editorial Labor, 1972.
- WOLFSON, A. H. Philo on Jewish Citizenship in Alexandria. In: *The Society of Biblical Literature* 63, 1944, p. 165-168.

André Teixeira Jacobina

Futebol: o esporte bretão que se abrigou

E-mail: adretj@terra.com.br

Resumo: Este artigo analisa os primeiros passos do futebol no Brasil, desde quando foi trazido pelas elites, com um caráter profundamente estrangeiro, ao longo da primeira metade do século XX – quando se popularizou para além das elites – até a sua progressiva nacionalização. O futebol assume diferentes sentidos para aqueles que apoiavam o esporte, para aqueles de comunidades mais pobres que se tornaram praticantes, e para os que faziam oposição a ele. O futebol tanto foi utilizado politicamente pelas elites que o apoiavam, os *sportsmen*, como foi instrumento das classes subalternas, favorecendo sua organização e poder de barganha com os “patrões”. Baseado principalmente nos trabalhos de Leonardo Pereira (2000), *Footballmania: Uma história social do futebol no Rio de Janeiro (1902-1938)*, e de Gregg Bocketti (2007), “Playing with national identity: Brazil international football (1900-1925)”, este artigo busca conectar história social, política e econômica do período com os reflexos do contexto no esporte, na formação de identidades, especialmente na ligação entre o futebol e a identidade nacional brasileira, discutindo o que o esporte é capaz de revelar sobre o período. O artigo visa indicar que o caminho para pesquisas acerca da história dos esportes, em especial do futebol, está aberto.

Palavras-Chave: História; Futebol; Brasil.

Enviado em 24 de fevereiro de 2011 e aprovado em 20 de setembro de 2011.

Introdução

Futebol é mais do que um esporte no Brasil, pois através dele se forjam identidades. Foi, por exemplo, um importante componente na formação da identidade brasileira, e não é por acaso que é feita a frequente comparação dele com as religiões, ao se dizer que “futebol é uma religião no Brasil”. Pois na relação com o futebol a população constrói mitos, santifica heróis e demoniza vilões, personagens de sua narrativa.

Começamos examinando a chegada do futebol no Rio de Janeiro, na primeira metade do século XX. Discutimos também as identidades formadas e projetadas, examinando as visitas dos amadores dos ingleses do “Corinthian Football Club” ao Brasil. Analisamos os primeiros passos do processo de profissionalização do futebol, em 1933, e problematizamos o confronto com a perspectiva amadora. Examinamos o estabelecimento do futebol como esporte de massa e também a utilização do esporte como instrumento de barganha e articulação das classes subalternas.

Em termos historiográficos, é importante refletir sobre a pouca valorização do futebol como tema de pesquisa nos meios acadêmicos. A temática do futebol, aparentemente, seria menos respeitável aos olhos dos pesquisadores em ciências humanas (PEREIRA, 2000, p.9). Essa resistência ao tema, entretanto, não deve nos intimidar, como não intimidou Leonardo Pereira, Gregg Bocketti e outros historiadores e cientistas sociais.

Oscar Cox e o futebol no Rio de Janeiro

A história do futebol no Rio de Janeiro tem início com um jovem chamado Oscar Cox que, como a maioria dos praticantes do esporte no século XIX, era de família rica e tinha estudado na Europa. Na bagagem de Cox, muito mais importante do que a bola de *foot-ball*, encontrava-se o manual de regras da Associação Futebolística Inglesa. Esse manual forneceu regras que ainda não eram conhecidas ou difundidas no futebol do Rio de Janeiro naquela época, mesmo pelas elites, que o praticavam, muitas vezes, sem compromisso com as regras oficiais. De fato, o futebol era um esporte incipiente no Brasil, embora na Inglaterra já fosse difundido e na Europa houvesse uma progressiva formação de clubes. A contínua difusão do esporte pela América do Sul foi um tanto correlata à experiência brasileira com Oscar Cox e Charles Muller. Este também havia ido à Inglaterra, em 1894, e também trouxe as regras do jogo. O *football* começa a dar seus passos para uma prática mais organizada, sistematizada, importada dos campeonatos e práticas inglesas do esporte.

O surgimento de novos clubes de futebol como o “Rio *Foot-ball Club*” – o primeiro formado por descendentes de ingleses e brasileiros da elite juntos – e o acolhimento do esporte, com posterior formação de times, por outros clubes mais antigos que praticavam outros esportes, como era o caso do Club de Regatas Vasco da Gama e o do Flamengo, marcam o início da chegada do jogo no Rio de Janeiro. Aliado a isso, foi fundamental para o esporte os jogos realizados contra os clubes e selecionados paulistas, estabelecendo-se uma rivalidade regional que serviu como promoção e impulso do esporte na cidade.

Outra coisa notável era a indumentária, não só dos jogadores, mas também dos torcedores. Os *foot-ballers*, os jogadores, eram membros de uma elite pomposa e aristocrática. E, se o negro, o pobre e o operário não tinham lugar entre os *foot-ballers*, também não se encontravam junto às torcidas. Os torcedores também se vestiam a caráter – como se fossem a um jogo de pólo, arriscamos comparar – para prestigiar as *matches*. Além de elitista, o futebol maravilhava as elites cariocas pelo status cosmopolita – principalmente pela ligação com ingleses – que o esporte proporcionava. Era o esporte dos desenvolvidos países europeus, e a elite brasileira queria se aproximar deles. A nomenclatura de língua inglesa estava constantemente presente e era um dos fortes indicativos.

Ademais da ascendência e da estratificação social havia também uma questão cultural na forma como se deu início à prática do futebol no Brasil. Os jogadores de futebol eram, em sua maioria, acadêmicos, estudantes da faculdade de medicina, da escola politécnica e outras, tendo também formação muitas vezes no exterior. Por maiores que fossem os contrastes, entretanto, Leonardo Pereira derruba a tese de que, nos primeiros anos do século passado, o futebol era um esporte praticado apenas pela elite. A descoberta foi feita através de pesquisa em documentos policiais. Esta fonte foi utilizada porque na época era obrigatório comunicar à polícia o desejo de se criar uma agremiação. Com base nesses textos, Pereira identifica uma gama de clubes marginalizados, formados em sua maioria por trabalhadores, que estavam ausentes da história normalmente contada sobre futebol, da qual tratamos mais a frente no artigo.

A popularização do futebol é também de interesse daqueles que estudaram o esporte, pois, a princípio, trata-se de um esporte caro, se pensarmos nos equipamentos necessários, como chuteiras e redes, uniformes, e toda padronização necessária para fazer uma partida oficial. Porém, tudo isso pode ser improvisado e se tornar bastante barato, em partidas não oficiais. Na prática da elite havia uma série de cuidados com, por exemplo, as medidas dos campos, cortes e tamanho da grama, peso e qualidade da bola, juntamente com a adequada padronização, camisas para todos os jogadores. Mas, para tudo isso, há possibilidades de improvisação. Já com relação ao pólo, por outro lado, seria impossível se improvisar um cavalo, para uma prática minimamente próxima do esporte e, não por acaso, tal desporto não se popularizou.

Outro dado extremamente interessante e curioso é a ligação que o futebol tem com a diversão para a patuléia que o praticava. Enquanto nos clubes de elite, como Flamengo e Fluminense, a preocupação da prática esportiva estava ligada à valorização da educação física como complemento de formação, nas agremiações populares era comum misturar carnaval e futebol. Inclusive, havia um clube com um nome tragicômico, chamado Sociedade Carnavalesca Miséria e Fome Futebol Clube. Nesses locais, tal união não parecia uma contradição, pois futebol e carnaval eram vistos como maneiras irmãs de diversão, além do que, o humor parece povoar a forma com que lidavam, ao menos em parte, com as dificuldades sociais.

O orgulho da nação

A fim de discutir identidade nacional, faz-se necessário, mesmo que brevemente, discutir-se o conceito de identidade. Esse conceito vem sendo alvo de reflexões e debates

no campo acadêmico já há bastante tempo, mas na contemporaneidade essas discussões se intensificaram.

Zygmunt Bauman (2005), ao refletir sobre a questão da identidade e de uma noção de pertencimento, a uma nação, por exemplo, diz que ela se forma a partir de uma tarefa, de um objetivo a ser construído. Em suas palavras:

Tornamo-nos conscientes de que o “pertencimento” e a “identidade” não têm a solidez de uma rocha, não são garantidos para toda vida, são bastante negociáveis e revogáveis, e de que as decisões que o próprio indivíduo toma, os caminhos que percorre, a maneira como age – e a determinação de se manter firme a tudo isso – são fatores cruciais tanto para o “pertencimento” quanto para a “identidade”. Em outras palavras, a idéia de “ter uma identidade” não vai ocorrer às pessoas enquanto “pertencimento” continuar sendo o seu destino, uma condição sem alternativas. Só começaram a ter essa idéia na forma de uma tarefa a ser realizada, e realizada vezes e vezes sem conta, e não de uma só tacada (BAUMAN, 2005, p.17-18).

Isso é evidente na tentativa das elites brasileiras de construir uma identidade semelhante a dos ingleses. O *football*, para esse fim, é instrumental, e a tarefa a ser realizada é reproduzir aqui uma série de valores e princípios ingleses com que a elite brasileira se identificava. Para esse fim, celebrar o espírito amador do “football”, um esporte praticado pela elite e para a elite, predominantemente no final do século XIX e início do XX, fazia parte do conjunto de ações a serem repetidas a fim de serem internalizadas. Porém, como veremos mais a frente, as elites não têm total controle da relação da população com o futebol.

O jornalista Benedetto Vecchi questiona Bauman acerca da sua visão de identidade, especialmente da noção de “identidades coletivas”, aludindo ao debate existente. Bauman reforça a necessidade de ver a identidade como algo a ser criado, um objetivo. Vejamos, primeiro Benedetto Vecchi:

Na imaginação sociológica, a identidade é sempre algo muito evasivo e escorregadio, quase um a priori, ou seja, uma realidade preexistente. Por exemplo, para Emile Durkheim, as identidades coletivas sempre permanecem como pano de fundo, mas não há dúvida de que, em seu livro mais famoso, *A divisão social do trabalho*, essa divisão é um elemento contraditório. Por um lado, ela coloca em risco os vínculos sociais, mas ao mesmo tempo atua como fator de estabilização na transição para a criação de uma nova ordem social. Entretanto, em seu arcabouço analítico, a identidade deve ser considerada um objetivo, um propósito, em vez de um fator predefinido. Qual a sua opinião?

Ao que Bauman responde:

Minha opinião é igual à sua... Sim, de fato, a “identidade” só nos é revelada como algo a ser inventado, e não descoberto; como alvo de um esforço, “um objetivo”; como uma coisa que ainda precisa se

construir a partir do zero ou escolher entre alternativas e então lutar por ela e protegê-la lutando ainda mais – mesmo que, para que essa luta seja vitoriosa, a verdade sobre a condição precária e eternamente inconclusa da identidade deva ser, e tenda a ser, suprimida e laboriosamente oculta.

Tendemos a concordar com Bauman, a identidade é algo continuamente construído e reconstruído pelas ações em função de um objetivo. O passado nos lega circunstâncias que fogem a nosso controle, nos apresenta identidades construídas nesse passado, mas elas precisam ser revalidadas, ter suas tarefas repetidas, para que a identidade se mantenha forte e não se desfaça na mente daqueles que a mantêm em sua forma de agir e pensar. A elite brasileira nos finais do século XIX e início do século XX já deixava clara, talvez até antes disso, sua identidade como modo de vida e valores das elites da Europa Ocidental, e tomou como tarefa reproduzi-los aqui no Brasil. Outras alternativas de identidades surgiram e competiram entre si, como a noção positiva da mestiçagem de Gilberto Freyre, algo impensável para essas elites, que não por acaso permitiam somente brancos no esporte que melhor exprimia suas perspectivas. Devido à complexidade e amplitude do debate, iremos nos restringir a apontar que essa é a forma que trabalhamos com o conceito de identidade, aproximando-nos do entendimento apontado por Bauman.

Devemos examinar a ligação entre nacionalismo e futebol e a emoção das massas conectadas ao jogo, bem como o caráter simbólico do jogo. Para esse fim, os trabalhos de Gregg Bocketti são mais relevantes que o de Leonardo Pereira, já que a discussão sobre identidades é algo mais trabalhado por Bocketti. Se não discordamos de Pereira em suas análises, por estarem, em nossa visão, bem fundamentadas, consideramos seu trabalho insuficiente para problematizar a questão da identidade, e da formação de uma identidade nacional brasileira.

As partidas contra o selecionado argentino no Rio de Janeiro podem ser consideradas como um dos símbolos dessa nova experiência. A algazarra criada por um conjunto de torcidas unidas em “socorro” – já que “nós” perdemos as três partidas – era algo inédito que deu novas bases ao conceito de futebol na capital do país. Uma espécie de dor coletiva indica o peso que o esporte estava acumulando no imaginário da população brasileira, ainda que obviamente não possa ser comparada à dor de 1950, que muito tempo depois, trouxe um dos melhores exemplos do envolvimento emocional do brasileiro com o esporte, assim como as vitórias também demonstraram, como a de 1958 na Copa do Mundo da Suécia.

Desde o final da década de 1910, quando um time composto por cariocas e paulistas conquistou pela primeira vez um título sul-americano, as disputas futebolísticas internacionais já eram capazes de juntar, em uma mesma torcida, os mais diversos grupos. Era a nova torcida, a torcida pelo país, e não por grupos particulares. Era um sentimento que conectava futebol à nação e que foi utilizado por aqueles que estavam no poder, desde o Estado Novo, até, por exemplo, à ditadura militar na copa do mundo de 1970. Tal identidade mostrava, porém, ser insuficiente para dissipar as tensões e desigualdades. Enquanto vibravam com as primeiras seleções nacionais, formadas exclusivamente por jogadores brancos e da elite, torcedores de outras origens sociais lutavam pela sua in-

clusão na imagem da nação definida através do jogo. Em 1921, no governo de Epitácio Pessoa, era proibida a presença negra nos selecionados nacionais. Luiz Antonio – irmão de Domingos da Guia, jamais pôde representar o Brasil nos campos oficiais, apesar de suas reconhecidas qualidades técnicas.

No início do século XX, a seleção brasileira era muito mais uma propaganda de uma versão européia do Brasil. Era não somente branca, mas elitista, cultural e socialmente; valorizava a riqueza, a cultura europeia e o espírito amador, em contraposição ao profissionalismo, que era criticado por essa elite, nas duas primeiras décadas do século XX. Bocketti aponta que os jogadores da seleção brasileira de futebol eram “embaixadores” dessa visão favorável da cultura europeia. A elite brasileira queria abraçar o futebol, que, assim como roupas e música, fazia parte das práticas e costumes que eram importantes na busca por esse ideal, por essa identidade europeia que deveria, na visão dessa elite, tornar-se a imagem do Brasil (BOCKETTI, 2004).

Em 1934, um atleta negro, Leônidas da Silva, o “Diamante Negro”, é convocado para jogar uma Copa do Mundo, tornando-se o grande destaque da seleção. Essa “permissão” da elite, que até então mantinha, em geral, negros e afro-descendentes longe dos gramados oficiais, nasce de uma gradual mudança de mentalidade com relação à formação cultural híbrida do povo brasileiro: a mistura de raças passa a ser vista não mais como um problema e um fardo, mas sim como uma vantagem. O auge dessa mudança se dá com a publicação, em 1933, de *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre, que defende esse aspecto positivo da mistura de raças.

A Copa de 1938 é um marco que evidencia a consolidação do sentimento nacional em torno do futebol. Algumas imagens também se cristalizam em relação a ídolos negros, como o próprio Leônidas da Silva e também Domingos da Guia. Ou seja, o conjunto da população passa “a se identificar com uma seleção mestiça”. Por outro lado, por mais que figuras célebres, como Mário Filho, tentassem, em 1938, fazer do selecionado nacional a imagem acabada de uma nação harmônica e integrada, isto estava distante da realidade. Ao conquistar um lugar negado anos antes ao seu irmão, Domingos testemunhava um movimento que ia fazendo do futebol um dos espaços privilegiados de efetivação de disputas entre diferentes parcelas da sociedade. Nem racismo nem os preconceitos com os mais pobres tinham desaparecido, porém as condições para que estes fossem defendidos publicamente, especialmente no mundo do futebol, vinham ruindo.

Antes de Leônidas, Arthur Friedenreich, filho de um alemão com uma mãe brasileira, que era uma “mulher de cor”, pôde integrar a seleção, mas ele incorporava os ideais da elite rica, de “educação refinada”, de valores europeus – o que facilitou para que Arthur Friedenreich fosse aceito. As elites brasileiras acabaram, com certas restrições, por rejeitar a noção europeia de determinação de raça unicamente pela cor, e, em vez disso, adotam a ideia de que poderia haver um “embranquecimento” através da cultura. Isso era visto como um aprimoramento possível para os não brancos, como Arthur Friedenreich, que jogou no clube Paulistano em 1915. Apenas posteriormente, em meados da década de 20, jogadores como Fausto dos Santos, a “maravilha negra”, e o ex-soldado Floriano de Peixoto Correia, ambos negros, começaram a ganhar espaço. Por fim, em 1938, como enfatizamos, o maior destaque da seleção era um jogador negro, e a restrição antiga pela cor caía de forma definitiva, não como o fim do racismo, mas como uma concessão, baseada no desejo de se alcançar vitórias. (BOCKETTI, 2004)

A união do povo brasileiro pela seleção é algo realmente expressivo. No entanto, a mentalidade de bandos, de massa, também tem aspectos problemáticos, pois, quando eles estão reunidos em um ambiente carregado emocionalmente, a violência acaba sendo uma das expressões mais comuns. No livro de Gilberto Agostino, *Vencer ou morrer: futebol, geopolítica e identidade nacional*, há um trecho sobre esse tema:

Por que um torcedor é capaz de matar outro? Sigmund Freud o chamaria de narcisismo das pequenas diferenças. Também podíamos chamá-lo de teoria do inimigo mais próximo. O futebol, temos que admitir, é um eficaz caldo de cultivo da lógica tribal. E das lógicas intertribais às múltiplas possibilidades de representação de guerra, há, de fato, uma margem muito estreita (AGOSTINO, 2002, p. 233).

O nacionalismo, o clubismo, e qualquer formação de identidade não devem ser vistos por um prisma positivo ou negativo. Roberto Damatta aponta que o futebol “foi certamente essa humilde atividade, esse jogo inventado para divertir e disciplinar que, no Brasil, transformou-se (sem querer ou saber) no primeiro e provavelmente no seu mais contundente professor de democracia e igualdade” (DAMATTA, 2006, p.142). Sentimentos ligados ao futebol podem ser combustíveis para selvageria e violência como foi no século XX e neste século também, não apenas no Brasil, mas em qualquer lugar que esses sentimentos existam.

Outro ponto em que tocamos mais tarde, mas que não podemos deixar mencionar aqui, é a percepção do presidente Getúlio Vargas. A derrota da Seleção Brasileira para os italianos leva Vargas a perceber na comoção e tristeza dos brasileiros o potencial existente no futebol e a grandiosidade de sua abrangência. Essa questão da popularidade do futebol nos lembra a história sobre a primeira partida oficial de futebol no Rio de Janeiro marcada para o mesmo horário de uma regata que se daria na Lagoa Rodrigo de Freitas. Os jornais notificaram a notícia como um absurdo, pois achavam que ninguém apareceria para prestigiar a partida de futebol. Estavam, porém, redondamente enganados, o estádio lotou e poucas pessoas – quase nenhuma se retiramos os remadores – apareceram para prestigiar a regata. O fato é que na década de 1930 o futebol já se havia tornado popular o bastante para ser usado como um dos elementos consolidadores do nacionalismo do Estado Novo.

Em outro texto, intitulado “Pelos Campos da Nação: um Goal-Keeper nos Primeiros Anos do Futebol Brasileiro”, Leonardo Pereira trabalha, pela ótica de um goleiro chamado Marcos de Mendonça que construiu sua carreira durante esses anos de transição, a lógica desse processo de mudança. Sua história revela como um esporte inicialmente aristocrático se tornou, num curto período de tempo, um forte símbolo nacional.

Identidades nacionais projetadas

Como citamos anteriormente, Gregg Bocketti examina, em seu trabalho “Playing with National Identity: Brazil In a Internacional Football (1900-1925)”, as identidades

nacionais desejadas pela elite branca do início do século. Sua análise se diferencia dos demais trabalhos ao demonstrar o papel que esse esporte exercia para as elites, para os *sportsmen*. Vale a pena discutir uma experiência em particular: a visita do clube inglês Corinthian Football Club.

Esse clube tinha na devoção à prática amadora dos esportes o seu mais básico elemento. Os membros do time eram da elite e estudavam nas universidades de Oxford ou Cambridge. Apesar dessas restrições, esse clube inglês era tido como um dos melhores e mais habilidosos times do mundo no período anterior à Primeira Guerra Mundial. Com o rompimento das duas grandes federações amadoras da Inglaterra, “Amateur Football Association” e “Football Association”, o Corinthian teve que procurar oponentes em outros países, e suas viagens, eventualmente, trouxeram-no mais de uma vez ao Brasil.

Corinthian foi ao Rio de Janeiro e São Paulo, ficando duas semanas e jogando três partidas em cada cidade. O clube inglês foi muito bem recebido e teve uma performance excelente. Na primeira visita, venceu todos os jogos e, na segunda, venceu quatro partidas, empatou uma e perdeu uma. A popularidade do clube inglês levou grandes públicos às partidas e influenciou a adoção do seu nome por um clube paulista, que é um dos mais populares do Brasil, o Sport Club Corinthians Paulista. Em 1910, poucos dias após a visita do inglês Corinthian, um grupo de jovens paulistas, impressionados com o desempenho do time, fundou um clube de mesmo nome para homenagear a bravura dos estudantes londrinos que há poucos dias tinham estado em São Paulo. (BOCKETTI, 2004).

As elites brasileiras que apoiavam o esporte eram conhecidas como “*sportmen*” e elas ficaram impressionadas não apenas com a habilidade dos jogadores ingleses, mas também com o refinamento social e cultural exibido pelos atletas. Algo que, na visão dessas elites, deveria ser reproduzido no Brasil. O Corinthian era um mestre, um exemplo do ideal que a elite brasileira que apoiava o *football* buscava. Algo que foi reconhecido pelos amadores do Corinthian, que disseram com satisfação que os *sportmen* brasileiros se colocavam firmemente contra o profissionalismo. É importante entender que o profissionalismo era visto de maneira negativa, pois colocava o dinheiro em disputa, algo que na visão deles era menos honrado do que disputar a glória da vitória em si, sem qualquer outro motivador. Esse elogio à prática amadora unia o clube inglês e as elites brasileiras de tal forma que a cobertura das suas visitas foi quase que exclusivamente positiva. Pois, como apontado anteriormente, era o desejo dessa elite forjar uma identidade nacional com estilo e personalidade similares ao do clube inglês, incluindo nisso o elitismo e o exclusivismo, presente em tal clube. (BOCKETTI, 2004)

O valor dado ao amadorismo pode ser mais bem compreendido estabelecendo uma contraposição entre a visita do Corinthian com a visita do clube inglês profissional, Exeter City Football. Foi observado pelos críticos do esporte que o Corinthian utilizava de violência, em alguns momentos, para parar jogadas dos times brasileiros. Os *sportsmen* preferiam que a violência não fosse utilizada, mas a justificaram de diferentes formas, dizendo, por exemplo, que o clube inglês queria demonstrar excelência também no aspecto mais viril do esporte. Outros sugeriram ainda que o uso de força era mais um aspecto que os brasileiros poderiam aprender com seus visitantes e em nenhum momento foi sugerido que os visitantes não tinham uma conduta respeitável.

Não foi esse o caso com o clube Exeter, que também utilizou táticas violentas

para parar jogadas, machucando o “craque” brasileiro Arthur Friedenreich. Segundo os observadores brasileiros, enquanto o Corinthians usou de força apenas algumas vezes, e se valeu especialmente da habilidade com a bola, o Exeter usou força de forma antidesportiva e cínica, para evitar a derrota. Embora possa ter havido, de fato, alguma diferença no grau de violência utilizada, a forma completamente diferente com que o tema foi tratado revela, para Bocketti (2004), que a diversidade de perspectiva em relação ao uso de violência nasce da diferença de identidade social e cultural dos oponentes. Enquanto o Corinthians era amador e poderia ser perdoado pelos seus erros, o Exeter, que não estava no mesmo patamar, especialmente devido ao profissionalismo, não seria tratado da mesma forma. Era importante naquele período marcar a superioridade moral da prática amadora sobre a prática profissional, para os *sportsmen* (BOCKETTI, 2004).

Os *sportsmen* eram críticos do comportamento dos brasileiros também. Quando o Corinthians foi violento, os clubes brasileiros também tiveram comportamento considerado não ideal e por isso receberam críticas. Mas a crítica de maior relevância, feita por essa elite brasileira, foi endereçada à parte dos torcedores brasileiros, que em partidas do Corinthians, vaiaram o time estrangeiro e de forma deselegante apoiaram os times locais, na visão dos *sportsmen*, de forma exacerbada. Os *sportsmen* admitiram que uma minoria foi responsável, mas estes não faziam parte das “melhores classes” de brasileiros, sendo ignorantes ou iletrados, enfatizando que esse comportamento não deveria ter lugar nos espaços esportivos. (BOCKETTI, 2004). Em outras palavras, esses brasileiros não representavam a elite – as “melhores classes”, que tinham grande refinamento – e era objetivo dos *sportsmen* forjar um terreno comum de valores com os visitantes amadores do Corinthians.

Embora excessos devessem ser contidos e criticados, apoiar com entusiasmo os times locais, prática nascida de um sentimento de pertencimento, poderia ter sido melhor compreendida, sem uma desqualificação dos torcedores baseada na identificação de classe social. A desqualificação revela, assim, não apenas um preconceito, pois parte do comportamento inadequado poderia ter sido de membros da elite branca, mas que não somente a questão da etnia, mas também a origem de classe, fazia parte do quadro de influências e de identidades, relacionadas à prática e promoção do *football*.

Os *sportsmen* atribuíram a conduta dos jogadores do Exeter ao profissionalismo, mas durante o campeonato sul-americano de seleções em 1916, os brasileiros viram que amadores poderiam ser também violentos e antidesportivos. O Brasil empatou uma vez e perdeu duas, porém, de acordo com um observador, eles teriam sido vitoriosos em todas as partidas porque não recorreram à violência. Os chilenos e uruguaios, para quem o Brasil perdeu, teriam recorrido à violência, sacrificando a dignidade pela vitória. Na derrota o Brasil teria preservado seus valores e com isso obteve uma vitória moral. Percebe-se, portanto, que nas duas primeiras décadas do século XX, vencer era secundário, o mais importante para os *sportsmen* era que os jogadores e o esporte fosse uma vitrine para o ideal social e cultural das elites. Na década de 20 e especialmente na de 30, isso começa a mudar devido ao sucesso dos clubes e da seleção. (BOCKETTI, 2004)

A vitória, no final dos anos 20, mas especialmente na década de 30, passou a ser uma forma de promover o Brasil no contexto internacional, não apenas a participação enquanto cavalheiros ou *gentleman*. Vitória poderia projetar uma noção de uma identidade forte e importante. O sucesso do esporte, sua progressiva popularização e mercantiliza-

ção, levaram gradualmente a uma abertura aos mais talentosos, fossem de qualquer cor ou classe. Mas a elite branca manteve o controle da administração do esporte e da mídia esportiva, abrindo mão, gradualmente, das noções de exclusividade, na busca por vitórias e títulos. (BOCKETTI, 2004)

Esse processo leva cada vez mais pessoas aos estádios e gera cada vez mais dinheiro, pressionando os times para profissionalização, que finalmente foi conquistada em 1933, quando o futebol virou um negócio que envolvia grande volume do capital, fazendo com que ficasse cada vez mais difícil sustentar que os “artistas da bola” não tivessem salários. A busca por vitória e títulos contribuiu também para quebrar as barreiras raciais, pois os grandes jogadores não-brancos, e entre esses especialmente os negros, devido sua habilidade, passaram a ser desejados pelos clubes e pela seleção. A possibilidade de vencer os europeus, demonstrada pela excelente campanha na Copa do Mundo de 1938, é o ápice dessa mudança. No final da década de 20 e durante os anos 30, os clubes e as federações perceberam que vencer era mais lucrativo. Os ideais também mudaram, e a seleção se manteve uma vitrine para uma versão ideal do Brasil, porém não mais europeizada, branca, e de elite, mas mestiça, com estilo próprio de jogar, cujas vitórias poderiam servir de símbolo para construir uma imagem vitoriosa do país. Assim, vencer, que nas primeiras décadas do século XX era secundário, torna-se, especialmente a partir da década de 30, parte do instrumento para vender uma imagem do Brasil. Já não mais a versão europeia desejada por parte da elite, mas ainda assim uma versão idealizada.

O jogo dos Sentidos

“Qual seria, no entanto, o sentido deste novo fenômeno para os diversos sujeitos com ele envolvidos?” (PEREIRA, 2000, p. 203). Para examinar essa questão e tentar responder a ela, o autor busca se aproximar da realidade daquele período, que é muito mais contraditória e complexa do que se costuma imaginar.

Algumas personalidades históricas e grupos são fundamentais. Entre estes o romancista Coelho Neto, ardoroso defensor do *football* como meio para regeneração social, e Lima Barreto, outro literato, opositor de Coelho Neto, que defendia que o *football* era fator de degeneração e de desunião.

Se Coelho Neto, romancista renomado, inicialmente, em 1908, não demonstrava grande interesse pelo esporte, em 1912 se tornou sócio do Fluminense e defensor de destaque da prática do *football*. Sua família passou a estar presente no clube, principalmente seus filhos, que chegaram a jogar no Fluminense. Coelho Neto defende o *football* pela perspectiva de que ele seria um meio para regeneração da “nova raça” (PEREIRA, 2000).

Coelho Neto defendia a prática do *football* também por acreditar que o esporte poderia dotar seus praticantes de senso de coletividade e disciplina, o que seria um grande ensinamento do qual o povo brasileiro somente iria se beneficiar. Essa defesa era apoiada também, por exemplo, pelo médico Afrânio Peixoto, que defendia também a ligação positiva da prática do *football* com a atividade intelectual. Ambos se inspiravam na famosa frase latina, de origem grega, “*mente sã em corpo sã*”.

Sobre a eugenia ou teorias do Darwinismo social é interessante fazer uma relação

com o texto “A literatura médica brasileira sobre a peste branca: 1870-1940”, de Dalila de Sousa Sheppard. A autora aponta que as tendências eugenistas e do Darwinismo social foram trazidas especialmente do Sul dos Estados Unidos para o debate médico. Embora existissem médicos e pesquisadores da área que fossem eugenistas, como Belisário Pena, a maioria dos médicos dizia não compartilhar dessa visão e explicação para a origem das doenças. Preferiam explicações ligadas às condições de vida dos pobres, postura que não significava ausência de preconceito, apenas que o preconceito se manifestava de outra maneira. Na prática, o Estado e as políticas públicas e os próprios médicos tiveram uma atitude racista, de elite, ao não pesquisar a cura ou tratamentos para as doenças e os problemas que atingiam os grupos mais pobres, de maioria negra ou mestiça (SHEPPARD, 2001). A presença do pensamento eugênico fazia parte do contexto do período e se inseria em diversos debates, inclusive na questão da prática do futebol.

O *football* era, ou melhor, significava, para homens como Coelho Neto, um meio de intervenção mais direta sobre os diversos grupos de trabalhadores. Para ele, o *football* seria capaz de dotar essas pessoas de senso de coletividade, disciplina, controle e assim contribuiria para o progresso da nação. A raça brasileira para alguns, como Afrânio Peixoto, era degenerada pela mestiçagem, e o futebol seria uma solução para esse problema. Ou seja, eles partiam do pressuposto de que os brasileiros, pobres e trabalhadores, eram em geral indisciplinados, cheios de vícios (como bebedeira), individualistas ou simplesmente degenerados. O *football* seria então fator de regeneração, que agregaria harmonia, solidariedade, a essa raça desregrada, e lhe daria um futuro.

Lima Barreto, outra pessoa do campo da literatura e homem de destaque, tinha posição diversa dos *sportmen* e mostrava seu desprezo pelo *football*. Lima Barreto defende que o futebol levava a rivalidades que acabavam se traduzindo em violência, e vários episódios de conflitos, até mesmo armados, contribuíram para fortalecer sua posição. Barreto também critica duramente a posição de Coelho Neto, considerando que este estaria rebaixando sua arte ao associá-la e se utilizar dela para promover o esporte. Protesta contra o favorecimento do governo ao futebol e critica ainda o suposto benefício físico adquirido por seus praticantes, adotando as teses apregoadas pelo Dr. Mario de Lima Valverde, que argumentava contra isso, fundamentando-se nas diversas lesões sofridas pelos jogadores na prática do esporte.

Vale destacar que Lima Barreto e Coelho Neto são responsáveis, de certa forma, por alguns dos sentidos atribuídos ao jogo, existindo, obviamente, outras pessoas que compartilhavam das suas visões. Os adversários do *football*, por exemplo, com a iniciativa de Lima Barreto e do Dr. Mario de Lima Valverde, fundam a “Liga contra o foot-ball”. Tal reação, inclusive, demonstra como em 1919 o futebol já havia se popularizado e difundido chegando a incomodar profundamente seus opositores, o que não aconteceria se o esporte tivesse ficado restrito a pequenos grupos.

Lima Barreto tinha outro aliado, Carlos Sussekind de Mendonça, que contestava o bem intelectual que o futebol poderia trazer, negando a validade da ideia “Mente sã em corpo sã” tão largamente difundida. Sussekind defende a ideia que o desenvolvimento atlético, ao se tornar mais presente, inibia o desenvolvimento intelectual. Com base nisso, considerava o *football* um fator de degeneração intelectual, social e cultural. As críticas de Lima Barreto chegavam a ver na ideia do *football* enquanto regeneração social, uma perpetuação da dominação que vinha da escravidão e que separava e diferenciava

os homens. Tal perspectiva, de uma forma um pouco diferente, era compartilhada por militantes sindicais, especialmente os anarquistas, que viam no *football*, inicialmente, um meio de alienação e dominação utilizado pelos patrões.

Tanto os defensores quanto os opositores do *football* não se preocupavam em entender os motivos da popularização do esporte nem seu sentido para os que o praticavam ou gostavam de ver o jogo. Assim sendo, “todos viam o público ao qual se destinava suas mensagens como uma massa amorfa, que podia ser moldada a sua vontade” (PEREIRA, 2000, p.229). Mas essa opinião não procede, como veremos a seguir.

O sentido do jogo para as classes subalternas

Através da proliferação de clubes, como o Maria Angu Foot-ball Club, o processo de diversificação e inserção de indivíduos de diversos perfis na prática do *football* começa a se intensificar. Esses clubes são organizados baseados em laços de vizinhança e por isso acabam abrindo espaço para operários, trabalhadores e pequenos comerciantes, entre outros. A composição dos sócios era, portanto, bastante variada, incluindo negros e pobres. Essa maneira de organização difere muito da maneira dos clubes de maior prestígio social, dos quais médicos, advogados e bacharéis eram sócios.

Uma explicação para a presença diversificada e para a associação de membros dar-se por laços de vizinhança era a baixa mensalidade que em geral esses clubes cobravam. Os estatutos desses clubes, defendidos abertamente, deixavam os partidários das teorias sobre a regeneração social muito felizes, porque enfatizavam a importância do *foot-ball* para o desenvolvimento físico, moral e mental, além da construção de laços de solidariedade. Não sabiam os *sportmen* que esses clubes estavam se apoiando na defesa de suas teses para se legitimar enquanto organizações e buscar seus próprios objetivos e não os projetados por literatos como Coelho Neto.

Um exemplo dos diferentes sentidos do jogo é o caso do jogador que quer trocar de clube. Para um *sportman* que entendia como fundamental a associação entre jogador e clube e o amor que esse deveria sentir pelo clube, tal ação era incompreensível. O *sportman* deixava, no entanto, de tentar entender quais as motivações do jogador, como Braz (PEREIRA, 2000). O jogador desse clube, o Maria Angu Foot-ball Club, era em geral pobre, tinha muitas vezes família para sustentar, e tinha, devido ao seu talento, ofertas com vantagens e auxílio financeiro, e, com a posterior conquista da profissionalização, obtinham melhores salários. Com isso, fica fácil entender o porquê da troca de clube, ou melhor, da necessidade da troca. O *football* significava para o jogador um meio de ascensão social. Olhar para essa questão, pelo ângulo das necessidades do jogador, era algo que a elite preocupada com os princípios da prática amadora dificilmente iria fazer.

Sobre os estatutos é importante ainda destacar que nem sempre ele era posto em prática. Se por um lado a defesa de harmonia e solidariedade agradava os *sportmen* e era um ideal, por outro lado, vários conflitos e rivalidades entre os clubes se formavam. Pessoas como Lima Barreto viam nisso a prova de que esses clubes fomentavam a desunião. O que ele não conseguia perceber era que justamente os laços fortes de solidariedade entre os membros de um clube eram o que o faziam rivalizar com os outros. Uma ofensa a um era uma ofensa a todos e assim todos partiam para o conflito para defender a honra

do ofendido. Logo, se os conflitos poderiam ter, e tinham, repercussão problemática, digna de crítica, tinham também uma relação com sentimentos de pertencimento e identidade que uniam as pessoas, criando laços de solidariedade e de sustentação entre elas. Perceber a complexidade da realidade e dessa relação com os sentimentos de identidade e pertencimento é essencial para entender que os julgamentos morais, sejam eles positivos ou negativos, não traduzem as diferentes facetas da relação que a população possui com o esporte.

Esses clubes esportivos se tornaram “... centros de diversão e de efetivação de suas próprias práticas e tradições” (PEREIRA, 2000, p. 244). Onde os *sportmen* viam contradição com o ideal de disciplina, os participantes das festividades não viam problema algum (PEREIRA, 2000). Os *sportmen* criticavam duramente esses grupos que viam no esporte apenas mais um meio de diversão e estavam, na visão deles, pervertendo os ideais de regeneração social. Os participantes tanto não viam contradição, nem diferenciação, que os clubes carnavalescos se uniam aos esportivos. Essa união de esporte e festa mostra um pouco do sentido que esses grupos subalternos davam ao *football*. Os clubes eram espaço de autonomia para as práticas e visões de mundo próprias dos seus sócios, condizentes com sua cultura e valores.

Os clubes necessitavam de dinheiro e de apoio. Se conseguissem apoio dos *sportmen* e respaldo da imagem positiva do esporte através da imprensa, precisavam de apoio financeiro que conseguiam ao colocar na presidência ou nos quadros importantes grandes comerciantes. Estabeleciam com esses uma relação de reciprocidade, e se o patrono não mais servia, desfaziam-se dele e procuravam alternativas de financiamento. O patrono não gozava de grande liderança, mas, sim, de poder, enquanto pudesse financiar, proteger e ajudar o clube. Caso passasse a ser empecilho, como no caso do coronel Jacinto Rocha, desfaziam-se dele (cf. PEREIRA, 2000). Outra forma de associação tratada é a associação através da fábrica ou por ofício, espaço no qual os militantes, sindicalistas e anarquistas atacavam duramente o *football*, como sendo uma forma de alienação.

A argumentação desses grupos se apoiava no fato de os operários se interessarem pouco pelas reuniões dos sindicalistas, e muito pelo esporte bretão. Faltaria consciência de classe para esses trabalhadores, na opinião da maioria dos sindicalistas, na época bastante influenciados pelo anarquismo. Nesse contexto, o *football* seria um meio de alienação utilizado pelos patrões para desviar a atenção dos operários e trabalhadores dos verdadeiros problemas que os atingiam. Visão essa compartilhada por patrões que acreditavam que enquanto os trabalhadores estivessem se divertindo não conspirariam contra eles, ou, segundo a frase atribuída a Leite Ribeiro, “enquanto o povo se diverte não conspira!” (PEREIRA, 2000, p.258).

O que tanto os sindicalistas quanto alguns patrões não perceberam foi que com a proliferação dos clubes, os operários foram estabelecendo relações de negociação e diálogo com os patrões das fábricas. Nesse momento o futebol se torna meio para enfrentamento indireto dos problemas nas relações patrões-empregados, ao lado de outras formas de enfrentamento direto, como as greves. Os clubes favoreciam a organização e unidade dos trabalhadores. Com o passar do tempo, os militantes, os anarquistas, as lideranças sindicais perceberam isso e deixaram de se opor para se juntar a esses clubes de ofício na busca de fortalecer as organizações que visavam defender os interesses dos trabalhadores.

Os patrões tentaram dificultar esse processo criando proibições como a de não poder conversar sobre assuntos políticos e religiosos em ambiente de trabalho. Mas essas tentativas não surtiram muito efeito e os clubes de ofício ou de fábricas se tornaram muito mais um espaço para a construção de laços de solidariedade entre trabalhadores do que um meio de diluir os conflitos entre o Capital e o Trabalho.

Do *football* ao futebol

O processo de abasileiramento do futebol se expressa na mudança dos termos para uma linguagem mais próxima do português. A palavra “futebol” chega ao Brasil como um estrangeirismo, como *football*. O prestígio do futebol estava justamente no fato de ser estrangeiro, pois assim estaria trazendo também a modernidade dos países europeus para o Brasil. O esporte bretão trouxe consigo outros termos que ao serem utilizados com frequência demonstram a visão do *football* como esporte importado: *goalkeeper*, *forward*, *back*, *corner*.

Pessoas como Coelho Neto viam no *football* a possibilidade de o Brasil se aproximar da Europa. Assim, o estrangeirismo era abraçado por elas de bom grado, pois queriam ser como os europeus. Já outras pessoas, como Graciliano Ramos, viam no *football* uma importação que não se ajustava ao Brasil. Queriam, portanto, outro esporte que exprimisse a identidade nacional. Defenderam a adoção do Zunucati, um esporte teoricamente indígena, que seria a expressão mais autenticamente nacional, e até tentaram, sem sucesso, difundir-lo. Tentaram implantar outros esportes e práticas que consolidariam a nacionalidade, como a capoeira, porém nada conseguiu o grande feito do futebol: “... o grande entusiasmo da parte dos mais diferentes círculos sociais” (PEREIRA, 2000, p. 307).

Vários foram os fatores que proporcionaram o abasileiramento do *football* e a sua consolidação como parte da identidade nacional. Primeiro, o futebol não parou de se espalhar e se difundir. O Vasco, que foi o primeiro a colocar em seu time jogadores negros, também deu impulso à profissionalização de seus jogadores, ao montar, em 1923, um time de “profissionais da bola”. O Vasco saiu vitorioso, e o processo de profissionalização e de participação dos negros, mestiços e pobres foi ganhando maiores proporções.

O profissionalismo e seu embate com o amadorismo era o grande dilema do futebol no início do século XX no Brasil. Os presidentes dos clubes Fluminense, Flamengo, Botafogo, Corinthians, entre outros buscaram evitar a profissionalização, mas conseguiram apenas adiá-la. Nesse período, surge a figura do cartola do futebol, buscando salvaguardar seus interesses pessoais e os de seu grupo em detrimento dos do jogo. O que levou a uma situação insustentável de semi-profissionalismo, ou de “profissionalismo marrom” como chamavam os jornalistas da época, críticos dessa prática. Nela, oficialmente, o futebol era amador, mas officiosamente os jogadores eram pagos. Obviamente que esse caráter não regulamentado, que não imputava qualquer responsabilidade aos clubes, não interessava aos jogadores que eram explorados e não tinham quaisquer direitos. Ao mesmo tempo, os clubes enriqueciam com a popularização do esporte e davam apenas migalhas desses ganhos aos jogadores. Vargas, como já destacamos, viu o

potencial do esporte e, ao tomar posse em 1930, apresentou um projeto de Reconstrução Nacional. Nele se instituía o Ministério do Trabalho, visando defender os direitos dos trabalhadores. Se as razões de Vargas e a análise de sua gestão podem e devem ser problematizadas, não se pode deixar de apontar que esse foi o pontapé inicial para a profissionalização do futebol que viria em 1933.

Dois jogadores foram fundamentais para esse movimento: Leônidas da Silva, o “Diamante Negro”, e Domingos da Guia. Suas trajetórias de sucesso, nas quais nunca deixaram de enfrentar discriminação e racismo, fortaleceram ainda mais a presença diversificada de brancos, negros e mestiços. O preconceito teve que ser escondido por um sentimento misto de admiração e, no mínimo, de tolerância ao talento que não escolhia cor.

Mario Filho, importante jornalista da época, foi um grande defensor da presença do negro pela sua habilidade e ginga. Esse movimento leva à construção da noção de que os brasileiros passaram de aprendizes a mestres do jogo. E com a presença da “ginga negra”, da improvisação, ganharam um jeito autêntico, próprio, de jogar, um jeito brasileiro. Dessa forma, a proposta deixou de ser a busca por se igualar à Europa, pois, na mente de homens como o sociólogo Gilberto Freire, o Brasil tinha se tornado superior na arte de jogar bola.

A visão de Freire incluía a noção de uma “Democracia racial” e da diluição dos conflitos de raça. Os conflitos e preconceitos, entretanto, se mantêm presentes. Um ator político importante nesse contexto foi o próprio presidente Getúlio Vargas, que tinha entre seus diversos objetivos a construção de um sentimento nacional e a valorização do trabalhador nacional. Por isso, o futebol passa a ser importante na construção desses sentimentos. Vargas, após cumprimentar jogadores que venceram os Uruguaios em uma partida, favorece o uso do futebol na construção de nacionalidade, apoiando sua profissionalização e popularização como apontado anteriormente.

A consolidação do futebol como símbolo da identidade nacional se dá na Copa de 38. Mesmo tendo sido terceiro na colocação final, o Brasil foi recebido como campeão – até porque a derrota para a Itália foi creditada à atuação do árbitro. A essa altura se percebe que o governo Vargas tinha se envolvido na propaganda, reforçando o papel do futebol no projeto ideológico do nacionalismo desenvolvimentista. Cada indivíduo deu o seu sentido próprio, sua re-significação ao fenômeno do futebol. Por isso, pode-se afirmar que se a consolidação aconteceu na copa de 38, a mesma não foi uma vitória total dos planos e dos desejos do governo Vargas. Seu governo pode ter se aproveitado dessa consolidação, mas seu significado maior e diversificado não pode ser a isso reduzido.

Considerações Finais

O futebol chegou através das elites. Tinha restrições de cor, de classe e, inicialmente, servia a um interesse dessas elites em produzir uma identidade que elas valorizavam. Uma identidade fortemente influenciada por valores europeus de refinamento social e cultural. Foi assim que começou a história do *football*, um esporte inglês que tinha o intuito de aproximar as nossas elites que gostavam do esporte das elites europeias, de suas práticas e costumes. Mas o esporte se popularizou e, com isso, as barreiras de cor,

de classe, e culturais tiveram que ser quebradas na busca pelo melhor talento, embora não tenha deixado de mostrar uma faceta difícil da pobreza existente, já que os ganhos da maioria dos jogadores de futebol estão distantes dos salários astronômicos dos “astros da bola”, nem tenha significado um fim dos preconceitos.

O futebol passou a refletir mais, com o tempo, a nossa realidade – tanto seu caráter cultural e etnicamente mestiço, quanto o caráter desigual da distribuição da riqueza em nossa sociedade. Mas também foi utilizado pelas classes subalternas enquanto instrumento de organização e associação entre trabalhadores. Foi utilizado pelos políticos para vender uma imagem vitoriosa do seu regime, fosse o Estado Novo, ou, posteriormente, a ditadura militar. O *football* virou futebol, passou a fazer parte da nossa cultura, dos nossos triunfos e mazelas, foi influenciado pelo contexto, mas tem sua própria história e, como bem aponta Bocketti (2004), também foi uma força de influência poderosa sobre o nacionalismo.

A história do futebol tem sido feita prioritariamente por jornalistas. A deficiência de um contingente mais efetivo de historiadores na historiografia do futebol abriu um espaço que inevitavelmente deveria ser preenchido, e foi. Apesar da grande qualidade de muitos desses trabalhos, podemos dizer que eles não têm, muitas vezes, o rigor historiográfico, e, por isso, essa é uma área ainda com muitas lacunas, que abre diversas possibilidades de pesquisas.

Os pesquisadores não devem temer a banalização do tema, já que é possível realizar uma contribuição significativa através da pesquisa histórica dos esportes, como Bocketti, Pereira, entre outros demonstram. Devem se preocupar em fazer o mesmo que todo bom pesquisador faz: delimitação do objeto, corte temporal, cruzamento de fontes, base teórica e fundamentação de suas teses. Se formos às pesquisas com mais perguntas que respostas, com objetivos, mas não fechados nas descobertas da investigação, mais facilmente entenderemos as relações, iremos compreender a complexidade da realidade, iremos entender como um esporte que chegou pelas mãos da elite e foi usado para reforçar racismo, elitismo e foi utilizado por políticos para manipulação é o mesmo esporte que se tornou autenticamente brasileiro, foi meio de integração dos negros, contribuiu para rechaçar o racismo, mesmo que esse tenha permanecido de forma velada, e foi utilizado para fortalecer laços de solidariedade nas classes subalternas. Entendendo essa complexidade de múltiplos fatores e relações, iremos nos aproximar do conhecimento de como esse esporte bretão se abasileirou

BIBLIOGRAFIA:

AGOSTINO, Gilberto. *Vencer ou morrer: futebol, geopolítica e identidade nacional*. Rio de Janeiro: Ed. FAPERJ, 2002.

AQUINO, Rubim. *Futebol: uma paixão nacional*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005.

- BOCKETTI, Gregg, Playing with national identity: Brazil international football (1900-1925). In: *Negotiating Identities in Modern Latin America*. Hendrik Kraay University of Calgary Press, 2007, p.71-87.
- CALDAS, Waldemyr. Aspectos sócio políticos do futebol brasileiro. <http://www.usp.br/revistausp/22/06-waldemyr.pdf>. Último acesso em 11/11/2011, p.44-45.
- DAMATTA, Roberto. *A bola corre mais do que os homens: duas copas, treze crônicas e dois ensaios sobre futebol*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2006.
- FRANZINI, Fábio. *Corações na ponta da chuteira: capítulos iniciais da história do futebol brasileiro (1919-1938)*. Rio de Janeiro: DP & A Editora, 2003.
- MANHÃES, Eduardo Dias. *Política de Esporte no Brasil*. Ed. Paz e Terra.
- PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. *Footballmania: uma história social do futebol no Rio de Janeiro (1902-1938)*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 2000.
- PEREIRA, Leonardo A. de M. *Pelos Campos da Nação: um goal-keeper nos primeiros anos do futebol brasileiro*. Rio de Janeiro, 1997.
- SHEPPARD, Dalila de Sousa. A literatura médica brasileira sobre a peste branca: 1870-194. In: *História, Ciência e Saúde*. v. VIII, mar-jun, 2001, p. 173-192.

Rafael Gonzaga de Macedo

**Usos e Funções da Imagem:
As aquarelas brasileiras de Paul Harro-Harring**

Graduado em História
pela Universidade
Metodista de Piracicaba
(UNIMEP)

Resumo: O presente artigo trabalha as questões de interpretação e representação presentes nas imagens do artista viajante Paul Harro-Harring, que esteve no Rio de Janeiro pela primeira vez em 1840 com a missão de documentar a escravidão instaurada no Brasil por meio de imagens e comentários. Partimos do pressuposto de que uma imagem, além de se constituir como um objeto é também um sujeito que transmite uma série de sinais os quais devemos captar. Assim, buscaremos analisar algumas de suas imagens com o objetivo de focalizar a espessa camada de valores presentes no seu quadro referencial, entrecruzando-as com outras representações de mundo contemporâneas ao artista. Com isso pretendemos trazer à superfície a camada na qual se situam os sinais presentes na imagem de Harro-Harring.

Palavras-Chave: Representação, Viajantes, Romantismo

Enviado em 26 de
fevereiro de 2011 e
aprovado em 20 de
setembro de 2011.

Introdução

Em 1965, na França, o então Embaixador Walter Moreira Salles encontra e adquire, num antiquário, uma série de 24 aquarelas produzidas no primeiro quartel do século XIX, que retratavam aspectos da vida social e paisagens do Rio de Janeiro daquela época.

Essas aquarelas, de autoria de um artista relativamente desconhecido junto ao grande público, haviam ficado 125 anos no anonimato. O autor em questão chamava-se Paul Harro-Harring, que veio ao Brasil pela primeira vez em 1840, como jornalista ligado ao periódico abolicionista inglês *The African Colonizer*.

Para além do valor histórico-documental, essas imagens ressaltavam a instigante percepção desse artista, na medida em que elas diferem em muitos aspectos da maioria das imagens produzidas por outros viajantes que estiveram no Brasil no mesmo período. Diferença que se expressa numa nova atitude em relação aos demais artistas-viajantes. Ele não veio retratar a natureza edênica que ainda impressionava o olhar europeu, além de abandonar a postura que predominava nas representações dos viajantes sobre temas sociais e humanos, marcadas pelo sentido do exótico.

Podemos considerar que Harro-Harring era um observador engajado, uma mistura de jornalista e pintor, que pretendia documentar a realidade brutal da escravidão. Distanciava-se, portanto, de viajantes que pretendiam apenas documentar a realidade brasileira de uma forma objetiva, em sua maioria sem nenhum compromisso além de levar para a Europa um pouco do ainda desconhecido cenário brasileiro.

No período em que permaneceu no Rio de Janeiro e arredores, o autor produziu uma série chamada *Tropical Sketches from Brazil* – série constituída pelas 24 aquarelas produzida por ele -, a qual deveria ser publicada no periódico *The African Colonizer*, acompanhada de textos que explicariam aos leitores as cenas pintadas. Na edição de 9 de janeiro de 1841, esse periódico assim anuncia a publicação:

Sendo preparado para publicação

Tropical Sketches from Brasil (Esboços Tropicais do Brasil), acompanhados do *Remarks and Observations on the Civilization of Africa* (Notas e Observações sobre a Civilização da África), ilustrado por 24 lâminas de desenhos originais de autoria de Harro-Harring.

Ao anunciar uma nova obra deste distinto dinamarquês, nos orgulhamos de testemunhar seus méritos. Favorecidos pelo acesso às coleções do autor, daremos aos leitores em nosso próximo número o privilégio da leitura de uma mostra do texto. (Harro-Harring, 1996, p.9)

No entanto, por razões desconhecidas, o trabalho não foi publicado na íntegra, com exceção de um relato e de uma imagem em 16 de janeiro de 1841. Trata-se da imagem *A negra acusada de roubo* (fig. 1), a qual nos revela a condenação irrestrita que Harro-Harring mantinha contra o regime de escravidão.

Paul Harro-Harring foi um artista de múltiplas habilidades. Formado nas conceituadas academias de arte de Dresden e Copenhague, obteve, como muitos pintores românticos alemães contemporâneos, uma formação intelectual e artística bastante am-

pla. Não restringindo sua produção somente à pintura, também produziu romances, dramaturgia e poesia. Atividades compartilhadas com uma atuação no campo político daquele momento histórico, marcado por revoltas populares e sociais, que agregam à sua apresentação também o termo “revolucionário”¹. Sua atuação nesse campo foi tão intensa, que suas concepções políticas e filosóficas o levaram a ser expulso de inúmeros países europeus. Suas paixões e escolhas políticas influenciariam diretamente a sua sensibilidade frente ao mundo, deixando marcas em sua percepção e seus valores, definindo um dos elementos da “bagagem cognitiva” a partir do qual ele interpretaria o mundo por meio das imagens acerca da escravidão e do Rio de Janeiro do século XIX.

Para isso, não nos atentaremos somente sobre seus gostos e escolhas políticas, como se essas bastassem para identificarmos os valores e a representação de sentidos em suas imagens. Partiremos, sobretudo, na direção de outros territórios inauguradores de práticas e de representações, como o da arte e da literatura, para delinear a “liga” que prende a concepção de mundo de Harro-Harring à rede de produções e representações que constitui, historicamente, o seu mundo.

Daí nasce o nosso desafio neste artigo, ou seja, a emergência e a premência de analisar algumas das representações contidas nessas aquarelas, sabendo que, sem dúvida alguma, elas dialogam com outras representações e práticas culturais – principalmente a de outros artistas. É nesse sentido que nosso estudo dirigido às aquarelas de Harro-Harring buscou uma compreensão de seu conteúdo específico. Ao mesmo tempo, se constitui como uma contribuição relevante para o estudo das representações do Brasil elaboradas continuamente ao longo de todo o século XIX.

O Ambiente Acadêmico e o Romantismo

Parece-nos importante abordar a formação intelectual de Harro-Harring, não no sentido de atender a uma tradição que poderia associar nossa prática a uma dada historiografia dita positivista e laudatória, cujo interesse seria apenas enaltecer um dado personagem histórico, mas sim com o objetivo de identificar seus interlocutores e o solo no qual a sua interpretação de mundo floresceu.

Por volta de 1817 e 1819 Harro-Harring frequentou as academias de belas-artistas de Copenhague e Dresden, onde pôde sentir a brisa provocada pela pintura romântica e impetuosa de Caspar David Friedrich², um dos maiores nomes da arte romântica alemã que, em nosso entender, exerceu uma grande influência na produção artística de Harro-Harring. Além disso, Harro-Harring acompanhou de perto as transformações

1 Escritor fértil que se atreveu em diferentes gêneros literários como ensaios políticos, romances ficcionais, peças de teatro e poesias. De sua produção literária destaca-se a obra “Dolores – ein Charaktermaelde aus Suedamerika” (Dolores – Um Perfil Típico da América do Sul) – Basileia, 1858/9 – 4. volumes, considerada pela críticos seu melhor romance.

2 Caspar David Friedrich (1774 – 1840) foi um dos maiores pintores românticos alemães. Transformou as pinturas paisagísticas inaugurando uma nova forma de gradação das cores, transmitindo em suas imagens uma sensação sublime para com a natureza. Além disso, foi professor de arte na Academia de Dresden por volta da década de 20 do século XIX, isto é, mais ou menos no mesmo período que Harro-Harring passou por lá.

que ocorriam no interior das academias de arte no que diz respeito ao ensino da arte e, conseqüentemente, a reformulação da própria concepção de arte e o seu papel na sociedade.

O final do século XVIII e início do XIX testemunharam um dos acontecimentos mais importantes no âmbito do ensino da arte (Pevsner, 2005, p.247). Trata-se da completa ou quase completa “academização” da educação da arte na Europa. Processo pautado por uma consistente expansão dos programas acadêmicos, impulsionados pelo declínio das guildas e sociedades profissionais e o fortalecimento do papel do Estado na educação artística.

Esse processo ocorre em cada região da Europa de forma particular. Na Alemanha é possível conhecer a situação das academias por meio do relato de um jornalista que freqüentou a Academia de arte de Berlim no início do século XIX. Segundo esse relato, os estudantes deveriam freqüentar três disciplinas “introdutórias” de desenho como uma espécie de vestibular para serem admitidos na academia propriamente dita. Nessas três disciplinas faziam-se exercícios de desenho, primeiramente de mãos, pés e partes do rosto; depois de cabeças inteiras e, por fim, do corpo inteiro. Aprendia-se a perspectiva óptica e a desenhar a partir de ilustrações de detalhes anatômicos. Em seguida, o aluno freqüentava aulas de desenho de moldagens de obras antigas e, depois, de desenhos com modelos-vivos. (Pevsner, 2005, p.271). Este método de ensino pautado na aprendizagem fragmentada, na qual o estudante aprendia primeiro a compor as partes antes de formar um todo propriamente dito, era vista pelos críticos da academia como um indício do caráter fragmentado do ensino acadêmico.

O mesmo impulso na direção da “academização”, que proporcionou mudanças consideráveis no estatuto da arte, também gerou uma reação à altura. Para muitos críticos a Academia, com a sua rígida hierarquia e sua complicada organização, levou, inevitavelmente, a um sistema de ensino mecânico, baseado em um método ineficaz de copiar desenhos. Caspar David Friedrich, cujo estilo Harro-Harring imitaria em suas primeiras pinturas (Lisboa, 2005, p.247), se refere aos métodos da academia como uma “praktik” ou “prática mecânica” e inclusive como uma “arte de sacudir o pincel” (Pevsner, 2005, p.247).

Para entendermos os antagonismos presentes entre as diferentes concepções de ensino da arte conforme haviam sido instituídas no século das Luzes e as concepções dos artistas e escritores que a criticavam, podemos nos remeter às diferenças filosóficas que as atravessavam.

Friedrich Wilhelm Joseph Von Schelling, considerado por muitos como um dos filósofos mais proeminentes do século XIX, além de ser uma referência para aqueles que criticavam a forma como as Academias de arte haviam sido constituídas, defendia que a compreensão da natureza não se efetivaria a partir do procedimento científico de analisar cada um de seus elementos separados – mais ou menos como se dava o ensino no interior das Academias de arte naquele momento -, mas vivenciando-o como a totalidade de uma força criativa (Pevsner, 2005, p.249). Não poderíamos deixar de lembrar as críticas a esse ensino presentes no pensamento contemporâneo de Alexander Von Humboldt que se aproxima para nós das preposições de Schelling. Em seus “quadros da natureza” Humboldt apresenta-nos a visualidade da natureza dos homens americanos assentada em princípios estéticos e não na análise sistemática e catalogada exemplificada

pelo método proposto no livro *Systema Naturae* do naturalista sueco Carl Lineu (Pratt, 1999, p.213). No entanto, entre Humboldt e Harro-Harring há uma profunda diferença: ao contrário de Humboldt, que expressava o entusiasmo pelos trópicos, Harro-Harring ensina transmitir certa sensação de tristeza e melancolia em suas representações, tanto da natureza quanto da sociedade carioca (Lisboa, 2006, p.219).

A partir do quadro histórico de ocorrências do movimento romântico, para Walter Zanini (Guinsburg, 2008), dar-se-á a emergência do que esse autor define como “cosmogonia romântica”. Ou seja, a emergência de uma concepção na qual a arte deveria ser capaz de integrar a totalidade dos valores temporais do homem à sua realidade. Valores esses que deveriam estar presentes na própria representação de mundo do artista. Os artistas que compartilhavam dessa concepção de arte não mais buscariam reproduzir fielmente a realidade observada, mas, sobretudo, projetar na realidade, representada por suas leituras, os seus próprios sentimentos e anseios.

Assim, rompendo com os cânones racionalistas pós-renascentistas³, o artista romântico se investe de uma nova consciência de responsabilidade: a luta pela superação das limitações à liberdade individual – e a Academia setecentista, para esses, encarnava essa limitação e deveria ser transformada (Guinsburg, 2008, p.186).

Junto à emergência de novas preocupações referentes à sociedade, que ganhavam espaço no amplo movimento romântico, outra característica comum a esses artistas era o desejo de que a arte se tornasse a expressão do espírito do povo (os românticos, com efeito, falam de povo, não mais de sociedade) e a busca por um novo significado ético do trabalho humano, posto que a indústria e o método de ensino acadêmico setecentista tenderiam a se mecanizar. Tal demanda levaria, tanto na pintura como na arquitetura, a uma revalorização do estilo gótico⁴ em detrimento do estilo clássico, pois aquele representaria genuinamente o sentimento e a cultura do povo germânico (Argan, 1992, p.29).

O artista deixa de ser apenas um visionário isolado do mundo, e torna-se, sobretudo, um homem em constante polêmica com a sociedade. A experiência do presente faz com que o exercício da arte seja despertado no encontro com a realidade e o artista, a partir disso, sonhe em reconduzir o povo à confraternização e à união coletiva de todos os povos e homens.

Como afirma Micheli, nos trinta anos que antecedem 1848, o fluxo de ideias e os sentimentos que tomam força com a Revolução Francesa alcançam a maturidade. É nessa época que ganha consistência a moderna noção de povo – tão cara, como veremos, a Harro-Harring -, assim como os conceitos de liberdade e de progresso. A ação para e pela liberdade é um dos motes da concepção revolucionária do século XIX (Micheli, 1991, p.6).

Portanto, por volta de 1819, quando Harro-Harring ingressou na Academia de

³ Neste aspecto, acreditamos que seja importante demarcar que concordamos com Zanini de que o romantismo e o classicismo não se constituem enquanto blocos completamente antagônicos e incompatíveis, antes disso, eles se constituem enquanto uma diversificação plástica inserida dentro de uma unidade cultural maior (Guinsburg, 2008, p.188), ou, como afirma Argan, que o Romantismo não seria uma concepção nova e orgânica do mundo, mas sim o aprofundamento do problema da relação entre o artista e a sociedade do seu tempo. Nas palavras do próprio Argan: “o classicismo e o romantismo são duas maneiras diferentes de idealizar, mesmo que o primeiro pretenda ser clareza superior e o segundo passionalidade ardente” (Argan, 1992, p.33).

⁴

belas-artes de Dresden, as ideias e as diferentes concepções de mundo que compõem a “cosmogonia romântica” já estavam bastante amadurecidas. O que sabemos é que, em 1820, Harro-Harring já estava muito bem inserido nos círculos revolucionários, pois passa algum tempo em Viena, onde vive uma vida dividida entre seus estudos e encontros com líderes revolucionários de toda parte da Europa. Após uma curta estadia em Viena, volta para Copenhague, onde completa seus estudos e publica sua primeira obra poética: *Blüten der Jugendfahrt* (Flores da viagem da juventude).

Projeção do artista: paisagens

Como podemos notar Paul Harro-Harring também foi testemunha do espírito questionador de alguns artistas referente às academias de arte na Alemanha. É nesse momento, inclusive, que Harro-Harring conheceu um artista decisivo para sua formação, Caspar David Friedrich (Lisboa, 2006, p.219), cujas concepções de arte e de técnica foram imitadas por Harro-Harring no começo da sua carreira. Além disso, Friedrich também foi um ferrenho crítico dos métodos de ensino acadêmico no final no início do XIX, como já mencionado.

Também formado na Academia de Copenhague, Friedrich volta para a Academia de Dresden onde ficaria até o fim de sua vida. Um expoente do movimento paleo-romântico, chamado *Sturm und Drang*, Caspar David Friedrich expressava em suas paisagens a luta milenar do homem “do Norte” contra a natureza perigosa e mortal, enfatizando o aspecto mítico e espiritualista dessa luta, como podemos perceber ao observarmos a imagem *Recife rochoso* (fig. 2). Contudo, mais do que a furiosa luta do homem contra a natureza, Friedrich expressava a elevada e sublime melancolia, a solidão, a angústia existencial que o homem sentia diante da natureza, menos adversa do que misteriosa e simbólica (Argan, 1992, p.169). Ele transformou profundamente a arte de paisagem na Alemanha, pois soube introduzir no espaço, principalmente no céu, tensões que até então outros artistas haviam ignorado.

Assim, a primeira impressão que temos ao observar as imagens de Paul Harro-Harring referentes ao Brasil é que praticamente todas elas tendem, assim como as obras de Friedrich, para um tom azulado, dando à verdejante e “pictórica” flora carioca aspectos de grandes montanhas que emanam uma opressiva e fantasmagórica áurea azul, o que o afasta do padrão pitoresco e exótico que observamos nas representações artísticas de viajantes que estiveram no Brasil naquele período, como Rugendas e Debret (Lisboa, 2006, p.219).

A cor azul tinha um significado específico na Alemanha do século XIX. É interessante pensar que tanto Friedrich quanto Harro-Harring, muito provavelmente, desfrutaram da obra *Doctrina das Cores* de Goethe. Nesta obra, quando Goethe descreve os efeitos sensíveis e morais da cor, assim define o azul:

778 Assim como o amarelo sempre implica uma luz, pode-se dizer que o azul sempre implica algo escuro.

779 Essa cor produz um efeito especial quase indescritível. Como cor, é uma energia, mas está do lado negativo e, na sua mais alta pureza, é por assim dizer um nada estimulante. Ela pode ser vista como uma

contradição entre estímulo e repouso.

780 Do mesmo modo que o céu, as montanhas distantes parecem azuis, uma superfície azul também parece recuar diante de nós.

782 O Azul nos dá uma sensação de frio, assim como nos faz lembrar a sombra. Já se sabe como é deduzido do preto.

783 Quartos revestidos com papel azul puro parecem, de certo modo, amplos, embora vazios e frios. (Goethe, 1993, p.132)

O apreço pela cor azul é comum a toda Europa do final do século XVIII ao XIX, principalmente por parte dos alemães, que prestam uma atenção particular ao simbolismo das cores (Pastoreau, 2010, p.136). Um exemplo notável está em outra obra de Goethe, o romance *O Sofrimento do Jovem Werther*, publicado em 1774. Para Werther, o azul tinha um significado especial, pois lhe inspirava o sentimento melancólico da lembrança de Carlota:

Foi com grande pesar que tive de pôr de lado, como imprestável, o fraque azul que eu envergava quando dancei pela primeira vez com Carlota. Mandei, porém, fazer outro exatamente igual, mesma gola, mesmo forro, colete e culote amarelos (Goethe, 1971).

O grande sucesso do romance e a moda “wertheriana” lançaram em toda a Europa a moda dos fraques azuis e culotes amarelos. Chegou-se até mesmo a criar o vestido “a La Carlota” (Pastoreau, 2010, p.134).

O Romantismo, principalmente o alemão, elogia a cor azul. O romance inacabado de Novalis, *Heinrich Von Ofterdingen*, publicado postumamente por Tieck, seu amigo Íntimo, contava a lenda de um trovador na Idade Média que partia em busca de uma flor azul que ele vira em sonho; a flor azul, no caso, encarnaria a poesia e uma ideia de vida ideal, logo, sempre se distanciando do alcance das mãos. A flor azul acabou ficando mais conhecida que a própria novela de Novalis e, junto com o fraque azul de Werther, tornaram-se o símbolo do romantismo alemão (Pastoreau, 2010, p.137).

Para o romantismo alemão do final do século XVIII e início do XIX, o azul era usado para representar o amor, o sonho e a melancolia, a qual ele já havia representado na Idade Média, quando havia um jogo de palavras entre as palavras “ancolia” (uma flor de cor azul) e a palavra “melancolia”. E como não nos remetermos às reminiscência do sentido que o azul ganhara no século XX com o blues, ritmo norte-americano que se sobressai pela melancolia de suas canções?

Talvez Harro-Harring tenha seguido alguma das opiniões de seu mestre, Caspar David Friedrich, que pensava que o artista, ao se afastar da concepção de espaço enquanto pura exterioridade, isto é, enquanto desprovido de sentido inerente ao que o homem pensava ser a “exterioridade”, encontraria sua unidade, sua interioridade. Em outras palavras, somente quando o artista, segundo o próprio Friedrich, percebesse que a sua visão do mundo exterior era constituída enquanto uma relação dialética entre sua visão interior e o referente exterior é que ele apreenderia o mundo de forma legítima. Friedrich demonstra a consciência que possuía a respeito desse tema ao afirmar que o pintor “[...] não deve simplesmente pintar o que vê diante de si, mas também o que vê em si. Mas se ele não vê algo em si, então também deve deixar de pintar o que vê diante

de si. Caso contrário, seus quadros parecerão biombos, por trás dos quais só se espera encontrar doentes, até mesmo mortos.” (Friedrich, 1830, p.108).

No entanto, não podemos pensar nas imagens de Harro-Harring como puras ficções sem vínculo com aquilo que ele testemunhara ao desembarcar no Rio de Janeiro em 1840. Os sentimentos estimulados por suas pinturas dialogavam com as cenas de injustiça e violência inerentes à escravidão, no sentido de uma relação dialética mesmo.

Segundo Horne (2010, p.80), no início do século XIX, o café era a força que impulsionava o crescimento da população escrava do Brasil. Por volta de 1840, ano em que Harro-Harring desembarcou no Rio de Janeiro, a Europa e os Estados Unidos habitavam seus paladares ao café, o que aumentava a demanda pelo produto, seguida pelo crescimento da necessidade de mão-de-obra nas fazendas cafeicultoras, particularmente as do Vale do Paraíba.

O crescimento do tráfico de escravos era seguido de perto pelos interesses dos traficantes brasileiros e americanos da região Sul dos Estados Unidos, tornando-se, também, um fator de preocupação para os ingleses abolicionistas, que buscavam de todas as maneiras possíveis – mas quase sempre ineficazes – reduzir o tráfico de escravos. A própria especialidade do jornal semanário *The African Colonizer* era o tráfico de escravos da África para a América. Nos anos 40 do século XIX, portanto, o tráfico de escravos crescia com grande velocidade, uma tendência que perduraria por toda a década. E, aos olhos dos abolicionistas aparentava ser uma maré irresistível.

Era difícil de ignorar a onda de africanos escravizados que chegava ao Brasil. O que fez com que o reverendo Pasco G. Hill, que passara quase dois meses em Moçambique, antes de desembarcar no Rio de Janeiro na data fatídica de 1840, escrevesse melancolicamente:

Estive num leilão de escravos [...] uns 25, de ambos os sexos [...] sentados em bancos atrás de uma comprida mesa, onde, à medida que se levantavam, um de cada vez, para serem examinados pelos licitantes, uma expressão de tristeza parecia exprimir seu sentido de degradação por serem postos à venda daquela maneira. (apud Horne, 2010, p.86).

Desse modo, podemos compreender melhor porque algumas das imagens de Harro-Harring parecem tão “descontextualizadas”, como as imagens dos morros cariocas que mais parecem montanhas de gelo – um dos temas principais de Friedrich. Na imagem intitulada Planalto de São João (Fig. 3), que representa, segundo um comentário do próprio Harro-Harring, a “*Baie de st. Jean de Macaé, Isle S. Anna*”, dois negros remam um barco, que desliza suavemente sobre um mar negro-azul calmo e sombrio, abaixo de nuvens tempestuosas, cujos grandes feixes de luz atravessam e iluminam grandiosas, porém, estranhas e taciturnas montanhas azuladas, remetendo-nos mais às frias geleiras e fiordes nórdicos do que aos morros verdejantes presentes nas representações paisagísticas de outros viajantes.

O azul parece ser a cor preferida de Harro-Harring; talvez o azul significasse, para ele, em nossa compreensão, algo parecido com o azul de Werther. No entanto, ao invés de inspirar dor e melancolia pela ausência de Carlota, a melancolia vista em suas imagens se refere à expectativa, nada animadora, de que o tráfico de escravo continuaria

crescendo conforme sugeria a tendência assinalada por Gerald Horne e testemunhada por muitos cidadãos norte-americanos que visitavam o Rio de Janeiro em 1840 (Horne, 2010, p.87).

Assim, dos morros cariocas às áureas em volta dos corpos dos escravos, a proeminência da cor azul, bem como o significado que ela tinha para o romantismo alemão, permitem-nos interpretá-la como a projeção de Harro-Harring (um defensor extremado da liberdade e soberania dos povos) do único sentimento possível para com a permanência do regime escravista: o de profunda tristeza.

O Revolucionário

Na escassa produção bibliográfica existente na historiografia brasileira acerca de Harro-Harring⁵, todos os pesquisadores são unânimes em chamá-lo de revolucionário, isto é, um adepto e partidário dos ideais da revolução. Ou seja, ao nos depararmos com este artista podemos delinear uma postura “revolucionária”; entretanto, esse termo não é estático e, por isso mesmo, merece ser colocado em foco. O termo “revolucionário” carrega em si uma série de conseqüências no âmbito das práticas e discursos que reverberam, como veremos no caso específico de Harro-Harring, uma visão e interpretação de mundo “revolucionária”.

Importa, portanto, trabalharmos a ideia de “revolucionário” e “revolução” como uma maneira de representar e interpretar o mundo. Representação, para Roger Chartier (1990), pressupõe que os sentidos atribuídos à realidade estão sempre dialogando com outras representações e que os atores sociais estão inseridos num mundo já interpretado anteriormente, com o qual entram diretamente em contato e cujas formulações do social influenciarão as novas leituras que dela se façam. Assim, trata-se de compreender em que cenário essas experiências se encontram e quais elementos condicionam as representações geradas a partir dele. Considerar, assim, a formação e o repertório do autor, a configuração da sociedade no interior da qual o artista elabora suas representações e, também, daquela para quem as produz, constituem preocupações fundamentais já que podem nos ajudar a compreender historicamente a interpretação que Harro-Harring faz do mundo a partir das imagens que produz.⁶

Nessa medida, o conceito de representação reitera a importância de se compreender qual o sentido de ser revolucionário no início do século XIX e, sobretudo, o que é ser revolucionário nesse momento em que a escravidão fomenta a economia.

Como nos lembra o historiador polonês Bronislaw Baczko (Furet, 1998), no século XVII e XVIII a palavra “revolução” sofre uma extensão e uma transformação. Antes dessa transformação o termo “revolução” fazia parte do vocabulário dos astrônomos e era usado para indicar um movimento no qual um astro volta (ou regressa) ao ponto de partida depois de ter percorrido a sua órbita. Ou seja, esse termo vai estar inicialmente

5 Encontramos somente dois artigos escritos sobre Paul Harro-harring. Trata-se do artigo publicado por Karen M. Lisboa no Caderno de Fotografias do IMS e também de um artigo de Pimenta (1995/96), que é uma tradução de outro artigo publicado num *site* dinamarquês dedicado a Paul Harro-Harring. Todas as outras referências encontradas foram pequenas citações e descrições de algumas de suas imagens, mas somente no objetivo de compará-lo com outros viajantes.

6 Para outras reflexões sobre o termo “representação”, ver BECKER, Howard S. *Falando da Sociedade*. Ensaios sobre as diferentes maneiras de representar o social. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

associado ao mundo da ciência daquele momento.

Com a Revolução Francesa, o termo revolução passa a ser relacionado a “revolta”, como no célebre episódio do mensageiro que, no dia 14 de Julho de 1789, em Versalhes, ao tentar explicar a profundidade e a dimensão dos acontecimentos a Luís XVI disse: “Sire, não é uma revolta, é uma revolução” (Saliba, 1991). Assim, o termo “revolução” passava a se constituir para além do mundo das estrelas, ganhando um significado de transformação substancial nas sociedades, fundamentado na ideia de cisão do tempo em um “antes” e um “depois”. Um sentido presente, por exemplo, na iniciativa francesa de estabelecer um novo calendário revolucionário, fixando a data da proclamação da República em dezembro de 1792 como o ponto zero da história. Da mesma forma, temos o exemplo da redefinição do calendário na revolução russa de 1917. Dois exemplos bastante distintos, mas de movimentos revolucionários significativos, em função das mudanças que provocaram na vida e na história dos homens, e que exemplificam claramente o sentido que o conceito vai ganhando após a Revolução Francesa.

É na Revolução Francesa, portanto, que se estabelece o adjetivo “revolucionário”. Inicialmente o seu uso é neutro como, por exemplo, “acontecimento revolucionário”, “crise revolucionária”. Mas o seu sentido desloca-se rapidamente para o sentido de “favorável à revolução”, ou de “princípios revolucionários”. No século XIX emerge um novo termo: “*révolutionnariste*”, que designava “partidário da revolução como único meio de transformação da sociedade e das suas instituições”. Nas palavras de Baczko, “o *révolutionnisme* era uma doutrina que advogava o uso dos meios revolucionários como única via para a transformação da sociedade” (Furet, 1998, p.228). Assim, o termo revolucionário passa a designar aqueles que pensam e organizam a ação política em função de um projeto revolucionário.

A tradição revolucionária, como afirma Baczko, “efetuava-se por obra de uma literatura histórica de dimensões crescentes que englobava as memórias políticas conflituais de uma epopéia cujo principal herói era Napoleão” (Furet, 1998, p.236). O termo vai sofrer a ação do tempo e dos eventos ao longo da história. No entanto, a força dessa associação da revolução e do revolucionário a certo ideal de justiça e de que a ordem que se pretende destituir está maculada, é uma associação quase automática.

Parece-nos que Harro-Harring se aproximava desta tradição revolucionária, mas como não poderia ser diferente, com as devidas particularidades. Ele participou de um bom número de levantes que clamavam para si o adjetivo de “revolucionários”. Por volta de 1821, aderiu à Legião Filohelênica, que lutava pela independência da Grécia contra os turcos. É nesse momento que ele conheceu o ilustre escritor Lord Byron que, como Harro-Harring, também aderiu à causa pela liberdade do povo grego do domínio turco.

O fato de Harro-Harring ter participado desse levante nos dá algumas pistas do tipo de revolucionário que ele era. Esse levante tinha como característica o nascente sentimento de nacionalidade na Grécia, impulsionado pelas ideias de liberdade e nacionalidade, ensejadas não apenas pelos ideais dos partidários da Revolução Francesa, mas também pelas ideias de nacionalidade pensadas por homens como Johann G. von Herder. Buscava-se, sobretudo, a independência e unidade dos povos ou, melhor dizendo, daqueles que se encaixavam na definição do que era o povo segundo os critérios dos românticos. Para o historiador J. L. Talmon (1967, p.114), a revolta dos gregos contra os turcos pode ser considerada como o primeiro levante nacional vitorioso do século

XIX.

Na Europa, a luta de independência grega rapidamente ganhou a simpatia dos “revolucionários” que desejavam a independência de todos os povos. Como afirmamos há pouco, observa-se que nesse movimento destacava-se a emergência de certo sentido de nacionalidade e o reconhecimento da legitimidade dessas lutas, que reivindicavam o direito a uma identidade e a uma autonomia distinta daquelas impostas por um governo constituído. Por ter sido imposta, essa condição nada dizia em termos de representatividade e legitimidade assumidas por aqueles que reivindicavam essa autonomia, já que esse governo, muitas vezes, representava o invasor, uma etnia distinta, com a qual o grupo revolucionário não encontrava correspondência.

A obra *O massacre de Scio* (fig. 6) e *A Grécia sobre as ruínas de Missolongi* (1827), do artista francês Delacroix – o mesmo autor de *A Liberdade Guia o Povo* –, foram pintadas para e pela causa grega. Nelas, Delacroix lembra que a causa da luta grega era justamente a luta pela liberdade. Uma derrota significaria a submissão de todo o povo grego à escravidão.

Outra importante evidência que nos aproxima das concepções de revolução com as quais Harro-Harring dialogou é o seu envolvimento na invasão da Savóia em 1834, organizada e perpetrada por Mazzini. Voltando a Talmon (1967, p.120), ele afirma:

“o nacionalismo italiano apresenta muitos dos aspectos do movimento grego, possuindo ao mesmo tempo todas as características necessárias para o protótipo de uma ideologia nacionalista, na primeira metade do século XIX”.

Para Talmon, o movimento revolucionário e nacionalista Italiano ligado a Mazzini afirmava que a Itália só poderia ser unificada a partir da deposição das dinastias ou, no mínimo, através do reconhecimento da supremacia da nação una e indivisível. Nesses termos, podemos afirmar que Paul Harro-Harring será coerente em relação aos movimentos de que participa, ou seja, sua percepção de revolução está ligada à emergência de um sentido de nação para o povo de um dado lugar. Em resumo, ele era um adepto das utopias postas pelo “povo-nação”, utilizando as palavras do historiador Elias T. Saliba (1991).

A noção de “povo-nação” se deve muito a Herder, ele próprio um entusiasta da Revolução Francesa. Herder compartilhava de uma visão teológica do homem, ele acreditava na origem única do homem, na unidade de toda a criação divina por meio de uma energia orgânica (*Organische Kraft*) que perpassaria todas as coisas vivas. A espécie humana seria a forma de vida mais elevada, mas estaria ligada a todas as outras. Dessa maneira, a história marcharia inevitavelmente para o melhoramento do mundo e da humanidade. A própria vida interior dos homens estaria ligada à construção do mundo por Deus (Sela, 2010, p.41). É uma forma de representar o mundo por meio de círculos concêntricos, em que todas as coisas estariam ligadas umas às outras, mas em níveis hierárquicos diferentes. O universo, o sistema solar, o planeta Terra e o homem. Herder, por exemplo, vê círculos concêntricos na família, nas tribos, nos povos, nas nações e na comunidade de nações, os quais formam uma síntese espiritual.

Para ele, como nos esclarece o historiador Isaiah Berlin (1991), os sábios de Pa-

ris – que representavam a racionalização Iluminista - reduziriam tanto o conhecimento quanto a vida a sistemas de regras inventadas, a uma busca de bens materiais pelos quais os homens venderiam a si e a sua liberdade íntima, sua autenticidade. Herder desenvolveu todo um pensamento que se desdobraria em uma nova perspectiva perante o mundo e seus diversos povos. Acreditava, sobretudo, que os homens deveriam ser “eles mesmos” (*eigentlich*), em vez de imitarem estrangeiros que não tinham nenhuma ligação com suas próprias naturezas, memórias e modos de vida. Assim, a força criativa de um homem só poderia ser plenamente desenvolvida entre outros homens que compartilhavam entre si a mesma língua, as mesmas canções populares e história. Só assim poderiam surgir as verdadeiras culturas, multipolares, que não seriam subjugadas a uma verdade totalizante e arbitrária, mas em verdades singularizadas em suas experiências culturais particulares, cada uma dando sua contribuição peculiar à civilização humana.

Para Herder, o indivíduo deveria buscar valores próprios na relação com outros indivíduos que compartilhariam uma experiência comum. A partir da construção dessas singularidades as partes formariam um todo, que poderia ser chamado de povo ou nação. Essa, por sua vez, poderia trocar experiências com outras nações sem, no entanto, se deixar levar por algum tipo de sentimento de superioridade, pois cada povo poderia contribuir de alguma maneira para a construção de uma civilização humana. Como Harro-Harring, Herder era um crítico ferrenho dos grandes impérios que, com arrogância, destruíam as culturas ao imporem arbitrariamente seus costumes. Para Herder, nas palavras de Berlin:

“A civilização é um jardim que se enriquece pela beleza e a variedade de suas flores, plantas delicadas que os grandes impérios conquistadores – Roma, Viena, Londres – esmagam e exterminam” (apud BERLIN, 1991, p.179).

Uma noção que perpassa toda essa ideia de comunidade como uma união fraterna para promover a ajuda mútua entre os indivíduos que a formam se expressa na própria representação da Revolução Francesa que constituía, para homens como Mazzini e também para o historiador da Revolução Francesa Jules Michelet, o ponto de partida dessas utopias nacionalistas. Compreendemos que essas utopias forneciam o modelo e o ensinamento da realização coletiva da história.

Portanto, a partir do Romantismo que se articulam ideias-chave como os conceitos de nação, povo e classe, que constituiriam o “sujeito histórico” em oposição ao “sujeito de direito” defendido pelos teóricos do Liberalismo. Para Schreiner (2001, p.5), os intelectuais identificados enquanto racionalistas – ou liberais -, defendiam os direitos civis e naturais dos indivíduos, tais como liberdade, igualdade, propriedade e resistência à opressão, os quais, segundo ela, aplicar-se-iam de forma plena somente aos homens livres, porque proprietários e isentos das obrigações e penas do trabalho cotidiano. A condição de ser proprietário concedia uma legitimidade enquanto cidadão, que os tornava “sujeitos de direito”, aptos para a atividade política.

Para os românticos, no entanto, o fato de os direitos civis e naturais dos indivíduos, como liberdade, igualdade, propriedade e resistência à opressão em sua acepção plena, estarem limitados - na concepção revolucionária iluminista - somente aos homens

livres, dada sua condição de proprietários, tornava esse sonho liberal inaceitável. Para os iluministas de um modo geral, a irracionalidade e a incapacidade de obter renda superior às necessidades vitais impediam grande parte da população de contribuir para sustentar o governo e, conseqüentemente, de ter qualquer participação política, seja na escolha de seus representantes ou na elaboração das leis as quais deveriam obedecer (Schreiner, 2001, p.25).

Segundo João Antônio de Paula (2008), a síntese da oposição entre a concepção de nação dos liberais – representada por Locke – e dos românticos – neste caso, representado por Rousseau –, encontra-se na diferença entre a tríade de Locke e a de Thomas Jefferson – discípulo de Rousseau. Para Locke, no segundo tratado sobre o governo civil, de 1690, os três direitos inalienáveis dos homens são: o direito à vida, o direito à liberdade e o direito à propriedade. Thomas Jefferson⁷, redator da Declaração da Independência dos Estados Unidos, em 1776, retoma a tríade, porém, alterando-a. Para ele, os três direitos inalienáveis dos homens são: o direito à vida, o direito à liberdade e o direito à busca da felicidade.

Citando Hannah Arendt, Schreiner argumenta que a oposição romântica, bem como a dos radicais ingleses – que defendiam a abolição imediata da escravidão (Blackburn, 2002) –, questionariam o conceito de cidadania liberal, que se fundamentaria nos impostos pagos pelos proprietários, o que, obviamente, negava a boa parte da população os direitos políticos. A crítica romântica, portanto, movimentava-se na direção da emancipação do “povo”, não enquanto cidadãos, mas sim enquanto homens pertencentes ao corpo nacional, na luta contra a miséria e a opressão de donos de certa soberania política.

Dessa forma, o africano e o negro escravizado, sob o olhar de Harro-Harring, engendram em si mesmo o germe de uma nação, pois compartilham uma experiência e cultura comuns. Neste ponto é importante ressaltar que em nenhum momento Harro-Harring demarca as diferenças étnicas que certamente existia entre os escravos que ele vira no Rio de Janeiro.

Desse modo, para usar os termos políticos daquele contexto histórico, os negros libertos e escravizados eram detentores de certa “vontade geral”, que era oprimida pelo senhor branco, por isso mesmo sempre representado em seu habitual e brutal exercício de poder.

As relações humanas sob um escopo revolucionário

Com uma sólida formação nas Academias de Arte alemã, Harro-Harring dialoga com algumas ideias e concepções de representação da realidade de sua época e contexto cultural e filosófico. Assim como parece plausível pensar no azul presente nas paisagens como a projeção de seu sentimento melancólico em relação ao Rio de Janeiro que ele testemunhava. Nas representações das relações humanas, a primeira impressão que se tem ao observá-las é que estamos diante de uma cena em movimento, no sentido teatral, pois elas abordam os temas relacionados à injustiça e à violência que dizem a respeito da escravidão. Podemos perceber isso claramente nas imagens e nos títulos de alguma

⁷ Thomas Jefferson, como nos lembra Lisboa, foi uma das inspirações, no âmbito de ideias políticas, para Harro-Harring.

de suas imagens: *Velho escravo sendo punido pela sua senhora por um mal entendido* (fig. 4) ou *A negra acusada de roubo* (fig. 5); *Brasileiro acreditando ter encontrado sua escrava fugitiva* (fig. 9), etc. Harro-Harring desejava representar a escravidão tal como ela era – o que é justificado pela presença constante de seu fiel cão, Fingal nas cenas pintadas, que daria à imagem o estatuto de testemunha real dos acontecimentos.

No entanto, não devemos interpretar suas imagens como expressões objetivas da escravidão sem media-la com certos códigos visuais tanto da tradição artística romântica quanto da arte abolicionista inglesa. Reconhecemos, portanto, essas imagens como representações de um dado mundo social, que se constrói a partir de uma gama de repertórios culturais vivenciados e trocados entre o autor e o mundo em que ele vivia.

Neste sentido, suas imagens se filiam à obra do artista inglês George Morland que produziu uma imagem chamada *Comércio de negros* (fig.7), que circulou na França, em comemoração a abolição da escravidão em 1794. A obra de Morland, artista engajado contra a escravidão, enfatiza e condena o comércio de escravos apresentando-o de uma maneira brutal. A imagem apresenta uma série de semelhanças com as imagens de Harro-Harring. Em uma cena alguns escravos são levados à força para um barco, um deles apanha de um homem branco armado de uma vara de pau; enquanto isso, outro negro é conduzido ao barco enquanto uma criança negra tenta, inutilmente, evitar que o seu parente (?) seja colocado dentro do barco e sua família fragmentada. Dentro do barco, outro negro chora, com as mãos atadas.

O objetivo do artista, como não poderia ser diferente, é condenar a escravidão. Para isso ele apresenta imagens que tinham como objetivo principal criar empatia no observador e, assim, agregar simpatia à causa abolicionista.

Nesse sentido, a obra de Morland se constitui como uma imagem precedente a muitas imagens de Harro-Harring, pois o que está em jogo nestas representações da escravidão é justamente incitar questionamentos de sua legitimidade por meio da ênfase no despotismo, brutalidade e injustiça às quais os negros estavam submetidos.

Por outro lado, o método para instigar tais sentimentos naqueles que observassem a imagem se aproxima da teatralidade presente nas obras do pintor inglês William Hogarth (Lisboa, 2006), que se tornou famoso por suas caricaturas com uma forte crítica social.

Hogarth, segundo Gombrich (1999, p.462), tinha o propósito de que seus quadros ensinassem às pessoas as recompensas da virtude e os castigos do pecado. Para isso, na série *A vida de um libertino*, uma série de quadros contando o apogeu e a decadência de um libertino, Hogarth buscava demonstrar as variadas formas de pecado, como a ociosidade, a devassidão e até o crime e a morte. Na imagem *O hospício* (fig. 8) ele planeja contar, de forma pedagógica, como se daria a decadência de homem que vivesse para e pelo pecado. Todas as figuras presentes na imagem são constituídas com uma tarefa determinada de esclarecer o seu significado através de gestos e do uso de atributos cênicos, que deveriam ser identificadas facilmente pelo público. Hogarth empenhou-se em realçar o que chamava o “caráter” de cada figura, não só através da sua expressão fisionômica, mas também por meio do vestuário e do comportamento. Cada sequência pictórica por ele criada pode ser lida como uma história ou como um sermão.

As figuras presentes nas imagens de Harro-Harring parecem também assumir papéis pré-estabelecidos, que teriam como função “o pedagógico”. No lugar de uma moral

religiosa, que definiria a virtude e o pecado, as imagens de Harro-Harring engendrariam concepções de mundo a partir de suas crenças políticas e filosóficas que subsidiariam os conceitos de despótico, injusto e ilegítimo.

A partir da compreensão desta estratégia de construção das imagens, nos foi possível entender o recorte temático do artista. Percebemos que Harro-Harring se utiliza de um estratagema, que sugeriria, para os prováveis leitores do semanário *The Africa Colonizer*, elementos em comum que não indicariam outra coisa se não a relação entre senhores e escravos pautada sempre por meio da força e da disciplinarização brutal dos negros, ao mesmo tempo em que incutia à essas relações situações que sempre culminavam com uma injustiça sendo concretizada ou prestes a acontecer⁸.

Por outra via, há uma valoração da imagem do negro como um ser capaz de contornar essa situação por meio da fraternidade, coragem e união em torno de uma causa comum, ou pelo menos, em torno da causa da liberdade e da resistência. É o caso da imagem intitulada *Brasileiro acreditando ter encontrado sua escrava fugitiva* (fig. 9). Nessa imagem, um homem branco imagina reconhecer uma escrava fugitiva ao deparar-se com um casal de negros libertos no meio da rua; o senhor aponta um dos seus dedos em direção à escrava, provavelmente exigindo sua propriedade de volta; no entanto, o companheiro da mulher parece se colocar entre ela e o senhor branco. Entre a vítima – a mulher - e o acusador, o homem negro se impõe numa posição de resistência e conflito.

Nessa imagem, Harro-Harring não distingue nenhuma diferença entre o negro e o branco; ambos ocupam o centro da imagem – olho a olho - e em posições praticamente idênticas. Porém, mesmo igualados enquanto motivos na composição, sob a tutela da escravidão ainda persistem a injustiça e a arbitrariedade, já que visivelmente os negros são inferiores ao homem branco por uma questão jurídica.

Em outra cena, que representa um mercado de escravos, intitulada *Inspeção de negras recentemente desembarcadas da África* (fig. 10), o olhar de Harro-Harring nos revela um lugar lúgubre e deletério; o espaço do mercado de escravos é confuso, com colunas e arcos de diferentes alturas, um ambiente árido e claustrofóbico, que nos inspira uma sensação que parece traduzir aquilo que as próprias cativas parecem estar sentindo. No chão, no canto esquerdo inferior, podemos perceber a sombra do que parece ser um homem fora da cena, talvez a sombra de Harro-Harring – o que serviria, como no caso do uso de seu cão, como um atestado de verdade à imagem.

No centro dessa imagem três escravas africanas amarradas, vestidas com velhos trapos imundos e turbantes nas cabeças. Apesar de estarem em um estado lastimável, todas têm corpos robustos e se contorcem como podem na vã tentativa de se esquivar, sob um horror visível, dos toques frios e malévolos dos brancos, que ora apalpam seus seios de forma abusiva, ora as cutucam com a ponta do que parece ser um guarda-chuva. O terror das escravas contrasta com a frieza com que os compradores parecem negociar com o vendedor. Concordamos com Roberto Conduru, quando este descreve a forma como parece se dar o diálogo entre os brancos representados na cena:

8 Isso é reforçado pelos títulos de algumas das imagens, como por exemplo, a própria imagem em questão, a saber: “Brésilien s’Imaginant Avoir Rencontré son Esclave Fugitif” .

Na cena, um jovem branco parece estar apresentando as qualidades de uma de suas mercadorias, uma mulher negra, a uma mulher branca, que cutuca outra negra e parece fazer perguntas – “e essa?”, “não é melhor?”, “quanto custa?” –, enquanto outro homem, mais velho, permite-se apalpar outra negra posta à venda (Conduru, 2008, p.81).

Nessa imagem, identificamos a intenção de Harro-Harring de apresentar cada uma das figuras presentes na imagem como intérpretes de papéis sociais que expressariam as tensões intrínsecas nas relações entre senhores e escravos. Se partirmos do ponto de vista de alguém que lutava pelos direitos dos povos – e dos homens - contra a opressão causada pelo antigo regime, podemos deduzir que o objetivo é levar aquele que observasse as imagens a constatar a violência da escravidão e seu efeito desumanizante, não somente sobre o escravo, mas também sobre o senhor.

Aproximamo-nos, assim, das considerações do historiador da arte Albert Boime (Slenes, 1995-1996), quando afirma que as representações do negro no século XIX podem ser caracterizadas dentro de determinados “perímetros temáticos”. Assim, segundo ele, o artista (ou qualquer observador) do século XIX que retratasse o negro escravo para um público de origem européia, teria que se posicionar frente a basicamente três questões: primeiro, seria uma tomada de posição em relação à crueldade do sistema escravista e seu efeito desumanizante, tanto sobre o senhor quanto sobre o escravo; segundo, a questão da competência do negro e sua capacidade de integrar-se na sociedade dominante; e terceiro, o seu potencial para “subir” além de seu estado “selvagem” e alcançar o nível de esclarecimento “espiritual” do homem branco.

A partir dessa afirmação de Boime, já podemos constatar que Harro-Harring se aproxima de pelo menos um desses “perímetros temáticos”: o efeito desumanizante provocado pela escravidão nos homens brancos. Nota-se, por exemplo, a forma como Harro-Harring representa um dos compradores do mercado de escravo, o homem que aparenta ter uma idade avançada, com o chapéu na mão, à esquerda – talvez o marido e/ou pai das senhoras ao lado. Sua postura furtiva é de alguém que parece fazer algo que deve ser ocultado, pois se encolhe com o chapéu na mão e alisa eroticamente os ombros de uma das escravas enquanto parece perguntar ao vendedor: “e esta aqui, é boa?”

De certa forma, essa imagem pode ser considerada a síntese da representação da escravidão de Harro-Harring. A escravidão seria, sob o seu olhar, uma situação a ser superada, talvez no molde das transformações revolucionárias ocorridas na Europa. Podemos enquadrar suas concepções de escravidão e de abolição nos termos dos abolicionistas radicais que desejavam a emancipação imediata, seja por meio da luta armada ou por meio de leis.

O repúdio à escravidão, que impulsionava a crítica a essa mesma escravidão por parte de homens como Harro-Harring, se dava a partir do pressuposto de que a posse de escravos era incompatível com o espírito da verdadeira liberdade e igualdade entre os homens e, por isso mesmo, tornou-se terreno fértil para o crescimento do despotismo, devendo, desse modo, ser combatida.

Considerações finais

Concordando com Ana Maria Belluzo, o Brasil existira primeiramente a partir do olhar do estrangeiro, constituindo assim a imagem de uma sociedade configurada por meio de intenções alienígenas. O Brasil de Harro-Harring não pode escapar a isso. A representação da sociedade carioca, negros escravos ou libertos e senhores, engendra a história a partir de determinado um ponto de vista.

É nesse sentido que emerge a importância de estudar o olhar de cada um dos viajantes de forma separada, pois o estudo dessa natureza nos leva a focalizar a espessa camada de valores presente no quadro referencial dos artistas, que definiam seus olhares e, conseqüentemente, suas representações do mundo.

Uma imagem, além de se constituir como um objeto é também um sujeito. A imagem é um sujeito porque ela transmite uma série de sinais, os quais devemos captar. Esses sinais têm uma história própria, tendo o historiador que tomar uma postura genealógica – ou arqueológica para usar as palavras de Lima (2007) – para trazer à superfície a camada na qual os sinais presentes na imagem de Harro-Harring se situam.

Ao conhecermos os motivos pelos quais Harro-Harring dispensou boa parte da sua vida em nome da ideia de Povo e Nação, por exemplo, é possível delinear as características que os negros ganham nas suas aquarelas, características que estavam em constante relação e interlocução com as ideias românticas e revolucionárias dos séculos XVIII e XIX. Podemos notar que a concepção de povo, liberdade e nação demarcam a própria percepção do artista em relação à construção das cenas que representariam as injustiças da escravidão. O negro parece exprimir muito dos valores das utopias de povo-nação, como a fraternidade, que é apreendida na imagem *Cena aos pés do morro de Santa Tereza* (fig. 11) e o desejo pela liberdade, não individual, mas de toda a comunidade, demonstrado pela senhora que compra a liberdade da filha de uma velha amiga.

Há, portanto, uma identificação reconhecida por Harro-Harring entre o caráter do homem negro e a postura que atenderia às necessidades e legitimaria as transformações que estavam ocorrendo na Europa. A relação entre a causa da abolição e da liberdade dos povos oprimidos na Europa não é uma novidade. Na imagem de Delacroix *O Massacre de Quíos* (fig. 6), o artista francês transpõe a discussão e o problema da escravidão dos negros nas colônias para dentro da própria Europa, ao mesmo tempo em que faz uma crítica ao imperialismo otomano e defende a soberania de um “povo” (Grigsby, 2010, p.281), esse que é entendido aqui nos mesmos moldes da concepção de “povo” dos românticos.

As correspondências entre aquilo que Harro-Harring sentia no Brasil e sua concepção de mundo absolutamente eurocêntrica corroboram os estudos culturais acerca da forma como se constituem as construções de sentido e representação no mundo, isto é, o fato de que as interpretações do mundo sempre partem de representações já atribuídas à realidade. Mas acreditamos ser imprescindível balizar que toda construção de uma realidade, por mais que esteja em relação com as representações já feitas anteriormente, sempre carrega algo de novo e irreduzível, que podemos situar na própria experiência pessoal do artista.

As aquarelas de Harro-Harring, nesse sentido, transpõem as relações escravistas no Brasil para os termos e o modelo das tensões políticas que atravessavam a Europa. Ao mesmo tempo “naturalizava” os valores, tais como as concepções de Homem, Nação e Povo, importantes instrumentos revolucionários do final do século XVIII para o

universo brasileiro. Em outras palavras, a paisagem e as relações humanas, que em suas imagens são carregadas de tristeza e melancolia, se apresentam enquanto o confronto entre o universo interior do artista – suas concepções políticas e filosóficas diante da desigualdade e brutalidade da escravidão – com o universo, seu referente exterior, que não poderia deixar de ser, também, melancólico.

BIBLIOGRAFIA:

- ARGAN, G. C. *Arte Moderna. Do Iluminismo aos Movimentos Contemporâneos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BACZKO, B. “O Revolucionário” In: FURET, F. (org.). *O Homem Romântico*. Lisboa: Editorial Presença, 1998, pp. 225-262.
- BECKER, H. S. *Falando da Sociedade*. Ensaios sobre as diferentes maneiras de representar o social. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- BELLUZZO, Ana Maria de M. *O Brasil dos Viajantes*. São Paulo: Edição Metalivros/Fundação. Odebrecht, 1994.
- BERLIN, I. *Vico e Herder*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- BERLIN, I. *Limites da Utopia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- BOIME, A. *The Art of Exclusion: Representing Blacks in the Nineteenth Century*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1990.
- CHARTIER, R. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.
- CONDURU, R. “O Cativo na Arte. Representações oitocentistas do comércio de escravos no Brasil”. In: *ACERVO*. Revista do Arquivo Nacional, volume 21, n. 01, jan/jun 2008, p. 81-95.
- DE PAULA, J. A. A Ideia de Nação no Século XIX e o Marxismo. *Estudos Avançados*, 22 (62), 2008 – pp. 219-235.
- FRIEDRICH, C. D. Considerações acerca de uma coleção de pinturas de artistas em grande parte ainda vivos ou recentemente mortos (1830). In: *A Pintura*. Vol. 5: Da imitação à expressão. Org. Jacqueline Lichtenstein. São Paulo: Editora 34, ano, pp. 105-109.

- GRIGSBY, D. G. *Extremities. Painting Empire in Post-Revolutionary France*. California: Yale University Press, 2002.
- GOETHE, J. W. *Doutrina das Cores*. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.
- GOETHE, J. W. *O Sofrimento do Jovem Werther*. São Paulo: Martins Editora, 1971.
- GOMBRICH, E. H. *Los Usos de las Imágenes. Estudios sobre La función social del arte y la comunicación visual*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- GUINSBURG, J. (org.). *O Romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- HARRO-HARRING, P. *Esboços Tropicais do Brasil*. Catálogo de Exposição. São Paulo: Espaço Higienópolis, 1996.
- LISBOA, K. M. “As afinidades eletivas entre Leuzinger e o artista revolucionário Paul Harro-Harring”. In: *Cadernos da Fotografia Brasileira*, Instituto Moreira Salles, v. 3, 2006, pp. 215-231.
- LISBOA, K. M. “Olhares estrangeiros sobre o Brasil no século XIX” In: MOTA, C.G. (org.). *Viagem Incompleta. A Experiência Brasileira*. São Paulo: Ed. SENAC, 2000, pp. 265-300.
- MICHELI, M. de. *As vanguardas Artísticas*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- PASTOUREAU, M. *Azul. História de un color*. Madri: Paidós Contextos, 2010.
- PEVSNER, N. *Academias de Arte. Passado e Presente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- PRATT, M. L. *Os olhos do Império – relatos de viagem e transculturação*. São Paulo: EDUSC, 1999.
- SALIBA, E. T. *As Utopias Românticas*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- SCHREINER, M. *Jules Michelet e o Romantismo Político na História*. 2001 Tese de Doutorado. Unicamp, 2001.
- SELA, E.M. M. *Modos de Ser, Modos de Ver: viajantes europeus e escravos africanos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2008.
- SLENES, R. W. A. “As provações de um Abraão africano: a nascente nação brasileira na *Viagem alegórica* de Johann Moritz Rugendas”. In: *Revista de História da Arte e*

Arqueologia, nº 2. Campinas, 1995-1996, pp. 48-73.

TALMON, J. L. *O Romantismo e Revolta – Europa 1815-1848*. Lisboa: Verbo, 1967.

Anexo – Imagens



Fig. 1 – Harro-Harring, Paul, *A Negra Acusada de Roubo*, 1840, aquarela, I.M.S., Rio de Janeiro.

Fig. 2 – Friedrich, Caspar David, *Recife rochoso*, 1824, óleo sobre tela, 22 x 31 cm, Staatliche Kunsthalle, Karlsruhe.

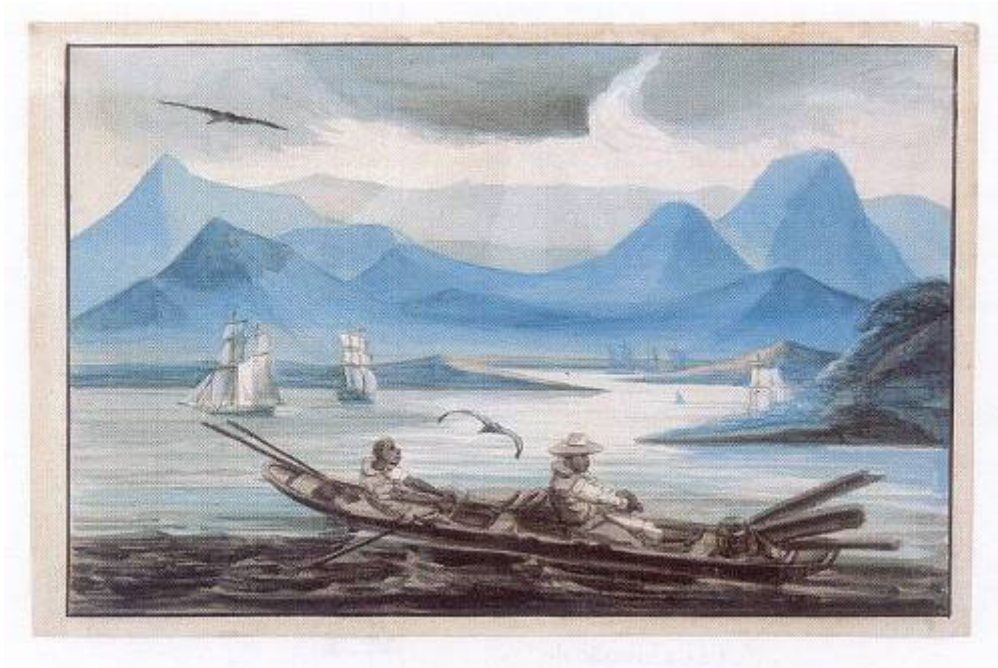


Fig. 3 – Harro-Harring, Paul, *Planalto de São João*, 1840, aquarela, I.M.S., Rio de Janeiro.



Fig. 4 – Harro-Harring, Paul, *Velho escravo sendo punido pela sua senhora por um mal entendido*, 1840, aquarela, I.M.S., Rio de Janeiro, Brasil.



Fig. 7 – Morland, George, *Comércio de negros*, 1794, Biblioteca Nacional, Sala de Gravura, Paris, França.



Fig. 8 – Hogarth, William, *A vida de um libertino – o hospício*, 1732-35, óleo sobre tela, 62,5 x 75 cm, Museu de Sir John Soane, Londres, Inglaterra.

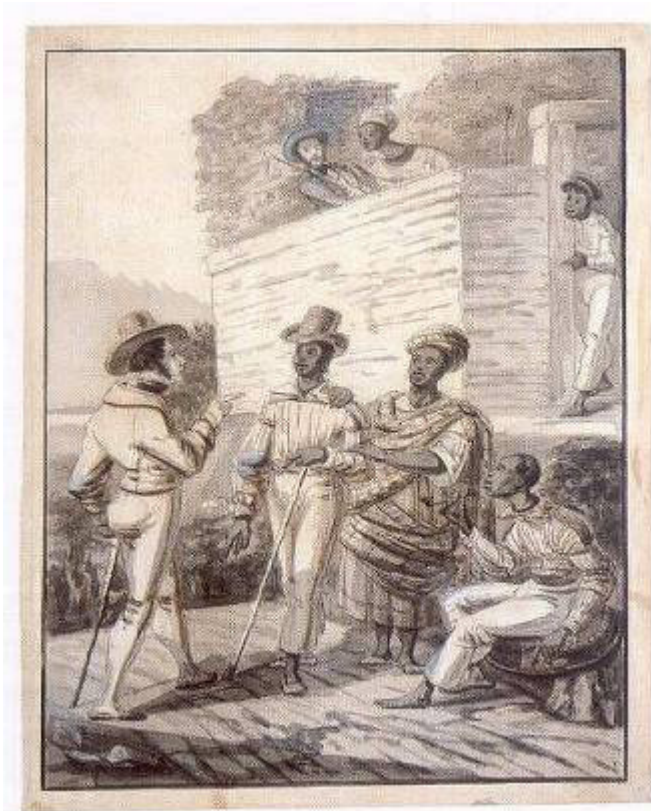


Fig. 9 – Harro-Harring, Paul, Brasileiro acreditando ter encontrado sua escrava fugitiva, 1840, aquarela, I.M.S., Rio de Janeiro, Brasil.



Fig. 10 – Harro-Harring, Paul, Inspeção de negras recentemente desembarcadas da África,

1840, aquarela, I.M.S., Rio de Janeiro, Brasil.



Fig. 11 – Harro-Harring, Paul, *Cena aos pés do morro de Santa Tereza*, 1840, aquarela, I.M.S., Rio de Janeiro, Brasil.

Luís Fernando Amâncio Santos

**O Intelectual e a Bola:
uma análise dos filmes do Cinema Novo sobre futebol**

Mestrando em História
pela UFMG e Bolsista
CNPq

Resumo: Este artigo apresenta uma breve análise sobre filmes produzidos pelo grupo do Cinema Novo que têm como temática o futebol. Pretende-se, a partir da visão peculiar destes cineastas sobre o esporte, traçar uma reflexão a respeito da posição que intelectuais, quase por definição engajados à esquerda, apresentavam sobre práticas populares.

Palavras-Chave: Futebol; Cinema Novo; cultura popular.

Enviado em 14 de
março de 2011 e
aprovado em 20 de
setembro de 2011.

Abstract: This article presents a brief analysis about Cinema Novo's soccer movies. It is intended, from the peculiar vision of these filmmakers of sport, to trace a discussion about the position that intellectuals, almost by definition left engaged, had on popular practices.

Key-words: Soccer; Cinema Novo; popular culture.

O futebol e o cinema: duas trajetórias próximas

O futebol e o cinema são atividades que simbolizam o processo de globalização, acentuado de maneira sem precedentes no século XX. Lançamentos mundiais de filmes e partidas acompanhadas ao vivo em vários países; o mercado de distribuição de películas e o de negociação de jogadores; Hollywood e os clubes europeus importando talentos por altas cifras etc. É longo o paralelo que se pode traçar entre o esporte e o cinema e, sem dúvida, relevante a contribuição dos dois na construção de uma cultura global. Reconhecidos em diversos países, jogadores e atores tornam-se porta-vozes de um imaginário cujas fronteiras geográficas se estreitam, transformando o mundo em uma grande comunidade.

Dada a importância do futebol na sociedade e o papel do cinema como “fábrica de sonhos”, ou seja, algo ao qual o espectador precisa se reconhecer, torna-se natural que filmes abordem o esporte, seja como tema principal ou pano de fundo. Nesse aspecto, não se pode dizer que o cinema ignora o futebol: existe um número considerável de filmes sobre o esporte inglês. O que os fãs das duas artes questionam é a qualidade das obras ou a falta de uma grande produção premiada sobre o tema. Obviamente, essas são questões ligadas ao gosto particular e às expectativas de cada um.

Alguns elementos que dificultam a existência desse “grande filme” sobre futebol podem ser listados. Um deles é o desinteresse do público norte-americano com esse esporte. Nos Estados Unidos, onde se localiza a maior indústria de cinema e que, conseqüentemente, é o grande exportador de filmes e tendências, o futebol está longe de ser prestigiado. Além disso, esportes coletivos costumam ter menor atenção de Hollywood, que privilegia histórias de superação individual. Daí a comparação ingrata entre o futebol e o boxe nas telas: a trajetória de lutadores está, quase periodicamente, comovendo o público e a Academia de Artes e Ciências Cinematográficas¹.

Existem ainda as dificuldades práticas em se produzir um filme sobre futebol. O cineasta Oswaldo Caldeira, que tratou do tema nos longa-metragens *Passe Livre* (1974), *Futebol Total* (1974) e *Brasil bom de Bola – 78* (1978), aponta algumas delas.

A principal limitação para esse tipo de filme, o pesadelo para quem se propõe a fazê-lo, é o fato de que, se o diretor escolher um jogador para fazer determinado papel, dificilmente esse jogador vai ser um bom ator. Se optar por um ator para fazer o papel de um jogador de futebol, dificilmente o ator vai ser um bom jogador de futebol. (CALDEIRA, 2005, p. 41)

Além desse problema, o diretor também comenta que encenar jogadas também não é tarefa simples. Tenta-se explicar aos atores como deve ser encenado o lance, mas não é fácil conseguir que eles o repitam para a câmera.

Apesar desses empecilhos, a verdade é que a quantidade de filmes sobre futebol

¹ *Rocky* (1976, de John G. Avildsen) e *Menina de Ouro* (“*Million Dollar Baby*”, 2004, de Clint Eastwood) ganharam, entre outros, o Oscar de melhor filme; por *Touro Indomável* (“*Raging Bull*”, 1981, de Martin Scorsese), Robert De Niro venceu o prêmio de melhor ator; e, em 1996, o documentário *Quando Éramos Reis* (“*When We Were Kings*”, 1996, dir.: Leon Gast), contando a história de um confronto de Muhammad Ali no Zaire, ganhou o prêmio de melhor filme da categoria.

não é tão modesta. Segundo levantamento de Vítor Andrade de Melo (MELO; DRUMOND, 2009, p. 229), em um universo de mais de 5 mil longa-metragens brasileiros, foram identificados 236 filmes tratando de esportes, tanto como tema central quanto como pano de fundo. Desses, mais da metade é sobre futebol.

Na medida em que o esporte britânico vai se tornando uma prática tão essencial na vida social brasileira, ele vira um tema inevitável no cinema, assim como na literatura e em outras atividades que pretendem, dentre suas funções, abordar a “realidade”.

Como chama a atenção Luiz Zanin Oricchio (ORICCHIO, 2006, p. 20), falar nos primórdios do cinema implica ter em conta que a grande produção de filmes era a de cinejornais, espécie de documentários voltados para as “atualidades”. As ficções, que hoje são maioria na produção cinematográfica, na época eram uma fração minúscula. E, embora não sejam muitos os filmes que chegaram até nós, sabe-se que o futebol era bastante documentado pelas câmeras, tanto em cinejornais de temas diversos quanto naqueles especializados em esporte².

Em ficção temos, a partir da década de 1930, alguns longa-metragens com esse tema: *Campeão de Futebol* (1931, de Genésio Arruda); *Alma e Corpo de uma Raça* (1938, de Milton Rodrigues); *Futebol em Família* (1938, de Ruy Costa); *Gol da Vitória* (1946, de José Carlos Burle); e *O Craque* (1953, de José Carlos Burle). Essas películas apresentam atrativos aos historiadores por tratarem de questões bastante discutidas na época, como o ressentimento pela derrota ante os uruguaios na Copa de 1950, revelada na revanche que acontece em *O Craque*, ou por apresentar o esporte como capaz de promover a eugenia no país, tema fundamental em *Alma e Corpo de uma Raça*. Também é curioso ver jogadores lendários atuando em algumas dessas produções, como Feitiço e Arthur Friedenreich em *Campeão do Futebol* e Leônidas da Silva no filme de Milton Rodrigues, o qual também inspirou o personagem Laurindo, interpretado por Grande Otelo, em *Gol da Vitória*.

Neste artigo, trataremos de uma produção mais específica: os filmes dos cinema-novistas sobre futebol. O movimento do Cinema Novo foi um episódio fundamental na história do cinema nacional. Os cineastas brasileiros obtiveram uma exposição internacional inédita ao apresentarem propostas tanto estéticas quanto políticas em seus filmes, rompendo, assim, com o que já havia sido feito em cinema por aqui. Seu encontro com o futebol, que então já era uma paixão mais que consolidada, está inserida nesse contexto. Portanto, será essencial abordar alguns aspectos do Cinema Novo para, depois, chegarmos aos filmes sobre o futebol.

Cinema Novo

O cinema no Brasil sempre enfrentou problemas para se desenvolver. O modelo industrial de Hollywood, com estratégias agressivas para obter mercado consumidor pelo mundo, foi um fator inibidor para experiências nacionais. Filmes norte-americanos eram adquiridos a preços baixos por distribuidores, em contraste ao elevado capital necessário para se produzir cinema.

2 Entre estes últimos, alguns remontam à primeira metade do século XX, como a *Revista Esportiva Paulista* (1923, produzida pela Matanó Filme) e o *Globo Esportivo na Tela* (produzido a partir de 1939 no Rio de Janeiro pela Cineac do Brasil Ltda e depois pela Cinédia). Sem dúvidas, o mais bem sucedido dos cinejornais esportivos foi o *Canal 100*, produzido de 1959 a 1986, por Carlos Niemeyer.

Todavia, esse contexto não impediu algumas tentativas de implantar aqui um modelo semelhante ao hollywoodiano, com produções em estúdio, que, às vezes, atingiam um alto orçamento. Os exemplos mais notáveis são a carioca Atlântida Cinematográfica (1941-1962, famosa por suas chanchadas) e a Companhia Cinematográfica Vera Cruz (1947-1954), em São Paulo. Entretanto, nenhum empreendimento dessa natureza foi bem sucedido por um longo prazo. O custo de produção era alto, enquanto as receitas nem sempre correspondiam ao investimento.

Nos anos 1950 existia uma organização de cinéfilos que fundava cineclubes e revistas de crítica cinematográfica nas grandes cidades do país. Nessa época, a Europa destacava-se na produção de filmes alternativos ao melodrama norte-americano, como foi o caso do neorealismo italiano. Esse modelo de cinema, com custo mais baixo e proposta politizada, que se propunha filmar o popular e o real, ganhava entusiasmados fãs entre os conhecedores da sétima arte. Foi o caso do Brasil e desses jovens que vieram a formar o Cinema Novo.

Nelson Pereira dos Santos pode ser considerado um precursor do que viria a ser esse movimento. Em 1955 ele realiza *Rio, Quarenta Graus* nos moldes do cinema italiano, com participação de atores não profissionais, filmagens em locações autênticas (os estúdios eram acusados de fantasiar a realidade) e com temática social. Anos depois, são feitas novas experiências em curta-metragem, que seriam as primeiras produções do Cinema Novo: no Rio de Janeiro, *O maquinista*, dirigido por Marcos de Farias, de 1958, e *Arraial do Cabo*, de Paulo César Saraceni e Mário Carneiro, em 1960; na Bahia, *Pátio*, de Glauber Rocha, e *Um dia na rampa*, de Luís Paulino dos Santos; na Paraíba, *Aruanda*, de Linduarte Noronha.

Através de artigos de Glauber Rocha e outros autores, e encontros entre os cineastas, o movimento se estruturava. O Rio de Janeiro era um ponto em comum a eles, além da experiência de estudo na Europa para muitos deles. Muitos cineastas, por afinidade de produção e trajetórias, podem ser classificados como cinemanovistas, mas seguiremos Maria do Socorro Carvalho, a qual diferencia um núcleo principal, formado por Glauber Rocha, Joaquim Pedro de Andrade, Paulo César Saraceni, Leon Hirzman, Carlos Diegues e David Neves (CARVALHO, 2006, p. 290). O primeiro deles é o mais aclamado, até por obter indicações e prêmios no *Festival de Cannes* – por *Deus e o diabo na terra do sol* (1963), *Terra em Transe* (1967) e *O Dragão da Maldade contra o Santo Guerreiro* (1968).

A coesão desse grupo, que o caracterizava como movimento, vai se diluindo após o golpe civil-militar de 1964. Muitos desses diretores sofreram com a ditadura, por meio de perseguições, em função de suas posições políticas, e da censura em seus filmes. Ao longo dos anos eles acabaram cooptados pelo governo militar, sendo financiados por agências estatais voltadas ao cinema, como a INC (Indústria Nacional de Cinema) e a EMBRAFILME (Empresa Brasileira de Filmes S.A.).

Em seus filmes, os diretores buscavam ir ao encontro da cultura popular, colocando nas telas personagens até então pouco retratados e com uma abordagem diferente. Se temas como o cangaço, a favela e a pobreza já eram objetos contemplados pelo cinema brasileiro, esses jovens diretores pretendiam imprimir um olhar diferente. Não seguir dicotomias ou fantasiar *happy ends*. Através de uma linguagem ousada, distante da narrativa clássica com a qual o público estava acostumado, os filmes do Cinema Novo miravam, pelo estranhamento, tirar o público de uma inércia por eles diagnosticada.

Técnicas como usar a câmera na mão, cortes inesperados, uma representação mais viva dos atores, muitas vezes falando com os olhos voltados ao espectador, interpelando-o. Segundo Ismail Xavier, os diretores

queriam uma dramaturgia liberta de clichês, impulsionadora da expressão autoral sem as censuras do aparato industrial, estimuladora de uma consciência crítica em face da experiência contemporânea. Sem descartar as emoções e o divertimento, entendiam que as dimensões políticas das novas poéticas exigiam uma linguagem que deveria ir além da transformação dos problemas em espetáculo. (XAVIER, 1993, p. 115-116)

Essa estética trouxe aclamações da crítica internacional, porém afastou o público, um dos grandes problemas do movimento.

O futebol nos enquadramentos cinemanovistas

Os filmes do Cinema Novo sobre futebol dialogam com a proposta ideológica dos cineastas. O esporte é inserido em um contexto mais amplo, pensando a situação social, econômica e cultural do país. Assim, há um olhar crítico, não restrito apenas ao futebol.

Garrincha, Alegria do Povo (1963, de Joaquim Pedro de Andrade) é o primeiro filme do movimento sobre futebol. Recém chegado da Europa e dos Estados Unidos, Joaquim Pedro foi convidado para o projeto do documentário pelos seus idealizadores Luiz Carlos Barreto e Armando Nogueira. A escolha do diretor em questão provavelmente se deu por sua experiência com o “cinema direto norte-americano”, adquirida ao estagiar com Albert e David Masleys, seus precursores.

A primeira impressão que o filme passa é a de ser uma longa reportagem acerca do talento de Garrincha. Na abertura do documentário, o narrador comenta que a origem do apelido do jogador é um passarinho brincalhão, e que “quem criou tal nome conhecia o passarinho, o jogador e era um poeta”. Um elemento que soma um tom solene de reportagem ao filme é a narração de Heron Domingues que, há anos, era a voz do “Repórter Esso”, programa que se intitulava “testemunha ocular da história”. Todavia, *Garrincha, alegria do povo* extrapola essa impressão inicial de ser uma grande reportagem sobre o jogador de futebol. O filme ultrapassa essa esfera, traçando uma reflexão sobre o futebol e seu significado para o torcedor.

Muitas expectativas existiam no lançamento desse filme. Esperava-se a grande realização que o futebol jamais havia recebido no cinema. Porém, o que se deu foi uma considerável frustração. Muitos sentiram falta de uma abordagem mais positiva sobre o futebol, afinada com o bom momento do Brasil nas Copas³. Entretanto, mais do que ficar no superficial aspecto de glórias do esporte, o cineasta se propõe a traçar um panorama mais complexo. Se na película estão as vitórias, assim como a arte do Mané Garrincha, também não são ignorados alguns problemas, como a apreensão do futebol por

3 Uma boa leitura da recepção do filme encontra-se em CORRÊA (1999).

interesses políticos e a alienação que ele geraria na população.

A escolha de Garrincha como protagonista é emblemática por si só. Se seu estilo de jogar representa o que de mais lúdico o futebol brasileiro legou ao esporte, talvez jogador algum tenha tão escancarada sua origem de “povo” como ele. Seu depoimento no filme deixa marcada sua origem humilde, o que se confirma com a apresentação de sua rotina em Pau Grande (RJ). Além disso, no seu rosto estão as marcas de um processo de mestiçagem, tão predominante no Brasil. Junto a ele, estão os milhares de torcedores, que a câmera no documentário faz questão de focalizar. Rostos mulatos, negros, banguelas... Um estádio todo. “O povo na geral. Alegria e tristeza. A cara assombrada. A pobreza. O rebanho. *Garrincha* é sociologia à quente, feita com *close*s da câmera sobre sorrisos desdentados.” (BENTES, 1996, p. 39) Parte considerável dos esforços de Joaquim Pedro é mostrar esse substrato humano que compõe o futebol brasileiro.

Junto das jogadas mágicas de Garrincha e das vitórias em 1958 e 1962, há no filme o que não é tão glorioso assim no esporte. É “alegria do povo”, mas não deixa de ser um instrumento para políticos, como sugerem as várias fotos em que políticos posam ao lado de jogadores, aproveitando do carisma da seleção; ou no comentário do narrador sobre o fenômeno que é a afluência de candidatos à casa de Garrincha nos tempos de eleição.

O tema de análise é dado pela narração que vai explicitando a relação do futebol com a política, o misticismo. Garrincha é procurado na época das eleições. Os jogadores, bajulados pelos governantes. Na Copa de 62, uma advertência do prefeito de Brasília. “Eu cumpri o meu dever construindo este estádio, vocês agora cumpram o seu, ganhando a Copa”. (BENTES, 1996, p. 39)

Além disso, o futebol é apresentado como um objeto para a população descarregar suas energias de um cotidiano de dificuldades. Preocupados com o destino da bola, os torcedores encontram a fuga de uma vida que passa longe do destino glorioso do escrete nacional.

A alienação causada pelo futebol também aparece em *A Falecida* (1965, de Leon Hirszman). A película, adaptação de uma peça homônima de Nelson Rodrigues, conta a história de Zulmira (Fernanda Montenegro) que julga próxima a sua morte e, desse modo, fica obcecada por ter um enterro pomposo. Seria, além de uma compensação à vida miserável que tem, morando com o marido, o desempregado Toninho (Ivan Cândido), em uma residência modesta no subúrbio do Rio, uma maneira de afrontar Glorinha, sua prima e desafeto. O futebol, no filme, desenvolve-se a partir da personagem de Toninho, mais preocupado com a escalção do Vasco para a final do campeonato do que com a falta de emprego e a procura de “bicos”.

Zulmira entra em um processo de auto-indução da morte e, encontrado um caixão e o enterro de seu agrado, já agonizante, diz ao marido que peça dinheiro a Guimarães (Paulo Gracindo). Toninho atende ao último pedido de sua esposa, porém, ao se encontrar com o rico senhor, descobre que a relação entre ele e Zulmira era amorosa. Um caso extraconjugal que teria sido abortado após um flagra de Glorinha. Indignado, Toninho recebe o dinheiro, porém dá a sua mulher o mais modesto dos enterros. Na

cena final, o personagem está no estádio de futebol, acompanhando a partida entre Vasco e Fluminense e, numa explosão eufórica, arremessa dinheiro para o alto, para a loucura dos torcedores ao seu redor.

Leon Hirszman foge do aspecto tragicômico da peça de Nelson Rodrigues, dando um tom mais sério ao filme. Na vida do casal, o diretor projeta toda uma degradação da classe média, que se distrai da miséria com obsessões como um imponente funeral ou com escapes como o futebol. “As coisas e as pessoas, todas decadentes. A fotografia cinza, os planos demorados traduzem o ritmo arrastado desse mundo que se vai aos pedaços” (BERNADET, 2007, p.112).

A última cena é emblemática: o marido deixa o enterro da esposa para encontrar a catarse de seus problemas (morte da mulher, traição, desemprego) em uma explosão irracional, jogando dinheiro fora, talvez o único que possuía. Cena diferente do final da peça, em que Toninho perde o dinheiro em apostas. Nelson Rodrigues, conservador assumido e pouco simpático às críticas promovidas pelos artistas de esquerda, queixou-se do filme.

No mesmo ano de *A Falecida*, integrando o projeto *Brasil Verdade*, foi lançado o média-metragem *Subterrâneos do Futebol*, de Maurice Capovilla, o qual não era do núcleo principal do Cinema Novo, mas compartilhava de suas propostas estéticas. Nesse documentário também está presente a imagem do futebol como promotor da alienação popular. A paixão dos torcedores pelo futebol é mostrada em sua faceta mais caótica, histérica. Em paralelo às festas das torcidas, ao espetáculo que essas promovem nas partidas (que não são ignorados no filme de Capovilla, assim como em *Garrincha, Alegria do Povo*), está a violência, as invasões de campo, os confrontos com a polícia, os acidentes que deixam uma multidão de feridos. E, tão impactante quanto essas imagens, é a euforia de um torcedor no vestiário do Santos, ensandecido com a vitória. O futebol enlouquece.

Porém, o foco de *Subterrâneos do Futebol* é outra crítica. Problematiza-se, mais do que no filme de Joaquim Pedro, a situação do jogador de futebol são entrevistados três jogadores: Pelé, já um mito em atividade, o jovem Luís Carlos Freitas, que havia interpretado o craque santista na adolescência no filme *Rei Pelé* (1963, de Carlos Hugo Christensen) e Zózimo, um ex-jogador. Com esses três personagens, o filme trata das fases pela qual passa o jogador. Luís Carlos, por exemplo, enfrenta a responsabilidade de ser um novo Pelé, uma pressão que o acompanha desde as categorias de base. Nessa fase de incertezas, há a expectativa, a ilusão de viver as glórias, de ser um grande jogador. “Meninos sem dinheiro e sem escola adquirem o gosto por futebol”, diz o narrador. Numa vida com ausência de tudo, o futebol é a redenção. Ali, os jovens encontram a alavanca para fazer de seu futuro algo mais digno.

Pelé simboliza isso: o futebol realizando sonhos, levando um jovem de origem pobre ao *glamour* de ser respeitado como “realeza”. Porém, na fala amargurada de Zózimo, também bicampeão do mundo, mas já aposentado, vemos os problemas da carreira. Ele se queixa das concentrações, que atrapalhavam a vida social do jogador, e dos dirigentes, que não valorizam seus subordinados e os tomam como posse. Segundo Jean-Claude Bernadet, *Subterrâneos do Futebol* está baseado em uma “curva”, que “pega o astro deste brilhante espetáculo e mostra o que há por trás da glória: esta só beneficia uns poucos, o craque é vítima de muita violência, é escravo do clube e fadado a uma inevitável decadência” (BERNADET, 1985, p. 44). Para Zózimo, o jogador torna-se submisso nessa

relação, uma mercadoria de pouca duração, já que um atleta atua, em média, por apenas quinze anos. Os dirigentes têm seus propósitos, muitas vezes escusos, e os jogadores são sua massa de manobra. Depois, aposentados, as perspectivas não são as melhores. Além disso, existe o fantasma da contusão, que pode representar a ruína ainda mais precoce do jogador. E todos estão sujeitos a se contundir. Mesmo Pelé, que viu de longe dos campos a maior parte da Copa de 1962. Assim, se os jogadores promovem o espetáculo que vai alienar os torcedores, eles também são vítimas nesse processo.

Dentro desta inserção dos jogadores nas engrenagens do futebol como um todo, encontramos uma película interlocutora, embora tenhamos que romper com a cronologia. Se *Rio, Quarenta Graus* (1955) não pode ser enquadrado como filme do Cinema Novo (pois é anterior), Nelson Pereira dos Santos é referência aos seus diretores e, apesar de não ser da mesma geração, participa do movimento. O personagem principal não é o futebol, mas sim, como anunciado nos créditos, “a cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro”. O esporte, portanto, tem o seu espaço como um dos componentes da metrópole.

A problematização da situação social do então Distrito Federal é a marca do filme. Depois de cenas aéreas da cidade na apresentação, ele começa no morro, onde crianças se preparam para ir vender amendoins pela cidade. Através da peregrinação desses garotos, vamos até os pontos turísticos do Rio. Todavia, são raras as tomadas que ressaltam o panorama famoso da Cidade Maravilhosa. Pão-de-Açúcar, Cristo Redentor e Copacabana são mostrados por aqueles que veem a cidade de baixo, batalhando rusticamente por trocados.

Entre esses pontos turísticos, está um recém integrante desse grupo: o Maracanã. Para lá também vão dois vendedores de amendoim, aproveitando o grande movimento da partida daquele domingo. É dia de final entre os fictícios Pengo e Leste. O primeiro sofre com uma polêmica que mexe com os torcedores: o craque do time, Daniel, não está escalado, entrando em seu lugar o inexperiente Foguinho. Nós, expectadores, somos apresentados ao que acontece. Daniel, veterano de 32 anos, está sendo negociado com um time paulista, depois de dez anos no Pengo. O jogador tem um histórico nada generoso de contusões (ao ser examinado pelo médico, a cada toque ele se lembra de uma contusão) e provavelmente tem somente mais um ano de carreira. A venda para um time de São Paulo é um meio de o comprador faturar com a publicidade e com o prestígio da contratação, enquanto o vendedor ganharia dinheiro com um jogador em fim de carreira.

Da conversa entre dois cartolas, um carioca e o outro paulista, ficamos sabendo das negociatas entre os clubes de futebol, que, para assegurarem seus lucros, chegam a manipular a preferência da torcida, canalizando-a para este ou aquele jogador, conforme as conveniências. Por isso, as tomadas da torcida têm como fundo uma música que fala de leviandade e traição. (FABRIS, 1994, p.105)

Para a negociação se concretizar, porém, o jogador deve ser poupado dos 40 graus e não correr o risco de “estourar”. Além disso, seu substituto deve mostrar-se apto em fazer a torcida esquecer-lo. Esses movimentos arquitetados dos dirigentes afetam quem nada tem a ver com essa trama. Entre eles, Foguinho, o substituto. Nervoso em

campo, ele faz um péssimo primeiro tempo, só se redimindo no segundo, após conversa com Daniel. É seu o gol da vitória.

O futebol é apresentado no filme de Nelson Pereira dos Santos como um jogo de interesses travestido em espetáculo. Os jogadores, aqueles que seriam os atores do jogo, são meros peões nas articulações de cartolas e empresários. Tanto Daniel quanto Foguinho são personagens de dramas particulares e opostos: o fim e o início da carreira. O cineasta, por meio desses atletas, humaniza a classe dos futebolistas que, além de ter um futuro incerto a partir do momento em que pendura as chuteiras, suporta um peso enorme de responsabilidade ante a torcida.

De certa forma, podemos ler nessa situação desigual de dirigentes e jogadores o conflito burguesia x proletariado. Como afirma Daniel em conversa com Foguinho, os jogadores são “mercadoria”, sendo controlados pelos interesses financeiros. Os clubes se utilizam deles nas suas *performances* e ainda lucram com transações. Já os dirigentes, vivem de extrair a “mais valia” desses jogadores. O uso do termo “mercadoria” no filme, tão caro ao marxismo, não é uma mera coincidência: Nelson Pereira tinha ligações com o Partido Comunista, sendo esse um dos prováveis motivos da censura quando do lançamento do filme.

O Cinema Novo não foi ao estádio como torcedor. Seus diretores, ao encontrar o futebol, deixaram de lado suas possíveis paixões clubísticas ou patrióticas para pensar criticamente o esporte.

O que não significa que suas películas contenham somente aspectos negativos sobre o jogo. Pelo contrário, há reverências ao futebol arte. Em *Garrincha, Alegria do Povo*, isso fica claro no destaque dado aos dribles e ao estilo lúdico de jogar do atleta botafoguense. Para sorte da equipe cinematográfica, eles puderam fazer registro de um Flamengo x Botafogo em que Garrincha, inspirado, foi o destaque na vitória do alvinegro, atormentando a vida dos defensores adversários. Além disso, Joaquim Pedro empenhou-se em buscar uma nova forma de filmar o futebol, uma maneira envolvente. Suas câmeras colocadas no nível do campo promoveram uma novidade que não demorou a ser adotada pelo Canal 100. Esteticamente, foi um filme bem realizado.

Em *A Falecida* são poucas as cenas em estádio, o futebol é mais um tema abordado por seus personagens do que efetivamente mostrado. Já *Subterrâneos do Futebol*, mesmo inserido num projeto maior, de análise social e política do Brasil, não deixa de homenagear o esporte mais popular no país. Há cenas exaltando a beleza das partidas e, acima de tudo, a paixão do torcedor e a festa nos estádios.

Em *Rio, Quarenta Graus*, entre as jogadas em campo e as articulações dos dirigentes e do técnico, a torcida é mostrada. No estádio, encontramos todos os tipos sociais, desde os vendedores de amendoim até pessoas trajadas de terno. O Maracanã é o lugar onde todas as contradições diárias da sociedade são resumidas em uma: a dos times rivais. Segundo Mariarosaria Fabris, “Nelson Pereira dos Santos fez do futebol o único momento de *Rio, Quarenta Graus* em que se aglutinam todas as classes sociais” (FABRIS, 1994, p.105). Como o filme é justamente uma denúncia das desigualdades de condições de vida na cidade do Rio de Janeiro, esse momento de “classes sociais aglutinadas” atua como uma grande farsa, um contraponto ao real, ao cotidiano em que muitos esmolam enquanto poucos podem se dar ao luxo de contribuir. Ainda sim, esse é um momento de comunhão.

Entretanto, é o tom crítico que prevalece nesses filmes. O que era contraditório em relação ao momento vivido pelo futebol brasileiro, não deixava de ser coerente diante da atuação do Cinema Novo. A cultura popular era colocada como protagonista das películas do movimento. Daí o interesse por representar o povo em suas atividades econômicas, seu cotidiano, sua história e suas práticas, dentre elas o futebol. Todavia, em sua visão do popular, o Cinema Novo deixava transparecer o seu projeto para ele. Pretendia-se mover o “povo” à ação, tanto pelo conteúdo como pela linguagem incômoda dos filmes, muitas vezes em narrativa descontínua. Ao quebrar o modelo de cinema com o qual os espectadores estavam familiarizados, os filmes seriam, para os cinemanovistas, já um primeiro impulso. Forma e conteúdos revolucionários. De forma que o futebol, mostrado sob uma ótica menos otimista e não calcada nos resultados em campo, seria uma maneira de estimular os espectadores a questionar os seus hábitos.

É necessário não perder de vista que esses filmes são rodados entre os anos 1950/60, por indivíduos partidários da esquerda. Nessa época, o futebol era visto por esse setor da sociedade como alienante. Afinal, esses jovens engajados ansiavam por revoluções, comemoravam os avanços em Cuba e desejavam algo semelhante no Brasil. Em seu ponto de vista, enquanto a população se envolvesse com futebol (e o momento era de extrema euforia com os títulos mundiais de 1958 e 1962), aceitaria os desmandos do governo e dos burgueses, e nada próximo de uma revolução seria feito. O filme de Joaquim Pedro é contemporâneo ao governo instável de João Goulart, enquanto Leon Hirszman e Maurice Capovilla já filmaram em tempos de ditadura militar.

Os cinemanovistas entendiam que a ação devia ser o substrato de sua arte. Eles entendiam-se como intelectuais, categoria sobre a qual Helenice Rodrigues ressalta que:

O neologismo “intelectual” designa, originalmente, uma vanguarda cultural e política que ousa, no final do século XIX, desafiar a razão de Estado. No entanto, essa palavra, que poderia ter desaparecido após a resolução dessa crise política, integra-se à língua francesa. Se, por um lado, ela designa um grupo social, por outro, ela qualifica uma maneira de se conceber o mundo social, pressupondo, notadamente, uma oposição às hierarquias estabelecidas. (RODRIGUES, 2005, p.400)

Assim, mais do que um representante da razão, o intelectual, em sua concepção moderna, passa a ser um engajado. Para Edgard Morin, “a qualidade do intelectual não está necessariamente ligada à sua participação à *intelligentsia*, mas ao uso da profissão por e pelas idéias” (*Apud* RODRIGUES, 2005, p. 402-403).

O movimento do Cinema Novo é contemporâneo dessa visão de intelectual como um engajado, e os cineastas assumem essa postura. São um grupo com identificação própria e que assume como uma espécie de missão essa posição de liderança, produzindo filmes que não propunham somente entreter, mas sim esclarecer os expectadores. Fazer cinema é o exercício dessa autoridade simbólica que essa classe reivindica.

Nos filmes aqui mencionados, isso fica claro no tom documental de três deles. *Garrincha*, *Alegria do Povo* e *Subterrâneos do Futebol* são documentários propriamente ditos. Um gênero que se opõe ao cinema ficcional e que se organiza em torno de investigações sobre determinados temas. A informação tem uma parcela de importância considerável,

tanto na produção quanto na recepção. Não por acaso, há uma frase de um documentarista fundamental, o inglês John Grierson, que define o documentário como um “tratamento criativo das atualidades” (*Apud* RAMOS, 2008). Outros autores tomam o mesmo caminho ao conceituarem o gênero. Para Fernão Pessoa Ramos, documentário seria o filme com afirmações sobre uma determinada questão, sem entrar no mérito da veracidade ou não delas. “Em poucas palavras, documentário é uma narrativa com imagens-câmera que estabelece asserções sobre o mundo, na medida em que haja um espectador que receba essa narrativa como asserção sobre o mundo” (RAMOS, 2008, p. 22).

Embora não seja um documentário, também podemos incluir *Rio, Quarenta Graus* entre esses filmes de tom documental. Afinal, o neorealismo italiano buscava, como o nome indica, uma proximidade com a realidade, mesmo que em filmes de ficção. Assim, Nelson Pereira dos Santos, Joaquim Pedro e Maurice Capovilla tem em seus filmes essas “asserções”, no caso, sobre o futebol. Dentro da proposta do Cinema Novo, de busca por expor a realidade sem mistificações, esses cineastas focalizam o esporte para mostrar não só suas tão propagadas virtudes. O que atrai, principalmente, os cineastas, são as mazelas nessa relação do futebol com a sociedade, destacadamente a alienação do torcedor pela paixão, os movimentos políticos e a situação problemática dos próprios jogadores.

O caso de *A Falecida* não é tão diferente. Afinal, trata-se da adaptação de um texto teatral de Nelson Rodrigues, famoso por suas ácidas críticas aos costumes e, sobretudo, à hipocrisia da classe média. Além disso, Leon Hirszman cria uma ambientação bastante rica na qual circulam seus personagens. O futebol é um desses elementos que ajudam o desenvolvimento da história, da apresentação da decadência na qual está inserido o casal protagonista.

Entretanto, é preciso ponderar a postura do Cinema Novo sobre o futebol. O propósito de rodar filmes críticos, abordando uma suposta degradação social e política, acaba gerando uma contradição no centro do movimento. Ao propor esse projeto para a população, de ação revolucionária, e buscando mudá-la, por intermédio de filmes baseados em uma linguagem muitas vezes indigesta, esse movimento acaba negando a cultura popular. Se, por um lado, tentam se aproximar e se legitimar no “povo”, ainda há um estranhamento, uma projeção de fora.

Havia, de um lado, a idéia de que certas práticas tipicamente nacionais eram formas de alienação; de outro, havia certo zelo por estas mesmas práticas culturais que derivava de uma vivência direta destes traços de cultura e, por outro lado, da falta de confiança no processo de modernização técnico-econômica tal como ocorria (XAVIER, 2006, p. 21).

Não é só o grande público que não entende o Cinema Novo. Acontece também o inverso. Ao desdenhar suas práticas (nos filmes aqui tratados, o futebol, mas em outros, a religiosidade e outras práticas populares) os cineastas acabam escancarando seu dilema. Afirmar-se no “povo”, mas não ser “povo”.

Assim, um tom ambíguo predomina na abordagem cinemanovista do futebol. Há essa atenção ao esporte enquanto espetáculo, um esforço por produzir belas obras. Porém, o futebol nunca é só o futebol, é também um mote para se pensar questões mais amplas e problemáticas da sociedade brasileira. Uma abordagem séria.

Na maioria dos casos, esses filmes conseguiram uma recepção nada unânime na crítica, alguns prêmios. Mas seu público, a despeito do tema de alto trânsito popular, foi o mesmo dos demais filmes do Cinema Novo: estudantes universitários e amantes da sétima arte. Para ir ver futebol no cinema, a maior parte dos expectadores deve ter preferido o humor de *O Homem que Roubou a Copa do Mundo* (1963, dirigido por Victor Lima e com Ronald Golias e Grande Otelo no elenco) e de *O Corintiano* (1965, direção de Milton Amaral, com Amácio Mazzaropi), ou a história dramatizada de *O Rei Pelé* (1963, direção de Carlos Hugo Christensen, baseado em livro de Benedito Ruy Barbosa) e os cinejornais do Canal 100, que exaltavam o esporte como um embate épico.

BIBLIOGRAFIA:

- BENTES, Ivana. *Joaquim Pedro de Andrade: a revolução intimista*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará:Prefeitura, 1996.
- BERNARDET, Jean-Claude. *Cineastas e imagens do povo*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
_____. *Brasil em tempo de cinema*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- CALDEIRA, Oswaldo: Futebol: tema de filmes In: MELO, Victor Andrade de; PERES, Fabio de Faria. *O esporte vai ao cinema*. Rio de Janeiro: SENAC, 2005.
- CARVALHO, Maria do Socorro. Cinema Novo Brasileiro In: MASCARELLO, Fernando. *História do Cinema Mundial*. Campinas: Papirus, 2006, p. 289-310.
- CORRÊA, Luciana sá Leitão. *Joaquim Pedro de Andrade: primeiros tempos*. São Paulo: ECA/USP, 1999. (Tese de Doutorado)
- FABRIS, Mariarosaria. *Nelson Pereira dos Santos – Um olhar neo- realista?* São Paulo: Edusp, 1994.
- MELO, Victor Andrade de; DRUMOND, Maurício. *Esporte e cinema: novos olhares*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2009.
- ORICCHIO, Luiz Zanin. *Fome de Bola: cinema e futebol no Brasil*. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006. (Coleção Aplauso)
- RAMOS, Fernão Pessoa. *Mas afinal... o que é mesmo documentário?* São Paulo: Ed. Senac São Paulo, 2008.
- RODRIGUES, Helenice. O intelectual no “campo” cultural francês: do “caso Dreyfus” aos tempos atuais. *Revista Varia História*, Belo Horizonte, vol. 21, n° 34, julho de 2005, p. 295-413.
- XAVIER, Ismail. Cinema político e gêneros tradicionais: a força e os limites da matriz

Melodramática. *Revista USP*, nº 19, setembro – outubro - novembro 1993.

_____. *Cinema Brasileiro moderno*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2006.

**O Futebol em Nelson Rodrigues:
Crônica esportiva e identidade nacional**

Mestranda em
História pela
UFPR
natasha@
ig.com.br
Doutor em
História pela
UFPR
andrecapraro@
onda.com.br

Resumo: O objetivo da presente pesquisa é resgatar e discutir, através da historiografia produzida acerca do assunto, a concepção de identidade nacional expressa nas crônicas esportivas de Nelson Rodrigues. Para tal, foram selecionados, em meio a teses, dissertações ou partes destas, três dos estudos mais representativos que abordam, especificamente, a relação entre identidade nacional, futebol e a crônica rodrigueana, levando-se em conta sua relevância para a pesquisa; e foram analisados textos que demonstravam a abordagem específica de Nelson Rodrigues da identidade nacional, exposta por meio do futebol em seus textos. A fim de atingir o objetivo proposto, foi utilizado o referencial teórico de Antonio Candido a respeito da perspectiva de texto e contexto que deve permear a análise do texto literário, junto ao procedimento metodológico de Carlo Ginzburg, o “paradigma indiciário”.

Palavras-Chave: literatura; futebol; nacionalidade.

Enviado em 15
de março de 2011
e aprovado em
20 de setembro
de 2011.

Abstract: This research aims to rescue and discuss the concept of national identity expressed in the Nelson Rodrigues’ sports chronicles, through historiography produced about the subject. Thus, it was selected three of the most representative studies that address specifically national identity, soccer and Rodrigues’ chronic, considering the relevance of research, looking for theses, dissertations, or parts of these; and the specific analysis of national identity, exposed through football in the writings of Nelson Rodrigues. In order to achieve the proposed objective, it was used the reference of Antonio Candido, about the perspective of text and context that should permeate the analysis of literary texts, within the methodological procedure of Carlo Ginzburg, the “evidential paradigm”.

Key-words: literature; football; nationalism.

1 Introdução

Entre os períodos das décadas de 1920 – quando da semana de arte moderna¹ – e 40, manifestações populares, como o carnaval, a capoeira, a música e, de modo mais tensionado, o futebol, são apoiadas como expressão cultural da nação. Trata-se de resquícios claros da segunda fase do Modernismo, quando houve um processo de nacionalização da cultura brasileira somado a outro de modernização das populações urbanas (OLIVEIRA, 2003). Este processo contava com a organização de esportes, sobretudo o futebol, concursos de marchas carnavalescas e desfiles das escolas de samba – e é nos anos de 1930 que o samba, o futebol e o carnaval se estabelecem como símbolos do país.

A partir da década de 1930, ocorreram mudanças no país que exigiram uma determinada ruptura com as teorias existentes até então sobre a identidade brasileira. Intelectuais como Gilberto Freyre, Caio Prado Júnior e Sérgio Buarque de Holanda fizeram críticas ao comportamento do homem brasileiro, e o mestiço acabou por deixar, aos poucos, de representar o atraso do país, passando a ser símbolo do caráter nacional (ORTIZ, 1994). Assim, tais intelectuais não apenas debateram sobre a necessidade de se estabelecer uma identidade brasileira, mas também elaboram teses a respeito do que viria a ser uma “brasilidade”, pautada na mestiçagem, malemolência e criatividade. Freyre, principalmente, volta-se para a temática cultural como chave para compreender o Brasil, identificando que o mito das três raças encobre conflitos sociais, assim, torna difícil discernir as fronteiras de cor (em teoria), o que possibilita a todos se reconhecerem como nacionais (ORTIZ, 1994).

Tais ideais identitários foram apropriados por alguns cronistas esportivos que os disseminavam pelo restante da população, através do que era ainda um fenômeno novo no Brasil, que se confundia com outros setores da sociedade: o futebol. Já na Copa do Mundo de 1938,

Pela primeira vez terminavam as divisões entre amadores e profissionais, como os impedimentos à presença dos jogadores negros. Domingos da Guia atuava na defesa, Leônidas da Silva (o artilheiro do campeonato) no ataque. E, a 5 de junho, a seleção estreava com uma vitória de 6 a 5 sobre os poloneses (SOIHET, 2003, p. 299).

Entre os cronistas que atrelaram, no decorrer das décadas seguintes, o futebol a ideais de identidade nacional, encontra-se Nelson Rodrigues, dramaturgo que representa parte importante do amálgama futebol-identidade-literatura. Nesse sentido, e sabendo que pesquisas referentes a análises, sob diferentes perspectivas, da obra de Nelson Rodrigues são de certa forma já bastante exploradas², o objetivo do presente estudo é discutir

2 Nesse rol de trabalhos, pode-se citar: *A crônica esportiva de Nelson Rodrigues*, de Douglas Ricalde; *Do complexo de vira-latas ao homem genial: o futebol como elemento constitutivo da identidade brasileira nas crônicas de Nelson*

e relacionar algumas dessas produções. Para tal, foram selecionados três dos estudos mais representativos³ que abordam, especificamente, a relação entre identidade nacional, futebol e a crônica rodrigueana. Assim, a seleção de trabalhos a serem discutidos se deu com base em dois aspectos, sendo eles: 1) a relevância da pesquisa, isto é, buscaram-se teses, dissertações ou partes destas; e 2) a abordagem específica da identidade nacional, exposta por meio do futebol nos textos de Nelson Rodrigues.

A fim de atingir o objetivo proposto, foi utilizado o referencial teórico de Antonio Candido que se refere à perspectiva de texto e contexto, que deve permear a análise do texto literário, e também o procedimento metodológico de Carlo Ginzburg, o “paradigma indiciário”.

2 O futebol e um ideário de nacionalidade na crônica esportiva

Inevitavelmente, ao se tratar de um ideário de identidade nacional na obra de Nelson Rodrigues, faz-se necessário retomar Mário Rodrigues Filho, seu irmão. Frequentemente mencionado nos estudos referentes ao dramaturgo, Mário Filho foi um importante agente na valorização do negro no futebol. Com título de “O Negro no Futebol Brasileiro”, em 1947, a crônica do autor buscava mostrar a participação do futebol na constituição de uma nação integral a partir das relações raciais no esporte que, para o autor, teriam superado as tensões que existiam antes. É o que explicam Helal e Gordon Jr:

Como num quebra-cabeça, partindo de “causos” (alguns talvez fictícios) da tradição oral do futebol, Mário Filho teria recortado e montado uma estrutura narrativa, cujo objetivo era mostrar como o futebol teve uma participação decisiva na democratização racial e, portanto, na construção de uma nação integral (HELAL; GORDON, 2001, p. 53).

Um dos principais elementos identitários colocados é a miscigenação brasileira, que antes causava vergonha, mas que, no futebol, teria se caracterizado como o motivo dos bons resultados diante dos demais países (SOARES; LOVISOLO, 2003). Mário Filho, ao tratar do negro no futebol brasileiro, foi influenciado não apenas por Gilberto Freyre, mas também por um “freyrismo popular”, isto é, por uma crença de que no Brasil não existiria preconceito racial (SOARES, 2001).

Entre os principais literatos freyreanos, além de Mário Filho, estão José Lins do Rego e, por grande influência daquele, Nelson Rodrigues. Assim, estabelecia-se a crença de uma característica tipicamente brasileira ao jogar futebol, baseada na agilidade e im-

Rodrigues, João Saldanha e Armando Nogueira, de Luiz Borges; *Nelson Rodrigues leitor de Gilberto Freyre: o projeto teatral rodrigueano em aliança com a Sociologia freyreana*, de Henrique de Gusmão; *Eficiência X Jogo de Cintura: Garrincha, Pelé, Nelson Rodrigues, Cinema, Futebol e Construção da Identidade Nacional*, Victor Andrade de Melo.

3 As obras selecionadas são as seguintes: *O Futebol em Nelson Rodrigues*, de José Marques; *O futebol no Brasil como sinônimo de êxito nacional? As representações literárias da nação na obra de Nelson Rodrigues dos anos 1950*, de Alexandre Godoy; e “*Com Brasileiro Não Há Quem Possa*”: *futebol e identidade nacional em José Lins do Rego, Mário Filho e Nelson Rodrigues*, de Fátima Antunes.

provisação, que diferenciava os jogadores nacionais dos demais, enaltecendo a mestiçagem e malandragem. E tudo isso aparece como um resgate da década de 1920, quando o modernismo acentuava a importância do negro, mestiço e índio na formação da raça brasileira (OLIVEIRA, 2003).

A passagem do amadorismo ao profissionalismo no futebol, no cenário das décadas de 1930 a 80, era um momento em que se consolidava não só o esporte, mas também a crônica esportiva (MARQUES, 2000), a qual se estabeleceria devido, principalmente, à contribuição de Mário Filho nas décadas de 40 e 50:

O percurso percorrido pelo futebol entre o amadorismo e o profissionalismo tem sua similaridade na trajetória da imprensa esportiva. Até o início da década de 40, o cronista esportivo ocupava a posição mais baixa na hierarquia dos jornais. Com a atuação de Mário Filho, houve a valorização do *métier* do analista e do repórter esportivo, a partir de seu trabalho com a promoção de competições, eventos, notícias e fatos – em suma, do próprio espetáculo. A invenção do profissional, donde temos uma múltipla simbiose: o jornal a criar a demanda para a produção do evento, e este a fornecer elementos para a atuação do homem na imprensa esportiva (MARQUES, 2000, p. 17).

O gênero “crônica”, de acordo com Candido (1992), seria definido como uma intersecção entre literatura, jornalismo e vida social e cotidiana, de caráter provisório, momentâneo. Tendo em vista que circula em jornais, a crônica aborda notícias do dia a dia, no intuito de atrair o leitor. Daí a sua efemeridade. Nesse sentido, o elemento social e histórico não deve ser considerado como externo à produção, mas como um elemento *externo* que se torna *interno* à obra literária, e essa é a razão da impossibilidade de se negar uma interpretação estética, já que esta assimila a dimensão histórica-social como “fator de arte” (CANDIDO, 2000).

É nesse contexto que o futebol se insere como uma tradição inventada, isto é, “um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas” (HOBBSAWM; RENGER, 1997, p. 9) que estabelecem uma continuidade com o passado. No caso brasileiro, o esporte em questão foi colocado e reforçado por literatos – através das crônicas, em especial –, como uma prática essencialmente nacional, cujas peculiaridades brasileiras seriam a ginga, a malícia e o improviso no jogo (SOARES, 2003). A partir da concepção do esporte como um fenômeno social das massas, alguns intelectuais passaram a refletir sobre alguns dos dilemas envolvidos na sociedade brasileira, expressando-se por meio das produções artísticas mais variadas.

Tal como exposto anteriormente, as proposições “popularizadas” de Gilberto Freyre, no que concerne ao homem negro e mestiço, bem como à sua singularidade no esporte, ganham força e são reafirmadas por literatos brasileiros, via jornais, principalmente. Freyre influenciou uma geração de literatos e contribuiu para uma nova interpretação do Brasil, segundo a qual a figura do mestiço se fazia valer nas representações futebolísticas (SOARES, 2003). Assim como mostra a crônica abaixo:

Todavia, ninguém contava com o *homem brasileiro*. Cada um de nós é um pouco como o Zé do Patrocínio. O “Tigre da Abolição” era sus-

cetível às mais cavas e feias depressões. Sua retórica sempre começava fria, gaguejante. Seus amigos, porém, iam para o meio da massa e começavam a berrar: – “Negro burro, negro analfabeto, negro ordinário!”. E, então, Patrocínio pegava fogo. Dizia coisas assim: – “Sou negro, sim. Deus deu-me sangue de Otelo para ter ciúmes da minha pátria”. Para assumir a sua verdadeira dimensão, o escrete precisava ser mordido pelas vaías. Foi toda uma maravilhosa ressurreição (RODRIGUES, 1994, p. 160)

Para Nelson, influenciado pela ótica do irmão Mário Filho, o homem brasileiro precisava assumir que era mestiço e se orgulhar disso. Nesse sentido, o autor eterniza o futebol, transformando seus personagens (no caso, Zé do Patrocínio) em “heróis míticos”, cujos dramas acabam por envolver o leitor (ANTUNES, 2004).

Sevcenko (1999) reafirma o fato de o historiador ocupar-se da realidade ao passo que o escritor mantém-se próximo da possibilidade. Mesmo que não haja um compromisso deste com as vias de fato, o contexto sócio-histórico é interpretado pelo autor e se manifesta na obra de maneira artística, quando acaba por se estabelecer como um elemento da estrutura do texto. A intensidade dessa manifestação é diretamente influenciada pelo gênero literário, pela escola a que pertence o autor, bem como pelas características de escrita deste.

Referindo-se ao gênero literário, Ginzburg (2004) estabelece o que seria a *literatura de fronteira*, correspondente a narrativas com determinado grau de pretensão à verdade e que, por isso, situam-se na linha tênue entre ficção e realidade. Aqui se podem destacar três gêneros: o romance histórico, o ensaio de cunho sociológico e a crônica (CAPRARO, 2007). Portanto, mesmo que a crônica apresente uma relação quase fundida com o jornalismo, descrevendo acontecimentos cotidianos, ela é marcada pela estética literária que, sobretudo no caso de Nelson Rodrigues, mantém o texto mais próximo à ficção, graças à sua linguagem.

Os discursos de Nelson eram, via de regra, eivados de valores tradicionais, representados por meio do saudosismo, da paixão, do improviso, do individualismo, da malícia, da ginga, enfim, de atributos que, segundo os escritores, representavam a autenticidade do povo brasileiro. Essas manifestações estavam carregadas de subjetividade e, por que não dizer, de criação literária...

Há uma relação nítida e taxativa entre a torcida e a seleção. Um péssimo torcedor corresponde a um péssimo jogador. De resto, convém notar o seguinte: – o escrete brasileiro implica todos nós e cada um de nós. Afinal, ele traduz uma projeção de nossos defeitos e de nossas qualidades. Em 50, houve mais que o revés de onze sujeitos, houve o fracasso do homem brasileiro (RODRIGUES, 1993, p. 50).

Tal literatura jornalística engajada no acentuar da brasilidade, baseada nos cotidianos fatos esportivos, padronizaram, de acordo com um modelo macroexplicativo, o já existente sentimento de nacionalidade, que se dava por meio do futebol. Dessa maneira, a postura dos cronistas era transmitida a todas as camadas da sociedade, reafirmando o esporte como um ponto essencial da identidade do país. E, em se tratando de literatura

jornalística, Nelson Rodrigues se faz perceber. Suas explicações passionais, acompanhadas de uma estrutura estética ímpar, acabavam abraçadas pelo público, ou mesmo criticadas, mas, de qualquer forma, eram sempre polêmicas.

3 O futebol na obra de Nelson Rodrigues

Ao retornar às fontes, ou mesmo a análises como a de Fátima Antunes (2004), percebe-se que, antes das vitórias em 1958 e 1962, Nelson já tratava o futebol como uma das paixões do povo brasileiro. Os discursos, carregados de um ideário de nacionalidade, faziam-se presentes mesmo nas derrotas da seleção brasileira, pois, para Rodrigues, o país sempre teve o melhor selecionado do mundo. “Basta lembrar o que foi o jogo Brasil x Hungria, que perdemos no Mundial da Suíça. Eu disse ‘perdemos’ e por quê? Pela superioridade técnica dos adversários? Absolutamente. Creio mesmo que, em técnica, brilho, agilidade mental, somos imbatíveis” (RODRIGUES, 2004, p. 219). O cronista acreditava que o problema consistia na falta de autoconfiança, na postura submissa que os brasileiros assumiam diante de uma nação estrangeira, o que o literato veio a nomear “complexo de vira-latas”, assumindo a metafórica relação entre os cães com *pedigree* e os sem raça:

[...] a inferioridade em que o brasileiro se coloca, voluntariamente, em face do resto do mundo. Isto em todos os setores, e sobretudo no futebol. Dizer que nós nos julgamos “os maiores” é uma cínica inverdade... Já na citada vergonha de 50, éramos superiores aos adversários. Além disso, levávamos a vantagem do empate. Pois bem: - e perdemos da maneira mais abjeta. Por um motivo muito simples: - porque Obdulio nos tratou a pontapés como se vira-latas fôssemos. Eu vos digo: - o problema do escrete não é mais de futebol, nem de técnica, nem de tática. Absolutamente. É um problema de fé em si mesmo. O brasileiro precisa se convencer de que não é um vira-latas e que tem futebol para dar e vender (RODRIGUES, 1993, p. 52).

O termo “vira-latas” – depois transformado inclusive em um conceito, o de viratismo – fazia referência clara, e crítica, às teses eugênicas que predominaram no país nas primeiras décadas do século XX, posteriormente superadas, sobretudo, por Gilberto Freyre, de quem Nelson emprestava teorias (CASTRO, 1992).

No período de 1931 a 37, cresce o número de leitores e, assim, os livros apresentavam diagnósticos e projetos para “salvar” o país – já que, com a Crise de 1929, os livros brasileiros ganham competitividade diante dos importados (OLIVEIRA, 2003). Entre as editoras que se firmam no cenário, a José Olympio se torna a maior. Muito embora houvesse tanto publicações integralistas quanto comunistas, e mesmo algumas obras apreendidas pela censura, a José Olympio (e alguns dos escritores) mantinham determinada admiração pelo então presidente, Getúlio Vargas. E é aqui que entra Nelson Rodrigues.

A José Olympio se tornou um ponto de encontro de grandes nomes da literatura brasileira. Entre escritores de variados gêneros, contava-se com: José Lins do Rêgo, Mário Filho, Nelson Rodrigues, Otto Maria Carpeaux, Álvaro Lins, João Condé, Graciliano

Ramos, Carlos Drummond de Andrade, Rachel de Queiroz, Jorge Amado, Aurélio e Sérgio Buarque de Holanda, além de Gilberto Freyre, cujas visitas à editora eram frequentes (CASTRO, 1992; HOLLANDA, 2004; ANTUNES, 2004; CAPRARO, 2007). Soma-se a tal fato a aliança entre Getúlio Vargas e Samuel Wainer na fundação do jornal “Última Hora” (FERREIRA, 2008), onde Nelson Rodrigues escreveu os contos quase diários de “A Vida Como Ela É...”, entre os anos de 1951 e 1961.

Assim, mesmo que Nelson buscasse uma postura neutra em relação à política – tendo em vista o empastelamento do jornal do pai com a Revolução de 1930 (CASTRO, 1992) –, acabava por esboçar alguns dos ideais de Vargas, também debatidos pelos escritores com quem se relacionava. Este artigo irá tratar dos ideais expressos nas crônicas esportivas a seguir.

I

Pois bem, o primeiro dos estudos selecionados se refere ao livro da socióloga Fátima Antunes (2004), intitulado *Com brasileiro não há quem possa: futebol e identidade nacional em José Lins do Rego, Mário Filho e Nelson Rodrigues*⁴, no qual realiza uma análise da construção de uma identidade brasileira atrelada ao futebol nas crônicas dos escritores citados no título acima. Tal estudo é de cunho sociológico e visa à identificação das categorias estabelecidas no discurso da crônica, somada às transformações que estas sofreram no decorrer do tempo.

No capítulo em que trata de Nelson Rodrigues – “Nelson Rodrigues e o dilema do homem brasileiro: vira-latas ou moleque genial?” – Antunes (2004) elenca crônicas esportivas dos anos de 1955 a 1970. Tal como se pode perceber, o intervalo de tempo escolhido pela autora abrange diferentes momentos do futebol brasileiro: vai da Copa do Mundo de 1958, em que prevalecia um discurso pessimista, tendo em vista o fracasso em 1950 e 54, até 1970, com o êxito do tricampeonato mundial. Desse modo, o objetivo de Antunes é perceber a edificação da identidade nacional, pautando-se nas posições paradoxais – tendo em vista a exacerbação da passionalidade – manifestas pelo teatrólogo nas situações de vitória ou derrota da seleção brasileira.

A socióloga faz uma aproximação entre o teatro e a crônica rodrigueanos, no sentido de que esta é carregada de drama, estética, bem como teatralidade. Tal como expõe Magaldi (2010, p. 72), ao tratar dos roteiros de Nelson Rodrigues, “é fácil concluir que Nelson não recebia de bom grado a realidade. Na melhor das hipóteses, ela o incomodava, pelo séquito de desagradados que a acompanham”. A lógica rodrigueana se encontra nos elementos fictícios proporcionados pela estética literária, e, inevitavelmente, o cronista se deixava levar pelo teatrólogo. E esse compromisso com a arte é o que difere Nelson Rodrigues dos demais cronistas. Nelson compartilhou da tese de Freyre, entretanto, ao contrário de Mário Filho, sua preocupação não era diretamente voltada a uma matriz teórica, mas à plástica do jogo que podia ser dramatizado na narrativa e, assim, redefinido. Diferentemente de seu irmão, o autor de “Anjo Negro” não era engajado no jornalismo esportivo: o futebol estava preso a uma rotina repetitiva demais para Nelson, o que, de certa maneira, fez com que ele, ao contrário de José Lins do Rêgo, por exem-

4 Livro publicado a partir da tese defendida em 1999, pela Universidade de São Paulo.

plo, “reinventasse” o esporte. “Nos textos de Nelson Rodrigues o futebol se dramatiza, algumas vezes chegando até a ficar épico” (CAPRARO, 2007, p. 283), todavia, mesmo voltado a questões estéticas, Rodrigues construiu uma interpretação de brasilidade amplamente difundida nos diferentes meios.

No decorrer da análise, Antunes expõe cuidado ao tratar do uso da literatura na análise sociológica, utilizando-se da fala de Sevcenko (1999), tendo em vista que o compromisso da primeira se dá em grande parte com fantasia. Complementando a fala de Sevcenko, cabe ressaltar que o uso da literatura como fonte não deve se limitar à busca de indícios que permitam estabelecer as expressões de um período específico nem estabelecer uma determinada sociedade em um determinado contexto, mas compreender a obra em seu “nível explicativo e não ilustrativo” (CANDIDO, 2000). Nesse sentido, tal como exposto anteriormente, o contexto social e histórico deve ser levado em consideração junto ao elemento artístico peculiar a cada autor, ou seja, texto (caracterizado pela autonomia do autor) e contexto devem ser fundidos ao se analisar a crônica. Assim, Antunes faz bem ao reiterar a trajetória de vida do autor como um fator de influência na maneira com que o cronista representa os acontecimentos, chamando a atenção para o fato de, na época, muitos literatos terem outras atividades que não a crônica esportiva.

De acordo com Freitas Júnior, a pesquisa de Fátima Antunes destaca:

[...] a questão do envolvimento dos cronistas com as equipes de futebol da época, mostrando que, durante muito tempo, se acreditou que a função do cronista fosse retratar o clima da arquibancada e, para ser o mais fiel possível na descrição, ele frequentava os estádios como torcedor – o que poderia ser considerada uma pesquisa etnográfica, não fosse o fato de estes literatos manterem o envolvimento no momento de escrever as suas crônicas. Para uma parte significativa das crônicas que escrevia sobre o futebol, o cronista não podia ser neutro, pois, para ele, o que movimentava o futebol era a paixão. (FREITAS JÚNIOR, 2009, p. 19-20)

Em oposição a tais variáveis, Antunes defende a ideia de que o discurso dos cronistas coincidia com as teses debatidas por alguns intelectuais da época – como Paulo Prado, Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre, em especial – quanto às peculiaridades do povo brasileiro. A partir das crônicas de Nelson Rodrigues, a autora busca mostrar que a derrota brasileira de 1950 representou um fracasso coletivo, resultando em uma *reverberação do racismo*, exposta, principalmente, por Mário Filho, na reformulação de “O Negro no Futebol Brasileiro”, de 1964. A consequência de todas essas representações foi o pessimismo nos discursos, no período antecedente à vitória do campeonato de 1958, e também a criação de um mito construído em torno do embranquecimento da seleção que foi formada (FREITAS JÚNIOR, 2009, p. 21).

Em 1958, havia um sentimento difuso entre torcedores e jornalistas de que os jogadores de futebol *tremiam* quando enfrentavam estrangeiros e de que o Brasil só ganharia a Copa do Mundo no dia de São Nunca. Nas crônicas que publicava em *Manchete Esportiva*, Nelson Rodrigues era uma voz isolada contra a unanimidade. (ANTUNES, 2004,

p. 213) [grifos da autora]

Nelson Rodrigues mantinha a opinião de que o problema do brasileiro não era técnica ou tática, mas o complexo de inferioridade diante do estrangeiro, e frisava em seu discurso o apoio ao selecionado e a grandeza do seu futebol.

Por que perdemos, na Suíça, para a Hungria? Examinem a fotografia de um e outro time entrando em campo. Enquanto os húngaros erguem o rosto, olham duro, empinam o peito, nós baixamos a cabeça e quase babamos de humildade. Esse flagrante, por si só, antecipa e elucida a derrota. Com Pelé no time, e outros como ele, ninguém irá para a Suécia com a alma dos vira-latas. Os outros é que tremerão diante de nós (RODRIGUES, 1993, p. 44).

Ora, pode-se estabelecer que as três características principais dos textos do cronista eram a obsessão, o exagero e a aversão a todo tipo de unanimidade, sendo esta aversão o que justificaria o otimismo do autor, em contraposição ao pessimismo praticamente unânime de outros cronistas quanto à seleção brasileira. Esse posicionamento de Rodrigues se enquadra na proposta de Candido (2000) sobre a autonomia do autor, que envolve não apenas questões artísticas, mas também questões sobre a vida do autor, que determinará sua posição social, bem como peculiaridades na escrita.

Pois bem. Houve um fato que marcou a vida dos Rodrigues e lapidou a maneira de escrever de Nelson: o assassinato do irmão Roberto (MAGALDI, 2010). E como o autor mesmo escreveu:

E, segundo o romancista, eu estaria fazendo, ali, uma imitação da vida. Era Roberto que morria outra vez, assassinado outra vez. E confesso: – o meu teatro não seria como é, nem eu seria como sou, se eu não tivesse sofrido na carne e na alma, se não tivesse chorado até a última lágrima de paixão o assassinato de Roberto (RODRIGUES, 1993, p. 125).

Da mesma forma com que o dramaturgo descrevia tragédias passionais em seus textos, Roberto retratava morbidez e sexo em seus desenhos, os quais eram publicados no jornal *Crítica*, um periódico sensacionalista de propriedade de Mário Rodrigues. Sensacionalismo este que causaria as desventuras familiares.

A partir de rumores do desquite de um conhecido casal da sociedade carioca, a equipe do *Crítica* foi averiguar a história com a esposa, Sylvia Seraphim, que não permitiu nenhuma publicação sobre o assunto. Entretanto, o periódico publicou matérias sobre a separação ofensivas à Sylvia, de certa forma. Ela, ao ler as publicações, foi até o jornal, armada, procurando por Mário Rodrigues, e como ele não se encontrava lá, Roberto se dispôs a atendê-la e levou o tiro no lugar de seu pai, morrendo horas depois pelos agravamentos infecciosos ocasionados pela bala. Cerca de dois meses depois, Mário Rodrigues, que muito se culpava pelo assassinato do filho, sofreu um “insulto cerebral hemorrágico” e acabou falecendo. Algum tempo depois, Sylvia Seraphim foi absolvida por uma maioria que, aos Rodrigues, soava como uma verdadeira unanimidade (CAS-

TRO, 1992, p. 84-100). Esse é um dos motivos que levaram Nelson a crer, invariavelmente, que toda unanimidade é burra.

Nesse sentido, o otimismo quase isolado de Nelson Rodrigues, quanto ao selecionado de 1958, talvez não representasse efetivamente a crença incondicional no futebol brasileiro, mas apenas a desconfiança de ideias defendidas por uma maioria absoluta. Além disso, há um fator profissional. Nelson sabia que a polêmica acabava atraindo tanto aqueles que concordavam com seu posicionamento, quanto os que discordavam. Assim, quer fosse amado ou odiado, ele tinha um número significativo de leitores, o que garantia seu emprego.

De uma forma ou de outra, portanto, a defesa da qualidade técnica e tática dos jogadores fez com que os seus textos ganhassem quase um tom profético. Ainda no mesmo período, o dramaturgo passa a atribuir o fracasso da seleção nacional à falta de organização da equipe, embora não deixasse de mencionar que o jogador deveria recuperar sua autoconfiança para se sair bem em campo. Assim, estabelece dois tipos ideais: Pelé e Garrincha. “Nelson reconhecia no garoto Pelé todos os atributos que faltavam ao jogador brasileiro: era um verdadeiro rei e se portava como tal, pois tinha convicção da sua superioridade” (ANTUNES, 2004, p. 223). Ou seja, não só descrevia as características essenciais ao atleta brasileiro, como também reafirmava a necessidade em se impor a superioridade do país. E mais,

Sobre Garrincha, dizia Mário Filho que quando fazia suas “peripécias”, instaurava-se um verdadeiro deleite estético em todos os espectadores, independente do clube de preferência. Seu irmão, Néelson Rodrigues, o comparava a Charles Chaplin, por essa habilidade de congregar todos em torno de uma alegria em comum, em torno de uma gargalhada (MELO, 2006, p. 284).

Entretanto, passados a euforia, o orgulho e o patriotismo depois das conquistas de 1958 e 62, veio a desclassificação em 1966 e, com ela, a busca por justificativas. Aqui, segundo Antunes, o literato entra em contradição, uma vez que passa a criticar a boa educação do brasileiro, defendendo o jogo violento, viril, tipicamente europeu:

Nelson gostaria de ver mais agressividade no comportamento do brasileiro. Esse julgamento, porém, coincidia com um momento em que o Brasil estava em desvantagem no *ranking* do futebol. Também após 1950, cobrou-se de Bigode o revide do tapa de Obdúlio. Em 1958 e 1962, Nelson não se lembrou de cobrar um comportamento viril e exaltou a molecagem do homem brasileiro, capaz de vencer os truculentos europeus, em embates que lembravam os bíblicos Davi e Golias (ANTUNES, 2004, p. 240).

Isso era uma regressão ao complexo de vira-latas, que jamais deixou de existir. O bicampeonato teria sido apenas uma ilusão. E, em 1970, com a conquista do tri, Nelson Rodrigues intensificava seu discurso sobre a identidade brasileira, uma vez que as manifestações relacionadas ao futebol representariam um sentimento de união nacional.

Entretanto, cabe aqui uma ressalva à análise de Antunes. Retornando à fonte

em que Nelson Rodrigues trata da referida truculência europeia, encontra-se a seguinte passagem:

O Brasil naufragou num mar de contusões por isso mesmo: – porque sabia apanhar e não sabia reagir. O ilustre acadêmico está rigorosamente certo. Hoje, depois do pau que levamos, aprendemos que o craque brasileiro tem de ser reeducado. Digo “reeducado” no sentido de virilizar o seu jogo. Amigos, o Mário Pedrosa está fazendo um ensaio sobre o futebol. É um pensador político, um crítico de artes plásticas, homem de uma lucidez tremenda. Ora, o intelectual brasileiro que ignora o futebol é um alienado de babar na gravata. E o nosso Mário Pedrosa sabe disso e foi um dos sujeitos que sofreram na carne e na alma fracasso da seleção. Pois espero que, no seu ensaio, inclua todo um capítulo assim titulado: – “Da necessidade de baixar o pau”. (RODRIGUES, 1993, p. 152).

Quanto à literatura e à vida social, faz-se necessária também a inter-relação entre a posição do artista, a configuração da obra e o público (CANDIDO, 2000, p. 22-32). Ou seja, a posição do autor aparece como parte da estrutura da sociedade e, sendo assim, cabe verificar o papel que ele ocupa nesta. Esse papel irá interferir diretamente na configuração da obra, a qual depende do artista e da sua posição social – pois os valores e ideologias do autor, por exemplo, marcarão o conteúdo do texto a ser analisado. E, além disso, do mesmo modo dos elementos supracitados, o receptor da obra (sobretudo a literária) sofre influências sociais e dá sentido a esta, ligando-a ao seu próprio autor.

Além da influência do público leitor, Antonio Candido (1992) trata ainda da efemeridade da crônica, uma vez que, assim como as notícias dos jornais, ela era algumas vezes assunto de discussão entre leitores e outras, embrulho de pão. Nesse sentido, mudam-se os fatos; mudam-se as opiniões; mudam-se os discursos estabelecidos nos textos literários. É verdade que Nelson não costumava mudar de opinião com a mesma frequência dos fatos – singularidade que lhe rendeu o apelido de “flor de obsessão”⁵ –, entretanto, não se pode esquecer que ele escrevia como torcedor e, principalmente, para torcedores. E todo bom torcedor queria, naquele momento, que os jogadores brasileiros revidassem a injusta violência física, que não permitia o bom desempenho do futebol nacional – a violência era necessária para a permanência na competição.

E mais: Mário Filho, já em 1964, na segunda edição de “O Negro no Futebol Brasileiro”, permite pensar o suposto racismo de que trata após a derrota da Copa de 1950, como o reflexo da necessidade do brasileiro em achar um culpado para a decepção de ser derrotado justamente no esporte que representava, com graça, as peculiaridades nacionais (SANTOS, CAPRARO, LISE, 2010). O brasileiro já não sabia perder desde 1950. E isso fica evidente a cada derrota em Campeonatos Mundiais – seja em 1966, com a falta de violência contra o adversário, ou em 2010, com o excesso de violência do atleta Felipe Melo.

5 “Sou um obsessivo e houve alguém, se não me engano, o Cláudio Mello e Sousa, que me chamou de “flor de obsessão”. Exato, exato, e graças a Deus. O que dá ao homem um mínimo de unidade interior é a soma de suas obsessões.” (RODRIGUES, 1993, p. 28).

II

Um segundo estudo a ser observado, de temática similar ao anterior, é o de José Marques (2000). Sob o título de *O Futebol em Nelson Rodrigues*⁶, o autor tomou como material de análise uma seleção de 350 crônicas esportivas, das quais 170 ainda não haviam sido coletaneadas. O critério para a escolha dos textos foi o objetivo de englobar os relatos acerca de campeonatos regionais e Copas do Mundo, entre 1958 e 1966, a fim de verificar as formas com que oscilou o discurso de Nelson, nos momentos de glória e derrota no futebol. Embora o objetivo da pesquisa esteja bastante próximo ao estabelecido por Fátima Antunes – alterando, em um primeiro momento, apenas o recorte temporal e a inclusão de campeonatos regionais –, Marques realiza uma análise mais linguística da abordagem futebolística na crônica. Propõe, assim, o que seria uma “filiação” de Nelson Rodrigues à estética neobarroca, teorizada por Severo Sarduy e posteriormente por Omar Calabrese. Analisa, portanto, não o papel do futebol em si, mas a maneira como se dá a manifestação de elementos do neobarroco – cujo conceito define e defende características de uma cultura miscigenada – na crônica esportiva deste literato.

Essa estética barroca de que fala Marques se estabelece na crônica de Nelson na forma de exagero textual, excessivamente carregado de hipérboles, a ponto de tornar o futebol mais importante do que os problemas sociais. Nas palavras de Marques (2000, p. 134), “O excesso nas crônicas de Nelson serve assim como superação de limites e como espaço desestabilizador”. Todavia, não se pode esquecer que o autor era um cronista esportivo e, como tal, deveria atentar para os acontecimentos dos gramados e arquibancadas. Somado a isso, como exposto previamente, segundo Magaldi (2010), é possível perceber por meio dos roteiros rodrigueanos uma determinada aversão à realidade, o que não é diferente nos contos e nas crônicas. Daí o exagero literário com requintes estéticos que aproximam suas crônicas da ficção, tornando o futebol o maior dos problemas sociais em um período em que o esporte em si não era reconhecido como um assunto “sério” – essa falta de seriedade era reconhecida por alguns literatos da época. Sendo o caso de Sérgio Buarque de Hollanda, Caio Prado e o grupo intelectual da USP – Fernando Henrique Cardoso, Ruth Cardoso, Florestan Fernandes, Otavio Ianni e o próprio Antonio Candido. Na literatura, podem ser citados também Érico Veríssimo (embora o filho venha a gostar de futebol), José Mauro de Vasconcelos (autor de *Meu Pé de Laranjas Lima*), Antonio Callado (autor de *Quarup*), entre vários outros.

Quanto a Nelson Rodrigues, pode-se dizer que ele parecia frustrado por não sobreviver do teatro:

Eu era, então, cronista esportivo. E me humilhava, e me ofendia estar escrevendo sobre futebol. Saíram vários retratos meus, mas ao lado de nadadores, de jogadores e do Homem-Peixe. Sodré Viana me dizia: – “Você tem que deixar o esporte, rapaz”. Uma tarde, levei o Roberto Marinho para a sacada e pedi-lhe para ser crítico literário de O Globo. Ele achou, no meu pedido, uma graça compassiva. E eu continuei fazendo futebol. Minto. Já trabalhava, então, no Globo Juvenil. Era

⁶ Livro publicado a partir da dissertação defendida em 1998, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

uma revista de história em quadrinhos, que estava fazendo um impressionante sucesso. E eu me sentia mais seguro de mim mesmo, porque escrevera uma peça e porque saíra do futebol (RODRIGUES, 1993, p. 156).

Eis outro motivo que justifica o exagero literário: se escrever crônicas esportivas era mais rentável que as peças censuradas, por que não levar a teatralidade ao futebol? É nesse sentido, lapidando os fatos futebolísticos, que o dramaturgo estabelece o esporte naquilo que seria o limiar entre a imaginação e os lances do jogo. Desse modo, Marques sugere que, mais do que apenas textos, o autor de *Álbum de Família* produzia “narrativas de futebol” de construção puramente literária. Ora, Fátima Antunes (2004), ao analisar as constituições representativas da identidade nacional também aponta para esse exagero, que, de acordo com a sua análise, é compatível com a “teatralidade” impressa na crônica esportiva rodrigueana. O que faz muito sentido, porque:

Nelson não deixa de mostrar-se sensível às questões sociais, expondo as conseqüências da miséria no comportamento de suas criaturas, mas se apega particularmente aos mistérios insondáveis da aventura humana, ao sentido metafísico da finitude e suas implicações éticas, à razão de ser da passagem terrena (MAGALDI, 2010, p. 191).

Não se pode esquecer que Nelson Rodrigues era um teatrólogo que via a crônica como uma renda extra, mesmo que não fossem altos os rendimentos dos cronistas, e, inevitavelmente, levaria a dramaticidade com que tratava os mistérios humanos para a subjetividade do futebol. Mais do que o jogo, Nelson buscava descrever os instintos do atleta que guiava a bola. Isso fica claro na narrativa de Freitas Júnior (2009) a respeito da entrevista do jornalista Geneton Moraes Neto com o dramaturgo, marcada no mesmo horário de um amistoso entre Brasil e Peru, em 1978:

De acordo com Moraes Neto, a entrevista foi marcada no dia do jogo entre Brasil e Peru, fato que surpreendeu o jornalista, levando-o a acreditar que havia errado a data ou horário da entrevista, pois, como poderia o então consagrado Nelson Rodrigues deixar de assistir a um jogo do selecionado para atender a um desconhecido jornalista, que escrevia para *O Globo* (jornal em que o cronista já havia trabalhado). Para a surpresa de Geneton, tudo estava correto e ele fora bem recebido ao chegar à casa do entrevistado (FREITAS JÚNIOR, 2009, p. 101).

O selecionado brasileiro venceu por 3 X 0 e, para a surpresa de Geneton, mesmo sem ter assistido ao jogo Nelson publicou no jornal *O Globo* o seguinte texto:

O jogo Brasil X Peru, ontem, no Mario Filho, não assustou a gente. Diz o João Saldanha: “O Brasil fez seu jogo, jogo brasileiro”. Vocês entendem? Não há mistério. O brasileiro é assim. Quando um de nós se esquece da própria identidade, ganha de qualquer um. Outra coisa formidável: na semana passada, um craque nosso veio me dizer: “Nel-

son, é preciso que você não se esqueça: ao cretino fundamental, nem água”. O jogo foi lindo (RODRIGUES, 2009, p. 102).

Assim, fica claro que para Nelson Rodrigues o futebol seria embasado na fantasia e estabelecido pelo exagero de que os pesquisadores acima citados tratam. Independente do resultado do jogo, a criação se faz de acordo com a identidade brasileira que, uma vez reconhecida, traz a vitória, sendo assim o fator determinante para o resultado de uma partida. O que se altera nas crônicas de Nelson não é a dinâmica do jogo em si, mas os momentos do brasileiro, que definiam uma partida linda ou trágica.

III

Por fim, cabe citar um dos artigos que compõe a tese de doutorado de Alexandre Godoy (2008), “O futebol no Brasil como sinônimo de êxito nacional? As representações literárias da nação na obra de Nelson Rodrigues dos anos 1950”⁷. A partir de algumas crônicas, textos teatrais e jornalísticos de Nelson Rodrigues, Godoy busca relacionar o futebol brasileiro e as representações literárias de nação. Nesse sentido, o autor do estudo em questão investiga o modo com que o teatrólogo estabelece tais representações junto a imagens identitárias, para interpretar como o esporte bretão revelava o desastre de o Brasil se apresentar como uma “nação moderna”. Essa noção de fracasso, segundo Godoy, é recorrente em seus escritos da década de 1950, ora na figura trágica que acompanha seus personagens (no teatro), ora na frustração de um jogo de futebol mal-sucedido (nas crônicas).

Entretanto, no Brasil do início do século XX, embora o caráter “popular” do futebol já fosse atribuído por cronistas da época, sua posição era bastante ambígua para esses profissionais das letras impressas, ora representando o jogo como amálgama cultural, ora como desordem social (GODOY, 2008, p. 270).

A análise de Godoy também revela o que Antunes (2004) já havia tratado, que seria uma variação do discurso do cronista que ora representava o esporte como símbolo cultural, ora como fracasso. O autor, entretanto, foca nas representações do fracasso brasileiro e aborda algumas especificidades da crônica moderna rodrigueana, uma vez que:

É o estilo teatral da crônica de futebol de Nelson Rodrigues que o permite jogar com representações antitéticas da realidade para construir um terceiro sentido ou representação liminar que dará um significado para além do conteúdo explícito do enunciado. Por isso, é uma crônica que se assume como linguagem e, nesse sentido, é esteticamente moderna. Todavia, isso não significa que seu objetivo seja o de confirmar

⁷ Este artigo é parte integrante, mas modificada, da tese *Nelson Rodrigues: o fracasso do moderno no Brasil - 1940-50*, PUC-SP, 2005 – cujo objetivo é refletir sobre o conceito de “moderno” estruturado entre o final do século XIX e os anos 1920, no Brasil, por meio da obra teatral de Nelson Rodrigues. Nesse sentido, manteve-se o foco no artigo citado previamente.

ou reificar a modernidade na qual está imersa historicamente. Dito de outro modo, o cronista utiliza a linguagem para mostrar, inversamente, o fracasso de nos representarmos enquanto uma identidade forte e coesa na coletividade, sinônimo de uma “nação moderna” (GODOY, 2008, p. 273).

Aqui, pode-se estabelecer duas relações com Marques (2000) e Antunes (2004). Na primeira delas, quanto à noção de modernidade, o autor se refere ao esforço da nação brasileira, aos fins da década de 1950, após a vitória na Copa de 58, em redemocratizar o país, ou seja, o povo e Estado unidos buscavam um desenvolvimento cultural e socialmente moderno. Assim, Nelson Rodrigues denunciava em seus escritos o fracasso dessa nação dita moderna. A origem de tal fracasso pode ser buscada em “Retrato do Brasil”, publicado em 1928, em que, segundo Antunes (2004), Paulo Prado estabeleceu o que seria um ensaio sobre a tristeza brasileira. Isto é, a fim de representar o Brasil, o autor incorporava nos seus textos a imagem do homem doente, incapaz de agir. Ao tratar desse povo triste, Prado queria modernizar o país e, por isso, buscava desvendar as dificuldades do brasileiro, para então ser estabelecida uma ação reparadora. E, realmente, era o que faltava para que a nação se intitulasse moderna. Para Nelson Rodrigues, segundo a leitura de Godoy, o fracasso dessa “nação moderna” estava na tentativa de manter as aparências:

Era mais importante expor que o fracasso da nação dita “moderna” não era assumido socialmente do que propriamente mostrar como ele acontecia, isto é, embora houvesse o fracasso, ele era fruto da tentativa frustrada de cultivar as aparências. É por isso que o fracasso da representação da nação como moderna passa a ser exposta em suas peças dos anos 1950, bem como em seus contos ou mesmo em crônicas de futebol (GODOY, 2008, p. 284).

A segunda relação diz respeito à teatralidade de que Nelson Rodrigues se utiliza em seus textos. Godoy, ao buscar o texto teatral como fonte, não trata do futebol em si – busca um paralelo entre as tragédias cênicas, dignas de um caderno policial, e a imagem nacional representada pelo futebol na crônica. Seria, portanto, esse o sentido da teatralidade rodrigueana: representar o fracasso da nação moderna brasileira como um todo, por meio da dramaticidade que imprime no esporte.

No teatro, os conflitos são vivenciados pela família pequeno-burguesa ou de classe média baixa da Zona Norte do Rio de Janeiro, pois são elas as que mais tentam esconder os fracassos diários de não pertencermos a uma “nação moderna”. É desse substrato cultural que Nelson Rodrigues bebeu para construir os contos-crônicas de *A vida como ela é...*, que não só dão um tratamento literário-teatral às crônicas policiais como também expõem a precariedade da vida do próprio autor e da sua sociedade contra a unanimidade da política governamental que se pretendia moderna (GODOY, 2008, p. 274).

Considerações Finais

Cabe ressaltar que, de acordo com a análise de Antunes (2004), os discursos de Nelson oscilaram, ora tratando o homem brasileiro como herói, ora falando da falta de organização que se refletia nos campos de futebol. Entretanto, sobretudo nos fins da década de 1950, o dramaturgo escrevia sobre o esporte de maneira solitária, uma vez que elaborava discursos ufanistas de apoio à seleção brasileira, sem conseguir, até este momento, traduzir a desorganização das metrópoles por meio do “esporte bretão”.

Nos estudos de Antunes (2004), Marques (2000) e Godoy (2008), pode-se perceber de maneira unânime que a característica que difere Nelson Rodrigues dos demais cronistas é exatamente a teatralidade que o autor imprime em seus textos. A marca do autor é exatamente essa autonomia artística, que sempre se faz presente em suas crônicas. Nesse sentido, a problemática dos três estudos se pauta na compreensão desta teatralidade, uma vez que, mantendo um forte compromisso com a estética textual, Nelson acaba por elaborar representações da nação brasileira, principalmente utilizando-se do futebol para tal.

Sendo assim, Marques, que chama essa dramaticidade exagerada de “neobarroco”, defende que essa estética barroca se estabelece na crônica rodrigueana pelo exagero textual, que tornaria o futebol mais importante do que os problemas sociais. Tal como já exposto, não se pode esquecer que Nelson Rodrigues era um teatrólogo que via na crônica uma maneira de subsistência e, enquanto cronista, dedicava-se à crônica esportiva. Portanto, cabe ressaltar, é certo que supervalorizasse o futebol em relação aos outros problemas da nação, afinal, era pago para isso e não para falar do governo militar ou da fome devido à seca no nordeste.

Ortiz (1994), ao tratar das diferentes abordagens dadas à identidade nacional, variando no decorrer de períodos distintos, estabelece dois aspectos importantes que determinariam o conceito da identidade brasileira: o regime político e a interpretação do autor. Ora, a identidade nacional seria, portanto, correspondente a propostas e ideologias do regime vigente; entretanto, ao mesmo tempo, estaria sujeita ao modo com que cada autor – intelectual ou literato – posiciona-se diante de tais ideais.

Nesse sentido, em se tratando das crônicas esportivas, pode-se dizer que a identidade nacional, segundo Nelson Rodrigues, estabelece-se como uma interpretação dos preceitos propostos por Gilberto Freyre já na década de 1930. Mesmo que isto não referenciasse suas obras, de maneira explícita, Nelson era partidário do enaltecimento do homem brasileiro que, para ele, tinha no mestiço a perfeita representação. O mulato era a personificação de uma brasilidade definida pela criatividade, agilidade, ginga e alegria, elementos que, tal como exposto anteriormente, faziam-se visíveis ao longo das partidas de futebol.

Esse ideal de identidade nas crônicas rodrigueanas é praticamente invariável. Vez ou outra, ele transitava pelo ideal do “homem cordial”, de Sergio Buarque de Holanda (CAPRARO, 2007), entretanto, para criticar a submissão do brasileiro, definida na figura do complexo de vira-latas, tão recorrente em seus textos. Já que a identidade é determinada pela diferença, que identificará um povo qualquer diante dos demais, para o brasileiro, a característica distintiva é a mestiçagem (ORTIZ, 1994). E, para Nelson Rodrigues,

esta deveria ser enaltecida.

Bibliografia:

ANTUNES, F. M. R. F. *“Com Brasileiro Não Há Quem Possa”*: futebol e identidade nacional em José Lins do rego, Mário Filho e Nelson Rodrigues. São Paulo: Unesp, 2004.

BORGES, L. H. *Do complexo de vira-latas ao homem genial: o futebol como elemento constitutivo da identidade brasileira nas crônicas de Nelson Rodrigues, João Saldanha e Armando Nogueira*. Dissertação em História. UNB, 2006.

CANDIDO, A. et. al. *A Crônica*. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

_____. *Literatura e Sociedade*. São Paulo: Queroz, 2000.

CAPRARO, A. M. *Identidades Imaginadas: Futebol e Nação na Crônica Esportiva Brasileira do Século XX*. Tese em História. UFPR, 2007.

CASTRO, R. *O Anjo Pornográfico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

FERREIRA, G. Crises da República: 1954, 1955, 1961. In: FERREIRA, J.; DELGADO, L. A. N. (Org.). *O Brasil Republicano – O tempo da experiência democrática: da democratização de 1945 ao golpe militar de 1964*. Livro 3. 2ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

FREITAS JÚNIOR, M. A. *No meio do caminho: tensões presentes nas representações sobre o futebol e o ideal de modernidade brasileira na década de 1950*. Tese em História. UFPR, 2009.

GODOY, A. P. *O futebol no Brasil como sinônimo de êxito nacional? As representações literárias da nação na obra de Nelson Rodrigues dos anos 1950*. Projeto História, São Paulo, n.36, p. 269- 291, jun. 2008.

GUSMÃO, H. B. *Nelson Rodrigues leitor de Gilberto Freyre: o projeto teatral rodriguelano em aliança com a Sociologia freyreana*. Anais das Jornadas de 2007. Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ.

HELAL, R.; GORDON JR, C. Sociologia, História e Romance na construção da identidade nacional através do futebol. In: HELAL, R.; SOARES, A. J.; LOVISOLO, H. *A Invenção do País do Futebol: mídia, raça e idolatria*. Rio de Janeiro: Mauad, 2001.

_____; SOARES, A. J.; LOVISOLO, H. *A Invenção do País do Futebol: mídia, raça e*

- idolatria. Rio de Janeiro: Mauad, 2001.
- HOBSBAWM, E.; RENGER, T. (org.). *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- MAGALDI, S. *Nelson Rodrigues: dramaturgia e encenações*. São Paulo: Perspectiva, 2010.
- MARQUES, J. C. *O Futebol em Nelson Rodrigues*. São Paulo: Educ/Fapesp, 2000.
- MELO, V. A. *Garrincha x Pelé: futebol, cinema, literatura e a construção da identidade nacional*. Revista Brasileira de Educação Física e Esporte. São Paulo, v. 20, n.4, p.281-95, out./dez. 2006.
- _____. *Eficiência X Jogo de Cintura: Garrincha, Pelé, Nelson Rodrigues, Cinema, Futebol e Construção da Identidade Nacional*. In: SILVA, F. C. T.; SANTOS, R. P. *Memória Social dos Esportes: futebol e política: a construção de uma identidade nacional*. Rio de Janeiro: Mauad Editora, FAPERJ, 2006.
- OLIVEIRA, L. L. *Sinais da Modernidade na Era Vargas: vida literária, cinema e rádio*. In: FERREIRA, J.; DELGADO, L. A. N. (Org.). *O Brasil Republicano – O tempo do nacional-estatismo: do início da década de 1930 ao apogeu do estado Novo*. Livro 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- ORTIZ, R. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. 5ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- RICALDE, D. N. *A crônica esportiva de Nelson Rodrigues*. Trabalho de conclusão de curso em Letras – UFRGS, 2007.
- RODRIGUES, N. *À Sombra das Chuteiras Imortais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- _____. *A Pátria em Chuteiras*. São Paulo: Companhia das Letras 1994.
- _____. *A Menina Sem Estrela: Memórias*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SANTOS, N.; CAPRARO, A. M.; LISE, R. S. *Racismo e a derrota que não foi esquecida: uma análise dos discursos de Mário Filho e da imprensa escrita acerca da final da Copa do Mundo de 1950*. Revista Movimento. Porto Alegre, v.16, n.4, p.191-208, out./dez. 2010.
- SEVCENKO, N. *Literatura Como Missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- SOARES, A. J. *Futebol Brasileiro e Sociedade: a Interpretação Culturalista de Gilberto Freyre*. In: *Futbológicas. Fútbol, identidad y violencia en América Latina*. Buenos Aires:

Clacso, 2003.

SOIHET, R. O povo na rua: manifestações culturais como expressão de cidadania. In: FERREIRA, J.; DELGADO, L. A. N. (Org.). *O Brasil Republicano – O tempo do nacional-estatismo: do início da década de 1930 ao apogeu do estado Novo*. Livro 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

Resenhas

José Alexandre da Silva

1. Condessa de Barral: História e Gênero Biográfico¹

PRIORE, Mary Del. *Condessa de Barral, a paixão do imperador*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

Já é antigo o debate sobre a forma como os historiadores apresentam os resultados de suas pesquisas. Via de regra, ainda se acredita que os livros de história têm uma linguagem demasiadamente erudita e incapaz de atingir um público amplo. Por outro lado, também é sabido que a história tem despertado cada vez mais o interesse de leitores, e ganham destaque nesse contexto as reportagens históricas, livros escritos por jornalistas. Esses jornalistas, por sua vez, gabam-se de serem donos de uma escrita mais agradável e capaz de atingir um público maior e não especializado. O fenômeno mais significativo nessa direção talvez tenha sido a coleção *Terra Brasillís*, de Eduardo Bueno, que teve suas vendas alavancadas pela comemoração dos 500 anos do “descobrimento” do Brasil. O mais recente é o livro *1808*, de Laurentino Gomes, que se utilizou do aniversário de 200 anos da vinda da família real como trampolim para vendas, e na esteira do sucesso já lançou também *1821*. Mais uma autora que não passa despercebida nesse ramo é a historiadora Mary Del Priore que, depois de ganhar vários prêmios por suas obras acadêmicas, lança-se no mercado editorial com biografias históricas, entre as quais destacamos agora a da condessa de Barral.

A primeira empreitada de Mary Del Priore direcionada a um público mais amplo foi *O Príncipe Maldito*, obra que precedeu o livro ora resenhado. A autora afirma ter vislumbrado a opção de escrever livros de divulgação na década de 1990:

Quando me mudei para o Rio de Janeiro descobri os arquivos do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e percebi quantos filões poderiam nascer dali. E, nesse momento, houve uma ruptura naquilo que eu considerava que poderia ser uma carreira, como historiadora, e não como professora. Nunca me senti professora de nada e nem de ninguém. Então naquele período, vislumbrei a possibilidade de fazer livros de divulgação que chamassem a atenção para a questão da história do Brasil. Escrever sobre personagens que fossem desconhecidos usando-os como janelas para o passado. (PRIORE, 2010, p. 52)²

1 Resenha da obra PRIORE, Mary Del. *Condessa de Barral, a paixão do imperador*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

* Professor de História da SEED (Secretaria de Estado da Educação do Paraná), membro do GEDHI (Grupo de Estudos em Didática da História) e mestrando em Educação pela UEPG. (Universidade Estadual de Ponta Grossa) <http://alexandre-textosdeopinio.blogspot.com/>

2 Alguns trechos da citação são bastante elucidativos a respeito da concepção da autora que segmenta as atividades de professora e de historiadora.

Vale notar na postura da autora uma divisão bastante nítida entre textos direcionados para profissionais de história e livros destinados a um público amplo, no sentido de que textos acadêmicos e obras destinadas ao grande público são coisas diferentes. Podemos encontrar uma ideia similar a essa na formulação de Jorge Caldeira “biografia para comprovar tese é loucura”. Um contraponto interessante a esse posicionamento é dado por Schimidt:

Penso, pelo contrário, que os estudos biográficos podem ser de grande valia para a comprovação ou para a refutação de diversas teses consagradas. Só para lembrar um exemplo, bastante conhecido, o trabalho de Ginzburg (1987) sobre o moleiro Menocchio possibilitou repensar as relações entre cultura camponesa e cultura letrada na Europa pré-industrial. (SCHIMIDT, 1997, p. 11)

No caso da condessa de Barral, Del Priore afirma ter tido a sorte de “encontrar documentação inédita, embaixo do nariz de todo mundo. Os diários da Condessa de Barral [...] estavam aqui no Instituto Histórico e Geográfico” (PRIORE, 2010, p. 53). Além das cartas da condessa, o livro é fundamentado em vasta documentação e bibliografia nacional e internacional, que dão fôlego a sete capítulos sobre as diferentes fases da vida da condessa. Nesse livro, a autora opta por fazer uma narrativa linear, evitando recursos comuns nas biografias, como os flashbacks. Evidentemente cada capítulo não é estanque em si, mas a organização da obra segue a cronologia dos fatos. No final da obra é apresentada a bibliografia utilizada em cada capítulo, sinal da preocupação em se expor as fontes a leitores que possam se interessar pelo trabalho, sem, contudo, onerar o texto com notas de rodapé. As citações de fontes são apontadas diretamente no corpo do texto, incorporadas na narrativa, de uma forma elegante, que não o torna pesado.

Luísa Margarida Portugal e Barros é o nome com o qual foi batizada a futura condessa de Barral, nascida em 1816. Mary Del Priore encontra motivos variados para chamar a atenção para a vida da condessa:

[...] Luísa ia revirar o mundo de ponta cabeça. Não só porque teve uma relação muito especial com D. Pedro II, mas porque teve uma relação muito especial com a vida. Devorou-a com apetite. Tomou o destino nas próprias mãos. Verdadeira camaleoa, Luísa se negou a ser prisioneira dos limites de sua época. Preferiu as aventuras do dia-a-dia. Inventora de uma maneira de viver, criadora de uma imagem de si, Luísa modelou seu destino, sempre insatisfeita com o que lhe foi dado. Sua existência, como a de todos os personagens fascinantes da história, foi marcada por ambigüidades. Ela foi “maravilhosa”, coquete e amante. Quando quis, no entanto, foi esposa exemplar. (PRIORE, 2008, p. 14)

Mas o fato que definitivamente tornou sua vida interessante foi a relação que a bela Luísa teve com o imperador D. Pedro II. Relação essa que, certamente, não duraria se a mulher casada fosse dotada apenas de “coquetterie” e graça, considerando o apreço do monarca pelo conhecimento e a inteligência. A escolha da personagem biografada,

nesse sentido, também atende a um pré-requisito do gênero biográfico, pois é a vida de uma mulher que teve um relacionamento com alguém importante, o que é capaz de aguçar a curiosidade dos leitores.³

O pai de Luísa se chamava Domingos Borges de Barros, era filho de senhores de engenho da Bahia. Homem culto, educado na Europa, estudava em Coimbra quando Napoleão Bonaparte tomou o poder na França. Sua mãe era D. Maria do Carmo De Gouveia, antes de se casar com Domingos uma jovem e rica viúva. Luísa vivera parte de sua infância em côrte francesa, pois Domingos fora nomeado para servir como diplomata e representante do Brasil na França, serviços recompensados com o título de Marques de Pedra Branca.

Entre as fotos e imagens do livro, a de Luísa quando jovem explica bem o interesse que ela despertava nos homens. Para surpresa de todos, em 1835 Luisa reivindicava escolher seu destino. Pior para o rico Miguel Calmon Du Pin e Almeida, o Marques de Abrantes, com quem Domingos já havia arranjado um casamento para a filha. Contava contra Abrantes também o fato de ser contemporâneo do pai da moça. Bom para o jovem e pobre nobre francês Eugênio de Barral, que depois de um longo cortejo se casou com Luísa. Em 1837, o casal se mudou da França para a Bahia. As relações do Marquês de Pedra Branca tornaram Luísa dama de honra da princesa Francisca de Bragança e depois aia das filhas do imperador D. Pedro II.

Como evitar que o livro se torne mais interessante a partir do capítulo cinco quando a historiadora narra o convívio da condessa de Barral, na condição de responsável pela educação das princesas, com o imperador? Estaria a biografia da fascinante condessa sendo refém de um caso extraconjugal com imperador? Seja como for, os detalhes da trama são deliciosos. Ao menos para os ávidos por segredos sórdidos de personagens importantes, como a decepção de Pedro II ao conhecer a imperatriz D. Tereza Cristina e a demora do mesmo em consumir o casamento, o que acarretava em apreensão e cochichos de corredor. Ou a pergunta de uma das princesas sobre o motivo pelo qual durante as aulas o pai, pensando estar protegido pelas saias da mesa, dava pequenos pisões nos pés da aia. Ou ainda a correspondência entre o imperador e a condessa, que é exposta pela historiadora na forma de um quebra-cabeça muito interessante da relação dos dois.

Em vista de outros poucos casos que se sabe que D. Pedro II teve fora do casamento, sua relação com a condessa de Barral se mostrou bastante duradoura. Quando não estavam próximos, comunicavam-se por correspondência. Por vezes a condessa escrevia ao imperador da forma que somente uma amante podia fazer. Quem mais poderia chamar a atenção de um chefe de Estado pela maneira despojada que adotara em suas viagens para o exterior quando esse queria ser apenas o “cidadão Pedro d’Alcântara”? (CARVALHO, 2007, p. 10)⁴. Certamente a autoridade da condessa advinha da intimidade com o monarca, e monarquista convicta que era não conseguia entender os arroubos republicanos do imperador. A afeição entre os dois não se restringiu à juventude de ambos. A despeito do que ele escrevia em 1880 – “Ah! Se lhe contasse tudo o que imaginei nas

3 A respeito das biografias vale a pena levar em conta que “[...] um certo voyeurismo, mais ou menos velado [...] impele muitos autores a investigar minuciosamente a vida privada dos outros, sobretudo dos personagens destacados, a fim de demolir mitos (transformando-os em ‘gente como a gente’) ou simplesmente para saciar a curiosidade dos leitores.” (SCHIMIDT, 1997, p. 2)

4 Essa obra se trata de boa biografia do imperador D. Pedro II

lindas noites dos campos do Paraná” (PRIORE, 2008, p. 215) –, a correspondência da fase final da relação dos dois denunciava mais uma relação regida pelo afeto e pelas lembranças. Principalmente por causa da distância e pelo fato de a condessa ser uma viúva com um filho adolescente cheio de brios.

Para aqueles que acreditam que certas minúcias só podem ser conseguidas pelo treinamento de jornalista, Mary Del Priore dá uma lição. Sua obra, *Condessa de Barral – a paixão do Imperador*, tem os ingredientes de uma boa biografia: grande apelo editorial, pois a personagem biografada possui importante papel na vida privada de D. Pedro II; e riqueza de detalhes, contextualização e descrição de cenas e costumes. Ainda que a obra faça menção à vida privada de personalidades importantes, ela não se restringe a isso: relata a história de uma mulher que possui um quê de *outsider* e é atípica em sua época, por ter um grau de autonomia talvez maior do que o de muitas de suas contemporâneas. Talvez seja isso o que lhe confere seu caráter inusitado. A autora também é magistral em imbricar fatos pessoais e contexto histórico, tirando qualquer sinal de tonalidade particularista da obra. Uma obra que desmente a ideia de que historiadores não sabem escrever para um público mais amplo.

BIBLIOGRAFIA:

CARVALHO, José Murilo. *D. Pedro II, ser ou não ser*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

PRIORE, Mary Del. *Condessa de Barral, a paixão do imperador*. **Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.**

PRIORE, Mary Del. Entrevista concedida a *Rodrigo Elias e Fabiano Vilaça*. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro, 2010.

SCHIMIDT, Benito Bisso. Construindo Biografias... Historiadores e Jornalistas: Aproximações e Afastamentos. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 19, 1997, p. 11.

Encarte Especial

Prof. Dr. Ivan Antônio de Almeida

Diego Omar da Silveira

APRESENTAÇÃO

Organizar esse encarte especial foi, para mim, mais uma das muitas sutis lições que o professor Ivan me proporcionou. Em maio desse ano de 2011, encontrei-me em um evento acadêmico com sua grande amiga, Lucia Helena, sempre tão presente em nossas conversas, e ao dizer-lhe das saudades que sentia das longas conversas que, por vários anos, tive com o Ivan, ela me respondeu, de forma mansa, que nada era despropósito e que pensava que, de algum lugar, ele nos ajudava a continuar nossas vidas.

Voltei daquele evento, onde o professor Ivan havia sido homenageado pela Associação Brasileira de História das Religiões, com a convicção de que poderíamos realizar no ICHS uma homenagem de caráter mais acadêmico àquele que havia dirigido, por oito anos, o Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Ouro Preto. Arrisco-me a dizer que todos esses anos à frente do Instituto representam a maior contribuição de Ivan aos seus alunos, aos seus colegas de trabalho e à universidade pública. Certa vez, em meio à plantação de grama nos jardins que ele próprio havia ajudado a recuperar, ele confidenciou a um grupo de alunos orientandos seus, que preferia se dedicar ao plantio de árvores do que à escrita de textos que jamais seriam lidos.

Longe dos estereótipos do professor produtivo, Ivan escreveu pouco e publicou pouco, muito embora tivesse uma capacidade de análise e de crítica bastante acima da média. Sem calar quase nunca acerca de seus posicionamentos, era quase impossível enquadrá-lo em grupo específico ou em um perfil único e coerente de professor. Com uma bagagem de leituras bastante heterodoxas, estava distante do que muitos consideram um intelectual de esquerda, mas nas trilhas de Mauricio Tragtenberg (que o havia orientado no mestrado e no doutorado), exalava um *marxismo heterodoxo* que o afastava definitivamente da direita. Ateu convicto nos tempos de militância, havia se tornado, já há algum tempo um homem religioso que, nas trilhas de Mircea Eliade e de Frithjof Schuon, buscava em todas as manifestações religiosas uma “unidade transcendental”.

E foi conversando sobre as muitas leituras e posicionamentos do nosso ex-diretor que os professores Crisoston Terto Vilas Boas e Mateus Faria Pereira me sugeriram publicar novamente tudo o que ele havia escrito ao longo de sua carreira acadêmica, juntando a esse material alguns textos de amigos seus e companheiros de trabalho. Com o desafio aceito de bom grado pelos editores da Revista Cadernos de História passei então a contatar diversos professores que pudessem testemunhar os muitos aspectos da atuação intelectual do professor Ivan.

Com mentalidade um tanto cartesiana, sugeri que cada um que se dedicasse a um aspecto da vida pública de nosso homenageado e fiquei inicialmente surpreso com o fato que em seus textos, cada um dos convidados, fazia deslizar sua análise para algo que o aproximava do Ivan e para os elementos que, em algum sentido, haviam ajudado a solidificar laços de amizade, carinho e admiração. Lembrei-me então de uma das frases do Evangelho que o Ivan, às vezes, citava. Trata-se da bela passagem de João, na qual Jesus,

respondendo a Nicodemos, o alerta que “o vento sopra onde quer. Você o escuta, mas não pode dizer de onde vem nem para onde vai” (João 3:8). Tal como o espírito, também a memória parece percorrer caminhos indescritíveis e incontrolláveis e, portanto, o que temos nesse conjunto de textos que se segue, são apreensões pessoais (e naturalmente parciais) daqueles que conviveram e apreciaram, em algum limite, o trabalho de Ivan Antonio de Almeida.

Uma segunda parte desse encarte especial é formada por textos de autoria do próprio Ivan, quase todos eles publicados em livros, revistas acadêmicas e de divulgação científica ou anais de eventos. Entre os textos inéditos estão seu projeto de pós-doutoramento, texto que havia me comprometido pessoalmente com seu autor a publicar, um pequeno texto sobre as mulheres no épico *Parsifal*, no qual talvez Ivan ainda estivesse trabalhando e seu discurso de despedida, pronunciado na cerimônia de inauguração do seu quadro na galeria de ex-diretores do ICHS. Excetuando esses três últimos trabalhos, a coleta dos textos foi realizada de acordo com o que estava indicado no currículo do professor. Acrescentamos ao final uma resenha de seu livro e tese de doutorado – *A síntese de uma tragédia*. Em todos os casos, nos mantivemos fiéis às versões originais dos textos. Agradeço, de forma especial, a Felipe Santiago que, com paciência e dedicação assumiu a tarefa de digitalizar todo o material.

Diego Omar da Silveira é doutorando em História e Culturas Políticas pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e professor substituto do Departamento de Educação da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Atuou ao lado do Prof. Ivan em diversas pesquisas e atividades desenvolvidas pelo Núcleo de Estudos da Religião, entre os anos de 2004 e 2010.

Keila Deslandes

Carta a um amigo

Meu amigo Diego,

Você me convidou a escrever uma homenagem ao nosso querido amigo Ivan Antonio de Almeida, destacando como ele via a Universidade pública. Tarefa tanto honrosa quanto difícil que, confesso, eu jamais me imaginei realizando.

Pois não é fácil falar de alguém com quem se conviveu de maneira bastante próxima e que fora acometido por uma espécie de tragédia pessoal, o câncer, que lhe ceifou a vida prematuramente... Quando ele fazia tantos planos para, finalmente, alçar novos vôos para além da academia e da vida pública... Quando ele acabara de se tornar avô do pequeno Gabriel... Quando ele encerrava a mais longa gestão de um diretor à frente de nosso ICHS...

Não é fácil, meu caro, buscar as palavras certas que, ao mesmo tempo, farão jus às tantas qualidades de nosso homenageado e, ainda assim, não serão capazes de torná-lo um mero pastiche de si próprio, desprovido de suas contradições humanas e, portanto, um ser falso ou inexistente. Alguém com quem compartilhamos algumas ideias, mas não todas... A quem elogiamos, mas também criticamos... E de quem tantas confidências escutamos...

Mas, o desafio foi aceito e, assim, permita que eu fale um pouco de como percebo que esse nosso amigo, o professor Ivan, se relacionava com a Universidade pública. E aí eu me lembro logo de algo insólito, que terei que mencionar. Fomos, o Ivan e eu, além de colegas e amigos, co-diretores do ICHS – ele diretor e eu vice – no período de 2002 a 2006. Uma gestão conquistada apenas num segundo turno da votação, pois (pasmel!) ainda que fôssemos a única “chapa” concorrente, não logramos nos eleger num primeiro momento. Nossos “inimigos” (feliz de quem os tem), mesmo não tendo conseguido articular outra candidatura, conseguiram nos vencer pelos votos em branco. Ou seja, a nossa vitória, se assim se pode dizer, nasceu de uma longa fase de conversas no interior do Instituto, no sentido de apresentarmos uma proposta mais consistente, um “programa de gestão”!

Acontece que o Ivan detestava isto! Ele detestava a ideia de ter que apresentar um programa de candidatura, simplesmente porque isto lhe parecia um mero exercício de retórica, algo desprovido de consistência, de verdade.

Os tempos eram outros, a Universidade pública estava à bancarrota e, nas conversas com os estudantes, tudo o que ouvíamos como reivindicação (se é que se pode usar esta palavra, neste contexto), era: vocês vão conseguir colocar papel higiênico nos banheiros? Ora, como fazer um programa com base neste tipo de demanda? O Ivan tinha razão, podíamos redigir qualquer proposta mirabolante, mas, diante do cotidiano das goteiras, das lâmpadas queimadas... da falta de papel higiênico... O que de mais con-

tudente se poderia propor?

Mas, concessões devem ser feitas e, assim, elaboramos o tal programa de gestão que, claro, tinha algum lastro com a realidade, com as demandas, com nossas perspectivas e possibilidades naquele momento. No entanto, transcorrida a eleição, a sua primeira grande preocupação foi... com a compra de um piano para o Instituto! Ora, onde constava a compra de um piano em nosso programa de gestão? Quem iria pensar em investir numa compra destas, para um instituto de ciências humanas e sociais? E, por que comprar um piano para o ICHS? – certamente tantos se perguntaram.

Porque o Ivan queria que as pessoas ouvissem um pouco de música no horário do almoço e ficassem mais sensíveis, menos ansiosas, mais relaxadas. Nada além disto.

Só mesmo o Ivan!...

Outra medida considerada urgente, logo no início de nossa gestão, foi a pintura das salas de aula, com cores vivas e relaxantes. Detalhe: a pintura tinha que ser feita com cal, nada de tinta acrílica, tóxica. E também a cantina tinha que ser pintada, com um detalhe em laranja, simplesmente porque faz bem comer em ambientes alaranjados!

De onde ele tirava estas ideias? (Eu, preocupada que estava com a instalação de uma rede *wireless* no instituto, ficava brava com ele!). Mas, o Ivan era esta pessoa: um diretor que exigia que, ao chegar, os vasos estivessem ornados com as flores colhidas no jardim do próprio Instituto. E era isto que, no dia-a-dia, o preocupava: a beleza, o bem-estar, a alegria estampada no semblante das pessoas. Nada de indicadores de gestão definidos pelos tecnocratas de plantão: sorrisos, era isto que fazia com que ele percebesse alguma mudança no Instituto. Pessoas mais felizes, em harmonia com o ambiente e entusiasmadas com a grande aventura do conhecimento. E tudo o mais seria decorrente disto. Os grandes projetos, a verticalização, a qualidade de ensino... Obras contingentes, necessárias, idealizadas e realizadas por pessoas em equilíbrio consigo próprias, com as outras pessoas e num contexto onde os relacionamentos podem ser mais gentis e colaborativos.

E é assim que eu acredito poder sintetizar o tema para o qual fui convidada a escrever, pois entendo que o nosso homenageado se relacionava com a *res publica* numa busca constante de transformar o cotidiano das pessoas numa experiência mais prazerosa e feliz. Primeiro o bom senso, depois a norma. Ele não se importava em fazer qualquer compromisso com algo que viesse a ser considerado “politicamente correto”, necessariamente “engajado” ou com as pretensões carreiristas de quem quer que fosse.

Já tive a oportunidade de expressar isto num outro momento, muito mais feliz que este, durante o discurso de inauguração da fotografia do professor Ivan na galeria de diretores do Instituto. Nesse momento, em que nada sabíamos sobre a sua saúde e apenas prestávamos uma homenagem ao nosso querido amigo e diretor que concluía nada menos que 8 (oito!) anos de gestão à frente do ICHS, pude lembrar de suas origens numa família paulistana modesta, do fato de ter ficado órfão relativamente jovem e de sua dedicação à mãe e aos filhos como características que, penso, se estendem ao seu perfil de gestor público. Pois, acredito firmemente que o Ivan cuidou do ICHS com o zelo de quem cuida da própria casa, do próprio jardim e da própria horta; e que cuidou do bem estar das pessoas do Instituto como quem cuida da própria família. Era este o seu estilo taurino, elemento terra, convencional, com raízes e valores arraigados na decência e na honestidade para lidar com os bens que são de todos e que a todos devem igualmente

servir e beneficiar.

Enfim, meu querido Diego, você o conheceu talvez melhor que eu mesma, pelas vias profundas da experiência intelectual e de tantas leituras que vocês compartilhavam. Eu, para ser sincera, convivia com o Ivan num misto de admiração e espanto, achando aquilo tudo interessante e, ao mesmo tempo, questionando o sentido de seus propósitos. Afinal, ele não se preocupava em divulgar as suas obras? Por que não colocar uma placa (tantas vezes eu pedi isto a ele), indicando que o anfiteatro do Instituto foi todo reconstruído sob a sua batuta e reinaugurado durante a sua gestão? Por que não almejar outros cargos na administração superior da Universidade ou, quem sabe, em outros espaços de gestão pública? E, confesso, o meu lado racional, intencional, consciente e materialista-histórico, com seu corolário de “politicamente correto”, ficava um pouco “ranzinza” com esta substância espiritual que o Ivan sempre exalou e repercutiu com seu estilo próprio de administrar.

Fui visitá-lo, em outubro de 2010, em sua casa, em São Paulo. Passei toda uma tarde de sábado em sua companhia e, diferentemente do que imaginara encontrar, saí de lá reconfortada por sua ternura, por sua corajosa aceitação daquela enfermidade incompreensível para todos nós. Com seu bom humor contagiante, relembramos situações acontecidas durante os anos de sua gestão à frente do Instituto.

E rimos. Rimos muito, como sempre...

Nesta nossa despedida, ouvi algo que guardarei para sempre – dentre tantas outras lições e lembranças que ele nos deixou. Disse que estava muito agradecido e sensibilizado com a manifestação de carinho de tantas pessoas, algumas das quais ele nem sabia que gostavam tanto dele. E que toda aquela situação o tinha feito entender o quão duro é o nosso cotidiano, porque não nos permite dizer, às pessoas com as quais convivemos, o quanto as queremos bem.

Sim, meu querido amigo Diego, o nosso cotidiano é muito duro, competitivo e mal-humorado... Mas, a presença do Ivan em nossas vidas e, especialmente, a sua contribuição para a gestão da Universidade, tornou – e eu estou absolutamente convencida disto – o nosso cotidiano muito mais harmônico e suave.

Então, o que mais dizer sobre a relação de nosso homenageado com a Universidade pública? Penso que esta resposta possa ser resumida numa frase simples assim:

O Ivan lhe concedeu alma!

Keila Deslandes é doutora em Psicologia Clínica pela Universidade de Paris 7 (Diderot), com pós-doutorado em Psicologia Política pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), e professora associada do Departamento de Educação da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Foi vice-diretora do Instituto de Ciências Humanas e Sociais dessa Universidade durante a primeira gestão do Prof. Ivan, entre os anos 2002 e 2006. Participa da Cátedra UNESCO – Águas, Mulheres e Desenvolvimento.

Rosana Areal de Carvalho

O Professor Ivan e o ICHS

Sempre valorizei as pessoas nas quais distingo um modo positivo de ser. Denomino modo positivo como um modo previsível de ser. Mesmo que não tenha unanimidade na aceitação, é uma pessoa previsível. Ivan Antônio de Almeida era assim. Penso até que não estaria equivocada atribuindo ao seu temperamento um caráter idiossincrático. Fosse qual fosse a situação, para aqueles que o conheciam um pouco, de antemão sabíamos qual era sua posição. Posição da qual custava arredar, para não dizer raríssimas vezes.

Minha primeira passagem pelo ICHS foi em julho de 2002. Além de ser um período de férias, havia uma greve que vinha se arrastando. O aspecto físico do prédio e seu entorno era de arrepiar. Recordo ter visto algumas charges – isso mesmo, nosso querido Wall marcando presença – mencionando os novos cursos de extensão do instituto: capinagem e limpeza de terreno.

Foi justamente nesse momento que professor Ivan assumiu a diretoria do Instituto. Ao voltar a essa casa, em agosto de 2003, a aparência física já era muito diferente. E assim foi acontecendo: o Instituto de Ciências Humanas e Sociais foi se tornando o prédio mais bonito da UFOP. A atenção e o cuidado dispensados por ele ao aspecto físico do prédio correspondiam ao valor histórico do mesmo e, com paciência e perseverança, resgatou sua beleza arquitetônica.

Tão legítimo foi o projeto de recuperação física do prédio do ICHS que Ivan sempre encontrou parceiros entre os funcionários. Ao seu lado estiveram, durante muito tempo, dois jardineiros de mão cheia: Dona Geralda França e Seu Euclides. Na pintura e caiação das paredes, nosso amigo Catarina, apelido afetoso para Jocemar. Eu mesma, por algum tempo, insisti em chamá-lo pelo nome, mas acabei me curvando ao apelido.

Daquelas flores plantadas nos jardins, muitas eram colhidas pela Dona Geralda Mendes para enfeitar o hall de entrada do prédio e uma jarrinha charmosa e démodé na sala da Diretoria. Era dela também a tarefa de provê-lo de ovos caipiras, queijo, farinhas e outros produtos “da roça”. Também dela era, e continua sendo, a responsabilidade com o café, quente e saboroso.

Como ficis escudeiros, Prof. Ivan sempre pode contar com Rosemeire da Fonseca, secretária da diretoria e Antônio Calixto, nosso Toninho. Se algum assunto não encontrasse solução com esses dois, é porque era insolúvel – da água ao fogo, na greve ou nos feriados, estavam a postos. Faço esses destaques porque entendo que a dedicação desses servidores corresponde aos valores pessoais de cada um, mas também porque confiavam no projeto do diretor.

Vou trazer à tona três casos que me parecem bastante ilustrativos da conduta do Professor Ivan na função de diretor. O primeiro deles começou com murmúrios e burburinhos escutados nos corredores acerca de um piano que teria chegado ao Instituto. O piano em si não era o motivo do burburinho, mas sim o inexplicável do caso: para quê o diretor teria solicitado um piano para o ICHS em tempos de internet “a lesma”

(única expressão que dá uma idéia da velocidade da conexão que tínhamos nessa época, lá pelos idos de 2004 ou 2005)? O movimento dos estudantes terminou numa pequena as-sembléia, no hall, estando presentes eles mesmos, com nariz de palhaço, o professor Ivan e alguns espectadores, como eu, por exemplo.

Ivan respondeu ao questionamento dos alunos, uma a uma das perguntas mais capciosas e violentas. Afinal, eles não estavam lá para ouvir explicações: lá estavam justamente porque partiam do pressuposto de que não havia explicações a serem dadas. Cobravam uma satisfação do diretor. E este, impávido, sem se alterar, foi apresentando inúmeros elementos que o levaram a solicitar o piano. Enfim, por algum tempo o piano ficou no hall, como que a lembrar a todos a contenda que cercava aquele instrumento. Tempos depois, o piano foi transferido para o Auditório do Prédio Novo (como Ivan sempre exigiu que fosse chamado o tal prédio), atual Auditório Prof. Francisco Iglésias. E hoje, ninguém seria capaz de pensar o ICHS sem esse piano...

No seu discurso de encerramento da gestão 2002-2010 afirmou: “Um sinal de mu-dança qualitativa foi a aquisição deste piano, aqui ao lado. Um piano, ao contrário de um computador, é para sempre.”

Além da vertente arquitetônica e paisagística, Ivan também tinha uma veia gastronômica. Vire e mexe trazia uma receita nova para Dona Ivonete. Ah, saudades também da cantina da Dona Ivonete. Até por volta de 2007, o corpo docente dos três departamentos – Educação, Letras e História – tinha um número pouco maior de professores do que tem hoje cada um desses departamentos. Tínhamos, sim, um coletivo. E o espaço da cantina era especial para essa convivência. Tomávamos café, almoçávamos e jantávamos. Encomendávamos bolos e pão de queijo. E tínhamos conta na Dona Ivonete.

Dessas receitas, destaco uma, que era a minha preferida, e a qual denominei “sobremesa da diretoria”: salada de frutas, com iogurte natural produzido pela Escola de Nutrição, regada com melado. Insuperável!

Anos depois, já na segunda gestão como diretor do Instituto, a vítima foi a Coca-Cola, sinônimo de refrigerante. Eis que Ivan decidiu colocar no contrato de licitação para a cantina uma cláusula proibindo a venda de refrigerante. Apresentou estudos e muitos argumentos a quem quer que questionasse a medida. Mas, antes mesmo das multinacionais do setor se manifestarem, professores e alunos se uniram contra a medida tomada pelo diretor, de forma unânime, por razões até diferentes.

Eu mesma, à época vice-diretora, fiquei numa saia justa. Conversei com ele, ponderei alguns aspectos e, por fim, não vendo nele qualquer indício de mudança de posição, resolvi justificar minha ausência na reunião seguinte do Conselho, pois entendi que não cabia me opor a ele nesse debate. Ainda pela manhã, antes da reunião do Conselho Departamental, ele me telefonou para dizer que eu deveria ir à reunião, pois teria uma surpresa. E foi uma surpresa para mim e para todos os demais conselheiros: retirou o assunto de pauta, afirmando que a cláusula estava suspensa, sem maiores explicações. Mesmo assim, ainda acho que a cantina nunca mais foi a mesma... E olha que nem tomo refrigerante!

Como não recordar da sua figura ereta, portanto um chapéu ou um grande guarda-chuva, com tempo para conversar com todos: alunos, professores, servidores. Fazia ques-tão de se apresentar a cada uma das turmas de calouros, e não perdia oportunidade de estar em sala de aula para atender aos reclames dos alunos.

Atrevo-me a recordar outro movimento encetado por ele: campanha de donativos para castração dos inúmeros representantes da espécie canina que adotaram o ICHS como lar. Não se tratava de eliminar a presença dos cães, desde que não freqüentassem a cantina e nem insistissem em assistir aulas. Tratava-se, apenas, de reduzir a população para que a mesma pudesse ser bem tratada.

Não estava presente na ocasião da eleição de 2002 para diretoria do ICHS, mas ouvi muitos relatos. Daí nasceu minha admiração pelo Prof. Ivan, que foi se confirmando com a convivência: um ser humano que soube se fazer reconhecido pelo trabalho, pelo respeito, pela dedicação a esse instituto.

Com essas ligeiras recordações, quero prestar uma singela homenagem ao Prof. I-van Antônio de Almeida. Continuo experimentando sua presença ao olhar o prédio, os jardins, os bancos, a escada de pedra, o Redondo, a quadra, apelidada pelos alunos de Almeidão... nas pitangueiras da entrada, no bambuzal, na grama, ao acender e apagar as luzes quando saio da sala ou passo pelo corredor.

Rosana Areal de Carvalho é doutora em História Econômica pela Universidade de São Paulo (USP) e professora adjunta do Departamento de Educação da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Foi vice-diretora do Instituto de Ciências Humanas e Sociais dessa Universidade durante a segunda gestão do Prof. Ivan, entre os anos 2006 e 2010.

Francisco Eduardo de Andrade

Os Vãos e o Vazio

Começo com uma fotografia do antigo Seminário de Mariana. Uma composição imponente do casario retangular acoplado à bela capela de feição jesuítica. Dezenas de janelas distribuídas com simetria evocam as moradas de casas das fazendas mineiras. Embaixo, próximo à escada que chega à capela, noto outras construções menos dignas, como os prédios de trabalho e um rancho bem composto. Oração, estudo e trabalhos manual e agrícola são apreendidos na imagem. Todo o conjunto encosta-se na montanha, cuja elevação ressalta certa atmosfera de solidão ou recolhimento. A imagem não pressente a cidade (situada defronte), que se conhece somente pelo título da fotografia.

Nos limites desse seminário ficava o palácio dos bispos de Mariana, desde o século XVIII. Saint-Hilaire e Spix e Martius, os conhecidos naturalistas estrangeiros, conheceram a reputação do jardim e da biblioteca do palácio. O jardim pareceu amplo e “desenhado com regularidade”, e a biblioteca, conforme o relato que ouviram, estava “munida também de muitas obras sobre história natural”. A casa do bispo, dizia-se, abrigava ainda um “museu de curiosidades naturais, com alguns minérios ricos de ouro” (Cf. SAINT-HILAIRE, 1975, p. 79; SPIX, 1981, p. 217).

Com certeza os estudantes mais atirados e os clérigos deviam visitar o jardim e a biblioteca conservados com apego ciumento pelo governo do bispado. Sabe-se, de qualquer modo, que a escola do seminário havia sido fundamental na primeira formação dos senhores das Minas, e dos seus padres. A memória da instituição contribuiu para a formação da nata dirigente, configurando a imaginação do seu catolicismo. Alguns professores que ali ensinaram, como o Cônego Luís Vieira (professor de filosofia entre as décadas de 1750 e 1780) e o padre Bhering, revendo os laços entre a religião e a política no Estado, acalentaram os próprios planos político-pedagógicos, fossem libertinos, reformistas ou liberais.

No século XX, a fotografia do lugar tornou-se um quadro de parede, e as memórias parecem estilhaçadas; os significados, muitos dispersos, são ruínas ou escombros. Ninguém se reconhece nesse passado sem arte. Um historiador mineiro lamentou, nos anos 1940: “Muitos olham indiferentes para aquela casa, hoje tristonha e sossegada em um recanto de Mariana, não tendo que os impressione, senão a beleza física do edifício, plantado como está em um dos sítios mais pitorescos da cidade, com suas paredes de jaspe, destacando-se soberano entre o verde do bambual e as filas de casuarinas. Outros sabem que ela existe apenas por ouvirem, de espaço a espaço, a voz silente de seu sininho, que marca os quartos e as horas com que o tempo vai sepultando dia por dia no passado o destino da cidade e o seu próprio destino. [...] Evocam-lhe a vida radiosa de outrora, quando regurgitava de estudantes de todas as classes, quando ostentava ainda a sua Quinta frondejante, os seus canteiros virentes, as colinas em derredor pontilhadas de rebanhos” (VASCONCELOS, 1947, p. 63-64).

Décadas depois, já não se mobilizavam mais esse universo de memórias. Outras

temporalidades se sobrepõem, e que não são instigantes das sensibilidades românticas. Nos anos 1980, novas práticas e saberes articulam suas próprias memórias, desde a criação dos cursos da Universidade, História e Letras, no lugar da antiga escola. É evidente que mais do que reocupar (ou restaurar) os prédios, a instituição universitária – como Instituto de Ciências Humanas e Sociais – compôs personagens e provocou usos inovadores.

No final desta década, encontrei aquele que se salientou nessa outra memória, um (re)construtor de lugar – o professor de sociologia, Ivan de Almeida. Os alunos do curso de História daqueles anos tinham lá suas expectativas: finalmente um especialista os ajudaria a moldar a história com os ensinamentos da ciência social. Houve mesmo um conflito dos discentes com o professor anterior, cujas aulas não se amparavam nos “clássicos” (convencionais, que se pretendiam): Comte, Durkheim, Weber e, é claro, Marx (a grande referência).

Fui aluno do professor Ivan nessa época, e fiquei desapontado quando ele indicou a leitura do livro *História da Riqueza do Homem*. Havia lido essa obra marxista quando terminara o que era chamado de ensino secundário, e reagiu mal à indicação bibliográfica. Eu pensava que este texto não fazia jus a uma suposta competência de leitor; numa atitude de auto-afirmação, eu queria os desafios que me distinguissem do aluno que fora no passado. Agora, em retrospectiva, parece certo que o professor buscava forjar uma perspectiva crítica a respeito das nossas experiências, cruzando a ponte da história.

Anos depois, reencontrei o professor Ivan, agora como diretor do ICHS. Ele já não era o mesmo do meu passado de estudante de história; tornou-se um estudioso das crenças e das sensibilidades religiosas. Agora eu era seu colega no departamento de História da UFOP, e, apesar das minhas perspectivas muitas vezes distintas, considerei estimulante a aproximação com o professor que se tornara crítico de qualquer ortodoxia materialista, e do pragmatismo científico em voga.

O diretor estava sempre preocupado com os enlaces do espaço, interessado em desvendar as memórias imaginadas nos vãos da arquitetura ou nos vazios dos campos arruinados. Paulistano, Ivan parecia querer reproduzir as descobertas modernistas das Minas Gerais, praticando cruzar as temporalidades. Para isso, ele perscrutou o movimento dos usuários, cujos gestos poderiam evocar antigas disposições. Daí, talvez, os seus planos de recuperação da paisagem do entorno, com os jardins dos recantos, que estimulassem os pontos de contato e as sociabilidades das passagens. Ivan promoveu até um projeto de pesquisa arqueológica do antigo jardim do palácio dos bispos, visando reconstituir algum traçado e conservar os restos da sua historicidade. Infelizmente, os resultados foram decepcionantes, pois o terreno explorado era uma superfície plana, que se tinha adaptado para as novas construções de porte. Lembro-me dele lamentar o fato contrário às suas convicções (vejo isso com mais clareza), porque o dano aos valores histórico-culturais era consequência da suposição inculta de que seria suficiente fundar os alicerces de um tempo presente.

As perdas ou depredações dos acervos arquitetônico, artístico e documental incomodavam o diretor do ICHS, principalmente se estivessem relacionados ao passado descontínuo da instituição. Certo dia, ele me chamou para avaliar um amontoado de livros velhos doados por um morador de Mariana. Suponho que ele suspeitasse de que não havia nada muito relevante naquilo, mas mesmo assim, com seu jeito um pouco

solene, ele pediu que eu examinasse cuidadosamente, pois podíamos salvar algum título importante para a biblioteca do Instituto.

A eficácia funcional do espaço não significava, para o diretor, deixar de lado a historicidade das coisas ou das narrativas dos objetos. Assim ele buscou encaminhar a restauração/conservação da capela, com sua composição de altares, retábulos e pintura do teto. Com a ajuda de alguns especialistas, o diretor investigou os problemas que colocavam em risco este patrimônio da arte religiosa setecentista, buscando conceber um plano de restauração e conservação do templo. Infelizmente, o projeto não se efetivou.

Seria injusto supor aqui que o diretor focalizasse simplesmente o que se considera molduras de “pedra e cal”. Seu interesse em reunir/conservar/mostrar os retratos em preto e branco, documentos das fisionomias do lugar secular, correspondia ao propósito de compreensão afetiva das relações de convívio do passado que possuíam densidade de memória institucional ou coletiva. Sobretudo conformando-se ao desenho administrativo, que parece buscar inspiração e legitimidade no jogo da memória, Ivan flagrou, nas suas composições fotográficas, os movimentos tangentes ou cruzados dos caminhos entre os prédios, dos corredores e das varandas. Mas, também não deixou de registrar os locais de estar, como as salas da biblioteca, por exemplo.¹

É certo que a operação fotográfica tornou-se para o diretor, além de uma forma de registrar situações problemáticas, ou de denunciar quaisquer negligências, um modo de verificação das ações empreendidas ou em andamento. Contudo, ele acabou relatando as funções mais convergentes dos locais, e mostrou ter preferência pela visualidade que, contornando as paredes internas, transpõe as janelas ou as portas abertas para reflexos de luz.

Também percebo, agora, a dignidade e a legitimidade desse lugar que se forjou, desde a passagem do professor Ivan. Compreendo que mobilizamos as memórias imaginadas e difusas para isso; estas criam uma poética das trajetórias dos sujeitos que partilham os (nossos) melhores lugares, e que, ainda, conspiram para mudar o rumo das coisas. Ivan lembrou, certa vez, o nome do novo auditório do ICHS – ainda um vazio, um vão sem assoalho e sem forro –, que seria construído em um prédio do velho conjunto herdado do seminário. O homenageado era dom Oscar de Oliveira. Estranhei: se ainda fosse o Cônego Vieira... No entanto, o diretor não pensava em sugerir uma analogia dos tempos; ao invés disso, a figura do arcebispo de Mariana (autoridade eclesiástica que cedeu à universidade pública o *locus* do velho seminário) convinha, numa concepção do plano administrativo, à solução de continuidade.

Referências Bibliográficas:

SAINT-HILAIRE, Auguste. *Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*.

Tradução de Vivaldi Moreira. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975.

SPIX, Johann Baptist von. *Viagem pelo Brasil: 1817-1820*. Tradução de Lúcia Furquim

Lahmeyer. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1981. v. 1.

VASCONCELOS, Salomão de. *Breviário histórico e turístico da cidade de Mariana*. Belo Horizonte: Biblioteca Mineira de Cultura, 1947.

¹ O próprio Ivan foi o autor da série de imagens que consultei. Trata-se de uma série de fotografias digitais que se encontram guardadas no arquivo da diretoria do ICHS/UFOP.

Francisco Eduardo de Andrade é doutor em História Econômica pela Universidade de São Paulo (USP) e professor adjunto do Departamento de História da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

Valdei Lopes de Araújo

Presença que nos abriga

Quando cheguei, em abril de 2004, para assumir minhas atividades como professor de Teoria no Departamento de História da Universidade Federal de Ouro Preto, a situação do Instituto de Ciências Humanas e Sociais refletia o longo martírio ao qual a era FHC havia submetido a universidade pública. A chamada “vala comum” era um amplo salão repleto de mesa vazias, de professores que haviam mudado de universidade, frente ao que era ainda um momento de pouca fixação no departamento, conhecido por ser um espaço de passagem para posições mais estáveis.

O espaço físico do ICHS refletia em tons sombrios esse momento institucional. Na época a situação não me desanimou, em grande parte por encontrar na direção do Instituto uma pessoa com o entusiasmo, o vigor e o envolvimento do Ivan. Lutador incansável por melhorias nas condições de trabalho e de vida no ICHS. Ivan não via esse esforço como algo menor, técnico, a ser delegado a outros, mas como a construção de um ambiente que pudesse contribuir para o crescimento humano de todos nós que ali estávamos.

Além dos alunos que ansiavam por um curso de mestrado que lhes permitissem continuar seus estudos na UFOP; outro grande entusiasta de um projeto que muitos achavam impossível – na época tínhamos apenas 07 doutores – foi certamente o Ivan. Ele via na verticalização uma das vocações do Instituto. Hoje, com três mestrados, constatamos que sua aposta estava correta. Uma direção comprometida com a melhoria das condições de permanência e fixação de alunos e professores no ambiente acadêmico foi estratégica para atingir este resultado em tão pouco tempo.

Com uma compreensão ecológica do mundo e dos homens no mundo, Ivan chocava alguns colegas que estranhavam o seu modo pouco canônico, certamente não moderno, de atuar como professor, gestor e ser humano. Nada parecia escapar a sua curiosidade e disposição em contribuir para alterar positivamente a sua conjuntura. Isso ficava evidente na disponibilidade quase sobre-humana para o diálogo ou a simples conversa na cantina ou pelos jardins. O que não quer dizer que lhe faltasse energia ou disposição para defender com veemência suas convicções pessoais.

Chegar ao ICHS para cada dia de trabalho e vê-lo em sua sala ou em seus constantes e vigilantes passeios pelo *campus* era uma alegria e um conforto. Sabíamos que lá estava alguém que não se limitava a ser um burocrata, a redigir ofícios e fugir de suas responsabilidades. Ver o Ivan era sempre reconfortante. Ver, certamente simplifica o que nos impactava em sua presença, pois aquele senhor espadaúdo, anguloso, imponente como os seus queridos guapuruvus, tinha também uma voz que nos atingia com uma clareza e suavidade de dicção intemporal. Era sim um homem árvore em muitos sentidos: em sua facilidade de estender suas raízes, de se alegrar ao servir de abrigo.

O Ivan parecia mesmo alheio à correria superficial, nunca o vi reclamar do excesso de trabalho ou da falta de tempo. Havia ali uma sabedoria que só os tolos poderiam confundir com ingenuidade; talvez fosse a ingenuidade grandiosa que Schiller definiu como privilégio dos Antigos. Talvez por isso, Ivan estivesse entre as poucas pessoas que conheci que caminharam pelo ambiente antigo do ICHS, por sua grandeza histórica, humana e arquitetônica como quem estava ou voltava para casa. Daí sua presença, que se fundiu com esse prédio, com nossos jardins. Mesmo que no futuro tenhamos perdido nossa humanidade, a dele estará amalgamada neste prédio. Mesmo que em um futuro iníquo ninguém mais fosse capaz de senti-la ou reconhecê-la, sua presença continuará nos abrigando. Foi apenas isso que Ivan sempre pediu do mundo, poder cuidar, poder nos religar com a conjuntura da qual a fantasia moderna imaginou ter nos separado. Talvez por isso tenha enfrentado seus últimos dias com generosidade e força, ensinando-nos que também ao morrer podemos cuidar.

Valdei Lopes de Araújo é doutora em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e professor adjunto do Departamento de História da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), onde coordena atualmente o Programa de Pós-Graduação em História.



Marco Antonio Villa

Política e amizade

Conheci Ivan no Colégio São Luís, em São Paulo. Éramos professores de História. Periodicamente ocorria a reunião de área. Ele sempre apresentava propostas originais para o ensino de História. E mostrava outra característica: a combatividade. Aproveitávamos as reuniões para defender nossos “interesses de classe”, em um momento que o sindicato dos professores era dominado por dirigentes pelegos.

Deste contato foi nascendo uma amizade. Fomos a diversas passeatas e atos públicos, tão comuns no início dos anos 1980. Conheci sua família e, desde então, a amizade só cresceu. Quando fui para Mariana perdemos um pouco o contato diário do colégio, mas tínhamos encontros frequentes nas festas familiares ou em eventos políticos.

No final de 1988, ele foi admitido, por concurso, no Departamento de História do Instituto de Ciências Humanas e Sociais. O contato se estreitou pelas atividades acadêmicas e políticas. A Universidade Federal de Ouro Preto vivia em constante ebulição e, no ano seguinte, ocorreu a primeira eleição presidencial direta. Nestes processos estávamos sempre juntos, inclusive nas longas viagens entre São Paulo e Mariana. Suportar 24 horas de viagem, de ônibus, toda semana, não era tarefa fácil. Mas seu bom humor ajudava – e muito.

Nosso contato pessoal não impedia discordâncias políticas ou intelectuais. Sempre estávamos discutindo as últimas leituras e nossos projetos acadêmicos. E aí manifestava-se outra característica do Ivan: a criticidade. Eu também sempre fui crítico. E estas conversas se estendiam por horas e horas. Esta criticidade era aplicada a vida pessoal, às pesquisas e ao trabalho cotidiano.

O que também sempre me chamou a atenção no Ivan foi a sua organização. Até fazíamos piada sobre isso. Era disciplinado, trabalhador e organizado. Algumas vezes, até em excesso. Tudo tinha de estar no seu lugar. Mas isto não impedia um pensamento acadêmico original, como pode ser demonstrado na sua tese de doutoramento (fiz parte da banca). Até a escolha do orientador reforçou esta tendência: o professor Maurício Tragtenberg, polêmico, erudito e sempre questionador das verdades dadas como estabelecidas.

Quando vim para a Universidade Federal de São Carlos, a UFSCar, o nosso contato não foi tão constante como em Mariana. Em parte porque ele passou a exercer funções administrativas em Mariana, primeiro no DEHIS e depois na direção do ICHS. Mas sempre conversávamos por telefone e por e-mail.

Ia me esquecendo de escrever algo que considero importante: a paixão dele pelo ICHS. Quando estive rapidamente em Mariana, no segundo semestre de 2010, ele fez questão de mostrar toda a área do Instituto, as novas edificações, os jardins, falou dos novos cursos, tudo sempre com um imenso orgulho da tarefa realizada.

Ivan faz falta. Sua competência, criticidade, organização e originalidade deixaram

saudades. Foi um grande amigo que perdi.

Marco Antonio Villa é doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP) e professor associado do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Foi professor do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) entre os anos de 1985 e 1994.

José Leonardo do Nascimento

Leitura da Religião

Gostaria de iniciar essas lembranças do amigo Ivan Antônio de Almeida, aludindo à dedicatória, que ele me fez, no seu livro *A Síntese de uma Tragédia – O Movimento Fé e Política: Caro José Leonardo, companheiro da vida*. Essa expressão *companheiro da vida* teve um duplo significado na nossa convivência porque se, de um lado, ela se referia ao que era verdadeiro e real, a nossa amizade sempre foi acompanhada de simpatia sincera e mútua, de outro, os nossos compromissos cotidianos e profissionais impediam que nos encontrássemos com frequência.

Lembro-me do momento e do local em que conheci o Ivan. Julgo que ele estava, então, preparando ou ultimando a redação de sua tese de doutorado, que foi publicada, em 2000, no livro *A Síntese de uma Tragédia*. Percebo que já se passou um bom tempo desde a publicação do livro e que, portanto, a nossa convivência transcorreu-se sem que tivéssemos sentido a passagem desse tempo relativamente longo.

Pois, como dizia, conheci o Ivan, quando ele ainda fazia a pesquisa de sua tese e naquele nosso primeiro encontro ele trazia nas mãos um dos volumes da *História das Origens do Cristianismo*, de Ernest Renan.

Lembro-me que ele comentava, aceitava, criticava os pontos de vista do Renan. Ficou-me a impressão que a leitura daquela obra clássica da história dos inícios do cristianismo era, para ele, uma revelação de boa pesquisa e de conclusões bem pensadas. Foi essa a primeira vez que vi o Ivan.

Percebo que a nossa relação foi, desde o início, mediada pelos livros e pelos assuntos por eles veiculados: a história das religiões, do cristianismo, do socialismo, da política brasileira, etc. Faço essa afirmação sobre livros, porque o Ivan me presenteou, ao cabo de uma viagem em que voltávamos de uma atividade de trabalho extenuante, com uma tradução cuidadosa para o português de *Os Setes Pilares da Sabedoria* de Thomas Edward Lawrence.

Logo se viu que a publicação brasileira daquele clássico da língua inglesa era primorosa, contendo dezenas de ilustrações e mapas. Estou certo que o meu amigo esperava que tivéssemos a ocasião de conversar sobre os *Pilares da Sabedoria* de Lawrence e penso que, quando finalmente ler o alentado volume da edição brasileira de 700 páginas, o que ainda não fiz, irei me dar conta da razão do presente, do motivo da sugestão da leitura que o Ivan me fazia.

Em certa medida, o título do livro já esboçava a sabedoria escondida do dom, *Os Setes Pilares da Sabedoria* têm na Bíblia a sua primeira menção no Livro dos Provérbios: “A Sabedoria construiu uma casa: ela talhou os sete pilares”. Já pelo título do livro de Lawrence da Arábia, podemos adivinhar a razão do Ivan tanto admirá-lo.

O título advém de um provérbio, de uma sorte de sabedoria condensada, veiculada por poucas palavras e fortemente aderida à existência cotidiana dos indivíduos. Um saber ligado à vida, que orienta a existência dos seres humanos e que, sobretudo, os transforma.

A esse respeito gostaria, nesse pequeno artigo, de reproduzir mais uma de nossas conversas, ocorridas, muitas vezes, em meio ao arruído ensurdecedor da cidade de São Paulo. Dissertávamos sobre os vínculos hipoteticamente existentes do socialismo com o cristianismo, quando o Ivan, fugindo das argumentações tradicionais sobre o assunto, sustentou que, ao invés de buscarmos relações necessárias entre um e outro, talvez fosse mais profícuo considerarmos o papel que eles, mesmo mantendo suas diferenças essenciais, exerceram no processo de humanização das relações sociais.

No seu entender, o socialismo e o cristianismo haviam contribuído para civilizar a Humanidade. Insisto que, na sua perspectiva, as idéias, as noções, os conceitos deveriam agir sobre corações e mentes, modificando e melhorando o mundo. Tenho a impressão que essa perspectiva norteava suas atividades profissionais, incluindo seus trabalhos de pesquisa e sua vida, em geral, como indivíduo e cidadão.

O livro *A Síntese de uma Tragédia* expressa, de maneira coerente, esse *parti-pris* filosófico. O objeto de análise da tese e do livro é a atuação do cristianismo na América Latina, por meio das Comunidades Eclesiais de Base, dirigidas pela Teologia da Libertação. A conclusão do trabalho de pesquisa e da reflexão está, de certa forma, resumida no título do livro.

Ivan havia sustentado, num dos nossos diálogos, que o socialismo civilizava indivíduos e sociedades humanas, postulando valores de solidariedade e igualdade social. No livro, fez uma análise rigorosamente crítica da Teologia da Libertação, que procurava, justamente, combater a miséria material dos indivíduos e a desigualdade social. Parece haver, em tudo isso, um paradoxo, se considerarmos tanto o diálogo a que me referi quanto às suas conclusões sobre a ação da Teologia da Libertação na América Latina.

Mas a contradição é aparente e desfaz-se em ligeiro paradoxo caso retomemos o fio de suas argumentações. O que Ivan percebeu e desvelou nos aspectos teóricos e práticos postos em movimento pela Teologia da Libertação foi a permanente e sistemática dessacralização do cristianismo. A Teologia da Libertação transformou o cristianismo numa arma ideológica de combate, apagando o seu conteúdo religioso ou sagrado. Subsumindo o cristianismo às idéias da modernidade política ou social, os teólogos da libertação afastaram-se do catolicismo popular, secularmente presente na história do Brasil, opondo-se a práticas da religiosidade popular, como a devoção aos santos.

A esse conteúdo elitista da Teologia da Libertação, acrescenta-se o desprezo que os teólogos da libertação votavam aos indivíduos, às práticas de modificação de comportamentos e de idéias que não fossem coletivas ou sociais. No entender do Ivan, o desprezo pelo esforço de modificação dos indivíduos, em benefício dos grupos humanos, condenava o projeto social da Teologia da Libertação a permanecer suspenso no ar, desprovido da pré-condição para qualquer transformação social, a profunda, sentida e meditada transformação individual.

Entedia que, por essa via, a Teologia da Libertação impedia a solução da questão social sob a ótica do sagrado, que exigia desde o contato freqüente com as escrituras, até a interpretação simbólica, e não literal dos textos sagrados. Julgo que foi nesse diapasão que Ivan formulou os seus duros reparos às Comunidades Eclesiais de Base doutrinadas pela Teologia da Libertação.

Ivan analisou a atuação dos teólogos da libertação na América Latina de forma criativa e inovadora. Observou sua prática efetiva e os resultados de sua luta, para além

dos programas políticos publicamente alardeados e da profissão de fé de seus militantes. Compôs, assim, os procedimentos rigorosos da pesquisa social com capacidade de inovação.

José Leonardo do Nascimento é doutor em História pela Université de Paris X (Nanterre), com pós-doutorado pela Universidade Clássica de Lisboa (UL), e professor de Estética e História da Arte do Instituto de Artes da Universidade Estadual Paulista (UNESP).

Moacir Rodrigo de Castro Maia

Um Olhar Atento à Paisagem: Revisitando um Amigo

Não tem jardim, quem o não rega.

RAFAEL BLUTEAU, *VOCABULARIO PORTUGUEZ E LATINO*.

Conheci Ivan Antônio de Almeida, logo após ingressar no curso de graduação em História da UFOP, pelos idos de 1998. Marcava aqueles momentos, as sucessivas greves que refletiam a situação difícil que atravessa as universidades públicas e que assisti durante os anos posteriores. No plano local, ao retomar as aulas, minha turma se viu diante de um professor atento as vivências dos seus alunos recém-chegados e que os interrogava sempre de forma gentil e interessada por suas realidades, venturas e desventuras. Tocava-nos profundamente a forma cordial daquele professor alto, alegre, curioso e acessível. Sempre o víamos a carregar uma muda de planta às mãos, que acabara de receber de algum aluno, funcionário, colega de universidade ou de uma proprietária de restaurante. Contava-nos como recebeu aquela espécie, o nome como era popularmente conhecida e para qual finalidade se empregava. Em outros momentos, era apresentado com algum quitute que algum de seus amigos lhe oferecia e que o encantava, ainda mais, se tivesse um fim terapêutico. Esse lado, muito embora pessoal, o acompanhava e acabava, ao fim e ao cabo, por evidenciar o trato afável, o tempo tranqüilo despendido para se conhecer o outro, o das visitas e conversas nos corredores, nos almoços e nos cafés. Os ares da disciplina de antropologia cultural, que lecionou, o seguiam de forma prática, na tessitura dos laços, na observação dos costumes, enfim, no ganho das trocas que os atores envolvidos recebem. No entanto, seu estilo de vida e comportamento na universidade refletia imagens nem sempre homogêneas. Contudo, a sua cordialidade e diálogo aberto com todos, não era negado.

Sempre me chamou atenção o seu senso estético, que tinha lugar fundamental em seu olhar sobre o mundo e as coisas. Antes mesmo de assumir a direção do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da UFOP, sua visão apontava para a beleza e história do edifício. Direcionava seu olhar para a conservação do prédio e do seu entorno, particularmente, a sua atenção recaía sobre a ampla área externa e relembro as muitas vezes do contato com o antigo jardineiro, senhor Euclides, tantos anos na casa. Seu interesse pela flora refletia-se visivelmente. Quando passava por alguma planta, parava e contava um pequeno histórico: quando foi plantada, o nome da planta, sua origem, doador. Encantava-se com o crescimento das árvores, a beleza da floração e dos frutos. E, em especial, maravilhava-se com a beleza da paisagem ordenada e bem cuidada – o que contribuía, segundo ele, para o bem estar do ambiente.

Em suas duas gestões à frente da direção do ICHS/UFOP, seu zelo pela revitalização, conservação e manutenção física do Instituto, que ocupa o antigo Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte, acabou por se tornar marca fundamental de sua adminis-

tração. Foi justamente num quadro mais amplo de reformas empreendidas pelo governo federal, com a retomada de investimentos na educação superior, que se situa as possibilidades que Ivan Antônio de Almeida obteve para requalificação da estrutura e da busca pela qualidade de suas instalações. Contudo, elas se concretizaram com êxito e reconhecimento da comunidade acadêmica por sua vocação como gestor. Dirigir uma unidade acadêmica instalada em extenso parque, separado do campus principal da universidade, exigia maiores cuidados pelo valor histórico e cultural do prédio principal e seu entorno. No entanto, seu senso estético, seu interesse pela arquitetura e, conseqüentemente, pelo sentido de qualidade de vida buscada também pela melhoria dos ambientes, encontrava lugar de ação possível no ofício como diretor. Enquanto pensava nos projetos para a expansão do instituto, reformas e realocações de espaços ocorriam. Coroando os melhoramentos, instalou uma galeria de fotos nos corredores da ala nobre do edifício principal, que mostrava fragmentos da história vivenciada pelos antigos ocupantes do prédio e também por belas imagens da grande restauração empreendida pela Universidade para a instalação, outrora, dos cursos de Letras e História. Uma ação singela, mas que colaborava para o sentimento de pertencimento ao lugar e, ao fim, para a importância da preservação desse patrimônio cultural.

Enquanto o auditório do ICHS era transferido do prédio antigo, ao lado da biblioteca do instituto, para o edifício construído, em meados da década de 1990, nas proximidades do antigo palácio dos Bispos, Ivan planejava a requalificação de uma antiga aérea externa abandonada há mais de 50 anos. À direita da entrada do prédio principal, ligado a ele por uma grande porta e por escadas, revitalizou os jardins construídos em terraços escalonados existentes ali. Com sua orientação, jardineiros e a prefeitura do campus entregaram um novo espaço, que se tornou novo refúgio, área de lazer, descanso e para aqueles que preferem estudar em baixo de suas árvores ou para uma conversa nos bancos e gramados. Foi durante esse momento, que o reencontro, em 2007, quando eu estudava o jardim erudito idealizado por um bispo marianense que tomou posse do bispado nos últimos anos do século XVIII. Viajantes estrangeiros, que estiveram no Brasil, na primeira metade do século XIX, deram destaque aos jardins do palácio episcopal de Mariana, pela sua extensão, ordenamento, conservação e beleza. Parte da antiga área ocupada pelos jardins do bispo encontra-se, atualmente, sob responsabilidade do ICHS/UFOP.

Em julho daquele ano de 2007, Ivan escreveu uma carta à responsável técnica pelo escritório local do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) relatando um achado de vestígios arqueológicos do antigo jardim do palácio dos bispos. Dizia ele:

No dia 04 de julho último, qual foi minha surpresa quando constatei uma brutal intervenção, uma vala para escoamento de água [...] que, com toda certeza interferia na área do jardim. Com o auxílio de dois jardineiros do ICHS localizamos em poucos minutos a mureta. Mais tarde localizamos uma escada de acesso na extremidade do jardim, parcialmente danificada. Na outra extremidade provavelmente existia uma outra escada de acesso destruída pela construção da caixa de água [...] Acredito que seja possível localizarmos o que restou da delimita-

ção do antigo jardim.¹

Ivan Antônio de Almeida, então diretor do ICHS, contava que durante obras de reconstrução do antigo palácio dos bispos ocorreu uma intervenção na área em que, no passado, existiu o jardim erudito visto e documentado pelos viajantes estrangeiros oitocentistas. Com a ajuda dos jardineiros do Instituto conseguiu evidenciar as primeiras peças de cantaria, momento importante para salvaguarda dos vestígios ameaçados pela intervenção que se encontrava em curso, paralisada após a solicitação encaminhada por ele ao IPHAN.

A experiência conquistada nas sucessivas reformas empreendidas nas áreas verdes do ICHS colaborou para a atitude de localizar, inicialmente, alguns fragmentos para posterior pesquisa. Em 2009, após a publicação do estudo de minha autoria que buscou entender a peculiaridade dos jardins eruditos do palácio dos bispos de Mariana frente aos demais jardins e quintais mineiros do passado colonial, Ivan Antônio encontrou subsídios históricos que mostravam a necessidade de se evidenciar as estruturas remanescentes daquela área. Como diretor da unidade acadêmica, solicitou à Universidade a contratação de empresa especializada em Arqueologia, que, em 2010, realizou pesquisa arqueológica na área do antigo jardim principal, que revelou diversos vestígios e indicou a necessidade de restauração de peças encontradas e proteção ao local, além de contar com pesquisa histórica sobre as alterações daquela paisagem. Se num primeiro momento, o papel do diretor Ivan Antônio, na proteção da área externa do antigo palácio, não encontrou eco na comunidade acadêmica, o cenário mudou, fortemente, quando a pesquisa da empresa de arqueologia começou a revelar os documentos arqueológicos encontrados. Neste momento, o interesse da comunidade acadêmica e da cidade foi despertado com os trabalhos realizados, noticiados em ampla matéria em jornal de circulação estadual e reproduzidos por outros veículos de comunicação.

Ivan Antônio conseguiu recuperar 21 peças de cantaria, do período colonial, que serviram ao sistema de canalização de água do local e estavam abandonadas naquela área e que, posteriormente, foram abrigadas no Museu da Música, instalado no antigo Palácio dos Bispos de Mariana.

Lembro que em seu discurso de transmissão do cargo de diretor do Instituto de Ciências Humanas da UFOP, Ivan, disse que se soubesse que a ação desenvolvida na área externa do antigo palácio dos bispos causaria tamanho interesse na comunidade, ele teria iniciado seu mandato com essa realização.

Como um jardineiro que cuida de seu jardim, Ivan Antônio de Almeida cultivou amigos e contribuiu para a revitalização da estrutura do ICHS, colaborando para o conforto dos estudantes, professores, funcionários e para todos que entendem a importância da valorização da qualidade de vida, como bem precioso a ser preservado.

Moacir Rodrigo de Castro Maia é mestre em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e doutorando em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Trabalhou ao lado

1 OFÍCIO DO DIRETOR. Ofício do diretor do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Ouro Preto para a chefe do Escritório Técnico II do IPHAN de Mariana. Ofício dir. ICHS/UFOP n. 67/2007 (Arquivo do Instituto de Ciências Humanas e Sociais/UFOP). 10 de julho de 2007.

do Prof. Ivan na realização do II Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR) e VI Ciclo de Estudos da Religião: Religião e Sociedade, no ano 2000.

Diego Omar da Silveira

O NER e os ciclos de estudos da religião

Lembro-me sempre da frase recorrente do professor Ivan que, a cada vez que se referia em público, às atividades do Núcleo de Estudos da Religião, gostava de chamar a atenção para o fato de que o NER era o mais antigo Núcleo de Estudos do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Ouro Preto. Aparentando sempre grande orgulho de ter coordenado por mais de 15 anos as atividades desse grupo, Ivan também sempre nos lembrava de que sua fundação havia sido motivada por uma “conversa informal com o então professor de sociologia do Departamento de História, Marco Aurélio Santana (hoje na UFRJ)” – uma ideia que acabou se concretizando definitivamente apenas em 1995.

Em busca de temáticas e abordagens que ajudassem a aprofundar um estudo ao mesmo tempo plural e profundo do campo religioso, o NER contou, ao longo desses anos todos, com diversos professores do Instituto, que se envolveram com suas atividades e, de forma especial, com os *Ciclos de Estudos da Religião*, realizados desde a fundação do Núcleo. Durante esses eventos, um grande número de pesquisadores, trazidos de todo o país, pode discutir conosco os mais diversos vieses pelos quais se pesquisa religião no Brasil. Talvez por isso, nas muitas conversas que mantemos com professores e estudiosos de todo o Brasil – e mais especificamente com os mineiros – sempre encontramos alguma menção ao caráter pioneiro do Núcleo na discussão das questões ligadas ao sagrado, uma área que vem se consolidando nos últimos anos através de diversos programas de Pós-Graduação em Ciências da Religião, criados posteriormente em diversas universidades públicas e privadas do país.

Voltado nos primeiros anos mais para uma abordagem comparada das religiões, o Núcleo contribuiu, assim, com os *Ciclos* – que se construíram sempre como fóruns de debates – para a paulatina solidificação desse campo de estudos dentro das universidades brasileiras. Acredito que essa orientação inicial fazia refletir também a própria aproximação que o professor Ivan havia vivenciado com o universo religioso, em um movimento que o levou, desde o início, a prezar as análises comparativas que ressaltassem os elementos comuns presentes em diversas religiões. Outro traço constante de suas análises e de sua religiosidade foi o interesse, sempre reavivado, pelas manifestações artísticas presentes nas mais diversas tradições religiosas, em especial pela arquitetura.

Por tudo isso, Ivan acompanhou desde o início com muito interesse a criação da Associação Brasileira de História das Religiões, viabilizando, no ano 2000, a realização, em Mariana, do II Simpósio Nacional da ABHR, um evento que teve como tema *Religião e Sociedade*. Nos vários eventos da Associação de que participamos juntos, o professor Ivan sempre destacava o potencial de uma entidade que reúne pesquisadores formados em diversas áreas do conhecimento e que se mantém sempre atentos à historicidade das

práticas religiosas, mas também aos traços mais perenes e duráveis das experiências que envolvem o sagrado.

Buscando ressaltar esse duplo aspecto dos estudos da religião, o NER realizou em 2004, o VII Ciclo de Estudos da Religião, cujo tema *Fé e Conhecimento abria espaço para analisar o intercâmbio entre a tradição judaica e a cultura cristã, bem como para se discutir as interfaces entre a fé pensada nos campos da história e da literatura. Pela mesma época, desenvolvemos com os alunos da graduação e com pessoas da comunidade local o projeto de extensão De Jesus a Cristo: as visões cinematográficas do homem de Nazaré*, no qual diversos filmes que tratavam da figura de Jesus foram exibidos e comentados por professores da UFOP e da Faculdade Arquidiocesana de Mariana. Já nessa ocasião, ganhava forma a preocupação (sempre manifestada pelo professor Ivan) de se aproximar da Arquidiocese de Mariana, embora resguardando sempre uma ampla liberdade de opinião e zelando para que nada comprometesse a orientação laica da universidade pública.

Em setembro de 2006, sempre nas proximidades da entrada da primavera, como queria o professor Ivan, promovemos, mais uma vez, nosso Ciclo de Estudos, que em sua oitava edição tinha agora como tema *Cristianismo: Ritos e Representações*. Nesse mesmo ano, o professor registrava também no CNPq um novo Grupo de Pesquisa, intitulado “História do Cristianismo: textos, ritos e práticas”. Dois objetivos principais nortearam a criação deste Grupo: subsidiar a fundamentação teórica, de cunho interdisciplinar, acerca da experiência religiosa cristã, e consolidar a configuração de linhas de investigação que pudesse integrar as diversas pesquisas desenvolvidas pelos professores e alunos do NER. Por essa época, havia se tornado marcante o interesse que Ivan havia desenvolvido pelo Cristianismo, lido talvez através de autores como Tolstói, para quem a beleza simples do Cristianismo residia na mensagem de amor e desprendimento presente nos Evangelhos. Daí também a importância que atribuía, nos últimos anos, ao estudo dos primeiros cristãos e à leitura dos autores da Patrística e dos demais escritos dos primeiros séculos, inclusive dos apócrifos.

Esses novos temas nos levaram a formular discussões através das quais pudemos pensar a configuração das “identidades cristãs”, percebidas como sendo muitas e dispersas entre as várias igrejas e correntes teológicas e políticas. Com a ajuda da professora Virgínia Albuquerque de Castro Buarque (que trouxe para o grupo a leitura enriquecedora de Michel de Certeau), nos voltamos daí em diante para análises que privilegiassem uma apreensão do cristianismo em sua historicidade, buscando perceber as diversas textualidades imbricadas na vivência religiosa, a articulação entre significados e ritos coletivos e as práticas sociais suscitadoras da crença e delas advindas. Um primeiro trabalho, produzido a partir desse esforço, foi a publicação de um dossiê sobre o *Cristianismo* na Revista História Viva. Organizado pelo Prof. Ivan e por mim, o trabalho teve excelente recepção e acabou se tornando o nascedouro de uma coleção que circulou nos meses seguintes, oferecendo ao grande público, dossiês sobre as outras grandes religiões do mundo e do Brasil: judaísmo, islamismo, budismo, espiritismo e religiões de matriz africana. Recentemente vários textos da coleção ganharam nova organização em edições *pocket* do grupo Ediouro/Duetto.

Ao longo de 2006 e 2007 o Grupo promoveu dois tipos de encontros mensais abertos à comunidade acadêmica: o “Fórum Experiências Religiosas”, voltado à leitura crítica de autores contemporâneos que tenham teorizado acerca do religioso, e o “Grupo

de Trabalho sobre História do Cristianismo”, para discussão das pesquisas desenvolvidas por alunos sob a orientação de professores do NER. A ideia era que os textos produzidos a partir desses debates pudessem ser publicados *online* nos Cadernos do NER, algo que infelizmente não se concretizou. Também em 2007, membros do Núcleo ofereceram o minicurso *Cristianismo: textos e imagens dos primeiros séculos*, durante o Simpósio Nacional da ABHR, realizado na Universidade Federal de Viçosa.

Em 2008, sediamos o Simpósio Nacional do CEHILA-Brasil, Centro de Estudos que, em parceria com o Núcleo de Estudos da Religião, reuniu em Mariana um grande número de historiadores, teólogos e cientistas sociais que tem se dedicado ao estudo do cristianismo na América Latina. O Simpósio – cujo tema foi *Modernidade, Instituições e Historiografia Religiosa* – representou também uma oportunidade ímpar para reavaliarmos criticamente a historiografia da CEHILA e seu legado, após 35 anos de sua fundação (em 1973) e quatro décadas após I Encontro Episcopal Latino-Americano, realizado em Medellín em 1968. De certo modo, esse foi também um encontro no qual o professor Ivan pode se encontrar com muitos daqueles historiadores e teólogos que havia criticado em sua tese de doutorado por terem se posicionado, nos anos 1970 e 1980, em favor da Teologia da Libertação. Passado o evento, me recordo da simpatia que Ivan manifestou por alguns pesquisadores que não conhecia pessoalmente até então.

A partir de 2009, quando se dedicou a estudar mais a fundo as intersecções da obra de Goethe e Steiner, Ivan encaminhou as pesquisas do Núcleo em boa parte para análises da filosofia perene e para a ciência espiritual. Orientando trabalhos nessa área, deu, mais uma vez, nova cara ao NER que continuou, embora com volume reduzido de pesquisas, a funcionar regularmente até 2010. Nesse ano, mantivemos juntos, eu e Ivan, um grupo de estudos para discutir aspectos dos escritos pedagógicos de Rudolf Steiner e o impacto da pedagogia Waldorf na educação contemporânea. Preparando seu afastamento para o pós-doutorado, Ivan nos motivava a manter o NER ativo, sem perder de vista tudo aquilo que havia sido construído ao longo de mais de uma década. Tal tarefa, com a partida definitiva daquele que foi professor e orientador de muitos dos que atuaram no Núcleo de Estudos da Religião, permanece hoje com um desafio aberto para o futuro.

X

Diego Omar da Silveira é doutorando em História e Culturas Políticas pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e professor substituto do Departamento de Educação da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Atuou ao lado do Prof. Ivan em diversas pesquisas e atividades desenvolvidas pelo Núcleo de Estudos da Religião, entre os anos de 2004 e 2010.

O Sentido da Vida, a Morte, a Eternidade: Uma Leitura de Mircea Eliade

“A morte é uma iniciação, uma introdução a um novo modo de ser”.

Mircea Eliade

Sabemos que o Prof. Dr. Ivan Antônio de Almeida deixou um legado de reflexões para seus alunos e para os que com ele conviveram.

Ivan Antônio foi um estudioso das ciências humanas que considerava a obra de Mircea Eliade e a compreensão do universo do sagrado uma necessidade profissional, em especial ao historiador das religiões. Apontava o fato de Eliade “ter produzido uma vasta obra e convivido com pessoas marcantes como Brancusi, Eugene Yonesco, (seus conterrâneos), Carl Gustav Jung, Gershom Sholem, Van der Leew, Henri Corbin e Jean Daniélou” (ALMEIDA, 2007). Incentivava a todos a leitura deste autor, e era inconformado com as poucas publicações existentes no mercado editorial brasileiro.

Assim, eu trouxe na década de 1990, em minha mala de volta de uma viagem a Portugal, livros da obra de Eliade em edição portuguesa para Ivan Antônio; depois, junto com ele, assinaliei passagens importantes da obra de Eliade, referência na minha tese de doutorado.

Segundo Eliade (s/d.b), o homem possui duas maneiras de existir no mundo: uma des-sacralizada, não religiosa, profana; a outra sacralizada, religiosa, sagrada. Na maneira sacralizada, nenhum ato se resume no ato em si mesmo ou em uma resposta simplesmente fisiológica: todo ato ou é “ou pode tornar-se um “sacramento”, uma comunhão com o sagrado” (ELIADE, s/d, p. 28). De acordo com esse autor “o sagrado se manifesta” (Idem, p. 25): o homem primitivo vivia num mundo sacralizado, todo o Cosmos é sacralizado: todos os homens, tudo o que existe no mundo vegetal e no mundo animal participa de uma “sacralidade cósmica”.

Na verdade, a manifestação do sagrado “funda ontologicamente o mundo”. Não era possível, para o homem primitivo, outra referência: nada podia ser começado, nada podia ser feito sem uma orientação prévia, sem um referir-se ao sagrado (ELIADE, s/d, p. 36).

Minha referência na psicologia é Carl Gustav Jung. E para Jung (1988) a religião é uma das expressões mais antigas e universais da alma humana. Ele nos diz que há no inconsciente uma função religiosa, e que devemos observar o simbolismo religioso dos processos inconscientes no contexto da psicoterapia. *Religio*, segundo Jung (1988), significa reler atentamente os fatos, com uma observação cuidadosa de certos fatores que agem sobre o homem e sobre o seu estado geral.

Nos nossos tempos modernos, o homem carece de sentido, seus gestos mecânicos e repetitivos na correria da vida não têm mais significado, o que, de acordo com Jung (1988), desempenha e quase determina um papel fundamental no aparecimento da neurose.

A neurose da nossa época, para Jung, é decorrente de um sentimento cada vez maior de inutilidade, e de um vazio religioso. A questão do sentido da vida é, na visão junguiana, uma perspectiva religiosa, do *religere* – reler atentamente os fatos, e *religare* – religar-se ao Maior, ao Divino, ao Espírito. A religiosidade, dentro de uma perspectiva junguiana, é uma maneira de expressão necessária e natural ao ser humano.

Jung (1988) afirma que “a psiconeurose, em última instância, é um sofrimento de uma

alma que não encontrou o seu sentido”, e salienta, que “o homem carece de experiências vivas em torno da crença, da esperança, do amor e do conhecimento, e que temos que tentar um caminho de aproximação rumo a estas experiências” (p. 332, parágrafo 497). Experiências que podem assumir um caráter religioso, acrescentaria.

Creemos que ao se dar abertura e atenção a experiências de caráter religioso, possivelmente estaremos caminhando em direção ao *homo religious* existente em nós, estaremos mais atentos ao nosso processo de individuação, e observe-se, então, que temos a capacidade de “nos reconciliarmos com o mistério de que o espírito é a vida do corpo, vista de dentro, e o corpo é a revelação exterior da vida do espírito” (JUNG, 1993, p. 97, parágrafo 195).

Jung (1988) tem como ponto de partida para muitos de seus trabalhos “a psicologia do *homo religious*, do homem que considera e observa cuidadosamente certos fatores que agem sobre ele e sobre seu estado geral” (Idem, p. 5, parágrafo 11).

E por quê? Porque o homem possui consciência, e uma contínua ampliação da consciência – sua tarefa metafísica – faz do homem o único ser capaz de perceber seus sentimentos e dar sentido às coisas.

E para quê? Acreditamos que para o homem atribuir significados aos seus gestos, ressignificar a todo instante a sua vida, propiciar a cura de seu corpo e de sua *psique*; entendendo aqui a palavra significado, não de maneira abstrata relacionada ao signo ou representação, e sim na maneira apontada por Edinger (1989). Para este autor, significado refere-se a um estado psicológico que traz luz a uma vida, uma experiência profunda e significativa, carregada de afeto, sentimentos, emoções. O significado percebido de maneira subjetiva, viva, que “nos põe em relação orgânica com a vida como um todo”. Sonhos, mitos, ritos, manifestações artísticas transmitem “essa sensação de significado subjetivo e vivo” (EDINGER, 1989, p. 156).

Para que o homem possa buscar a si mesmo, estar atento ao seu centro interior: *self* ou “*si mesmo*”, é necessário tornar-se “aquilo a que veio para ser no seu processo de individuação” (SANDOR, 1991). O processo de individuação, na perspectiva junguiana, seria como um acordo entre “a semente inata da totalidade” e o destino com suas circunstâncias externas, com a intervenção de “alguma força suprapessoal”... o “Grande Homem que vive em nosso coração”, e nos guia através do inconsciente de acordo “com um desígnio secreto” (VON FRANZ, s/d, p. 162).

O centro é um dos quatro símbolos fundamentais, junto com o quadrado, a cruz, o círculo (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1989), e a relação centro/eixo faz do centro um símbolo ainda complementar a outros, como no centro do mundo se encontra a montanha sagrada, todo o templo, ou palácio ou cidade sagrada tem um centro ou se encontra num centro, no *axis mundi* – centro do mundo – ponto de junção entre céu, terra e inferno, onde se eleva a árvore da vida (ELIADE, 1991).

Ivan Antonio afirmava que para Eliade “*toda religião tem um ‘centro’, ou seja, uma concepção central que anima toda coleção de mitos, rituais e crenças*” (ELIADE, 1989, p. 24). Cabe ao historiador das religiões, ou mesmo ao “*simples estudioso do tema, descobrir este ‘centro’ e procurar entender a religião a partir dele*”, o que poderá levar a uma busca do seu próprio centro, no qual o indivíduo vai “*refletindo sobre o significado da sua própria existência no mundo*”, e ainda, “*o estudo da temática religiosa vai provocar uma mudança no próprio pesquisador*” (ALMEIDA, 2007).

Conforme Eliade (s/d), existem também dois tipos de tempo: o tempo profano e o tempo sagrado. O profano pode ser estagnado periodicamente pela inserção de um tempo sagrado; por meio de uma ruptura no tempo profano, o tempo sagrado é reatualizado, santificado pelos deuses, tornado presente pelo rito. Tendo estas duas espécies de tempo, o homem religioso passa de uma dimensão para outra – da duração temporal ordinária para o tempo sagrado, numa continuidade e sem perigo, por meio do rito. Também por meio do rito há uma qualidade “trans-humana” no tempo que pode ser homologada à Eternidade (ELIADE, s/d, p. 81-83).

Todo o ritual funerário aborda questões de uma realidade trans-humana, “*os ritos funerários prolongam uma tradição arcaica que foi assimilada pelo cristianismo oriental e que continua a ser respeitada*”. A morte representa “*um momento em que a comunidade inteira e não apenas a família ou a igreja tomam a seu cargo o destino e o dever da alma, a fim de que ela possa aceder à sua realização no outro mundo*” (BACOU, 1993).

Quando o Prof. Diego Omar me convidou para escrever este texto e ajudar a compor este encarte especial da *Cadernos de História*, fiquei muito emocionada. Na memória saltou-me a cena em que nos conhecemos pessoalmente em meio a lágrimas de saudade e de admiração, no velório do Prof. Ivan Antônio de Almeida, visto que nos conhecíamos um ao outro em histórias contadas pelo Ivan.

Assim como Mircea Eliade, Ivan Antônio de Almeida tem sido homenageado em diversas ocasiões após sua morte. Esta revista eletrônica é uma delas, e é uma oferenda aos que o conheceram, e aos que ainda podem conhecê-lo por meio dela. “*A prece e a oferenda completam-se*” (BACOU, 1993).

Para mim, o lançamento desta revista é mais uma parte do rito, do sagrado rito da vida e da morte, da busca do significado de nossas vidas, que tanto Mircea Eliade, Carl Gustav Jung e Ivan Antônio de Almeida assinalavam. De uma vida que traga sentido.

A vida de Ivan Antônio trouxe conhecimento e sentido a muitas pessoas! Fui privilegiada com sua convivência constante, em momentos muito importantes na minha vida. Continuamos de certa maneira esta convivência através de seus filhos Dario e Ana Luísa, seu neto Gabriel, sua mãe Ruth. Continuamos a nos encontrar nas lembranças da sua risada gostosa, da sua lucidez, e nas histórias contadas em meio a pessoas especiais que conhecemos através dele.

Em meio a um sonho acordei chorando de saudade, em que Ivan Antônio, sorrindo, me dizia que estava bem e que também sentia saudades de todos!

Você, Ivan, foi um professor, um guia nos caminhos da vida, um parceiro de estudos, um amigo no dia-a-dia, um primo de mentira (pela coincidência do sobrenome – nos ‘fizemos’ primos), um irmão de verdade.

A gente se encontra, no infinito, na eternidade!

BIBLIOGRAFIA:

- ALMEIDA, I. A. *Mircea Eliade e nós: leitores, estudiosos e pesquisadores das ciências humanas*. Texto apresentado para debate na reunião do *Fórum Experiências Religiosas: Estudos Interdisciplinares*, 2007.
- ALMEIDA, L. H. H. *Danças circulares sagradas, imagem corporal, qualidade de vida e religiosidade: uma abordagem junguiana*. Tese (Doutorado em Ciências Médicas). Campi-

- nas: UNICAMP, 2005.
- BACOU, M. “A oferenda da palavra”. In: SCHWARZ, Fernand; DURAND, Gilbert; MORIN, Edgar (et. al.). *Mircea Eliade: o reencontro com o sagrado*. Lisboa: Nova Acrópole, 1993.
- CHEVALIER, J. & GHEERBRANT. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Tradução de Vera da Costa e Silva, Raul de Sá Barbosa, Angela Melim e Lúcia Melim. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.
- EDINGER, Edward F. *Ego e arquétipo. A individuação e a função religiosa da psique*. São Paulo: Cultrix, 1989.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Tradução portuguesa. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.
- _____. *Imagens e Símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. Tradução de Sônia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- JUNG, Carl Gustav. *Psicologia da religião ocidental e oriental*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- _____. *Psicologia em transição*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- SANDOR, P. *Comunicação pessoal à sensus alunos*. Instituto “Sedes Sapientiae”. São Paulo, 1991.
- VON FRANZ, Marie Luise. “O processo de individuação”. In: JUNG, Carl Gustav. *O homem e seus símbolos*. 8º ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, s/d.

Lúcia Helena Hebling Almeida é doutora em Ciências Médicas (Saúde Mental) pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e professora colaboradora do Laboratório de Saúde Mental, Espiritualidade e Religiosidade (LASER) do Departamento de Psicologia Médica e Psiquiatria da Faculdade de Ciências Médicas da Unicamp.

Rudolf Steiner e a Antroposofia: Uma Ciência, Uma Vivência.

O presente texto, no contexto geral da homenagem ao Prof. Ivan Antonio de Almeida, tem como proposta abordar a relação entre ele e a Antroposofia. Em linhas gerais, essa ligação se deu, sobretudo, no âmbito de uma prática diária, pautada sempre na consciência da uma profunda integração entre todas as coisas do Universo, principalmente a vida e a morte.

O contato do Ivan com a Antroposofia iniciou-se na época em que ele ia em busca de uma escola diferenciada para o seu filho mais velho, Dario. Eis que lhe é apresentada a pedagogia Waldorf, cuja proposta é uma educação inspirada nos preceitos de Rudolf Steiner, que propõe uma educação na qual se cultivam o querer (agir), o sentir e o pensar do aluno, ao longo do seu desenvolvimento individual.

Nesse método pedagógico, a atividade corpórea dos alunos estimula o agir; o sentir é incentivado por meio de abordagem artística como a música e a eurytmia, além de atividades artísticas e artesanais, específicas para cada idade; o desenvolvimento do pensar vai sendo instigado a partir da leitura de contos de fadas, lendas e mitos, no início da escolaridade, o que valoriza uma infância pautada no trabalho com a imaginação, até o alcançar de um pensamento abstrato e científico no Ensino Médio.

O resultado dessa educação nos filhos do Ivan refletiu no caráter maduro de dois jovens independentes (Dario e sua filha caçula, Ana), no pensar e no agir, capazes de enfrentar as dificuldades e os desafios impostos pela vida, além de demonstrarem uma sensibilidade ímpar para as diferentes formas de expressão artística, e a constante preocupação com o próximo.

A partir desse primeiro contato com a Pedagogia Waldorf, a Antroposofia expandiu-se para os diversos campos de conhecimento, como a agricultura, a medicina, a arquitetura, as expressões artísticas e a espiritualidade.

Para definir sucintamente a Antroposofia, remontemos às suas raízes linguísticas. A palavra antroposofia (do grego *anthropós* – homem e *sophia* – sabedoria): “sabedoria a res-peito do homem”. Elaborada, em seus princípios, pelo filósofo austríaco Rudolf Steiner (1861-1925), procura satisfazer a busca de conhecimento do homem moderno a respeito de si mesmo e de suas relações com todo o Universo, respondendo, de forma adequada ao seu nível de consciência, às antigas e recorrentes perguntas do ser humano: Quem sou eu? – De onde venho? – Aonde vou? – Qual o sentido da minha existência?

A Antroposofia é uma ciência espiritual, que procurar transcender as lacunas deixadas pela ciência convencional, como bem afirma o estudioso Rudolf Lanz (1988, p. 14):

A Antroposofia é ciência! Mas uma ciência que ultrapassa os limites com os quais até agora esbarrou a ciência “comum”. Ela procede cientificamente pela observação, descrição e interpretação dos fatos. E é mais que uma teoria, um edifício de afirmações. Com efeito, ela admite todas as descobertas das ciências naturais comuns, embora as complete e interprete pelas suas descobertas. Sobretudo tem feito, em todos os domínios da vida prática, muitas contribuições e inovações concretas e positivas, verdadeira pedra-de-toque dos seus princípios; na medicina, na farmácia, na pedagogia, nas artes, nas ciências naturais e na agricultura.

A relação do Ivan com a Antroposofia se deu para além da teoria e dos estudos dos textos de Rudolf Steiner. Para ele, a Antroposofia era sim uma ciência, contudo, a parte teórica deveria

refletir numa prática diária, cuja presença já se fazia antes do café da manhã, quando recitávamos os seguintes versos:

Eu contemplo o mundo
Onde o Sol reluz
Onde as estrelas brilham
Onde as pedras dormem
Onde as plantas vivem e vivendo crescem
Onde os bichos sentem e sentindo vivem
Onde já o homem tendo em si a alma abrigou o espírito
Eu contemplo a alma que reside em mim
O divino espírito age dentro dela, assim como atua sob a luz do Sol
Ele paira lá fora na amplitude do espaço
E nas profundezas da alma também
A ti suplico, ó divino espírito
Que bênçãos e forças para o aprender e para o trabalhar
Cresçam dentro de mim

O poema acima costuma ser recitado pelos alunos nas escolas Waldorf, no início das aulas. Lá não se teoriza para as crianças a Antroposofia, mas se deixam implícitas nos versos de Rudolf Steiner as principais ideias sobre o corpo físico, etérico, astral e sobre o *eu*, além da integração entre todos os seres do Universo. As pedras, constituídas apenas de um corpo físico; as plantas formadas de um corpo físico e um impulso vital, que é o corpo etérico; os animais, capazes de sentir, por possuir uma alma coletiva, ou seja, um corpo astral; e, finalmente, o homem, com seu corpo físico, etérico, astral e eu, que o individualiza e o torna eterno tanto aqui no plano físico, como no plano espiritual.

A Antroposofia passava a fazer parte do cotidiano do Ivan, como uma vivência que incluía o respeito e a gratidão pela natureza, pelos animais e, sobretudo, o desenvolvimento diário de um olhar para com o mundo exterior, a percepção de como ele age em nossa interioridade e promove a constante transformação individual e a consciência de uma responsabilidade com o devir.

Esse olhar atento refletia sua preocupação com uma alimentação saudável, a partir de alimentos sem agrotóxicos, ou industrializados, e a atenção com as plantas que nos presenteadam com frutos que alimentam o corpo físico, e flores que alimentam o nosso corpo anímico.

Como tudo está interligado, além da preocupação com o ambiente externo, a Antroposofia também conduz o homem a pensar na interação com os espaços em que se habita, e para isso Steiner propõe o conceito de Arquitetura Orgânica, que busca na sua forma de expressão a integração com o ambiente. O resultado é o movimento, é o dinamismo na composição dos espaços tendo como objetivo propiciar o bem-estar, apoiando e incentivando os processos vitais.

A Antroposofia como uma ciência espiritual foi e é de suma importância na trajetória de vida do Ivan e de todos os que conviveram com ele. A ciência espiritual aponta para caminhos que nos guiam para a percepção e consciência de que o homem tem uma missão para com a humanidade e que sua evolução também é parte de um projeto que não começa e nem termina nesse tempo, tampouco nesse espaço.

Entender esse processo evolutivo fez parte de um caminho doloroso que foi percorrido no momento da doença e da separação, contudo, a confiança de que existem mundos superiores nos trouxe alento e esperança de que a partida se faz necessária para que a fortificação do eu possa atuar novamente em outros planos e mais adiante, num novo nascimento.

Para Rudolf Steiner:

Quando o ser humano atravessa o portal da morte.
Esta é a mais bela vivência possível para este ser,
Pois este momento de entrada no mundo espiritual
É o acontecimento mais belo, magnífico e grandioso
[para o qual o morto pode olhar.

Dessa forma, a antroposofia se fez presente como uma prática tanto na vida quanto na morte do Ivan. Isso refletia, em último caso, numa busca por liberdade; liberdade essa que só é atingida pela consciência e pelo pensar. Uma vez que, pensar é o elo entre o homem e o Cosmo, estabelecendo assim uma realidade metafísica a qual todos pertencemos e nos confere a possibilidade de sermos livres. A partir dessa liberdade individual do pensar, que leva em conta os fenômenos naturais da existência, estabelecemos uma ligação indissolúvel com os processos imateriais que configuram a essência última do Universo.

Referências Bibliográficas:

LANZ, Rudolf. *Noções Básicas de Antroposofia*. 2º ed. São Paulo: Antroposofia, 1988.

STEINER, Rudolf. *A Filosofia da Liberdade*. 4º ed. São Paulo: Antroposófica, 2008.

ANTROPOSOFIA. Sociedade Antroposófica no Brasil. Disponível em «<http://www.sab.org.br/antrop>».

Regina Cláudia Kawamura é mestre em Literatura Portuguesa pela Universidade de São Paulo (USP). Casada com o prof. Ivan, acompanhou de perto, ao longo dos últimos anos, seus estudos sobre a Antroposofia e sobre as influências de Goethe na obra de Rudolf Steiner.

Diego Omar da Silveira

Rudolf Steiner e a educação

Creio que escrever sobre Steiner e a Educação tenha sentido nessa homenagem ao professor Ivan Antonio de Almeida, por ter sido essa sua última reflexão desenvolvida com alunos do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da UFOP. Ao longo de 2010, mantivemos, eu e ele, um grupo de estudos que se reunia mais ou menos a cada 20 dias para discutir os textos de Rudolf Steiner (1861-1925), nos quais o criador da Antroposofia refletia sobre a questão pedagógica, a educação das crianças ou o modelo de ensino adotado nas escolas Waldorf.

Steiner havia sido para mim, até então, um autor permanentemente citado por Ivan em quase todas as nossas conversas, sobretudo quando se tratava de uma apreensão mais totalizante da educação e do ser humano. Mas, confesso que havia resistido (talvez por excesso de ceticismo) em lê-lo com atenção e um pouco mais de vagar. Quando iniciei meu trabalho no Departamento de Educação e tive que me debruçar com mais profundidade sobre os textos clássicos de filosofia da educação – que iam de Comenius e Rousseau até os leitores contemporâneos de Paulo Freire e da Pedagogia Crítica – comecei a compreender que poderia ser bastante rico trabalhar com autores pouco lidos nos ambientes acadêmicos e que tivessem uma compreensão mais ampla da educação.

Nas conversas com alunos ou nos debates em sala de aula, eram recorrentes a menção a pedagogias alternativas à dureza da escola tradicional e, vez por outra, alguém citava o exemplo bem sucedido da Antroposofia, que prezava no interior de suas escolas por uma compreensão mais totalizante do aluno e pela elaboração de um currículo adaptado às necessidades específicas de cada faixa etária. Com a ajuda do professor Ivan pudemos então começar o estudo da obra de Steiner e perceber em seus textos sobre educação, um leitor atento e muito assíduo de toda a discussão pedagógica do século XIX e inícios do século XX, afinal suas críticas se baseavam em uma ampla bibliografia que Steiner discutia sempre com muita propriedade.

Se é verdade que seu foco era conceber uma educação segundo a Ciência Espiritual – o que o distanciava consideravelmente de muitos dos pensadores dos dois últimos séculos – é também evidente o interesse do filósofo e educador germânico por diversas questões que permanecem contemporâneas no campo da educação: como a promoção de um aprendizado significativo (questão tão cara aos construtivistas), a crítica a um currículo conteudista e desvinculado da realidade dos alunos e o choque entre as novas e as velhas gerações. Em sua crítica ao empirismo de finais do oitocentos, Steiner advoga uma ciência que vá além das aparências e que reflita as disposições que a vida humana tem para o futuro. Nossa existência poderia ser comparada, dessa forma, com a existência de “um planta, não abrangendo apenas o que se apresenta à vista, mas contendo em seu âmago um estado futuro”. Como expunha em seu texto sobre *A Educação da Criança*

segundo a Ciência Espiritual, “quem vê uma planta apresentando apenas folhas sabe, perfeitamente, que ela terá dentro de algum tempo, flores e frutos; contudo a planta já possui, de maneira invisível, a disposição para essas flores e frutos. Mas como poderia opinar sobre o aspecto desse órgão alguém que se limitasse a estudar na plana apenas o que ela apresenta ao olhar do observador no momento presente?”

Esse leitura totalizante do ato de educar, encaminhava as crianças, na percepção de Steiner, para uma evolução madura e responsável rumo a vida adulta e independente. Tal como Rousseau, que dividia a vida do seu *Emílio* em fases nas quais as atividades eram encadeadas para alimentar o amor da criança pela liberdade, Steiner via uma construção paulatina da criança em fases que se sucedem mais ou menos a cada sete anos e nas quais vão aumentando nosso poder de abstração e nossa responsabilidade por tudo aquilo que nos cerca.

Ainda que pareça um tanto absurdo, não posso deixar de acreditar que (independente do caráter esotérico) esse apreço pela liberdade e pela responsabilidade era o ponto central que articulava para o professor Ivan às lições educacionais de Rudolf Steiner à experiência educacional – mesmo a universitária – dos nossos dias atuais. Ivan, quer como professor ou como diretor do Instituto, nunca deixou de transmitir a todos os que se aproximavam dele uma clara mensagem de que a educação devia primar pela liberdade e os grupos todos, deveriam estar habilitados para a autogestão e para uma intervenção política e social consciente e responsável. Nesse sentido certa vez me recomendou uma leitura de Steiner na qual pude ver uma antecipação de alguns dos pilares de Pedagogia da segunda metade do século XX, pois antecipando autores como Paulo Freire, Steiner já propunha, em *A prática pedagógica*, que “não há, basicamente, em nenhum nível, uma educação que não seja a auto-educação. [...] Toda educação é auto-educação e nós, como professores e educadores, somos, em realidade, apenas o ambiente da criança educando-se a si própria. Devemos criar o mais propício ambiente para que a criança eduque-se junto a nós, da maneira como ela precisa educar-se por meio de seu destino interior.

Em nossas discussões, que muitas vezes tangenciavam diversos outros assuntos ligados tanto à educação como às ciências do espírito, pudemos discutir com os poucos alunos que sempre apareciam, as respostas sugeridas por Rudolf Steiner às questões de seu tempo e quão atuais e urgentes elas continuam para nós, educandos e educadores.

Diego Omar da Silveira é doutorando em História e Culturas Políticas pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e professor substituto do Departamento de Educação da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Atuou ao lado do Prof. Ivan em diversas pesquisas e atividades desenvolvidas pelo Núcleo de Estudos da Religião, entre os anos de 2004 e 2010.

Ivan Antônio de Almeida

O Soviete de 1905

Texto publicado originalmente na *LPH, Revista de História* do Laboratório de Pesquisa Histórica da Universidade Federal de Ouro Preto. Mariana: UFOP, volume 5, 1995. pp. 155-165.

A Revolução Russa de 1905 é um momento privilegiado da história. Pela primeira vez se esboça, de forma nítida, um poder popular, embrião de uma sociedade anticapitalista. Essa rica experiência de auto-organização foi praticamente esquecida quando a Revolução de 1917 foi aceita, pela quase unanimidade dos pensadores, como o modelo de uma revolução socialista.¹ A Comuna de Paris e a Revolução de 1905 pareciam ter sido meros ensaios de uma revolução vitoriosa. A Revolução de 1917 passou a ser o paradigma da revolução socialista.

Hoje, embora me pareça evidente o caráter capitalista da revolução de Outubro (*ver* BERNARDO, 1975),² há uma grande resistência nos meios intelectuais em aceitar essa constatação. Também se vive na esquerda um entusiasmo em relação à democracia liberal burguesa. Retomar essas experiências revolucionárias, hoje sob uma nova ótica, significou a possibilidade de se voltar a discutir a superação da ordem capitalista, necessidade particularmente sentida em países como nosso, onde o capitalismo não tem conseguido resolver os problemas básicos da população.

A democracia liberal no Brasil, além de não dar sinais de ultrapassar as portas das fábricas, está desacreditada para a maior parte da população. Embora não haja nenhuma campanha organizada que denuncie o caráter limitado dessa democracia, uma parte significativa da população tem manifestado a sua crítica. Nas pesquisas de opinião, o item “políticos” é o setor mais rejeitado. As eleições têm apresentado índices de abstencionismo, voto nulo e voto em branco que variam de um quarto até um terço dos eleitores. Para a quase totalidade da população, o exercício da democracia não tem representado uma melhoria nas suas condições materiais, pelo contrário, tem significado um empobrecimento rápido e trágico.

Refletir sobre a experiência russa de 1905 é uma oportunidade instigante para discutir alternativas à dupla e contraditória situação em que nos encontramos. De um lado, as forças de esquerda dão laos à democracia liberal como uma nova panacéia – e se beneficiam com ela, à medida que os integrantes dos partidos dessa “esquerda” se integram ao Estado, através de funções administrativas e da representação política – ao mesmo tempo em que esta forma de democracia está desacreditada junto à população.

A velha e atrasada Rússia, onde todas as mudanças eram lentas e incompletas, sofreu, no final do século XIX, um processo de rápido crescimento industrial, acom-

1 Estou usando o termo “socialista” como sinônimo de anti-capitalista.

2 Especialmente o capítulo 18.

panhado de uma surpreendente efervescência cultural. A industrialização russa foi patrocinada pelo Estado que criou uma infra-estrutura, como estradas de ferro, e investiu maciçamente na produção de ferro e aço e na indústria mecânica. O Estado comprou tecnologia, principalmente alemã, e estimulou os investimentos estrangeiros.

Embora o censo de 1897 indique que apenas 13% da população morava nas cidades, o processo de urbanização era rápido e era alta a concentração operária nas principais cidades. Entre 1895 e 1897, enquanto a população rural crescia 12,7%, a população urbana cresceu 33,8% (TROTSKY, s/d, p. 55). São Petersburgo tinha 820.000 trabalhadores “empregados ativamente”. Destes, 433.000 (53%) eram operários e serventes (Idem, 257).

Com o crescimento industrial, a distância entre a sociedade civil, com suas novas classes sociais (operariado e burguesia – embora esta fosse constituída em parte pelos gestores das empresas estatais) e a velha monarquia absoluta, ampliou cada vez mais, salvo no restrito grupo palaciano, o desejo de mudanças. As liberdades da democracia liberal interessavam a praticamente toda a sociedade, destituída de qualquer direito de expressão ou organização.

A partir de 1904 intensificaram-se as manifestações de insatisfações, principalmente em São Petersburgo e Moscou. No meio operário, a situação era de permanente tensão. O numeroso operariado vivia na miséria, más condições de trabalho, baixos salários, multas, ausência de pensão por acidentes de trabalho ou aposentadoria, jornadas de 12 horas diárias, seis dias por semana. A organização sindical era proibida. Em 1904, o governo toma a iniciativa de patrocinar a criação de *organizações que canalizassem as insatisfações dos operários para reivindicações meramente econômicas*, procurando afastá-las da luta política. Para a tarefa, são escolhidos dois agentes da polícia secreta. O que fora destacado para Moscou foi logo desmascarado. O outro, sacerdote e capelão de uma das prisões de São Petersburgo, Padre Gapone, vai desempenhar um papel que não estava previsto.

No final do ano de 1904, a organização do padre Gapone, Associação Operária de Fábricas e Usinas, contava com onze “seções operárias”, onde os trabalhadores se reuniram para discutir os seus problemas, ouvir alguma palestra ou ler jornais. Nessas seções era proibida a entrada de militantes de partidos políticos.³

No dia 3 de janeiro de 1905, uma segunda-feira, os 12.000 operários da fábrica Putilov, uma das maiores de São Petersburgo, iniciaram uma greve que, rapidamente, se estendeu pela cidade. Os operários da fábrica, ligados ao padre Gapone, através dos “círculos operários”, tinham redigido uma petição à direção da fábrica com reivindicações econômicas. Não só não foram atendidos, como quatro operários foram despedidos. A greve que se iniciou foi em solidariedade aos demitidos. A indignação entre os operários da capital foi enorme. Gapone, “procurando salvaguardar seu prestígio e sua função, simulou uma indignação superior à de todos e estimulou os operários da fábrica Putilov

3 O primeiro grupo social-democrata foi Emancipação do Trabalho, fundado em 1883. Em 1898 foi fundado o Partido Social Democrata Operário Russo. No seu segundo congresso, em 1903, nascerá a fração menchevique (minoría) e a fração bolchevique (maioría). No início do século foi fundado o Partido Socialista Revolucionário, que desempenhará um papel importante na Revolução de 1917. Também haviam alguns grupos anarquistas, principalmente em São Petersburgo e Moscou. Ainda que tivessem pouca influência, dada a situação de clandestinidade em que esses grupos atuavam, era intenso debate sobre a natureza da formação social russa. A primeira tradução de *O Capital* foi para o russo. Marx também manteve uma intensa correspondência com os revolucionários russos.

a reagir vigorosamente” (VOLIN, 1980, p. 62). Era a primeira greve operária importante da Rússia. Rapidamente a indignação espalhou-se através das “seções operárias” e a greve estendeu-se por outras fábricas, até se tornar uma greve geral dos trabalhadores de São Petersburgo. Nas assembleias operárias de fábricas, nas ruas e nas “seções operárias”, discutia-se o que fazer. Era necessário ir além da paralisação. Foi quando surgiu a idéia de se redigir uma *petição ao tzar*. Gapone ficou encarregado de entregá-la pessoalmente, apoiado por uma grande e pacífica manifestação. A idéia “uniu, inspirou e entusiasmou: ela deu um sentido, um objetivo preciso ao movimento dos operários” (Idem, p. 63). Gapone foi encarregado de redigir a petição. Foi nessa circunstância que os partidos políticos e militantes operários se aproximaram de Gapone. O documento, no início extremamente servil, foi transformado num documento onde foram contempladas as principais reivindicações operárias em todos os níveis. A situação era paradoxal. O documento pediu simplesmente ao tzar que abdicasse de seus poderes absolutos, e fazia reivindicações econômicas que permaneceriam na pauta das reivindicações operárias por muitas décadas.

As liberdades democráticas reivindicadas compreendiam: a liberdade de palavra, de imprensa, de associação, de religião, inclusive a separação entre Igreja e Estado, além da inviolabilidade da pessoa; igualdade de todos perante a lei, “sem exceções” e anistia; reforma agrária e imposto de renda “direto e progressivo”.

Em relação às questões que envolviam capital e trabalho, solicitava-se que o trabalho fosse protegido por lei; redução da jornada de trabalho para 8 horas diárias (seis dias por semana) e “limitação das horas extras”, direito de greve, “liberdade de luta entre trabalho e capital” e legislação previdenciária, “lei de seguro e pensões”.

A denúncia de arbítrio nas relações com as chefias, “que as ordens não nos sejam dadas em meio a injúrias”, e a necessidade da melhoria das condições de trabalho dentro das fábricas, “uma renovação das instalações das oficinas”, questões que, para nós, no Brasil, ainda permanecem na ordem do dia, também são reivindicadas.⁴

A negociação direta, “fixação dos salários em comum acordo” e a “arbitragem nos casos de mal-entendidos”, também é exigida.⁵

Sob a arcaica forma de “petição ao tzar”, o documento elencava um conjunto de reivindicações que vão marcar a pauta do movimento operário neste século. Meses depois os operários da Rússia serão responsáveis pela criação da organização operária que será a primeira manifestação madura de um novo modo de produção que, até hoje, se gesta no planeta.

O dia para a entrega da petição foi marcado para um domingo, dia 9 de janeiro (velho calendário), menos de uma semana depois de iniciada a greve na fábrica Putilov. A mobilização foi feita através das “seções operárias”. Dia e noite fazia-se a leitura da petição. “Logo que o recinto estava repleto, fechava-se a porta e a petição era apresentada: os operários assinavam uma folha especial e evacuavam a sala, que se enchia imediatamente de nova multidão que aguardava pacientemente sua vez na rua, e a cerimônia recomeçava. Isso continuava assim em todas as seções até meia-noite ou mais” (VOLIN, 1980, p. 71). A leitura do documento terminava com um juramento coletivo onde era enunciada uma maldição, que se tornou profética, “se por acaso o tzar, ao invés de nos

4 Ver as reivindicações operárias em ALMEIDA, 1992.

5 Todas as citações foram retiradas da íntegra da petição publicada por VOLIN, 1980, pp. 64-69.

acolher, opuser contra nós os fuzis e os sabres, então, meus irmãos, que a desgraça caia sobre sua cabeça! Nesse caso, não teremos mais tzar! Nesse caso então, que seja maldito para sempre, ele e toda a sua família!” (Idem, p. 71-72).

Finalmente, chegou o dia. De todos os lados da cidade, desde o amanhecer, uma imensa e silenciosa multidão, composta principalmente de operários (muitos com suas famílias) movimentavam-se em direção ao Palácio de Inverno onde deveria estar o tzar, “a marcha foi pacífica, sem canções, cartazes ou discursos. As pessoas vestiam suas roupas de domingo. Em algumas partes da cidade levavam ícones e estandartes eclesiais” (TROTSKY, s/d, p. 73). Por toda a parte encontram barreiras formadas por tropas. A polícia atirou na multidão. Mesmo assim, a multidão afluía “sem cessar em direção à praça, ocupando e engarrafando as ruas próximas (VOLIN, 1980, p. 73). No final da tarde os mortos e feridos, homens, mulheres e crianças, somavam milhares. Nunca se soube o número.⁶ Durante a noite os cadáveres foram transportados por trens e enterrados em valas comuns nos bosques próximos à capital. Quanto ao tzar, sequer se encontrava na capital.

Ao que parece, tratou-se de um plano dos setores palacianos mais conservadores para “dar uma lição aos operários”, já que durante a preparação do ato não houve nenhuma intervenção da polícia, apenas uma tímida proclamação do juiz de São Petesburgo, proibindo a realização da manifestação.⁷ O resultado, no entanto, foi inverso do que se pretendia. A lenda do tzar, – a massa camponesa, durante séculos, representava o tzar como o “paizinho”, autentico representante de Deus na terra – desfez-se sob os golpes de sabre e a metralha dos fuzis.

Durante o massacre, os operários ainda tentaram se defender, mesmo desarmados, levantando barricadas em vários pontos da cidade. Mais uma lição aprendida. As reivindicações operárias só seriam atendidas pela força das armas. Essa é a grande diferença entre a ditadura e a democracia liberal burguesa. Enquanto a primeira não oferece opções aos trabalhadores, a não ser impor-se pela forças das armas, a democracia liberal oferece canais de expressão e participação para amplos setores da sociedade, isolando os trabalhadores e criando a ilusão de participação, ilusão renovada a cada eleição. A lição de 1905 foi repetida muitas vezes depois. Hoje parece ser consensual aos diversos setores das classes dominantes que a melhor forma de dominação é aquela que oferece a ilusão da participação aos dominados. É necessário recordar que na Rússia de 1905 nem os sindicatos eram permitidos. É essa circunstancia que vai forçar os operários russos a criarem uma forma direta de expressão.

Na segunda feira, 10 de janeiro, ninguém trabalhou em São Petesburgo. Nos dois meses seguintes, greves surdas e espontâneas pipocaram nas principais cidades da Rússia. Foi nesses meses de janeiro-fevereiro que nasceu o primeiro soviete (conselho) de representantes operários, organismo permanente de representação e poder operário.⁸ Poderia ter sido de outra forma, já que se tratava de uma necessidade histórica.

Quem nos descreve a história de sua origem é uma testemunha ocular, Volin, já

6 Segundo a lista entregue pelos repórteres ao ministro do interior no dia 13 de janeiro eram aproximadamente 4.600 os mortos e feridos. Numero aproximado às baixas da guerra russo-japonesa (1904-1905) na Manchúria.

7 Durante a reunião do Conselho dos Ministros o massacre não foi discutido, “por não estar na pauta”.

8 Esta é a diferença entre o soviete e o comitê de greve (ou as comissões de negociação) que tinham sempre um caráter transitório, até acabar a greve ou se concluírem as negociações.

citado por nós diversas vezes. Volin era um jovem professor de 22 anos que dava aulas para operários. Foi através dessa atividade que conheceu Gapone e participou da leitura da petição numa das “seções operárias” às vésperas do 9 de janeiro. Uma semana depois do massacre foi procurado por um advogado, Jorge Nossar, que o conheceu numa das leituras da petição e soubera da sua proximidade como os operários. Como Nossar era bem relacionado em certos meios burgueses de oposição, que queriam solidarizar-se com os operários em greve, resolveu procurar Volin para, através dele, organizar a distribuição de fundos coletados. O interesse em Volin era porque este não pertencia a nenhum partido e tinha contato direto com os operários.

Depois de um certo tempo, a greve foi cessando, assim como os donativos. Os operários que se reuniam na casa de Volin discutiram a necessidade de continuar o contato com as fábricas, manter uma forma de organização. Foi aí que surgiu a idéia de se formar um Conselho de representantes Operários (Soviete). Volin foi convidado a presidi-lo. Não aceitou. Achava que uma organização operária deveria ser presidida por operários, “os amigos”, no entanto, “não se sentiram suficientemente fortes para poder dispensar um ‘guia’”. Ofereceram, então, o posto de presidente do Soviete a Nossar. Este, como narra Volin, “não tendo os mesmos escrúpulos que eu, aceitou” (VOLIN, 1980, p. 93). A indicação de Nossar representava a persistência do velho nessa nova forma de organização.

De fevereiro a outubro o soviete ampliou sua legitimidade, incorporando novos representantes de fábricas e chegou a editar um jornal, o *Isvestia* (*As Notícias*). Perseguido, o soviete teve que interromper quase totalmente suas reuniões, só retomadas durante o movimento revolucionário de outubro.

Por volta de setembro começaram a ocorrer reuniões populares nas universidades, principalmente em São Petesburgo e Kiev. Em 1905, existiam na Rússia umas trinta universidades e escolas superiores para ambos os sexos. Os estatutos dessas escolas eram resultados das reformas de Alexandre II (1855-1881) e garantiam às universidades uma autonomia bastante significativa. Os tzares Alexandre III e Nicolau II tentaram reduzir essa autonomia, mas desistiram diante da resistência dos estudantes e professores.

Uma greve de tipógrafos, por reivindicações específicas de categoria, desencadeou um movimento que resultaria numa greve geral política em toda a Rússia. No dia 7 de outubro inicia-se a greve de ferroviários. No dia 9 a greve já se estendia por toda a Rússia, com as palavras de ordem: jornada de 8 horas, anistia, liberdades civis e assembleias constituintes. No dia 17 a greve era geral. Nessa situação foi possível ao soviete sair da clandestinidade e assumir o papel de coordenador do movimento. No dia 13 o soviete reuniu-se no Instituto Tecnológico de São Petesburgo com cerca de 30 a 40 participantes e tirou a palavra de ordem “greve geral”. Sua representatividade foi se consolidando à medida que as fábricas em greve foram mandando seus delegados. No dia seguinte já eram cem os delegados operários. Havia também representantes dos partidos revolucionários.

Segundo Trotsky, que passou a fazer parte do soviete, este “mais parecia um conselho de guerra que um parlamento”, “a mínima tendência para a retórica era firmemente refreada pelo presidente, com a severa aprovação dos assistentes” (TROTSKY, s/d, p. 123).

No dia 17 de outubro, ao mesmo tempo em que o governo fechava e ocupava

todas as escolas superiores de São Petesburgo, o tzar proclamava um *manifesto constitucional*. O manifesto contemplava a maior parte das reivindicações políticas dos grevistas. A greve começa a declinar. O soviete decreta o encerramento do movimento no dia 21 de outubro. Encerrada a greve, fizeram-se manifestações em frente às prisões pela anistia. No dia 22, o governo publica o decreto de anistia. A reação dos setores ultraconservadores do governo e da sociedade foi a organização de *pogroms* que, segundo Trotsky, teriam vitimado de três mil e quinhentos a quatro mil judeus militantes operários e deixado mais de dez mil feridos e mutilados, em mais de 100 cidades (Idem, p. 146).

Em São Petesburgo não ocorreu nenhum *pogrom*. Os operários evitaram a violência se armando de todo o tipo de recursos, “todas as usinas e oficinas que tinham algum tipo de acesso ao ferro e a aço começam, por iniciativa própria, a fabricar armas brancas. Com vários milhares de martelos forjaram-se punhais, picaretas, chicote de arame e clavvas de ferro” (Idem, p. 148). As tipografias em greve só imprimiam o jornal do soviete e os jornais social-democratas. Os trabalhadores se recusaram a imprimir qualquer folheto que visasse a estimular os *pogroms*.

Nos dias 26 e 27 de outubro, estoura uma revolta de marinheiros no porto de Kronstadt, sufocada pelo governo no dia 28. O soviete reage e declara uma nova greve geral política acompanhada de comícios e protestos. O governo cede, não julgando os revoltosos de Kronstadt através de cortes marciais, como havia ameaçado. No dia 7 de novembro o soviete encerra a greve geral. O soviete procurava evitar um confronto direto com o governo, por reconhecer que não dispunha de força militar para vencê-lo.

Durante a greve de outubro os operários desencadearam, independente da orientação do soviete, a luta pela redução da jornada de trabalho para 8 horas diárias. O método era o da *ação direta*. Cumpridas as 8 horas, era detonado o apito que encerrava a jornada de trabalho. Finda a greve os operários tinham conquistado a redução da jornada para 9 horas de trabalho em todas as usinas do estado e em diversas empresas privadas. A luta pelas 8 horas ganhou popularidade no meio operário.

Nestes últimos meses do ano também foi registrada uma intensa agitação no campo. No mês de agosto foi realizado em Moscou o primeiro Congresso de Camponeses. O segundo Congresso que se realizou na mesma cidade no dia 6 de novembro e aprovou um programa que incluía a transferência de toda a terra à propriedade comunal, “àqueles que a trabalham” (Idem, p. 201).

De 11 a 16 de novembro, foi sufocado um novo levante de marinheiros, em Sebastopol, no mar Negro. Os marinheiros sublevados exigiam a convocação de uma assembléia constituinte.

No dia 14 de novembro foram detidos em Moscou os funcionários da União Camponesa, formada no segundo Congresso Camponês. No dia 26 é preso Nossar, presidente do soviete de São Petesburgo, que continua a atuar na clandestinidade, através de seu comitê executivo, que fora eleito por voto secreto, por 302 deputados operários. Trotsky é seu novo presidente.

Em dezembro continua a repressão. O soviete decreta nova greve geral no dia 7. Trinta e três cidades respondem ao apelo (contra trinta e nove em outubro). No terceiro dia de greve em Moscou começam a surgir grupos armados que se chocam com a polícia e as forças armadas durante nove dias. O número aproximado de vítimas do Levante de Moscou é de mil mortos e o mesmo número de feridos.

Segundo Trotsky, entre o Domingo Sangrento e a convocatória da primeira Duma de Estado⁹ em 27 de abril de 1906, o governo czarista foi responsável pela morte de mais de 14.000 pessoas, execução de 1.000, 20.000 feridos e prisão ou desterro de mais de 70.000 pessoas. O autor (e participante ativo dos acontecimentos) conclui que “o preço não foi excessivo, levando em conta que o que estava em jogo era a própria existência da czarismo” (TROTSKY, s/d, p. 253).

A Revolução Russa de 1905 preparou a Revolução de 1917. O mito do czar estava comprometido. O domínio ideológico tinha se quebrado. O governo, ao não fazer nenhuma concessão significativa e reprimir com violência a insatisfação, criou um distanciamento fatal em relação à sociedade civil. As forças em conflito estavam esboçadas. Restava, praticamente, resolver um problema militar. A auto-organização dos operários criou novos métodos de luta e formas de organização que serão incorporados aos programas dos partidos revolucionários, particularmente dos bolcheviques. Em toda social-democracia a experiência russa de 1905 vai ser objeto de intenso debate.¹⁰

Para encerrar, mais duas observações. A organização operária que se criou em janeiro/fevereiro de 1905 não representava ainda uma forma desenvolvida. Como vimos, os operários ainda não se sentiam suficientemente auto-confiantes para indicar a presidência do seu soviete a um operário (indicando o advogado Nossar e o militante o político Trotsky). A forma de democracia direta também preservava característica da representação burguesa. Os deputados operários, uma vez eleito, falavam em nome de seus eleitores, ou seja, preservava-se delegação de poderes. Não era uma democracia direta plena. Essa característica facilitou, mais tarde, em 1917, o aparelhamento dos sovietes pelo partido bolchevique.¹¹

Em 1917, entre fevereiro e outubro, aparece a contradição entre os sovietes formados por deputados que tinham poderes delegados (e receberam inclusive um salário, nos moldes dos parlamentares capitalistas) e ao sovietes, onde havia o exercício da democracia direta, como os Comitês de Fábrica ou os sovietes de bairro. Essas organizações de base estavam sempre à frente do Soviete de Deputados Operários, como no caso da redução da jornada para 8 horas. Em 1917 (tal como em 1905), os Comitês de Fábrica “faziam aplicar as 8 horas, mesmo antes do acordo entre o Soviete e os patrões. Neste sentido eles se chocavam com o patronato, com o governo e com a indiferença do Soviete e de seus partidos” (FERRO, 1987, p. 19). Essa contradição se tornou mais explícita quando os comitês de fábrica se organizaram de forma horizontal, formando o Soviete das Comissões de Fábrica, “a extensão horizontal da ação dos Comitês de Fábrica causou conflito com os sindicatos. Sua extensão vertical, por sua vez, suscitou uma rivalidade de poderes entre os sovietes dos conselhos de fábrica e o soviete dos deputados. Assim, os sovietes dos Comitês se transformaram em um verdadeiro contrapoder operário que organizava sua própria defesa, apoiado nos bairros” (Idem, p. 22).

Durante a revolução de 1917 essa contradição foi resolvida de forma negativa.

Os bolcheviques, uma vez com a máquina do Estado nas mãos, eliminaram toda forma

9 Esse Parlamento era apenas consultivo e não teve maior significado que o de atender a pressão da comunidade financeira internacional que exija estabilidade política.

10 Para Rosa Luxemburgo, por exemplo, a greve geral de massas de 1905 prefigura a forma que tenderão a assumir as lutas operárias em todo o continente.

11 O controle do partido bolchevique sobre os sovietes foi o principal motivo do levante dos marinheiros de Kronstadt, sufocado por Trotsky. Veja-se KOLL & OBERLANDER, 1971.

de auto-organização operária, fosse ela direta ou indireta. Ficou, no entanto, a experiência da contradição que, a meu ver, permanece extremamente atual, a contradição entre a representação direta dos trabalhadores e as diversas formas de representação delegada, que vai dos sindicatos aos partidos.

A segunda questão, com a qual pretendo encerrar este texto, é mostrar que a posição dos bolcheviques em relação aos soviets já era clara em 1905. Era explícita a contradição entre os trabalhadores auto-organizados através dos soviets e os partidos políticos (aqui simplesmente representados pelo partido bolchevique).

A questão “Partido Soviète”, já colocada por militantes políticos em 1905, permanece atual. Trotsky, na obra *A Revolução de 1905*, faz clara distinção entre partido e soviète. Em relação aos partidos, esclarece que “tratava-se de organizações *dentro do proletariado* e seu objetivo imediato era ter influência *sobre as massas*”, enquanto que o Soviète “foi, desde o início, a organização *do proletariado* e seu objetivo era a luta pelo poder revolucionário” (TROTSKY, s/d, p. 255, *grifos no original*). Lenin, no artigo *Nossas tarefas e o Soviète de Deputados Operários*, faz referência ao “camarada Radin” que “coloca o problema do seguinte modo: Soviète de Deputados Operários ou Partido?” (LENIN, 1980, p. 79). Nesse artigo, Lenin não entrará no mérito da questão. Mas ao se referir à relação entre soviète e partido, dirá claramente que os bolcheviques são os únicos representantes do “proletariado consciente”, portadores do pensamento marxista, “a única concepção do mundo verdadeiramente consequente e proletária” (Idem, p. 89), e que seu apoio aos soviets é somente tático pois,

sem a união do proletariado e dos camponeses, sem a aliança combativa de social-democratas revolucionários, é impossível o êxito total da grande revolução russa. Será uma *aliança provisória* com fins práticos e imediatos bem definidos; e para defender os interesses fundamentais, os interesses vitais do proletariado socialista, *para defender seus objetivos finais sempre estará o Partido Operário Social Democrata da Rússia*, partido independente e ideologicamente firme nos princípios (Idem, p. 82, *grifos meus*)

O aparente sucesso da revolução Russa de 1917 como uma revolução socialista, encobriu essa discussão. Dentro do país, os grupos que, de alguma maneira, questionavam a estatização dos meios de produção e a ditadura do partido bolchevique, foram sendo paulatinamente eliminados. Mesmo os grupos que faziam essa discussão dentro do partido, acreditando, portanto, que a contradição entre organização operária e partido não era total, foram perseguidos e exterminados.¹²

Hoje, refletir sobre essas questões é condição necessária para a crítica da democracia liberal e do ex-“socialismo real”.

12 Veja-se, sobre o período, a coletânea de documentos organizada por Oscar ANWAILER, 1971.

BIBLIOGRAFIA:

- ALMEIDA, Ivan Antônio de. *Construindo a identidade operária – a história da Comissão de Fábrica da ASAMA*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1992.
- ANWAILER, Oscar. *Democracia de Trabalhadores o Ditadura de Partido*. Documentos de la revolución mundial (nº 1). Madrid: Zero, 1971.
- BERNARDO, João. *Para uma Teoria do Modo de Produção Comunista*. Porto: Edições Afrontamento, 1975.
- EICHENBAUM, Vsevolod Mikailovitch. [VOLIN]. *A Revolução Desconhecida*. Nascimento, crescimento e triunfo da Revolução Russa (1825-1917). São Paulo, Global, 1980.
- FERRO, Marc. *Dos soviets à burocracia*. Tradução de Cláudio Nascimento. S/Local: CECA-CEDAC, 1988.
- KOLL, Fritz & OBERLANDER, Erswin. *KRONSTADT*. Documentos de la revolución mundial (nº 2). Madrid: Zero, 1971.
- LENIN. “Nossas tarefas e o Soviete de Deputados Operários”. In *1905 – Jornadas Revolucionárias*. Contagem: Editora História, 1980.
- TROTSKY, Leon. *A Revolução de 1905*. São Paulo: Global Editora, s/d.

Ivan Antônio de Almeida

Reflexões sobre a política e o sagrado

Texto publicado originalmente na LPH, *Revista de História* do Laboratório de Pesquisa Histórica da Universidade Federal de Ouro Preto. Mariana: UFOP, volume 9, 1999. pp. 169-180.

“Religião” pode (...) ser um termo útil desde que se recorde que ele não implica necessariamente uma crença em Deus, em deuses ou em espíritos, mas se refira à experiência do sagrado e, por consequência, se encontre ligada à idéia do ser, da significação e da verdade.

Mircea Eliade

I. Com a queda do Muro de Berlim em 1989 e a implosão do socialismo real, esperávamos uma profunda revisão de toda a história da “esquerda”, das interpretações da história do Brasil e uma rediscussão dos modelos de “socialismo”. Parecia necessário que toda a história, especialmente da “esquerda”, como suas ricas polêmicas, desde o século dezenove até os nossos dias, fosse revista, agora sob o prisma de uma nova realidade que anulava ou deslocava referências consensualmente aceitas. Mas nada de significativo houve.

O principal *argumento* que liquidara com as críticas de correntes socialistas, marxistas ou anarquistas, ao modelo marxista-leninista, era o *fato* de que este vencera; pois, sendo que o “critério da verdade é a prática”, a vitória do partido bolchevique em 1917 era a *prova* da verdade leninista. Em torno desta reta inquestionável, só se admitiram “desvios”. Com a revelação de que até o “socialismo” da União Soviética, onde acontecera uma “revolução autêntica”, era um embuste, odiado pela grande maioria de sua população, parecia que tudo precisava ser revisto. Mas não foi. A opinião pública dos ex-países comunistas simplesmente não foi levada em consideração. Quando citada, o “argumento” da *alienação* desta população era suficiente. Para quem não ficasse satisfeito usava-se, novamente, *fatos* para que nada essencial fosse questionado. “Apesar de tudo” não tinha a ex-União Soviética conseguido superar a miséria, e dar condições materiais dignas para a sobrevivência dos seus povos? E Cuba, uma realidade tão próxima a nossa, não tinha feito o mesmo? Mas e a ditadura em Cuba? Não seria necessário um “socialismo democrático” para que não se corresse o mesmo risco de União Soviética? Não, sob cerco do imperialismo norte-americano, sua população, tentada pelos apelos do comunismo, não resistiria, e, sem a tutela de um Estado ditatorial sucumbiria as tentação, “contra seus próprios interesses”, é claro. O exemplo da derrota eleitoral da Frente Sandinista, em 1990, que surpreendeu até mesmo o governo norte americano, era a advertência da fragilidade destas discussões, mas também recebeu uma explicação simples e inteiramente insatisfatória. O povo nicaraguense votara, não contra os sandinistas, mas pela paz,

representada pelos aliados dos norte americanos. Assim, pela primeira vez na história, um povo que venceu na guerra capitulava pela paz!

No caso dos intelectuais preocupados com a “revolução”, exigia-se no mínimo, que esta revisão passasse por uma leitura dos críticos “de esquerda”, a começar pelas polêmicas entre Marx e Bakunin, na *I Internacional dos Trabalhadores* (1864-1872).¹ O que aconteceu, porém, foi muito menos que a repercussão, nos partidos comunistas do mundo, das denúncias dos crimes de Stálin, reveladas durante o *XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética*, em 1956.

As discussões sobre a queda do socialismo real tiveram como maior consequência a reafirmação de um consenso, em torno da necessidade de um “socialismo democrático”. Este consenso era tão amplo que permitia, inclusive, conservar, de uma forma ou de outra, a teoria marxista da “ditadura do proletariado”, o partido como “instrumento” de revolução ou pelo menos de transformações sociais significativas e a necessidade de um *conservadorismo de “esquerda”*. Se a frágil argumentação para a manutenção destas referências não for convincente, recorde-se que não existe opção. Ou se está a favor das alternativas presentes, que, é claro, nunca são perfeitas, ou se está a favor do neoliberalismo vigente. A opção é entre o pior e o menos pior. Fora isto é, por omissão, a adesão ao “pior”.

Pensamos que, antes mesmo da implosão do socialismo real, já era possível, pela própria experiência que passamos no Brasil, chegar a algumas conclusões teóricas que explicam a queda dos regimes comunistas, embora não deixe de ser surpreendente a sua revelada fragilidade.

II. As lutas de resistência, durante a ditadura militar no Brasil, particularmente dos grupos de fábricas clandestinos, que depois deram origem às comissões de fábrica e aos movimentos sociais, que se organizavam nas periferias pobres, foram referências que nos mostram a importância da auto-organização e as possibilidades políticas da *ação direta*.² Foi através desta forma de luta que, nas fábricas, os grupos clandestinos, fizeram suas conquistas e, nos bairros, a população conquistou um melhor padrão de vida. A auto-organização da população, e mesmo a organização dos operários dentro das fábricas, foi possível graças, fundamentalmente, ao espaço físico que a Igreja cedeu para que o povo discutisse seus problemas. Organizações clandestinas também participavam, mas não enquanto tal, mesmo porque a forte repressão não permitia. O que queremos dizer é que, uma vez tendo a possibilidade de se reunir, os interessados, mais do que ninguém, têm consciência de seus problemas e capacidade de criarem formas de

1 Para o conhecimento de uma discussão, ocorrida nos primeiros vinte anos deste século, que já questiona certos dogmas como, “ditadura do proletariado”, “partido hegemônico”, estatização dos meios de produção como sinônimo de socialismo; que afirma a importância da organização de base, crítica a atuação parlamentar e aborda outras questões que ajudariam na revisão necessária, ver: TRAGTEMBERG, 1981.

2 *Ação direta* foi a expressão usada para definir a tática dos anarquistas que negam a intermediação de partidos políticos ou sindicatos oficiais nas suas lutas. O termo é aqui usado apenas para definir a *forma* que tomaram as lutas sociais e sindicais durante a ditadura militar no Brasil. Hoje em dia, o *Movimento dos Sem Terra*, o MST, ao ocupar terras ociosas ou promover manifestações públicas, está adotando uma política de *ação direta*, imposta pelas características do movimento e não por uma tática doutrinária. O termo, embora seja o mais apropriado para qualificar a forma de luta política do MST, não é usado, o que não é casual. Se os stalinistas recortaram, excluindo das fotos da Revolução de Outubro personagens como Trotsky, entre nós, qualquer coisa que se refira a anarquismo, nos dias de hoje, parece merecer o mesmo procedimento.

resolvê-los.³

Essa possibilidade dos trabalhadores auto-organizarem-se, evitando a criação de “dirigentes” que, pelo seu “nível de consciência superior”, estão legitimados para indicarem os caminhos que seus *dirigidos* devem seguir, pudemos descrever através de nossa dissertação de mestrado.⁴ Nossa dissertação de mestrado estudou a comissão de uma fábrica de um bairro operário de São Paulo. Ao começarmos nossa pesquisa, a primeira preocupação foi a de que toda a história da comissão girasse em torno de um dos operários, que exercera um evidente papel de liderança. Foi com agradável surpresa que constatamos que esta preocupação, com a centralização em torno de “dirigentes”, também tinha sido a do *grupo de fábrica* que, durante toda a sua existência, de *grupo* e até de *comissão* oficialmente reconhecida, sempre procurou evitar a criação de vanguardas, socializando as responsabilidades. Essa atenção, para que se socializassem as experiências, estava particularmente presente na organização que dava apoio a estes operários, a *Oposição Sindical Metalúrgica de São Paulo*. Foi através deste estudo que sentimos, de perto, a resistência que instituições como a CUT (Central Única dos Trabalhadores) e o PT (Partido dos Trabalhadores) impunham a qualquer idéia de auto-organização, sendo contrários, por exemplo, à proposta de uma organização horizontal, por bairro, tanto dos operários quanto dos núcleos do partido.⁵

Com a criação do *Partido dos Trabalhadores* em 1979, também pensávamos, como milhares de militantes de base, que seria possível criar um partido que fosse expressão da organização da sociedade e que fosse controlado pelos seus núcleos de base, como era a proposta oficial do Partido. De 1986 até 1988, ficou evidente, para nós, que *partido*, por definição, é um instrumento para a conquista do poder. Que o partido político, num regime democrático liberal, disputa, através das eleições a partilha ou a gestão da sociedade capitalista e assim, tem sua pauta marcada pelas discussões parlamentares e pelas agendas eleitorais. Portanto, era evidente a incompatibilidade entre a proposta original do *Partido dos Trabalhadores* e a função inerente a qualquer organização partidária. Provavelmente houve uma profunda mudança no perfil dos militantes do PT, quando se constatou que as perspectivas iniciais, de um partido como expressão da auto-organização da sociedade, eram inviáveis. É o que percebemos pela nossa experiência pessoal, confirmada pelos números da reafiliação partidária. Segundo dados publicados na imprensa, foram apenas 100.000, de um total de 700.000, os que confirmaram a sua filiação ao *Partido dos Trabalhadores*, em 1996.⁶

O estudo de outras experiências similares, como a do *Partido Social Democrata Alemão*, nos levou a conclusão de que não só o partido não é instrumento de revolução social como, pelo contrário, é um instrumento de contenção social, de assimilação e

3 Sem nenhuma teoria política o povo sertanejo organizou-se no sertão baiano, em Canudos, e enfrentou o exército nacional, derrotando-o diversas vezes. Aliás, *a defesa de Canudos é a defesa de uma comunidade ao direito de autogoverna-se*. Ver VILLA, 1995.

4 ALMEIDA, 1992.

5 Ver MOORE, 1987, particularmente no capítulo 7: “Militância e apatia no Ruhr antes de 1914”. Neste capítulo vemos como, também no caso alemão, as grandes greves de 1889 e 1905 foram o resultado da “ira e da pressão das bases” (p. 349) contra a orientação dos sindicatos e do *Partido Social Democracia* e como estas greves foram, a seguir, assimiladas por estas instituições.

6 *Folha de São Paulo*, 04 de março de 1996, manchete de primeira página.

recuperação de lutas sociais.⁷ O estudo de Barrington Moore, por exemplo, nos mostra que não houve relação entre a elevação do padrão de vida dos operários alemães e o crescimento eleitoral do *Partido Social Democrata*.⁸ O acompanhamento das primeiras gestões municipais da PT confirmaram a nossa observação e nos levaram a concluir que, sem a organização social de base, nenhuma administração municipal, estadual ou federal tem condições de fazer mudanças sociais significativas.⁹ Assim, o que se pode concluir é que a possibilidade de uma gestão estatal, voltada aos interesses da maioria (ou totalidade?) da população, em qualquer nível, está relacionada com a força da organização da sociedade. Ora, esta gestão estatal só poderá ter uma ação significativa se a sociedade estiver fortemente organizada, o que significa que, neste momento, não há mais necessidade de uma organização estatal, já que a sociedade tem um nível suficiente de organização para autogerir-se.¹⁰

A presente situação do *Partido dos Trabalhadores*, totalmente voltado para o parlamento, apenas confirma o que já tínhamos constatado anteriormente. O mesmo pode observar-se em relação aos sindicatos e às centrais sindicais. As lideranças, que hoje são “dirigentes” dos sindicatos vinculados à CUT, saíram dos grupos e das comissões de fábrica da década de 1980. Estes ex-operários profissionalizaram-se como “dirigentes” sindicais e vivem descolados das fábricas. A princípio, quando saíram das fábricas, através da vitória eleitoral das “Oposições Sindicais”, ainda preservaram, no discurso, a necessidade da organização dentro da fábrica. Os primeiros sindicatos metalúrgicos e das categorias mais combativas chegaram mesmo a formar, nas diretorias sindicais, “comissões”, compostas por ex-operários e assessores, para organizarem grupos e comissões dentro das fábricas.¹¹

Até aqui, nada mais fazemos que acompanhar os fatos. É necessário verificar quais são as possibilidades teóricas de uma superação do modo de produção capitalista, para que fique explícita a nossa referência.

III. Pensamos estar vivendo uma situação mundial extremamente interessante, onde, em geral, só os aspectos conjunturais são realçados. Benedito Rodrigues de Moraes Neto, num trabalho muito interessante e pouco conhecido, citando Donald Weiss, nota que “a base fundamental das distinções de classe está sendo erodida pelo desenvolvimento capitalista. A distinção essencial entre a classe dominante e uma classe dominada, é, para Marx, aquela entre uma classe que monopoliza as funções mentais/

7 Para uma discussão mais recente desta tese, ver a obra de João BERNARDO, 1991.

8 MOORE, 1987, *op. cit.* O que um superintendente de uma indústria alemã disse sobre o *Partido Social Democrata* poderia ser dito em qualquer lugar do mundo e define a diferença entre *revolução social* e *revolução política*: “A Democracia Social não muda nada para mim: lá fora vocês podem pintar-se de vermelho como quiserem. Aqui dentro, não. Aqui quem manda sou eu. Quem fizer alguma coisa vai pra fora” (p. 285).

9 A tentativa fracassada da formação de Conselhos Populares, na gestão de prefeita Luiza Erundina de Souza, em São Paulo, ou a participação popular na discussão orçamentária nas gestões petistas de Porto Alegre, sinalizam as possibilidades de uma participação popular que nunca ultrapassa o nível político, isto é, de participação na gestão da ordem capitalista, não provocando nenhuma mudança social significativa. Estas iniciativas, ainda se forem bem sucedidas, não tem continuidade garantida, limitando-se ao período de gestão de partido.

10 O grau de novidade de um determinado processo social pode ser medido pelo seu grau de autoorganização.

11 O leitor interessado poderá acompanhar esse processo pelas sinopses da “Quinzena”, organizada pelo Centro Pastoral Vergueiro, CPV (São Paulo).

direcionais e uma classe que está confinada à esfera do trabalho manual. Na medida em que o desenvolvimento capitalista torna o trabalho manual cada vez menos necessário, as classes perdem sua peculiaridade histórica e seu propósito. Chegamos portanto à conclusão de que a crescente obsolescência da divisão industrial do trabalho, determinada pelo crescimento da produção automatizada sob o capitalismo, é ao mesmo tempo a chave para o estabelecimento de uma sociedade sem classes” (*apud* MORAES NETO, 1988, p. 117). Se concordarmos com a constatação de Donald Weiss, de que a base física da produção, nos dias de hoje, está cada vez mais próxima daquela necessária para “uma sociedade sem classe”, é necessário admitir que toda a *teoria de transição* de Marx está superada. Como sabemos, Marx não acreditava que a burguesia seria capaz de desenvolver as forças produtivas, daí a necessidade da organização de um partido operário que conquiste o Estado que, sob a forma de uma “ditadura do proletariado”, crie as condições para uma sociedade comunista, desenvolvendo as forças produtivas.¹²

Marx (1987, p. 125) apresenta o desenvolvimento universal das forças produtivas como “a primeira etapa da revolução operária”, como uma condição prévia para a possibilidade da existência de uma sociedade comunista. Sem o desenvolvimento das forças produtivas não teríamos a abundância material necessária e, “apenas generalizar-se-ia a escassez e, portanto, com a *carência*, recomeçaria a luta pelo necessário e toda a imundice anterior seria restabelecida” (MARX & ENGELS, 1977, p. 58, *grifo no original*). Este desenvolvimento da força produtiva era visto como impossível sob direção da burguesia, daí a necessidade de uma “ditadura do proletariado” que “constitui tão somente a transição para a *abolição de todas as classes* e para *uma sociedade sem classes*” (MARX & ENGELS, 1987, p. 29).

Note-se que para Bakunin, a proposta de Marx era absurda, pois, como dizia, a idéia dos marxistas, é a de que “para emancipar as massas trabalhadoras é necessário em primeiro lugar acorrentá-las” através da “ditadura do proletariado” (*Cf.* TRAGTENBERG, 1983). Esse foi o eixo da polêmica entre Marx e Bakunin durante a I Internacional.¹³ À proposta “estatizante” de Marx, Bakunin propunha a autoorganização imediata da sociedade. Se admitirmos que a constatação de Donald Weiss está correta, toda essa discussão foi superada pela história, e temos de admitir também que a expectativa de Marx, de que a “burguesia” não conseguiria liderar o desenvolvimento das forças produtivas, não se concretizou.¹⁴ Assim, sob esta base, todas as discussões de “esquerda”, particularmente a questão do partido político e da ditadura do proletariado”, teriam que ser revistas. Com a sacralização do marxismo, no entanto, todas as palavras da dupla Marx/ Engels tornaram-se absolutas e, portanto, irrefutáveis.¹⁵ Se em países de regime

12 Entre as ambigüidades da obra de Marx está a questão da identificação da divisão social do trabalho com a propriedade privada dos meios de produção. Tratamos desta questão no texto: “Liberdade e poder em Marx e Bakunin”, 1994, xerocado.

13 Este tema, da superação histórica da teoria política de Marx, foi por nós desenvolvido no texto: “Liberdade e poder em Marx e Bakunin”.

14 Ideólogos da Teologia da Libertação como Leonardo e Clodovis Boff, continuam achando que a pobreza é “endógena ao sistema capitalista”. *Ver.* BOFF, 1987. Os irmãos Boff não perceberam que a questão nos países mais ricos da Europa e nos EUA, por exemplo, é outra. O problema é o que fazer com a riqueza material, uma questão, aliás, muito apropriada para verdadeiros “teólogos”.

15 Os manuais soviéticos de *história antiga*, por exemplo, tinham Marx e Engels como autoridades máximas do período, em torno dos quais apenas se acrescentavam dados.

político comunista esta realidade era uma necessidade política, para justificar a forma de dominação que estas ditaduras tomaram, em países como o nosso, essa sacralização do marxismo serve, ainda, à legitimação da candidatura de novos gestores que desejam o controle ou pelo menos a partilha da gestão da ordem capitalista. Neste grupo incluem-se, além dos “dirigentes” dos partidos políticos de esquerda, de sindicatos e organizações do “movimento popular”, os intelectuais, particularmente da área de ciências humanas. Estes intelectuais são, neste mundo dessacralizado, os novos sacerdotes que, com sua “ciência”, legitimam os valores das classes dominantes ou dos candidatos à partilha desta gestão.¹⁶ Nota-se que, nos dias de hoje, nenhum “conservador” poderia aparecer como tal, já que o termo tornou-se pejorativo. Assim o *conservadorismo real* aparece encoberto pelos embrulhos da modernidade (ou da pós-modernidade).

IV. Atualmente merece pouco destaque (e menos ainda reflexão) a ligação entre *ideologia* e o *desenvolvimento do capitalismo*. Seria interessante lembrar que valores da modernidade, sob quais legitimaram-se as relações capitalistas de produção, nasceram na crítica aos valores do que parecia ser o “sagrado”, na crítica ao cristianismo da Igreja Católica Apostólica Romana, que, a partir, aproximadamente, do séc. XIV, transformara-se em pura ideologia, justificadora do seu poder, espiritual e material, e do poder de seus aliados.

Estudos como o de Weber (em *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*), por exemplo, examinaram a relação entre “religião” e economia. Este e outros estudos do gênero, no entanto, podem confundir o que queremos dizer, pois as “religiões”, no caso, referem-se a ideologias que do *sagrado* só conservam a forma. Assim como o cristianismo transformou-se em ideologia através da Igreja Católica, o protestantismo representou uma variante dessa ideologia, ou seja, estamos fora da dimensão do *sagrado*. O *sagrado* responde à questão do *sentido da existência humana*; e, como tal, trata do *ser*, enquanto que as questões referentes ao *ter*, subordinam-se a essa questão. Este é o problema central de todas as reflexões/ práticas do *sagrado*. Para manter a acumulação capitalista, impera a lógica do consumo pelo consumo, do consumo irracional, a lógica do *consumismo*, enfim. Ou seja, o *ter*, de *meio* que é para o *sagrado*, transforma-se em fim último de toda a existência e com isto dessacraliza-se o mundo.

Os *valores da modernidade* construíram-se sobre a crítica das formas decadentes (ideológicas) do *sagrado*. É desta maneira que o *sagrado* foi reduzido à sua caricatura, até chegarmos numa formula final, quando a *modernidade* atribui ao *sagrado* tudo aquilo que não é apreensível pela “ciência”. Ou seja, literalmente, o *sagrado* passou a pertencer ao reino da ignorância. Daí a criação das polaridades dicotômicas: “consciência & fé”, “razão & emoção”, “mente & corpo”, “humanidade & natureza”, cujas possibilidades são infinitas. Na tradição de todas as “religiões”,¹⁷ a referência é a *não-dualidade*, base da

16 A eleição do sociólogo Fernando Henrique Cardoso, para presidente da república, ilustra como as classes dominantes tradicionais, representadas pelo PFL, partilham, quando necessário, o poder com outros setores. Mesmo integrantes de grupos que tem (ou tinham) nos seus programas um discurso mais radical não resistem aos atalhos que o poder lhes oferece. É o caso do sociólogo Francisco Weffort que, de importante dirigente do Partido dos Trabalhadores, transforma-se, do dia para a noite, em ministro da cultura, e de seu “assessor cultural”, o também sociólogo José Álvaro Moisés, ex-dirigente e várias vezes candidato parlamentar do PT.

17 Chamamos de *religião* às expressões conjunturais do *sagrado*.

possibilidade do autoconhecimento que, por definição, torna plena a centelha divina que distingue os homens de outros seres vivos.

Toda a expansão colonialista dos fins do século passado procurou destruir, ou reduzir ao “exótico”, as *culturas tradicionais* dos povos dominados, implantando as “religiões” européias.¹⁸ Para a afirmação do capitalismo foi necessário destruir todo o *sentido da existência* que ultrapassasse o consumo de bens materiais, daí a apologia ao “progresso”. Inversamente, se desejarmos superar o capitalismo, devemos pensar nos valores necessários à crítica e à reorganização social em bases não capitalistas. Hoje, pela primeira vez na história, anuncia-se o reino da abundância e nos países ricos a abundância, por paradoxal que possa parecer, já é um problema. A socialização das relações de produção, pela automação, e a conseqüente libertação do homem da escravidão do trabalho, retomam, em outras bases, a necessidade de se *pensar no sentido da existência*. Daí, parece-nos, a atenção universal em relação à “religião”. Quanto à questão da miséria material, a história recente indica as formas de lutas necessárias à sua superação. A condição necessária para que esta luta não chegue ao paradoxo de uma riqueza material para todos, sem que se saiba o que fazer com ela, é a recuperação do *sagrado*.

Esta *recuperação do sagrado* não se dará, obviamente, sob nenhuma forma de “integralismo”, que é a instrumentalização política extrema, a nível estatal, das formas decadentes das religiões. A maneira como a recuperação do *sagrado* está acontecendo é através das múltiplas formas do seu exercício. O risco, permanente, é o de que as organizações que se criam como meio para as práticas do *sagrado* transformem-se em instituições com fins em si mesmas e, como tal, passem a fazer parte do jogo do poder, da política, enfim. Mas a história da humanidade tem mostrado a permanente capacidade do homem de superar obstáculos, tanto mais quanto eles estiveram claramente identificados.

O exercício do sagrado é, por natureza, individual. A parábola, contada por Ramiro A. Calle, expressa uma possibilidade que já vemos esboçada na nossa sociedade:

En una ocasión, un discípulo, sintiéndose confundido ante la abundancia de vías de realización, de religiones y escuelas filosóficas, acudió a su maestro y le preguntó: ‘Maestro, no es excesiva la cantidad de religiones que existen?’ Y el maestro, intencionalmente acre, replicó: ‘Que dices? En absoluto! Son muy pocas! Cada hombre debería ser una religión, una vía de realización!’¹⁹

V. Em resumo, as condições materiais hoje oferecem a possibilidade aos homens, pela primeira vez planetariamente, de tornarem-se criadores da sua própria história. Para isso é necessário saber para onde se quer ir, e esta é uma questão própria da dimensão do *sagrado*, daí a sua importância, como referência, para qualquer *revolução social*. Usando uma imagem do *sagrado*, o simbolismo da cruz, as *revoluções políticas* provocariam as mudanças horizontais, e as *revoluções sociais*, as verticais. Em períodos em que as duas

18 O cristianismo do catolicismo romano ou das igrejas reformadas, ao subordinar-se à lógica do poder, foi dessacralizando-se, reduzindo-se a uma filosofia racionalista, onde a prática limita-se ao acompanhamento de um ritual burocratizado.
19 CALLE *apud* SATZ, 1988. p. 06.

ocorrem simultaneamente (como na Revolução Russa, por exemplo) uma vai anular a outra; mas é apenas a *revolução social* que indica *o caminho novo*.

BIBLIOGRAFIA:

ALMEIDA, Ivan Antônio de. *Construindo a identidade operária – a história da Comissão de Fábrica da ASAMA*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1992.

_____. *Liberdade e poder em Marx e Bakunin*. Mimeo, 1994.

BERNARDO, João. *Economia dos conflitos sociais*. São Paulo: Cortez, 1991.

BOFF, Clodovis & BOFF, Leonardo. “A igreja perante a economia dos EUA”. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis: Vozes, n. 47, 1987. pp. 363-367.

MARX, Karl & ENGELS, Fredrich. *A Ideologia alemã*. Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio. Nogueira. São Paulo: Grijalbo, 1977.

_____. *Cartas filosóficas e O Manifesto Comunista de 1848*. São Paulo: Moraes, 1987.

MOORE, Barrington Jr.. *Injustiça, as bases sociais da obediência e da revolta*. Tradução de João Roberto Martins Filho. São Paulo, Brasiliense, 1987.

MORAES NETO, Benedito Rodrigues de. *Marx, Taylor, Ford, as forças produtivas em discussão*. São Paulo, Brasiliense, 1988.

SATZ, Mário. *Él crânio de cristal*. História de las Religiones. Madrid: Montena Aula, 1988.

TRAGTEMBERG, Maurício (org.). *Marxismo heterodoxo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

_____. “Marx/ Bakunin”. In: *Nova Escrita Ensaio*. São Paulo: Editora Ensaio, ano V, nº 11/ 12, 1983. pp. 279-299.

VILLA, Marco Antônio. *Canudos, o povo da terra*. São Paulo: Ática, 1995.

Ivan Antônio de Almeida

Liberdade e poder em Marx e Bakunin

Texto publicado originalmente na *Pós-História, Revista de Pós-Graduação em História* da Universidade Estadual Paulista, Campus de Assis. Assis: UNESP, volume 7, 1999. pp. 207-222.

Superado longo ostracismo nos meios universitários,¹ podemos dizer que, hoje, Marx “é um dos autores pelo qual devemos ter o máximo de piedade, pois foi vítima do pior dos preconceitos, o preconceito a favor”.²

A Queda do Muro de Berlim não foi suficiente para uma revisão e atualização do pensamento deste clássico do século XIX. Partidos e sindicatos, apesar da crise em que se encontram, continuam sendo considerados os principais instrumentos de transformação social, e o Estado, o núcleo do poder político. Participar do processo eleitoral da democracia burguesa, disputando a gestão do estado, principalmente através da ocupação de cargos executivos, continua, por exemplo, sendo a meta das organizações ou dos intelectuais chamados de *esquerda*, no Brasil e no mundo; e são idéias que tem origem no pensamento de Marx que norteiam a reflexão e ação destes grupos e pessoas.

Nossa intenção é propor a discussão de um tema pouco lembrado e retomar um debate muito rico, entre Marx (1818-1883) e Bakunin (1814-1878), que apresenta uma surpreendente atualidade e cujas conclusões questionam a validade daquilo que parece ser consensual entre os grupos influenciados pelo pensamento de Marx. O tema é a transição para a “*sociedade comunista*”, objeto de interesse comum entre Marx e Bakunin, mas cuja divergência quanto aos meios, separou definitivamente esses dois militantes que, diga-se de passagem, chegaram a ter uma profunda admiração um pelo outro.³

I. O eixo desta discussão está em torno das discussões necessárias a esta transição. A primeira questão é verificarmos dois conceitos, “divisão de trabalho”, e “propriedade privada dos meios de produção”, expressões que para Marx eram sinônimos, mas que ele mesmo usou de forma ambígua.

Entre 1845 e 1848 Marx e Engels escreveram que “a propriedade é o poder de dispor da força de trabalho de outros” (MARX & ENGELS, 1977, p. 46). Sempre que houver *divisão do trabalho*, cujo núcleo central é a separação entre trabalho físico e intelectual, haverá uma forma de propriedade privada. Assim, “divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas: a primeira enuncia em relação à atividade, aquilo que se enuncia na segunda em relação ao produto da atividade” (Idem). Do que

1 Ostracismo de um século, se tornarmos como referência Manifesto Comunista de 1848 e lembramos que foi após a 2ª. Guerra Mundial que Marx tornou-se tema acadêmico.

2 É o que Roberto Gomes diz à respeito de Tomás de Aquino. *Ver* GOMES, 1982, p. 12.

3 Como nota Franz Mehring, o melhor biógrafo de Marx, “en el transcurso de treinta años, estos dos hombres no cesaron de atraerse y repelerse mutuamente”. MEHRING, 1943, p. 355.

podemos concluir que a *eliminação da propriedade privada dos meios de produção só é possível pela superação da divisão social do trabalho*. Essa conclusão, embora tenha permanecido, e mesmo aprofundada, com os estudos que resultaram no *Capital*,⁴ era do ponto de vista político, problemática. O que fazer até que tivéssemos um “modo coletivo de produção”? Esta era o problema que foi resolvido com uma *política para a transição*.

A superação da divisão do trabalho, uma das pré-condições para a superação da sociedade capitalista, requeria, àquelas alturas, um extraordinário desenvolvimento das forças produtivas, projetando a revolução para um tempo indefinido. Assim, no *Manifesto Comunista*, esta vinculação foi suprimida! Referindo-se à forma burguesa de propriedade como “a última e mais perfeita expressão do modo de produção e de apropriação baseado nos antagonismos de classe, na exploração de uns pelos outros”, diz Marx: “neste sentido, os comunistas podem resumir sua teoria nesta fórmula única: abolição da propriedade privada” (MARX & ENGELS, 1968, p. 38). Estava implantada a marca da confusão. Aquilo que num panfleto era palavra de ordem, foi mais tarde usado pelo *stalinismo* como prova de que a URSS tinha completado sua caminhada – com a abolição da propriedade privada⁵ – para o comunismo. A superação da sociedade classista passou a ser possível com a simples abolição da propriedade privada e sua transformação em propriedade estatal!

Com a divisão do trabalho “é dada ao mesmo tempo a contradição entre o interesse do indivíduo ou da família singulares e o interesse coletivo de todos os indivíduos que se relacionam entre si”, ou ainda, “há uma cisão entre o interesse particular e o interesse comum” (MARX & ENGELS, 1977, p. 47). É desta contradição, entre o interesse particular e o interesse coletivo, “que o interesse coletivo toma, na qualidade de *Estado*, uma forma autônoma, separada dos reais interesses particulares gerais e, ao mesmo tempo, na qualidade de uma coletividade ilusória, (...) sobretudo, (...) baseada nas classes, já condicionadas pela divisão do trabalho, que se isolam em cada um destes conglomerados humanos e entre ao quais há uma que domina todas outras. Segue-se que todas as lutas no interior do *Estado*, a luta entre democracia, aristocracia e monarquia, a luta pelo direito de voto, etc., são apenas as formas ilusórias nas quais se desenrolam as lutas reais entre as diferentes classes” (Idem, p. 48).

II. Durante a *I Internacional* (1864-1872), a discussão deu-se entre os que propunham “lutas reais”, de baixo para cima, através de auto-organização dos trabalhadores e a negação imediata do Estado e os que reconheciam as “formas ilusórias” da participação na democracia liberal burguesa, como momentaneamente necessárias, uma vez que, neste período, a divisão social do trabalho estava ainda num processo de ampliação, ao contrário dos dias atuais, onde graças à automação, agilizada pela micro-eletrônica, e generalizada pela globalização, reduz-se a distância entre trabalho físico e trabalho inte-

4 “A transformação da propriedade particular esparsa, baseada no trabalho próprio dos indivíduos, em propriedade privada capitalista, constitui naturalmente um processo muito mais longo, mais duro e mais difícil que a transformação em *propriedade social* da propriedade capitalista que efetivamente *já se encontra sobre um modo coletivo de produção*. Antes, houve a expropriação da massa do povo por poucos usurpadores, hoje, trata-se da expropriação de poucos usurpados pela massa do povo” (MARX, 1971b, p. 882, *grifo nosso*).

5 Propriedade privada individual, substituída pela *propriedade estatal*, uma outra forma de propriedade privada, é claro, mas este “detalhe”, ainda hoje, nem sempre é destacado.

lectual.⁶

O “caminho da transição” já estava esboçado quando Marx e Engels, no momento do texto citado acima, afirmam: “segue-se, além disso, que toda a classe que aspira à dominação, como no caso de proletariado, exija a superação de toda a antiga forma de sociedade e de dominação em geral, deve *conquistar primeiro o poder político*, para apresentar seu interesse como interesse geral, ao que está obrigado no primeiro momento (Idem, p. 49, *grifo nosso*)”, *O objetivo de tornar a classe proletária a nova classe dominante, através da posse do aparelho de Estado, exigirá a centralização das organizações políticas dos trabalhadores*, pois o importante, segundo este ponto de vista, não é a auto-organização imediata dos trabalhadores, mas a sua organização, necessariamente centralizada, para apossar-se do poder de Estado. Assim, dentro da Internacional, a polêmica central é em torno de como organizá-la, de uma forma mais ou menos centralizada, polêmica que tem por trás diferentes pontos de vista de como superar a ordem capitalista. Com a guerra franco-prussiana (1870-1871) e a queda da *Comuna de Paris* (1871) as divisões dentro da Internacional tornar-se-ão inconciliáveis, marcando, na prática, o seu fim.

Na *Ideologia Alemã*, Marx apresenta o desenvolvimento universal das forças produtivas como uma condição prévia para a possibilidade da existência de uma sociedade comunista, “como a primeira etapa da revolução operária”, (MARX & ENGELS, 1977, p. 12), como diria pouco depois no *Manifesto*. Sem o desenvolvimento das forças produtivas não teríamos a abundância material necessária e, “apenas generalizar-se-ia a escassez e, portanto, com a *carência*, recomeçaria novamente a luta pelo necessário e toda a imundice anterior seria restabelecida” (Idem, p. 50).

Com a conquista do poder político, o proletariado não só “utilizará sua supremacia política para arrancar, pouco a pouco, todo o capital à burguesia, para centralizar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado”, ou seja, do proletariado organizado em classe dominante, mas também para “aumentar o mais rapidamente possível o conjunto das forças produtivas” (Idem, p. 25). *Essa necessidade de um período de transição, dado o baixo desenvolvimento das forças produtivas, é o eixo da teoria e prática política de Marx.*

III. Durante mais de um século a estratégia política de Marx foi seguida por milhões de pessoas e boa parte do planeta foi revolvida por suas idéias. A possibilidade do desenvolvimento das forças produtivas sob o capitalismo é subestimada por Marx, daí a necessidade de uma transição. O agente realizador dessa necessidade histórica é a classe operária organizada em sindicatos e partidos políticos. *A teoria política de Marx nunca teve a intenção de superar os limites do capital, mas tão somente preparar a sua superação.* Assim, se o desenvolvimento das forças produtivas foi (e está sendo) realizado pelo próprio capital,

⁶ Respeitáveis pensadores contemporâneos, com Antonio Negri, também reconhecem essa tendência. Negri diz: “Chego, desse modo, a identificar as novas condições da produção: o conhecimento implícito que deve figurar a produção; os capitais humano e cognoscitivo que se tornam cada vez mais importantes, até substituir, tendencialmente, o capital fixo; a implementação dos fluxos de valor por meio de uma cooperação, cada vez mais intensa, dos operadores”. Estão perdidos, no entanto, quanto às conseqüências dessas mudanças: “E então”, pergunta Negri “onde está uma força subjetiva, coletiva, que hoje poderia se tornar herói da inovação política, ou melhor, biopolítica (pois a política já não pode ser separada da vida), diante da crise que nos aflige!”. Cf. NEGRI, 1998.

a teoria política de Marx tem que ser atualizada.

A decorrência do desenvolvimento das forças produtivas é a *superação da divisão do trabalho*, o que completaria as condições para a superação da última forma de sociedade classista e *eliminar a necessidade de uma transição*. Marx já observa essa tendência na indústria britânica da sua época: “Quando a máquina-ferramenta, ao transformar a matéria-prima, executa sem ajuda humana todos os movimentos necessários, precisando apenas da vigilância do homem para uma intervenção eventual, temos um sistema automático, entretanto, de contínuos aperfeiçoamentos” (MARX, 1971, p. 434-435). Essa tendência à automação como fenômeno generalizado, no entanto, é recente. É apenas a partir da década de 70 do nosso século, com a generalização da utilização da micro-eletrônica, que esse fenômeno pode ser notado. Em *O Capital*, Marx ainda indicava como critério de medida do desenvolvimento das forças produtivas o grau da divisão de trabalho. Hoje, podemos dizer que é o inverso. A automação, associada às novas formas de organização do trabalho, privilegia a iniciativa do operário e as equipes polivalentes. *Com as máquinas assumindo o trabalho físico, este toma uma nova forma e assim a identidade entre o trabalho físico e o trabalho intelectual apresenta-se cada vez mais próximas.*⁷

Essa “conquista prévia” do poder político, essa necessária transição entre a sociedade capitalista e a sociedade comunista, está relacionada, é necessário repetir, com o nível de desenvolvimento das forças produtivas e, como diz Marx, nenhuma formação social desaparece “antes que se desenvolvam todas as forças produtivas que ela contém” (MARX, 1977, p. 25). Assim, enquanto “não houverem desaparecido as condições econômicas que sustentam a luta de classes”, o proletariado continuará “erigido em classes dominante”.⁸

Nessa “primeira etapa da revolução”, o proletariado tem, portanto a missão de completar as tarefas da burguesia, ou seja, de desenvolver as forças produtivas.

Em carta a J. Weydemayer, de 5 de março de 1852, Marx atribui como uma de suas descobertas, “que a luta de classes conduz necessariamente à *ditadura do proletariado* e que essa mesma ditadura “constitui tão somente a transição para a *abolição de todas as classes e para uma sociedade sem classes*” (MARX & ENGELS, 1987a, p. 29).

Essa idéia, sobre a necessidade de uma transição, permanecerá durante toda a vida de Marx e de Engels. No comentário sobre o *Programa de Gotha*, datado de maio de 1875, escreve Marx, “entre a sociedade capitalista e a sociedade comunista situa-se o período de transformação revolucionária de uma para outra, a que corresponde um período de transição política em que o Estado não poderá ser outra coisa que não a *ditadura revolucionária do proletariado*” (MARX, 1971a, p. 30).

Não há porque estranhar ou constranger-se com a expressão “ditadura do proletariado”. Para Marx e Engels, tanto quanto para Bakunin e a maior parte dos socialistas contemporâneos, o estado tinha o mesmo significado: um instrumento para o exercício da ditadura de uma classe sobre a outra. Este senso comum entre os socialistas do período é recordado pela dupla Marx e Engels com absoluta clareza: “o poder político propriamente dito é poder organizado de uma classe para a opressão de outra” (MARX & ENGELS, 1987a, p. 126).

7 A expansão do setor de serviços, em detrimento do setor da produção propriamente dito, é simplesmente a forma contemporânea da classe operária.

8 Anotações de Marx ao livro: “O Estado e a anarquia”, de Bakunin. In: MARX & ENGELS, 1987. p. 73 e 75.

Qualquer classe que detivesse o poder político iria exercer uma ditadura. Marx, em nome do desenvolvimento das forças produtivas, julgava necessária uma “transição”, na qual os trabalhadores, através do seu partido, iriam exercer a sua ditadura sobre os burgueses, enquanto desenvolviam as forças produtivas. Bakunin faz uma crítica mordaz à proposta de Marx: “eles (os marxistas) dizem que esta ditadura – julgo estatista – é um transitório inevitável para chegar à emancipação integral do povo: anarquia ou liberdade, eis o objetivo. Estado ou ditadura, eis o medo. Portanto, *para emancipar as massas trabalhadoras é necessário em primeiro lugar acorrentá-las*” (apud TRAGTENBERG, 1983, *grifo nosso*).

Quanto à forma de chegar-se ao controle do Estado, era uma questão de conjuntura. Marx e Engels sempre estiveram atentos aos acontecimentos históricos para tentar perceber quais eram suas indicações. Social-democracia e bolchevismo foram as formas históricas que tomou o projeto de Marx. Os dois caminhos tem como objetivo a conquista do poder político. São formas diversas para chegar-se ao mesmo objetivo. Tanto é que os partidos comunistas abandonaram, nos países onde a democracia burguesa lhes permitia a participação político-eleitoral, a tática insurrecional, e adotaram uma política social-democrata.

IV. A dificuldade dos teóricos “marxistas” (se é que podemos falar em “teóricos marxistas” nos tempos atuais) em pensar o *tema da liberdade* é coerente com o pensamento político de Marx. Liberdade só é possível de ser pensada quando o Estado deixar de existir. E isto só ocorrerá quando for “destruída a base econômica sobre a qual descansa a existência de classe”. Até lá, pensar em qualquer livre organização das massas operárias de baixo para cima é “tolice” (MARX & ENGELS, 1987b, p. 77). Não é o caso de nos alongarmos, comentado as experiências de 1905 e 1917, quando, pela primeira vez na história, essa “tolice” aparece de maneira concreta e generalizada, sob a forma dos soviets. É necessário notar apenas que: 1º os soviets surgiram espontaneamente, não foram fruto de nenhuma organização (e nem faziam parte do programa de nenhuma organização), e, 2º a liquidação dos soviets, pelo “Estado Operário”, mostra a incompatibilidade entre a auto-organização popular e a manutenção do Estado.

Para Bakunin, “não se trata absolutamente da emancipação parcimoniosamente medida, somente realizável a prazos muito longos, da classe operária, mas da emancipação completa e real de todo o proletariado, não somente de alguns países, mas de todas as nações, civilizadas e não civilizadas, a nova civilização, francamente popular, que deve se iniciar por esse ato de emancipação universal” (BAKUNIN, 1989, p. 43).

A “ditadura do proletariado” marcaria, para Bakunin, uma nova forma de dominação, a mais cruel de todas. “Na realidade seria para o proletariado um regime de caserna, onde a massa uniformizada dos trabalhadores e das trabalhadoras despertaria, dormiria, trabalharia *ao tambor...*” (Idem).

Centrando sua atenção sobre o caráter do Estado, Bakunin conclui que *a tática de conquista do poder político só iria reproduzir uma nova forma de dominação*. Essas diferenças de concepção marcarão o grande embate, ocorrido na *Associação Internacional dos Trabalhadores*, entre os “comunistas autoritários”⁹ e os anarquistas. Os acontecimentos históricos que nos separam do debate entre Marx e Bakunin acabarão por dar aos argumentos de Bakunin um renovado vigor.

9 Uma das expressões usadas por Bakunin ao referir-se aos marxistas.

É interessante notar que a crítica dos teóricos do liberalismo (do século XIX), ao Estado, é mais constante que a de Marx, embora partam de pressupostos diferentes. Para Marx a destruição imediata dos Estados era um absurdo, pois “uma revolução social radical está sujeita a determinadas condições históricas de desenvolvimento econômico” (MARX & ENGELS, 1987b, p. 74). A “transição” exigia a manutenção do Estado. O Estado não era sequer um “mal necessário”, como para os ‘liberais’, pois, do ponto de vista político, a ditadura seria exercida sobre os burgueses, enquanto desenvolvia as forças produtivas. *Para os liberais, o Estado* – enquanto contrato entre indivíduos que cedem parte da sua liberdade – *é um mal permanente*. Daí a preocupação dos liberais em limitar ao máximo a intervenção do Estado sobre os indivíduos.

Depois da *Revolução Russa de 1917*, a discussão sobre a natureza do Estado, entre os socialistas, tornou-se inoportuna. De que adiantaria denunciar o caráter do estado (qualquer que fosse a sua forma) se a ditadura do proletariado era uma necessidade histórica? E a questão da liberdade estava inevitavelmente associada à abolição do Estado. Também não interessava à nova classe dominante discutir a sua própria liquidação, assim como não interessava aos aspirantes do poder discutir o desaparecimento do instrumento que tanto desejavam.¹⁰

Bakunin critica a concepção de liberdade dos liberais, porque “tomam a liberdade pessoal como base e ponto de partida de sua teoria”, ou seja, “segundo essa teoria não são os indivíduos que são criados pela sociedade, impulsionados por alguma necessidade exterior, como o trabalho ou a guerra” (DRESSEN, 1978, p. 77). O indivíduo para Bakunin é, tal como para Marx, um ser social: “somente no seio da sociedade e mediante a atividade comum de toda a sociedade e o homem se converte em homem, chega a ter consciência e também, a possibilidade de realizar toda a sua condição humana; somente esse trabalho comum ou social – único capaz de transformar a superfície terrestre em lugar de moradia favorável ao desenvolvimento da humanidade – poderá libertar-se do jugo da natureza. Sem essa libertação material não poderá haver uma libertação espiritual ou moral. Somente mediante a educação e a formação poderá libertar-se do jugo de sua própria natureza (...) fora da sociedade o homem seria eternamente um animal selvagem ou um santo, o que no final das contas vem a ser a mesma coisa. (...) assim pois, a liberdade não é em absoluto questão de isolamento, mas, pelo contrário, de integração. (...) *o homem só será realmente homem quando respeitar e amar a condição humana* e a liberdade de todos, e quando a sua própria liberdade e sua condição humana é amada, despertada e desenvolvida por todos os demais” e, continua Bakunin, essa liberdade consiste “em que eu não obedeça a nenhuma outra pessoa e que minhas ações somente sejam determinadas pelas minhas próprias convicções, refletidas na consciência uniformemente livre de todos (...). Essa minha liberdade, que desta forma me é confirmada pela liberdade de todos, entende-se até o infinito” (DRESSEN, 1978, p. 77-79).

A liberdade para Bakunin, portanto, pode realizar-se na sociedade “somente me-

10 É verdade que sempre existiam grupos dentro dos partidos comunistas que apontavam a necessidade de compatibilizar a auto-organização popular com a hierarquia dos seus partidos ou com o “Estado Operário” (como Rosa Luxemburgo, criticando a Revolução 1917). Mas esses grupos foram prontamente excluídos ou sufocados pela maioria. Não teriam qualquer possibilidade de verem suas expectativas realizadas, dada a incompatibilidade entre a existência de partidos políticos e Estado e a auto-organização popular. Quanto aos social-democratas (e os comunistas nos países democráticos), satisfizeram-se com as liberdades democrático burguesas.

diante a mais estrita igualdade e solidariedade de todos”. Para isso é necessário “o total desfrute de todas as faculdades e forças de cada um por meio da educação, da instrução científica e do bem estar material, todas essas coisas o indivíduo só pode conseguir através do trabalho material e intelectual, dos músculos e nervos da sociedade inteira” (Idem). Também é necessária a “rebelião do indivíduo humano frente a toda autoridade divina e humana, frente a toda autoridade coletiva e individual”, pois a “*autoridade é negação da liberdade*” (DRESSEN, 1978, p. 80, *grifo no original*).

“*A autoridade é a negação da liberdade*”, este é o pressuposto fundamental do pensamento político de Bakunin. É ele que norteará sua crítica ao Estado, e sua polêmica com Marx, em relação à organização da Internacional. Marx responderá que “a base de sua (Bakunin) revolução social é a vontade e não as condições econômicas” (MARX & ENGELS, 1987b, p. 75). Engels dirá que “a autoridade e a autonomia são coisas relativas, cujas esferas variam nas diferentes fases do desenvolvimento social”; que, “se os autonomistas se limitassem a dizer que a organização social do porvir restringirá a autoridade até um limite mínimo, onde as condições de produção a façam inevitável, poderíamos nos entender; porém, longe disso, permanecem cegos a todos os fatos que fazem necessária a coisa e arremetem com furor contra a palavra” (MARX & ENGELS, 1987b, p. 65). Engels ilustra o seu pensamento (e o de Marx) com o exemplo das fábricas da época. “O mecanismo automático de uma grande fábrica é muito mais tirânico do que qualquer dos pequenos capitalistas que empregam operários (...). Querer abolir a autoridade na grande indústria é querer abolir a indústria mesma, é querer destruir as fábricas de fiação a vapor para voltar aos tempos da roca” (MARX & ENGELS, 1987b, p. 64).

V. O pensamento de Bakunin, visto sob a ótica contemporânea, é, em diversos aspectos, mais rico que o de Marx. Por exemplo, ao não excluir o indivíduo de suas preocupações. Marx, ao eleger a luta política como prioridade na sua estratégia de tomada do poder (de Estado) e o partido político como o principal agente da história, diluí o indivíduo na organização.¹¹ Para Bakunin, a autoridade oficial, o Estado, é menos perigosa que a “influência natural da sociedade” e que a “opinião pública”. Seu efeito “é mais suave, mais atrativo, muito mais imperceptível, porém tanto mais poderoso que o da autoridade do estado. Domina os homens através dos usos e costumes, através do acúmulo de opiniões, pré-concebidas e hábitos – tanto da vida material como do espírito e do coração” (DRESSEN, 1978, p. 80-81). Daí que o homem, para rebelar-se contra a influência que “a sociedade exerce naturalmente sobre ele, deve rebelar-se, pelo menos em parte, contra si mesmo” (Idem).

Embora os pontos de vista de Marx e Bakunin fossem parciais, limitados pela própria época, é o pensamento de Bakunin que se revela mais atual. Mesmo que uma auto-organização generalizada dos trabalhadores (e nota-se que Bakunin não estabelece uma hierarquia entre os trabalhadores) não fosse possível sem que as relações de produção estivessem socializadas (o que exige o desenvolvimento das forças produtivas, o que

11 “Para Marx a ‘classe em si’ não tem significado político nenhum. A classe só tem peso político como ‘classe para si’, isto é, como organização – sindicato, partido (*Miséria da Filosofia*) ou mesmo o que viria a ser chamado de Estado Operário”. GALVÃO, 1979, p.77. Ou ainda, como diz o biógrafo de Engels, Gustav MAYER: “La concepción historiográfica de Marx y Engels deja tan poco margen para la subjetividad del individuo como la de Hegel”. MAYER, 1978. p. 576.

significa, sabemos hoje, a generalização da automação através do uso da micro-eletrônica), *lutar pela emancipação da humanidade quer dizer lutar pela sua auto-organização*. Assim como, *socialismo é sinônimo de supressão do Estado e de todas as formas de dominação*, pela generalização do poder. A luta por esse objetivo cria uma “opinião pública”, uma cultura que orienta os trabalhadores nesta direção, preparando-os, através de múltiplas formas e tentativas, para a “vitória final”.

O que a história mostrou é que “*os meios determinam os fins*”. O que deveria ser uma ditadura transitória dos trabalhadores, criou, tanto sob a forma da social-democracia, como sob forma dos regimes comunistas, uma *cultura da subordinação*, que toma formas diversas de acordo com o nível de desenvolvimento e satisfação das necessidades materiais dos trabalhadores. Como eixo dessa cultura da subordinação, temos o *mito do Estado neutro*, que poderia ser utilizado a serviço dos trabalhadores, tanto quanto dos empresários. De acordo com esta cultura, os trabalhadores devem delegar poderes a seus representantes nos seus partidos políticos que, por sua vez, orientarão, de posse do controle do Estado, a política, à favor dos trabalhadores. *A origem deste mito está na teoria da transição de Marx*. A necessidade do fim do Estado, como condição de liberdade do indivíduo, pela superação de todas as formas de dominação e exploração, foi simplesmente esquecida ou relegada ao tempo do “juízo final”.

O que ficou claro com a *Queda do Muro de Berlim* é que a transição marxista não leva à pretendida autodissolução do Estado, pelo contrário, cria uma nova classe dominante que se legitima como representante dos interesses dos trabalhadores. Ao que tudo indica, *entre capitalismo e comunismo não há transição*. Bakunin tem o mérito de ter demonstrando esse fato, através da crítica à teoria da transição de Marx.

A teoria da transição tem legitimado todas as formas de luta pelo poder, não só de classes ou setores de classes subordinadas, mas de setores das classes dominantes, alcançando dimensões que beiram o ridículo, como foi o caso do Afeganistão, onde milenares rivalidades tribais acabaram por incorporar uma ideologia “marxista”. A possibilidade desse fenômeno é que, com a teoria da transição, qualquer grupo que se auto-proclama como o portador do progresso, como o possível gestor de um “Estado Popular”, que desenvolva as forças produtivas e eleve o padrão de vida da classe trabalhadora, pode reivindicar o estatuto de “revolucionário” e utilizar o pensamento marxista (ou de influência marxista) como ideologia legitimada.

VI Pode parecer paradoxal, mas o tempo aproximou Marx e Bakunin. A transição exigida por Marx foi realizada pela burguesia, inclusive pela social democracia e, até certo ponto, pelo socialismo real (que na ex-URSS teve o importante papel de completar a “acumulação primitiva do capital”).

A presente Revolução Industrial representa a socialização das relações de produção, com redução das hierarquias, da distância entre os que pensam e os que fazem. Dentro da fábrica, com a informatização e robotização, essa separação tende a ser rapidamente superada. A ampliação do setor de serviços e a diminuição do número de trabalhadores na produção propriamente dita, representa, à nível da sociedade como um todo, a expansão do setor que pensa sobre o que produz, com a tendência de suplantá-lo inteiramente. Cada vez mais, as máquinas substituem o homem na produção. O novo trabalhador, com uma educação polivalente, não especializada, dedica-se a pensar. A separação entre o pensar e o fazer, teorizada por Taylor e Ford, tende a desaparecer. A

moderna sociedade capitalista toma a forma, cada vez mais próxima, de “fase superior da sociedade comunista”, onde, “quando tiver desaparecido a escravizante subordinação dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre o trabalho intelectual e o trabalho manual, “o trabalho não será apenas um meio de viver” (MARX, 1971, p. 21), ou seja, será um trabalho não alienado, um trabalho que afirma o homem como um ser criador, senhor do seu próprio destino.

A força de interesses políticos (tanto os que dominam quanto os que aspiram à dominação) ligados à manutenção do Estado é que pode explicar a ausência de atenção sobre os aspectos que procuramos destacar. A *Queda do Muro de Berlim* não foi suficiente para destruir as seitas (ou as suas vastas áreas de influência) que se formaram a partir da obra de Marx e, em ínfima escala, de Bakunin. *Nada justifica que pensadores de tamanho vigor continuem separados pelas lutas políticas de cem anos atrás*. Suas obras são clássicos do pensamento político. Uma obra não pode ser separada da outra. A compreensão do capitalismo atual exige a superação dessa dicotomia. Permanecer nela é não reconhecer as mudanças pelas quais passou o planeta no último século; é permanecer com um pensamento cristalizado, onde os grupos se digladiam em torno de seus dogmas. A possibilidade de termos juntos dois revolucionários da dimensão de Marx e Bakunin é um privilégio que as novas gerações não podem dispensar.

De Marx e Bakunin, podemos dizer o mesmo que Marx disse, no *Manifesto Comunista*, a propósito do “socialismo e do comunismo crítico-utópico”: “embora os fundadores desses sistemas fossem revolucionários em muitos aspectos, seus discípulos formaram meras seitas reacionárias, pois prendem-se às velhas concepções originais de seus mestres, apesar do progressivo desenvolvimento históricos do proletariado” (MARX & ENGELS, 1987a, p. 138)

BIBLIOGRAFIA:

BAKUNIN, Mikhail. *Escrito contra Marx: conflitos na Internacional*. Tradução de Plínio Augusto Coelho. Brasília: Novos Tempos, 1989.

DRESSEN, Wolfgang. *Antiautoritarismo y Anarquismo*. Barcelona: Anagrama, 1978.

GALVÃO, Luis Alfredo. “Marx plural”. *Revista Discurso*. São Paulo: USP, n. 10, 1979. pp. 73-78.

GOMES, Roberto. *Crítica da razão tupiniquim*. São Paulo: Ática, 1982.

MAYER, Gustav. *Friedrich Engels: uma biografia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978.

MARX, Karl & ENGELS, Fredrich. *A Ideologia alemã*. Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio. Nogueira. São Paulo: Grijalbo, 1977.

MARX, Karl & ENGELS, Fredrich. *Cartas filosóficas e O Manifesto Comunista de 1848*.

São Paulo: Moraes, 1987a.

_____. *O Anarquismo*. São Paulo: Acadêmica, 1987b.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

_____. *Crítica ao Programa de Gotha*. Porto: Portucalense Editora, 1971a.

_____. *O Capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971b.

MEHRING, Franz. *Carlos Marx el fundador del Socialismo Científico*, historia de su vida. Buenos Aires: Editorial Claridad, 1943.

NEGRI, Antonio & BARNI, Roberta. “Mundo sem herói”. In: Folha de São Paulo – Caderno Mais. São Paulo, 22 de novembro de 1998.

TRAGTEMBERG, Maurício. “Marx/ Bakunin”. In: *Nova Escrita Ensaio*. São Paulo: Editora Ensaio, ano V, nº 11/ 12, 1983. pp. 279-299.

Ivan Antônio de Almeida

Reflexões sobre a fé e a política O duplo caráter: Exotérico e Esotérico

Texto publicado originalmente como o primeiro capítulo do livro *A Síntese de uma tragédia O Movimento Fé e Política*. Ouro Preto: Editora da UFOP, 2000 (pp. 21-75). Com algumas adaptações o texto impresso no livro corresponde à tese de doutorado em Ciências Sociais defendida pelo professor Ivan na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob orientação do Prof. Dr. Maurício Tragtenberg.

Nas épocas em que não se considerava apenas a existência material, mas também espiritual, o ser humano era concebido como um microcosmo, como um pequeno universo. Para humanidade anterior, a natureza estava na escuridão – o espírito era o que brilhava.

Rudolf Steiner

De um encontro com “determinado bispo”, Jacob Needleman conta-nos a seguinte história:

Tínhamos estado conversando, por várias horas, sobre as tradições orientais. No fim da entrevista, trouxeram café e sanduíches e pus de lado meu caderno de notas. A conversa tornou-se informal e desarmada. Disse-lhe que, na minha própria atividade universitária, como professor de filosofia e religião, começara a perceber, na Bíblia, coisas que jamais tinha sonhado estarem nela. Começava a compreender que tudo que tinha visto nos ensinamentos orientais estava contido no judaísmo e no cristianismo, embora fosse praticamente impossível penetrar a linguagem da Bíblia, porque essa linguagem se tornara excessivamente incrustada de associações familiares.

Ele meneou a cabeça rapidamente concordando, com uma espécie de sagacidade que me deixou, de certo modo, constrangido. Nos poucos momentos seguintes, eu não poderia acreditar estar falando com a mesma pessoa. Desapareceu o conversador relaxado e jovial. Até sua voz perdeu, de repente, a ressonância. Falou nervosamente dos esforços que estava fazendo para introduzir, na vida da sua diocese, métodos contemplativos. Trabalhava em estreita relação com vários psicólogos filantrópicos e ele próprio tinha estudado a meditação zen, com esse propósito em mente.

Tudo o que ele dizia parecia carecer de convicção. Examinava constantemente o meu rosto, procurando algum sinal de aprovação, e isso me fez ficar tão contrafeito, que deixei escapar, de forma meio brincalhona:

Bem, sempre imaginei que os líderes da Igreja tivessem um mosteiro secreto, em algum lugar, onde fossem revigorar as suas vidas interiores sob a orientação de um guia espiritual experimentado.

Fiquei absolutamente surpreso com a reação dele. Inclinou-se para mim por cima do tampo da enorme escrivaninha, e sem nenhuma simulação ou idéia de posição, per-

guntou-me simplesmente:

– Onde? onde? (NEEDLEMAN, 1987, p. 01-02)

1. *A fé*

1.1. *A essência*

Segundo Renan, “O cristianismo nascente teve, além do papel divino da pessoa de Jesus, tão poucos traços originais, que é muito delicada por vezes a distinção entre o que é cristão e o que o deixa de ser” (RENAN, s/d, p. 92).

Werner Jaeger mostra, surpreso, algumas assimilações literais da cultura grega pelo cristianismo. O símbolo Y, por exemplo, utilizado pelos grupos pitagóricos como “o sinal da encruzilhada em que o homem tinha que decidir o caminho a tomar, o bom ou o mal” (JAEGER, 1991, 21), é incorporado no mais antigo catecismo conhecido, a *Didaqué dos Doze Apóstolos* (descoberto no século XIX) que “oferece o mesmo ensinamento dos dois caminhos como essência da doutrina cristã, que combina com os sacramentos do batismo e da eucaristia” (Idem, p. 23). No pastor de Hermes, outro livro de vulgarização do cristianismo primitivo, famoso e muito lido, temos uma passagem: “Abstende-vos de muitas atividades e nunca vos extraviareis. Pois os que se entregam a muitas ações também cometem muitos erros, e atraídos para as suas várias atividades não servem a seu senhor”, que é praticamente a cópia do tratado sobre a *Paz de Espírito*, de Demócrito: “Se quereis gozar de paz de espírito, não vos envolvais em demasiais atividades” (*apud* JAEGER, 1991, 22-23). Essa influência da cultura grega sobre o cristianismo primitivo leva Jaeger, citando Fílon, a concluir que “a moeda velha volta a ser posta a uso com o novo cunho” (Idem, p. 23).

Na verdade, a mensagem cristã torna essa assimilação possível, pois Jesus não cria uma doutrina. Sua mensagem centra-se sobre o exercício do amor por todos os homens: “Amemo-nos uns aos outros, pois o amor é de Deus e todo aquele que ama nasceu de Deus e conhece Deus. Aquele que não ama não conhece Deus, porque Deus é amor” (Jo 4,7-8). O cristianismo relativiza o ritualismo e as normatizações do judaísmo¹ e transfere a responsabilidade da salvação diretamente aos homens². Dessa forma o cristianismo podia manifestar-se através da riqueza e dos limites das culturas regionais, sem impor uma nova cultura, o que seria mais próprio para uma doutrina normativa. Por isso, são múltiplas as formas de ser cristão. É muito provável que o que Rudolf Steiner (1984, p. 85) diz sobre os primeiros tempos do cristianismo seja verdadeiro: “Nos primeiros séculos, muito mais do que posteriormente, a procura do caminho divino era assunto individual”.

As limitações da conjuntura, no entanto, enfraqueceram a força intrínseca do cristianismo, transformado sua mensagem numa doutrina cada vez mais limitadora. A possibilidade do cristianismo manifestar-se sobre múltiplas formas foi anulada com a consolidação de uma hierarquia cada vez mais rígida e centralizadora, que se propôs a representá-lo de maneira única e absoluta, transformando o cristianismo num sistema normativo. Durante séculos, a Igreja Católica Apostólica Romana dispensou, até mesmo, o acesso do cristão aos textos bíblicos. O direito canônico, na prática, substituiu a tradição apostólica.

1 “O sábado foi feito para o homem e não o homem para o sábado” (Mc 2.27).

2 “Este é meu mandamento: amai-vos uns aos outros, assim como eu vos amei” (Jo 15,12).

Paulo, que não conheceu o mestre, revela que não deixou de entender a essência da mensagem cristã ao escrever aos Coríntios:

Ainda que eu falasse línguas, a dos homens e a dos anjos, se eu nunca tivesse amor, seria um sino ruidoso ou como címbalo estridente. Ainda que eu tivesse o dom da profecia, o conhecimento de todos os mistérios e de toda a ciência, ainda que eu tivesse toda a fé, a ponto de transportar montanhas, se não tivesse amor, eu não seria nada. Ainda que eu distribuísse todos os meus bens aos famintos, ainda que entregasse o meu corpo às chamas, se não tivesse amor, nada disso me adiantaria. O amor é paciente, o amor é prestativo; não é invejoso, não se ostenta, não se incha de orgulho. Nada faz de inconveniente, não procura seu próprio interesse, não se irrita, não guarda rancor. Não se alegra com a injustiça, mas se regozija com a verdade. Tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. O amor jamais passará. As profecias desaparecerão, as línguas cessarão, a ciência também desaparecerá. Pois o nosso conhecimento é limitado; limitada é também nossa profecia. Mas quando vier a perfeição, desaparecerá o que é limitado. Quando eu era criança falava como criança, pensava como criança, racionava como criança. Depois que me tornei adulto, deixei o que era próprio de criança. Agora vemos como em espelho e de maneira confusa; mas depois conhecerei como sou conhecido. Agora, portanto, permaneçam estas três coisas: a fé, a esperança e amor. A maior delas, porém é o amor (1Co, 13).³

Essa passagem é a síntese do cristianismo. Nela está contemplada a dimensão individual, que dá sentido a todas as outras; estão explicitadas as práticas comuns aos cristãos da época; também é evidente o seu caráter iniciático e é revelada a sua teoria do conhecimento.

1.2. O duplo caráter: exotérico e esotérico.

Renan, chamado pela Igreja de “o grande blasfemo da Europa”,⁴ observou que um dos quatro Evangelhos reconhecido pela Igreja, no *Evangelho segundo João*⁵, abre-se “uma nova língua mística, de que não tem os sinóticos a mais leve idéia, ‘mundo’, ‘verdade’, ‘vida’, ‘luz’, ‘trevas’, etc.”.⁶ Para Renan os discursos referidos no quarto evangelho não são peças históricas, mas composições “destinadas a cobrir com a autoridade de Jesus certas doutrinas de alto preço para o redator”, discurso que está em “perfeita harmonia com o estado intelectual da Ásia Menor”, na época em que este texto foi escrito, pois a “Ásia Menor, onde já existiam todos os germes do gnosticismo, era então teatro de singular movimento de filosofia sincrética” (Idem, p. XXXII).⁷ Ainda assim, Renan

3 Usamos a edição pastoral da *Bíblia*, da editora *Paulinas*. Em outras *Bíblias*, como a traduzida por João Ferreira de Almeida ou na *Bíblia* de Jerusalém, também da *Paulinas*, e a palavra *amor* aparece como *caridade*, termo inadequado, pelo conotação quase pejorativa que tornou na nossa língua e também porque a palavra *amor* tem, nesta carta, o sentido de *desprendimento*, estando de acordo com outras concepções do sagrado, como a do hinduísmo e do budismo, que também tem no *amor/desprendimento* a sua centralidade.

4 GUERRERO, Andrés de Blas. “Estudio preliminar”. In: RENAN, 1987, p. 07.

5 Este evangelho já existia por volta do ano de 150 d.C e era atribuído a João. RENAN, Enerst. *Vida de Jesus*. Porto, Livraria Lello & Irmãos, s/d, p. XXVII.

6 RENAN, Enerst. *Vida de Jesus*. Porto, Livraria Lello & Irmãos, s/d, p. XXXV.

7 A respeito do quarto evangelho diz ainda o autor: “Esse livro singular tinha um grande sucesso. Cada vez mais lido; e, excetuando-se algumas Igrejas da Ásia que lhe não conheciam bem a origem, todos os adotavam com admiração como a obra do apóstolo João.” O que quer dizer entre outras coisas que o evangelho era lido e entendido, pois se nós nos limitarmos hoje a lê-lo literalmente, ele é praticamente

não nega a autenticidade das fontes do autor do apocalipse, reconhecendo-se como possuidor de dados exclusivos sobre a vida do Cristo Histórico: “O autor desse evangelho é o melhor biógrafo, como se Platão, pondo fictícios discursos na boca de seu mestre, conhece da sua vida coisas essenciais que Xenofonte ignorasse completamente” (RENAN, s/d, p. XXXVI).

Esse aparente paradoxo reforça a idéia do duplo caráter da mensagem do Cristo, uma mais acessível à massa, o *exotérico* e outro para os iniciados, de caráter *esotérico*. É o que diz o evangelho de Marcos: “Quando ficaram sozinhos, os que estavam junto dele com os Doze o interrogaram sobre as parábolas. Dizia-lhes: ‘A vós foi dado o mistério do Reino de Deus; aos de fora, porém, tudo acontece em parábolas, afim de que vendo, vejam e não percebam; e ouvindo, ouçam e não entendam; para que não se convertam e não sejam perdoados’” (Mc 4, 10-12). Ou seja, à multidão Jesus ensinava através de parábolas, “... a seus discípulos, porém, explicava tudo em particular” (Mc 4, 34).⁸ Também Paulo, na primeira carta aos Coríntios diz: “... é realmente de sabedoria que falamos entre os *perfeitos*, sabedoria que não é deste mundo nem dos príncipes deste mundo, voltados à destruição. Ensinamos a sabedoria de Deus, misteriosa e oculta, que Deus, antes dos séculos, de antemão destinou para nossa glória” (Co 2,6-8, *grifo nosso*).⁹ São passagens como essas, retiradas dos cânones oficiais da Igreja,¹⁰ que ilustram a hipótese de que a mensagem de Jesus dá continuidade a uma tradição esotérica.¹¹

René Guénon faz uma distinção entre esoterismo e religião. A religião “considera unicamente al ser en el estado humano individual” enquanto que a iniciação (prática inerente ao esoterismo) “tiene esencialmente como objetivo superar las posibilidades superiores y hasta conducir al ser más allá de todo estado condicionado, sea cual fuere”. Assim para evitar confusão, convém dizer, conforme Guénon, “esoterismo cristão”, ao invés de cristianismo esotérico (GUÉNON, 1993, p. 39-40).

Foram muitos os textos que reivindicaram a tradição apostólica. Ainda na segunda metade do século, por volta de 180 d.C, embora fossem apenas quatro os Evangelhos oficialmente reconhecidos, “nenhum texto esgotava a tradição nem suprimia os seus rivais” (RENAN, 1929, p. 319). Apesar de apresentarem passagens contraditórias e mesmo abordagens diferentes, um em relação ao outro, é o caso do quarto evangelho em relação aos demais, essa diversidade representava a riqueza da comunidade cristã, a forma diversa com que os ensinamentos de Jesus podiam ser entendidos. Os Evangelhos oficiais ainda refletem uma época espiritualmente rica. Seus textos eram entendidos simbolicamente e não como hoje, literalmente. Foi o “sucesso nas leituras públicas” (Idem) o critério da canonicidade.

Outras escolas, que nascem das diferenças entre os Apóstolos, ou das possibilidades do cristianismo, quando se firma uma ortodoxia, serão declaradas heréticas. Como

inteligível, sem nenhuma possibilidade de tornar-se um texto popular. Cf. RENAN, 1929, p. 334).

8 *Marcos* 4. 34, ver também 7:17s; 10:10 s.

9 *Perfeito* é, neste período, o último grau na iniciação cristã.

10 “Em cada um dos Evangelhos canônicos, (...) diferentes temas e tradições como as que encontramos separadamente em muitos dos escritos apócrifos setecema o redor de uma trama central”. WELBURN, s/d, p. 144.

11 Esta tradição esotérica teria origem na Atlântida e seria “aquela herdada pelos sobreviventes do Dilúvio; um corpo científico-religioso que visava à redenção espiritual do homem e à redenção espiritual da própria matéria, que nada mais é senão espírito em extremo estado de condensação” Cf. LIMA, Norberto de Paula. “Introdução”. In: PLATÃO, s/d, p. 33.

diz Mircea Eliade: "... a maioria dessas obras, qualificadas de 'apócrifas' (por conterem revelações que até então tinham permanecido 'ocultas'), comportavam o relato de uma doutrina esotérica, comunicada aos Apóstolos pelo Cristo ressuscitado e envolvendo o sentido secreto dos acontecimentos da sua vida. Era o testemunho desse ensinamento secreto, conservado e transmitido pela tradição oral, que invocavam os gnósticos" (ELIADE, 1979, vol. 2, p. 137). Não só os gnósticos, como veremos à frente.

O esoterismo ou, em outras palavras, a transmissão iniciatória das doutrinas e práticas reservadas a um número restrito de adeptos, é atestada em todas as grandes religiões na época helenística e nas proximidades da era cristã.

A instituição dos Mistérios, por exemplo, é uma rica e milenar tradição da Antiguidade. No mundo grego, cujas relações vão de Mediterrâneo à Índia, são muitos os locais de iniciação: Rodes, Delos, Atenas, Elêusis, Tróia, Samotrácia, Monte Olimpo, Monte Athos, Dódona, Delfos, Argos, Citéria, Olímpia e On, no Egito (a Heliópolis grega), pelos quais passaram a maioria, se não a totalidade dos filósofos e historiadores gregos, hoje estudados em nossas universidades, apenas no seu aspecto exotérico.¹²

Yogananda, um yogue contemporâneo, diz que a cidade universitária de Taxila era o centro predileto de especialização procurado pelos estudiosos gregos da antiguidade. Muitos gregos passaram a morar na Índia e adotaram o hinduísmo ou o budismo. A doutrina da reencarnação de Pitágoras tem, indubitavelmente, origem hindu. Diz-se que Platão, grande admirador da escola pitagórica, em viagem aos países asiáticos, visitou a Pérsia e demorou-se na Índia; seu pensamento reflete a filosofia Shânkyá; sua tese *A República* reafirma idéias hindus; sua divisão da sociedade em corporações nada mais é que o sistema de castas Hindu. Mas Müller sustentou a surpreendente semelhança entre a linguagem de Platão e a dos Upanisháds. Plotino revela grande influência do pensamento Shânkyá e da concepção budista do nirvana. As fábulas de Esopo são a versão grega das estórias do Panchatantra, mas a velha coleção de fábulas e contos folclóricos da Índia, levada a terras distantes por marinheiros e mercadores. *As Mil e Uma Noites* e *Sinbad, o Marujo* são versões árabes das estórias maravilhosas Hindus (YOANANDA, 1971, p. 76, nota 5, *grifos no original*).

Não deixa de ser significativa a informação do historiador Eunápio (séc. V), um dos últimos iniciados nos mistérios de Elêusis. Segundo Eunápio, o último hierofante legítimo do santuário havia profetizado o desaparecimento do centro de culto, profanado pelo seu sucessor um alto iniciado nos Mistérios de Mitra (ELIADE, 1979, p. 184). Elêusis foi incendiado em 396, por Alarico, rei dos godos, "seguidos dos 'homens de preto', os monges cristãos" (Idem). Assim teríamos no esoterismo cristão a continuação autêntica, com a novidade de ser aberta para toda a humanidade, de uma tradição que, nos *Mistérios*, já apresentava sinais de decadência.

Para Rudolf Steiner, o Cristianismo surge paulatinamente do espírito dos Mistérios. "De maneiras as mais diversas as pessoas procuravam o caminho para chegar das antigas doutrinas aos conceitos cristãos" (STEINER, 1984, p. 85). Assim, por esta via, o cristianismo representaria a continuidade dos Mistérios pagãos, tornando-se desnecessária a sobrevivência dos antigos Mistérios (no caso de Elêusis, com o seu desaparecimento até mesmo anunciado).

12 Cf. LIMA, s/d, p. 34-36. O autor dessa introdução afirma ser quase certa a origem hindu do conhecimento filosófico de Platão expresso neste texto.

A tradição esotérica, além de mencionada pelos Evangelhos canônicos, como vimos acima, também é atestada pelos pais da corrente ortodoxa. Em 1958, um pesquisador norte-americano encontra, num mosteiro do deserto da Judéia, um fragmento de uma carta de Clemente da Alexandria (cerca de 150-215) que informa sobre a história do Evangelho de Marcos e confirma a tradição do ensinamento esotérico: “Marcos, então, durante a estada de Pedro em Roma escreveu uma narrativa dos feitos do Senhor, não declarando, no entanto, todos eles, nem tampouco insinuando os secretos, mas selecionando os que consideravam mais úteis para fortalecer a fé dos que estavam sendo instruídos. Mas, quando Pedro morreu como um mártir, Marcos partiu para Alexandria levando tudo, suas próprias anotações e as de Pedro, das quais transferiu para seu antigo livro as coisas adequadas para quem quisesse progredir no conhecimento (*gnosis*). Assim compôs um Evangelho mais espiritual para aqueles que queriam ser iniciados... Quando ele morreu, deixou sua composição para a igreja de Alexandria, onde está até agora cuidadosamente guardada, sendo lida apenas por aqueles que estão sendo iniciados nos grandes Mistérios” (*apud* WELBURN, s/d, p. 117).

Este texto confirma e enriquece informações que já eram conhecidas. O mesmo Clemente de Alexandria (em *Stromates*, I, 1, 11, 3.) faz referência à “verdadeira tradição dos bem aventurados ensinamentos, diretamente oriundo dos santos Apóstolos Pedro, Tiago, João e Paulo, transmito de Pai para filho, e que chegaram a até nós graças a Deus” ou ainda, e de maneira mais explícita, afirma Clemente que: “A Tiago o Justo, a João e a Pedro, o Senhor, depois de sua ressurreição, deu a gnose; deram-na estes outros apóstolos; outros apóstolos deram-na aos 70, uns dos quais era Barnabé” (*apud* ELIADE, 1979, p. 138).

Também segundo Orígenes (cerca de 185 a 254), “os Evangelistas mantiveram oculta (*apókruphon*) a explicação que Jesus dava sobre a maior parte das palavras” (Idem). Orígenes fazia a crítica da leitura literal das escrituras. “Que pessoa inteligente imaginaria, por exemplo, que um primeiro, um segundo, um terceiro dia, tarde e manhã, aconteceram sem Sol, sem Lua e sem estrelas; e o primeiro, conforme o chamamos sem mesmo um céu? Quem seria tão infantil ao ponto de supor que Deus, como um jardineiro humano, plantou um jardim no Éden, para os lados do Oriente, e formou ali uma árvore, visível e sensível, de tal modo que se conseguisse o poder de viver comendo materialmente de seu fruto com os dentes; e ainda, que se pudesse participar do bem e do mal, nutrindo-se do que vinha daquela outra árvore? Se dizem que Deus andava a tarde no jardim e que Adão se escondia sob a árvore, imagino que ninguém há de questionar serem estas declarações figurativas, asseverando misteriosas verdades por meio de uma semelhante história, e não de fatos que ocorreram de modo material. E Caim, ao afastar-se da presença do senhor, como é simples e claro para as mentes atentas, incita o leitor a buscar o significado da presença de Deus ou da de alguém que dela se afaste. Que necessidade há de mais, quando todos, até mesmo os atoleimados, podem reunir inúmeros exemplos em que as coisas eram registradas como tendo acontecido e que, em absoluto, jamais aconteceram num sentido literal? Não, mesmo os Evangelhos estão cheios de expressões da mesma espécie; como aquela em que o diabo leva Jesus a uma alta montanha, para de lá mostrar-lhe os reinos de todo mundo e sua glória. Quem senão um leitor descuidado de tais palavras deixaria de condenar os que pensam que, com os olhos da carne – que necessitam da altura para ter a visão do que havia abaixo, a grande distância –, os reinos dos persas, e dos citas e dos indianos e dos pardos haviam sido vistos, e com eles a glória que os homens concediam a seus governantes? Incontáveis casos como estes o leitor atento será capaz de observar, que o farão concordar que, com as histórias que ocorreram literalmente, estão entrelaçadas outras coisas que na realidade não aconteceram” (*De Principiis*, IV, 16, *apud* LEEU, 1995, p. 74).

Essa advertência, feita não sem um certo desconforto e quase que desnecessária, dirigida mais para “um leitor descuidado”, pois mesmo os “atoleimados” podem reunir “inúmeros exemplos” do caráter simbólico do texto, tem hoje uma atualidade que Orígenes jamais suspeitaria que pudesse vir a ter. Omitir uma leitura que vá além da superfície, que compreenda o texto de sua totalidade, é o que permite pinçar passagens das escrituras e adequá-las às necessidades das circunstâncias, transformando-as em ideologias.

Limitar-se a uma leitura literal da Bíblia é, no máximo, reduzi-la a um conjunto de histórias edificantes, de onde se deve extrair lições de moral.

Orígenes distingue três modos de leitura das Escrituras: a literal, um segundo modo, o alegórico, de acordo com a alma, e o terceiro, de acordo com o espírito, a interpretação esotérica: “Desde que a própria Escritura consiste igualmente em, por assim dizer, um corpo visível e na alma que está nele e que pode ser percebida e compreendida; e do espírito que está de acordo com a as normas e a sombra das coisas celestiais – vamos, peçamos Àquele que fez para escritura corpo, alma e espírito: um corpo para aqueles que vieram antes de nós, uma alma para nós, e um espírito para aqueles que, na época vindoura, herdarão a vida eterna e alcançarão as coisas verdadeiras e celestiais da lei; e assim não busquemos, no presente, a letra, mas a alma. E, se formos capazes, ascenderemos também ao espírito, devido aos sacrifícios a cujo respeito acabamos de ler” (Idem, p. 75).

Na época de Orígenes, ainda não era clara a idéia de que a Igreja (mais comunidade que instituição) tinha uma dupla missão: oferecer *preceitos éticos* aos que precisavam e *iniciar* aos que já eram puros. Diz ele na sua polêmica com Celso: “Fue efectivamente enviado el Dios Logos como médico de los pecadores; como maestro de misterios divinos a los ya limpios y que no pecan más” (ORÍGENES, 1967, p. 224).¹³ É somente: “A aquellos, empero, que tras oír nuestras exhortaciones, han adelantando en la virtud y demuestran haber sido purificados por el Logos y vivir, según sus fuerzas, mejor que antes, los llamamos en ese momento a nuestros misterios. *Pues hablamos sabiduría entre los perfectos* (I Cor 2,6)” (Idem, p. 223, *grifo no original*).

Ou ainda, de maneira mais precisa: “Al que mucho tiempo atrás, y señaladamente desde que fue curado por obra Del Logos, no Le remuerde el alma de mal alguno, ése escuche también lo que, *privadamente* (MC 4, 34), habló Jesús a sus auténticos discípulos” (Idem, *grifo no original*).

Para Mircea Eliade toda comunidade cristã recebia um certo grau de iniciação, conhecendo o simbolismo do batismo, da eucaristia e da cruz, dos Arcanjos e a interpretação do Apocalipse. Em relação à iniciação propriamente dita, *eram três os graus de iniciação*: os “Iniciantes”, “Os que progridem” e os “Perfeitos”. Os “Perfeitos” a que se refere Paulo na carta aos Coríntios, vista acima (ELIADE, 1979, p. 138).¹⁴

Jean Daniélou,¹⁵ que examinou as fontes do esoterismo cristão, diz que “as tradições esotéricas dos Apóstolos são a continuação no cristianismo de um esoterismo judaico que existia no tempo dos Apóstolos e que concerne ao domínio muito definido

¹³ Para um resumo de vida de Orígenes, ver BUENO, Ruiz Bueno. “Introducción”. In: ORÍGENES, 1967.

¹⁴ Leia-se Efésios 4,9-13 como a descrição do caminho do iniciado “até que alcancemos todos nós (...) o estado de Homem Perfeito...”

¹⁵ Jean Daniélou morreu cardeal em 1974. Foi professor do Institut Catholique de Paris. Aprofundou-se no estudo do judeu-cristianismo, na explicação do significado, hoje praticamente desconhecido, de inúmeros símbolos cristãos. Da sua obra veja-se, por exemplo, DANIÉLOU (1993): *Os símbolos cristãos primitivos*.

dos segredos do mundo celeste” (*apud* ELIADE, 1979, p. 226). Na verdade, a tradição esotérica judaica é muito antiga. Como nota Eliade, “toda literatura apocalíptica judaica exaltava o saber esotérico” (Idem, p. 124).

Em graus variados, afirma Eliade, “encontra-se o argumento iniciatório (ensinamento em ritos secretos, segregação dos fiéis, juramento do silêncio, etc.) no judaísmo normativo e nas seitas judaicas, entre os essênios (por exemplo, o Manual de Disciplina, IX, 16ss; VI, 13-23), entre os samaritanos e os fariseus” (Idem, p. 134).

Com a descoberta dos documentos do Mar Morto, entre 1947 e 1951, novos dados sobre a relação entre um movimento apocalíptico judeu, os Essênios e o cristianismo primitivo foram revelados.¹⁶

J. Guinsburg nota que “até agora, por falta de dados, os saduceus e os fariseus pareciam formar os dois eixos principais da época dos Asmoneus¹⁷ e da ocupação romana até a destruição do Segundo Templo, enquanto os essênios permaneciam envoltos na penumbra das poucas informações (...). Hoje, porém, à luz destas descobertas (manuscritos de Qumran) vemo-los aparecer como um dos pivôs básico das eclosões messiânicas que então se multiplicavam na Judéia”.¹⁸

Os manuscritos de Qumran demonstraram que o cristianismo tem maiores bases judaicas de que se supunha antes de sua descoberta. As semelhanças entre os essênios e os cristãos chamaram a atenção dos pesquisadores. Eram igualmente apocalípticos e messiânicos. Os essênios, tal como os cristãos, consideravam-se o povo da Nova Aliança. Esperavam, porém, um profeta escatológico (que no *Novo Testamento*, já havia chegado na pessoa de João Batista) e dois Messias: o Messias-Sacerdote, que os santificaria, e o Messias-Real, que conduziria Israel na guerra contra os gentios, guerra que o próprio Deus levaria a termo vitoriosamente. Os cristãos esperavam, por sua vez, a segunda vinda gloriosa de Cristo, como juiz e redentor do mundo.

Tanto para os essênios como para os cristãos, “o Messias aparecerá no fim dos tempos e receberá um reino eterno; nas duas doutrinas messiânicas, os elementos sacerdotal, real e profético coexistem” (ELIADE, 1979, p. 122).¹⁹ As duas comunidades faziam um uso análogo do *Velho Testamento*. “Aplicando um processo especial (*peshet*), os essênios vislumbravam nas profecias do Antigo Testamento referências precisas à história contemporânea e, por conseguinte, predições relacionadas com certos acontecimentos iminentes” (ELIADE, 1979, p. 124).

A terminologia empregada em Qumran e a linguagem do Evangelho de João são notáveis: “A figura do Paracleto evocada por João (14,17; 15,26; 13, etc.) parece derivar de uma teologia análoga à de Qumran” (Idem, p. 125). Os dois grupos tinham idéias apocalípticas. Contudo, “enquanto os essênios estão à espera da guerra escatológica, na literatura joanina, embora a luta ainda dure, a crise está superada, porque Jesus Cristo

16 As fontes sobre os essênios, até então, eram Flávio Josefo, Filon de Alexandria e Plínio, o Velho.

17 O período Hasmonéu vai de 150 a 50 a.C. e o Herodiano de 30 a.C. a 70 d.C., ano da destruição do Segundo Templo. Os autores cristãos da antiguidade (Justino Mártir, Hegésip e Epifânio) mencionam de seis a dez grupos dentro do judaísmo. TYLOCH, 1990, p. 50, nota 10.

18 GUINSBURG, 1990, p. 15-16. Sobre a importância numérica e política dos essênios, nota Tyloch que o fato de “Herodes ter liberado os essênios de prestar o juramento de fidelidade ao rei, exigido de seus súditos, demonstra a amplitude e a importância da seita”. In: TYLOCH, 1990, p.78.

19 A *Epístola aos Hebreus* apresenta Jesus como Messias ao mesmo tempo sacerdotal e real, segundo a “ordem de Melquisedeque” (6,20; 7,1,25; etc.). Idem, nota 41.

triunfou sobre o Mal” (Idem, p. 126).

Apesar das semelhanças que acabamos de mencionar, o essianismo e o cristianismo primitivo apresentam estruturas distintas e têm objetivos divergentes. “A escatologia essênica deriva da tradição sacerdotal; a escatologia cristã mergulha as suas raízes no profetismo do *Antigo Testamento*. Os essênios conservavam e fortaleciam o separatismo sacerdotal; os cristãos, em contrapartida, forcejavam por atingir todas as camadas sociais. Os essênios excluíaam do seu banquete messiânico todos os que eram impuros, deformados física ou espiritualmente: para os cristãos, um dos sinais do Reino era justamente a cura dos inválidos (os cegos que vêem, os mudos que falam, etc.) e a ressurreição dos mortos. Por fim, a ressurreição de Jesus e o dom do Espírito Santo, a liberdade espiritual que sucedeu à disciplina da Lei, constituem o “acontecimento central que distingue essas duas comunidades messiânicas” (Idem).

Destaca-se a diferença fundamental entre a comunidade dos essênios e a dos cristãos. Enquanto a primeira exigia, para o seu desenvolvimento, o isolamento de seus membros, como lembra Steiner, “los esenios solo pueden progresar en su desarrollo si se apartan de los demás; para ellos tiene que haber almas distintas de las demás” (STEINER, 1993, p. 67). A mensagem dos cristãos era universal, para todos os seres humanos. Assim, o “Cristianismo não devia ser apanágio de alguns privilegiados, como eram os antigos mistérios, mas se destinava a toda a Humanidade, constituindo uma religião popular; a verdade devia estar ao alcance de todos os que ‘tinham ouvidos para ouvir’. Os iniciados antigos foram escolhidos entre muitos; as trombetas do cristianismo soam para quem quiser ouvi-las. Depende de cada um querer aproximar-se” (STEINER, 1984, p. 78). O que haveria de realizar-se “não seria a reclusão de alguns elementos, mas a congregação de todos. Cada um, conforme sua maturidade, deveria poder tornar-se um adepto” (Idem, p. 80)²⁰. Quanto à iniciação, a diferença em relação aos antigos Mistérios ou outras práticas iniciáticas, é que Jesus não iria ensinar mais como os deuses conduzem o homem do mundo espiritual à terra, “sino como El há de encontrar el camino de la tierra al espíritu” (STEINER, 1993, p. 87). Como a morte de Jesus, “nació para la Tierra aquello que antes, por todas partes, se había encontrado fuera de ella: el amor cósmico universal” (Idem, p. 32).

Depois da destruição de Qumran e da dispersão dos essênios, “alguns sobreviventes reuniram-se provavelmente aos núcleos cristãos da Palestina. Em todo caso, as tradições apocalípticas e esotéricas mantiveram-se no cristianismo dos dois primeiros séculos, e encorajaram certas tendências gnósticas” (ELIADE, 1979, p. 124). De qualquer maneira, como diz Guinsburg, “os essênios lavraram certamente o solo que nutriu ideologicamente a fermentação religiosa da época e onde germinaram algumas idéias básicas do cristianismo” (GUINSBURG, 1990, p. 16).

Assim, simplesmente como conhecedor da tradição judaica, não seria estranho se Jesus tivesse ensinado matérias esotéricas para seus discípulos.

1.3. *Esoterismo e Hierarquia*

Não é o caso de historiarmos o progressivo desaparecimento do esoterismo cristão. Algumas pistas serão suficientes para as necessidades de nosso trabalho.

20 Steiner é enfático no vínculo entre os antigos mistérios e o Cristianismo: “o cristianismo pressupõe a mística anterior como o germe vegetal pressupõe o seu solo”, diz, na p.10 do prefácio do texto citado.

Durante o tempo em que os Evangelhos Sinóticos conviviam com outros Evangelhos, e os dogmas ainda não se haviam fixado, *heresia* não significava mais que uma seita ou grupo. Conforme foi se estabelecendo uma hierarquia, e com ela uma visão dogmática (no sentido de verdades indiscutíveis) do cristianismo, *heresia* passou a ser sinônimo de *doutrina falsa*. Um dos marcos desse processo é o combate contra a chamada Heresia Gnóstica.²¹

A Tradição esotérica, desenvolvida no Egito, também através das comunidades judaicas (os Terapeutas, por exemplo), teria acolhido o cristianismo gerando “uma estranha mistura das doutrinas de Cristo com as tradições esotéricas persas e indianas, conhecidas durante os séculos posteriores como Gnosticismo” (LEEUEW, 1995, p. 50).²² Nos séculos I e II as idéias gnósticas se difundiram pelo mundo romano, criando várias correntes (MAIA, 1992, p. 16). Alguns elementos são comuns, o que torna possível a sua diferenciação com o cristianismo ortodoxo, cujos traços principais já estão esboçados no século II. Esses elementos comuns tornaram possível falar em *Gnosticismo* como uma escola esotérica. Citaremos algumas dessas diferenças, esquematizadas por Márcia Maia (1992, p. 19). Para o Cristianismo ortodoxo, Cristo é homem e Deus, para os gnósticos, Cristo era “um ser espiritual que se adaptou a percepção humana. Não aceitam, portanto, a dupla natureza unida em Cristo; para os ortodoxos, “quem confessar o credo e se batizar é cristão, estando a Igreja aberta a recebê-lo”, enquanto que para o Gnosticismo “o batismo não faz o cristão e, sim, a evidencia de sua maturidade espiritual, que determina o convite à iniciação reservada”; o cristianismo ortodoxo “dirige o homem à instituição para que ela lhe aponte o caminho: não há salvação fora da Igreja”, enquanto os gnósticos preocupam-se em fazer o homem voltar-se para o seu próprio interior, incentivando nele “a capacidade de descobrir seu próprio caminho”; para a ortodoxia é o pecado, identificado cada vez mais com um comportamento em desacordo com a moral cristã, determinada pela instituição Igreja, que conduz ao sofrimento, enquanto que para os gnósticos a raiz do sofrimento é a ignorância, o que significa não ter apenas uma vida eticamente correta, mas atingir o grau de “Perfeito”. A Hierarquia, que irá impondo uma ortodoxia, “exige que os crentes a aceitem como guias”, já que para os gnósticos comunicar-se com Deus em momentos de êxtase espiritual dispensa intermediários.

Este último aspecto, o da *iniciação*, é comum a todo esoterismo. O *conhecimento é possível através de práticas que tornem possível a apreensão consciente do mundo pelo sujeito*. A forma como esse conhecimento iniciático se dá “es propriamente incomunicable, ya que son estados a realizar interiormente” (GUÉNON, 1993, p. 49). Não se trata de uma experiência mística como a conhecemos pelos santos católicos dos últimos séculos, isto é, uma

21 Do grego *gnosis*, conhecimento.

22 Segundo Mircea Eliade “é difícil determinar a origem da corrente espiritual conhecida pelo nome de ‘gnosticismo’. Cumpre, porém, distingui-la das numerosas gnoses anteriores ou contemporâneas que faziam parte integrante das diferentes regiões da época (o zoroastrismo, os Mistérios, o judaísmo, o cristianismo) gnoses que (...) comportam um ensinamento esotérico. Acrescentemos que quase todos os temas mitológicos e escatológicos utilizados pelos autores gnósticos são anteriores ao gnosticismo *stricto sensu*”. ELIADE, 1979, p.140. Também Guénon recorda que todo ensinamento iniciático tem no conhecimento o seu fim último e que é necessário estar alerta para “no confundir” “*gnosis*”, que significa “conocimiento”, y “gnosticismo”, aunque el segundo deba evidentemente su nombre al primero; además esta denominación de “gnosticismo” es bastante vaga y parece, de hecho, haber sido aplicada indistintamente a cosas muy diferentes”. GUÉNON, 1993, p. 57.

experiência da qual o próprio indivíduo não tem consciência plena e nem uma explicação sobre o que está ocorrendo com ele mesmo. É por isto que Guénon diz que enquanto o misticismo é “passivo”, a iniciação é “ativa”. “Esto significa sobretudo que, en el caso del misticismo”, que “el individuo simplemente se limita a recibir lo que se le presenta y tal como se le hace presente sin que él mismo participe en ello para nada; décimos a continuación, es en eso que reside el principal peligro para el, por el hecho de estar de esta forma ‘abierto’ a toda clase de influencia y que además, en general y salvo raras excepciones, no tiene la preparación doctrinal que sería necesaria para permitirle establecer entre ellas alguna clase de discriminación. Por el contrario, en el caso de la iniciación, pertenece al individuo la iniciativa de ‘realización’ que proseguirá metódicamente bajo un control riguroso e incesante que deberá conducirlo a superar las posibilidades mismas del individuo como tal ...” (Idem, p. 24).

Reconhecer a dupla dimensão do cristianismo e os limites pessoais nesse processo de iniciação, ainda não era problema para os cristãos, pelo menos nos dois primeiros séculos. Mesmo os que combatiam as heresias e que serão considerados os pais da Igreja Católica Apostólica Romana, como Inácio, bispo de Antioquia,²³ admitem os seus próprios limites pessoais: “Mesmo que carregue os grilhões pelo Nome, ainda não cheguei à perfeição em Jesus Cristo. Pois agora é que começo a instruir-me e vos falo como a meus discípulos”.²⁴ O mesmo Inácio, um dos primeiros a usar o termo católica (universal) para designar a Igreja, revela, na linguagem, o conhecimento de ensinamentos que não se encontram nos evangelhos, mas que fazem parte da tradição oculta, conhecida de poucos. “Pois também eu”, diz ele em carta para os cristãos da Trália, “embora prisioneiro e capaz de conhecer coisas celestes, mesmo as hierarquias dos anjos e os exércitos dos principados, coisas visíveis e invisíveis, nem por isso ainda sou discípulo. Muito ainda nos falta para que Deus nos chegue” (Idem, p. 59).

O problema do esoterismo e, portanto, da iniciação, diz Mircea Eliade, “iria provocar inúmeras controvérsias, principalmente e em primeiro lugar durante a crise deflagrada pelo gnosticismo” (ELIADE, 1979, p. 137). Eliade procura justificar a perseguição das correntes gnósticas e a posterior negação do caráter esotérico do cristianismo pela hierarquia: “... diante das pretensões extravagantes de certos autores gnósticos”, diz Eliade, “os padres da Igreja, seguidos mais tarde pela maioria dos historiadores antigos e modernos, negaram a existência de um ensinamento esotérico praticado por Jesus e continuando pelos seus discípulos”, destacando que “essa opinião, porém, não é corroborada pelos fatos” (Idem).

Mircea Eliade considera compreensível que, a partir de certo momento, a gnose e o esoterismo tornam-se suspeitos aos olhos da hierarquia eclesiástica, pois “invocando o testemunho de uma tradição apostólica oral e secreta, certos gnósticos podiam introduzir no cristianismo doutrinas e práticas radicalmente apostas ao *ethos* do Evangelho” (Idem, p. 139). Como por exemplo, “quando se rejeitava a validade do Antigo Testamento e se considerava a Deus-pai como um demiurgo malévolo e idiota” (Idem). Segundo

23 Dom Paulo Evaristo Arns lembra que o tempo *episcopos*, ainda é sinônimo de ‘supervisor’. ARNS, 1984, p. 84, nota 2. Também a palavra hierarquia talvez não seja a mais adequada para designar os principais expoentes da comunidade cristã destes dois primeiros séculos, muitos dos quais morreram como mártires, fortalecendo, pelo exemplo de fé, a comunidade cristã.
24 Carta de santo Inácio aos Efésios, 3,1. In: ARNS, 1984, p. 41.

Eliade, não era “o ‘esoterismo’ e a ‘gnose’ como tais que se revelavam perigosos, mas as ‘heresias’ que se infiltravam sob o manto do ‘segredo iniciatório’” (Idem).

Já Elaine Pagels atribui a perseguição ao gnosticismo, por parte da ortodoxia e, mais tarde, a negação do caráter esotérico da mensagem cristã, a uma questão de poder. A hierarquia da Igreja, cada vez menos sinônimo de uma comunidade e cada vez mais uma poderosa instituição com poderes de Estado, via-se ameaçada por qualquer forma de interpretação do cristianismo que implicasse no questionamento da hierarquia. Em “termos bem simples”, diz Pagels, “as ideias cujas implicações eram contrárias a tal institucionalização foram taxadas de ‘heresias’, as ideias que implicitamente apoiavam tornaram-se ‘ortodoxas’” (PAGELS, 1995, p. 33).

A nosso ver, tanto Mircea Eliade quanto Elaine Pagels tem razão. Certas doutrinas dificilmente caberiam no que se poderia chamar de cristianismo. A partir do momento em que o Estado torna leal o cristianismo, é difícil distinguir o que são disputas doutrinárias e o que são conflitos políticos. Com frequência, as disputas teóricas servem para organizar os grupos que lutam pelo domínio do poder do Estado ou disputam o poder dentro da instituição Igreja.

Num primeiro momento, diante das perseguições do Estado Romano, procurava-se manter a unidade dos cristãos, o que exigia um pensamento comum que, no entanto, contemplava um leque muito amplo de interpretações, como ainda é possível verificar nos evangelhos canônicos. Ao mesmo tempo, havia uma pré-disposição para um entendimento com o Estado. Como diz Renan: “Ao passo que se afastavam as hipóteses do fim do mundo e da aparição messiânica”, o cristianismo obedecia a duas tendências: “...acomodar-se o melhor possível com o império e organizar-se para manter a sua duração” (RENAN, 1929, p. 56).

O combate as primeiras heresias deu-se no meio de violentas perseguições do Estado Romano. Com a oficialização do cristianismo, a partir de Constantino, os cristãos, representados pela instituição Igreja, tenderão a passar de perseguidos a perseguidores, o que se efetiva com o decreto de Teodósio de 392, que proíbe a prática do paganismo e fecha, definitivamente, os seus templos.

A doutrina ortodoxa vai servir à legitimação do Estado Romano, tornando-se, dessa forma, uma ideologia. Essa ideologização do Cristianismo é bem precoce. O primeiro Concílio Ecumênico, (isto é, universal), o de Nicéia, em 325, é convocado, vale lembrar, pelo Imperador, para resolver um problema interno da Igreja, que é a cisão provocada pelo arianismo.²⁵ A questão, no entanto, era vista, pelo Estado Romano, como um problema político. Constantino resolveu convocar essa assembléia geral de bispos para “impedir que novos impulsos centrífugos prejudicassem a unidade do império e a homogeneidade do sistema de domínio que tencionava fazer prevalecer” (DONINI, 1980, p. 231). De lá pra cá, não surpreende que pouco tenha restado daquilo que teria sido o cristianismo primitivo que sobrevive, no entanto, de uma maneira ou de outra, inclusive, no que, no Brasil, chamamos de *religiosidade popular*.

A consolidação da hierarquia exigia, ainda naquele período, uma grande capaci-

25 De Ário, um sacerdote de Alexandria. Segundo Mircea Eliade, “propôs uma interpretação mais coerente e mais filosófica da Trindade. Ário não rejeita a Trindade, mas nega a consubstancialidade das três Pessoas divinas. Para ele, continua Eliade, “Deus é *único* e é *incriado*; o Filho e o Espírito Santo foram criados *mais tarde* pelo pai, e portanto lhe são inferiores”. ELIADE, 1979, p.178, *grifos no original*.

dade de argumentação contra o que era considerado heresia. O poder físico da instituição Igreja e a cristalização do Cristianismo através dos dogmas e do direito canônico, e ainda, o descolamento entre a Instituição e o Cristianismo do povo, substituirão, mais tarde, a necessidade de debate. No século IV, quando a igreja ainda era comunidade, não podíamos fazer a distinção entre uma “igreja” e o povo. O debate, neste período, como foi o caso da natureza da trindade, por exemplo, não se restringia aos teólogos, mas “apaixonava as multidões” (cf. ELIADE, 1979, p. 138).

A diferença entre as Igrejas no tempo de Paulo e a Igreja no tempo de Agostinho pode ser avaliada pela relação entre a comunidade cristã e a filosofia grega. Como nos recorda Renan, “havia uma sinagoga em Atenas e Paulo falou ali aos judeus e às pessoas ‘tementes a Deus’; mas, numa cidade desta natureza, os sucessos de sinagoga não serão coisa nenhuma. (...) Procuram pois falar na cidade, não como pregador dirigindo-se às assembléias, mas como estrangeiro que se insinua, espalhando timidamente a sua ideia e procurando criar algum ponto de apoio. O resultado foi medíocre, ‘Jesus e a ressurreição’ (*anastasis*) eram palavras estranhas, sem nenhuma significação”. Conclui Renan que “os motivos que deviam fazer a fortuna do cristianismo, não podiam estar nos centros dos letrados. Estavam no coração das piedosas mulheres, nas aspirações íntimas dos pobres, dos escravos, dos sacrificados de toda espécie” (RENAN, 1945, p. 149; *ver* At 17). Aqui já estão os sinais da diferença entre o cristianismo popular e a futura Igreja, diferença que tanto incomoda a instituição, particularmente no Brasil, nos dias atuais.

É somente quando a Igreja é uma instituição hierarquizada (e isto é uma realidade antes de seu reconhecimento o oficialização do Império) que a filosofia grega será assimilada. A incorporação da filosofia grega pela Igreja possibilitará a total aceitação do cristianismo pelas classes “cultas”. No discurso de Paulo em Atenas, “sente-se já o esforço para traduzir a linguagem da filosofia grega, as idéias judaicas e cristãs”. Mas, até que a filosofia grega e as ideias bíblicas praticamente se confundam, “terão de fazer muitas concessões” (Idem, 156-157).

A institucionalização do cristianismo provocará um distanciamento entre a cúpula e a base, até a Igreja deixar de ser assembleia de cristãos para tornar-se uma instituição, dividida entre o clero e leigos, cuja hierarquia vai tutelar os interesses dos leigos, tornando-se a única intermediária entre os homens e a possibilidade de sua salvação. É importante chamar a atenção para o que veremos no capítulo terceiro, que a *Teologia da Libertação apenas atualiza essa tutela*. O reino dos céus, agora limitado à dimensão terrestre, só pode ser atingido pelos “oprimidos” pela mediação dos seus “intelectuais orgânicos” que lhes indicarão o caminho, através da política, como modernos profetas.²⁶ A profecia moderna recebe as palavras de Javé, através da “ciência”, que indica a política, especialmente a política partidária, como o caminho para a construção do reino, que é a sociedade socialista. *Sacraliza-se política, pela dessacralização da religião*. O caráter autoritário dessa nova doutrina, no entanto, é o mesmo. Não se propõe uma *mudança social*, apenas uma *mudança política*, isto é, uma mudança na composição das classes dominantes.

A filosofia grega dava à hierarquia respeitabilidade junto às classes cultas. A consolidação da hierarquia exigia, ainda, como vimos, uma grande capacidade de argumentação contra o que era considerado heresia. E a filosofia grega, para essa peleja verbal,

²⁶ Ver o capítulo desse livro sobre *Teologia da Libertação*. Frei Betto dedica seu livro *Fidel e a Religião*, (1988, p. 5), “A Leonardo Boff, sacerdote doutor e sobretudo profeta”. *Grifo nosso*.

era uma arma eficaz, pois dava aos contendores a racionalização, que se contrapunha, sobretudo, às experiências vivenciadas. Já estava distante o tempo em que Paulo dizia aos Coríntios: “Estive entre vós cheio de fraqueza, receio e temor; minha palavra e minha pregação nada tinham da persuasiva linguagem da sabedoria, mas eram uma demonstração de Espírito e poder, a fim de que a vossa fé não se baseie sobre a sabedoria dos homens, mas sobre o poder de Deus” (ICo 2,3-5).²⁷

Agostinho, considerado por Leeuw (1995, p. 117) a “síntese do Cristianismo primitivo” e o marco do fim da Igreja primitiva, ainda tenta uma conciliação entre racionalismo da filosofia grega e a experiência iniciática, “entre o que se sabe pela convicção interior e o que se demonstra racionalmente, entre verdade revelada e a verdade lógica, entre a religiosidade cristã e a filosofia pagã” (PESSANHA, 1996, p. 13).²⁸ A convivência entre o que poderiam ter sido as diversas escolas cristãs (entre as quais seria difícil falar em *heresia*, que pressupõe o poder da força física por parte de uma *ortodoxia*) foi impossibilitada pela transformação paulatina do cristianismo da instituição Igreja, em ideologia.²⁹ Uma ideologia para legitimar o Estado Romano. Será o cristianismo ideologização, ou seja, um falso cristianismo que será combatido por aqueles que chamamos de *ideólogos da libertação*. Como qualquer *ideologia*, cujo conceito usamos no sentido de *falsa consciência*, a *Teologia da Libertação* ficará presa, instrumentalizada pela luta pelo poder, impossibilitando a apreensão do real, o verdadeiro exercício da ciência, como queria Marx.

É interessante notar que a instituição Igreja, embora tivesse combatido e vencido os gnósticos, apropriou-se de seus símbolos e de suas representações, no início, provavelmente, ainda com um sentido esotérico, que aos poucos vai se perdendo num ritualismo formal e sem significação. Segundo Renan “foi pelo gnosticismo que o cristianismo se proclamou como uma religião nova, destinada a durar, tendo um culto, sacramentos, e podendo produzir uma arte. Foi pelo gnosticismo que a Igreja lançou mão dos mistérios antigos e se apropriou do que eles tinham de satisfatório para o povo, graças a ele foi no século IV que o mundo passou do paganismo para o cristianismo. (...). Repelindo as quimeras dos gnósticos e anatematizando-as, a ortodoxia hauriu neles as mais felizes ideias da devoção popular. Da teurgia³⁰ a Igreja fez os rituais. As suas festas, os seus sacramentos, a sua arte, dimanaram na sua maioria das seitas que condenou” (RENAN, 1929, p. 105-106). Com a vitória ortodoxa sobre as heresias, o cristianismo “perdeu a doutrina mais interior de Cristo, o ensinamento dado por Ele a poucos” (LEEUEW, 1995, p. 57). O desaparecimento desse aspecto, no entanto, não foi imediato.

Para ilustrarmos esse processo de assimilação/ destruição dos aspectos esotéricos que a instituição Igreja realizou em relação às práticas da comunidade cristã, tomemos o caso do *exorcismo*, cujo exemplo encontrarmos casualmente, ao folhearmos um antigo manual de liturgia.

Recordemos primeiramente que o exorcismo “llegó a ser un rito regular de la

27 “Demonstração de espírito e poder” significa “dos fenômenos espirituais e dos milagres”, cf. RENAN, 1945, p. 299, nota 3.

28 Nota-se que a Teologia surgiu do combate à gnose, cuja referencia é Santo Agostinho.

29 Hoje, quando são outros os instrumentos de dominação ideológicos, essa convivência entre diversas formas do cristianismo é, em geral, no Ocidente, pacífica, particularmente no Brasil.

30 TEURGIA. (e-ur). [do grego *theourgia*, pelo lat. *Theurgia*.] S. f. 1. Espécie de magia baseada em relação com os espíritos celeste. 2. Arte de fazer milagres. 3. Filos. No neoplatonismo, arte de fazer descer Deus à alma para criar um estado de êxtase.

Iglesia, y otras prácticas han sido atestiguadas a menudo, tanto por la legislación conciliar contra las mismas, como por los escritos ‘católicos’ contra los ‘herejes’ (en primer lugar Ireneo, Hipólito y Epifanio). (...) después que el cristianismo consiguió su status oficial durante el siglo IV, este aspecto de la religión fue quedando enterrado gradualmente, pero el cambio fue lento” (SMITH, s/d, p. 86).

Tão lento que ainda no *Curso de Liturgia Romana*, editado pela primeira vez em Portugal, em 1926, seu autor, Dom Antonio Coelho, reconhece que “Jesus Cristo exerceu durante a sua vida terrestre e deu a seus discípulos o poder de expulsar demônios. A partir do século III foi este poder confiado a uma Ordem especial da Hierarquia, a Ordem dos *Exorcistas*.

Era conferida esta Ordem pela entrega de um livro em que estavam contidas as fórmulas prescritas para conjurar, *exorcizar* os demônios – *os exorcismos*. Hoje os exorcismos andam dispersos no Missal (Benção da Água); no *Pontifical* (Dedicação das Igrejas, Benção dos Sinos, azeite, ouro, mirra, incenso, água na vigília da Epifania, etc; Benção das medalhas de São Bento). O rito impressionante: ‘*De exorcizandis obsessis a doemonio*’ e o exorcismo ‘*in Satanam et Angelos Apostatas*’ encontram-se no *Ritual*, sob o Título XI” (COELHO, 1950, p. 31).

Assim, temos quatro momentos. O primeiro, que não é citado por Dom Antônio Coelho, quando qualquer batizado tinha, como possibilidade, receber como dom do Espírito Santo, o poder de exorcizar (At 2,38). Quando essa prática foi institucionalizada pela Igreja, o exorcismo ficou restrito aos membros de uma ordem. As palavras ditas no ato do exorcismo, inicialmente espontâneas, foram sistematizadas em fórmulas registradas num livro; depois, essa prática foi pulverizada no ritual da missa, quando o conhecimento da sua existência ficava restrito a especialistas em liturgia, até, finalmente, o desaparecimento dos sinais de sua existência, com a reforma litúrgica, durante o Vaticano II.

A compreensão simbólica e a experiência iniciática foram paulatinamente substituídas pelo formalismo do ritual que, quando perdeu totalmente o significado, não tinha mais razão de ser, sendo substituído por uma liturgia dessacralizada (Vaticano II). Portanto é natural que haja uma tendência de se atribuir significados a um ritual vazio de conteúdo. Com a *Teologia da Libertação* tenta-se preencher esses rituais por um conteúdo político. Nesta ótica é coerente a atitude de D. Pedro Casaldáliga que, ao receber a sagração episcopal, em 23 de outubro de 1971, à beira do rio Araguaia, renunciou aos símbolos do poder episcopal, a mitra e o báculo, recebendo um lugar deles “um chapéu de palha sertanejo e um remo-borduna feito de pau-brasil pelos índios Tapirapé” (MOURA, 1981, p. 194). Sob o clima de intensa repressão que viviam os posseiros da diocese de D. Pedro Casaldáliga, esse ato é compreensível, porém desnecessário, pois sendo a essência do cristianismo o amor, qualquer forma de injustiça lhe é incompatível. Mas a questão é mais complexa, pois como estamos vendo, esse ato dá-se dentro de uma instituição dessacralizada e numa situação política de ditadura militar em que uma instituição política tem que optar entre duas alternativas, omitir-se diante da violência do Estado, que também lhe atinge diretamente, ou reagir. Essa opção dar-se-á por uma instituição que, há muitos séculos, tem uma função sobretudo política, dissociada das atividades ligadas ao sagrado.

A religiosidade popular mantém um vínculo com o sagrado na forma devocional

e sempre soube distinguir a instituição Igreja do cristianismo. Daí o aparente paradoxo de cristãos anticlericais que participam dos sacramentos da Igreja. A condição de existência dessa religiosidade popular é a recusa à aceitação da politização do sagrado. Com a redemocratização, a população da periferia e do campo deixa de ter como única opção de sobreviver politicamente à participação através de uma igreja dessacralizada. Daí a crise, que veremos no penúltimo capítulo.

Em síntese, conforme a Igreja transforma-se numa instituição, como meio, vai transformar-se em um fim em si mesma e, como instituição, participará das lutas políticas. Os bispos, antes escolhidos por suas virtudes cristãs, vão cada vez mais assemelhar-se aos burocratas de qualquer grande instituição. Assim, podemos ir além do que disse Guénon, num texto de 1927, quando afirma que “a pesar de las origines iniciáticas del Cristianismo, este, en su estado actual, no es ciertamente nada más que una religión, es decir una tradición de orden exclusivamente exotérico, y no tiene en si mismo otras posibilidades que las de todo exoterismo; no lo pretende además de ninguna forma puesto que no se ha propuesto nunca otra cosa que obtener la ‘salvación’” (GUENÓN, 1993, p. 44).

Podemos dizer que hoje a igreja é uma simples instituição política que tem na religião a sua “razão de ser”. Seus referenciais são comuns aos valores da modernidade, que desencantou o mundo, e, assim é perfeitamente explicável que a burocracia de Roma tenha dificuldades em criticar teoricamente a *Teologia da Libertação*, que é simplesmente um vertente, “moderna”, da “teologia” oficial.

Conclusão

Entendemos o cristianismo como uma visão de mundo que dá continuidade às formas anteriores do sagrado, superando-as, ao igualar os homens entre si e dar a cada um a possibilidade da sua própria “salvação”.³¹ Steiner pretende mesmo que essa continuidade faça parte da biografia de Jesus que, dos 12 aos 30 anos, teria entrado em contato com o conhecimento esotérico judeu (dos escribas), com o paganismo (culto de Mitra) e com os essênios. De qualquer maneira, já que a forma de ver de Steiner nem sempre é comprovável historicamente, o caráter duplo da mensagem cristã, continua uma tradição esotérica.³² Esse caráter duplo do cristianismo também está registrado nos evangelhos canônicos e até mesmo por aqueles que foram considerados os pais da Igreja-instituição.

É necessário destacar que o *conhecimento esotérico* é, sobretudo, uma experiência que transforma o indivíduo e não apenas o seu comportamento exterior (através de princípios éticos). *É o indivíduo transformado por estas práticas que terá, em qualquer época, uma atuação social*. Essa prática era inerente ao cristianismo, no mínimo nos quatro primeiros séculos, como vimos através do relato de contemporâneos. Para os ideólogos da libertação, a única transformação individual admitida é aquela resultante da militância política ou aquela que prepara e fortalece esta militância. É desta forma que é entendida a “oração”. Fora destes limites trata-se, para eles, da “privatização da fé”, termo pejorativo que descarta

31 Essa “salvação” engloba todas as possibilidades de ser cristão. Não é possível aqui falarmos mais sobre o tema do que as indicações que já demos acima.

32 De acordo com Guénon o esoterismo cristão faz parte de um conhecimento primordial, portanto, na origem, único.

qualquer outra possibilidade de crescimento pessoal.

As descrições da comunidade cristã dos dois primeiros séculos mostram uma comunidade que se destaca pela solidariedade entre os seus membros e a comunidade que a cerca. Os cristãos são os únicos que enterram os mortos e socorrem os feridos e doentes por ocasião de terremotos, epidemias e guerras. O imperador Juliano, que restaurou temporariamente o paganismo, tentará incorporar essas virtudes cristãs à antiga religião ameaçada. Juliano reconhece que “para o progresso de impiedade, contribuiram gradualmente o carinho para com os estranhos, os cuidados com os sepulcros e a apreçoada santidade da vida”.³³ Nesta comunidade era comum a iniciação em diversos níveis (como vimos) e os “milagres” faziam parte do cotidiano.³⁴ Os cristãos eram conhecidos por estes atributos até mesmo pelos pagãos.

O caráter “subversivo” da comunidade estava associado à idéia de igualdade entre os homens, igualdade que está acima das diferenças sociais (o que era particularmente significativo numa sociedade escravista) e à recusa dos cristãos a prestarem culto ao Estado Romano, legitimando-o, através do culto ao Imperador. O cristianismo foi combatido por Roma porque abalava as bases ideológicas do Império, centradas no culto aos deuses e, com uma freqüência maior, na divinização do Imperador. Ao contrário do judaísmo, uma religião nacional, o cristianismo não se restringia a um povo, mas proclamava-se universal. Daí a diferença de comportamento do Estado em relação ao judaísmo, de tolerância e ao cristianismo, de repressão.

*A comunidade cristã provocou, nos dois primeiros séculos, uma revolução social (e não policial), pois o “seu reino não é deste mundo”. A mensagem cristã deu identidade a toda uma massa de escravos e populações pobres, iguais perante Deus e libertos pela salvação eterna.*³⁵ A comunidade cristã era respeitada pelo seu comportamento ético, pela solidariedade entre seus membros e os que os cercam. O heroísmo com que se comportavam os perseguidos fortaleceu a comunidade. *A resistência passiva* dos cristãos, que a cada intervalo entre as perseguições continua em expansão, atingindo todas as camadas da população, forçou o Império Romano o inverter a sua relação com a comunidade. De ameaça ao Estado, o cristianismo passou a ser seu sustentáculo. Igreja *deixou de ser sinônimo de comunidade para tornar-se uma instituição que freqüentemente se confundia com o Estado (quando não era o próprio Estado)*. Os cristãos passaram rapidamente de perseguidos a perseguidores.³⁶ Toda a rica experiência anterior teve de se adaptar a esta nova realidade. Algumas formas de cristianismo primitivo sobreviveram através dos séculos, mais ou menos visíveis. Reclamos quanto à mudança no comportamento ético dos cristãos, que fazia parte da identidade destes primeiros cristãos, não foram ouvidos, e mais tarde, os teólogos trataram de desqualificá-lo com argumentos cada vez mais sofisticados.³⁷

33 Carta escrita pelo imperador Juliano a Arsácio, supremo sacerdote da Galácia, na Ásia Menos, em 362. *Apud* DONIN, 1980, p. 241-242.

34 Como hoje fazem parte do cotidiano das correntes pentecostais do cristianismo.

35 O cristianismo “foi o triunfo primeiro da revolução, a vitória do sentimento popular, o começo do reinado dos simples de coração, a inauguração do belo como o povo o entende. Jesus abriu deste modo, nas sociedades aristocráticas da antigüidade, a brecha por onde tudo há de passar”. RENAN, s/d. p. 354.

36 Já no ano de 326, Constantino ordena que se busquem e destruam os livros dos hereges. Em 333, outro édito confirma o primeiro. E, finalmente, como vimos, em 392 o paganismo é proibido.

37 É o caso do monge britânico Pelágio. Chegando a Roma no ano 400, “causaram-lhe penosa impressão o comportamento e a moral dos cristãos, e ele não mediu esforços para corrigi-los”.

Nesta primeira parte do capítulo, tentamos mostrar alguns aspectos do cristianismo, usualmente omitidos pelas instituições que pretendem representá-lo. Para estas instituições, tuteladas pelo dogma da modernidade, o racionalismo “científico”,³⁸ certos temas são, no mínimo, incômodos ou inconvenientes, incompatíveis com qualquer organização burocrática. Por exemplo, o aspecto a que, no nosso texto, demos ênfase: o esoterismo cristão como constituinte do cristianismo primitivo.

Nossa intenção é abordarmos as questões do nosso tema sob o ponto de vista histórico, condição essencial para a crítica da utilização ideológica do pensamento cristão. Por mais paradoxal que possa parecer, o pensamento cristão serve hoje até para tendências que tem a dessacralização como referência.

Os destaques que demos nesta primeira parte pressupõem que qualquer objeto se insere dentro de uma totalidade que não pode ser esquecida, mesmo que o estudo pretenda limitar-se a um só de aspectos.³⁹ Daí a possibilidade de citarmos desde autores racionalistas como Renan, até “espiritualistas” como Steiner. Aliás, é digno de nota os limites de uma abordagem racionalista como a do erudito marxista Ambrogio Donini, autor de uma *História do Cristianismo*, por nós citado: utilizando-se apenas de uma análise racionalista das fontes, acaba por concluir que “é perfeitamente inútil tentar atingir a *essência* da mensagem cristã” (DONINI, 1980, p. 84). Também é interessante notar que Engels, ao escrever sobre *O Cristianismo Primitivo*, usando Renan como principal fonte, tenha que recorrer à análise simbólica para interpretar o número 666, do *Apocalipse* de João, condição para identificar a obra como a fonte mais antiga do cristianismo, numa perspectiva racionalista.⁴⁰

Se concordarmos que simbolismo é “*o meio melhor adaptado ao ensino das verdades de ordem superior, religiosas e metafísicas, ou seja, de tudo o que é repellido ou descuidado pelo espírito moderno*”, é extremamente atual a pergunta feita por Guénon em 1926: “Por que há tanta hostilidade, mais ou menos declarada, em relação ao simbolismo?” (GUÉNON, 1993, p. 07).

A resposta dada pelo próprio Guénon: há no simbolismo “um modo de expressão que se tornou inteiramente estranho à mentalidade moderna, e isso porque o homem está acostumado a suspeitar do que não compreende” (Idem).⁴¹ Acrescentando-se os Pelágio será combatido por suas idéias teológicas por Santo Agostinho. ELIADE, 1984, p. 66. 38 Continua atual para nossos dias, a caracterização que Lucien Goldmann fez, na década de 50, do pensamento do “capitalismo de organização”, um pensamento “cientificista, racionalista e *a-histórico*, muito diferente no entanto do racionalismo da Ilustração, filosofia do terceiro estado ascendente, pois *abandona os valores individuais e humanistas que o caracterizam*”. GOLDMANN, 1972, p. 07. *Grifo nosso*. 39 “... o investigador sempre deve esforçar-se por encontrar a realidade total e concreta, ainda que saiba não poder alcançá-las e não ser *duma maneira parcial e limitada, e para isso esforçar-se por integrar no estudo dos fatos sociais a história das teorias a respeito desses fatos*, assim como por ligar *o estudo dos fatos de consciência à sua localização histórica e à sua infra-estrutura econômica e social*”. GOLDMANN, 1972, p. 28. *Grifo no original*. 40 Fernando Benary, que fornece a interpretação usada por Engels, simplesmente utilizou-se da equivalência entre letras e números, da tradição hebraica, para demonstrar que 666 é o número de Nero Kaiser. É uma das interpretações simbólicas possíveis, há outras, como por exemplo a que vê no número 666 uma referência astrológica. ENGELS, 1969, p. 44-45. Também é significativo que passados mais de setenta anos, Leandro Konder, num apêndice ao texto de Engels, fazendo a crítica do cientificismo de Renan (por que não ao “cientificismo” de Engels?), limite-se a comentar que o autor “*incidia numa subestimação evidente—de fundo positivista— das possibilidades próprias da experiência estética, do conhecimento artístico*”. Idem, p. 57. 41 Se concordarmos que os valores da modernidade preparam o desenvolvimento das relações capitalistas e construíram-se, inclusive, sobre a crítica dos aspectos decadentes dos valores

interesses materiais e o desejo de poder, que ajudam a embotar o pensamento, concordarmos com Guénon.

A condição para compararmos um período histórico com outro é termos clareza sobre a diferença de cada um deles. Encerraremos este item com a diferença estabelecida por Steiner entre a cultura da Antigüidade e a dos nossos dias. O texto nos ajuda, inclusive, a entender os aspectos “mágicos” do cotidiano da Antigüidade (ou seja, sobre o “encantamento” do mundo pré-capitalista): a que os historiadores, em geral, não dão maior atenção.

“Alguns milênios atrás”, diz Steiner, “as experiências anímico-espirituais eram instintivas. Em seu estado de vigília, o homem vivia repleto de imagens oníricas, de imaginações. Foi do íntimo dessa humanidade primitiva que acenderam aquelas imaginações oníricas, que mais tarde assumiram a forma de lendas, mitos, sagas de deuses. O homem vivia nessas imaginações. De um lado ele observava o mundo, de outro vivenciava as imaginações *oníricas*” (STEINER, 1996, p. 53). *Para a humanidade primitiva, “a natureza parecia um mundo universal que tinha perdido sua espiritualidade divina”* (Idem, p. 54, *grifo nosso*). E assim ao contrário dos nossos dias, “o homem necessita de uma consolação que lhe ensinasse qual a relação entre esse mundo sensorial decaído e aquele outro, espiritual, que ele estava acostumado a vivenciar através das imaginações instintivas, meio apagadas mas ainda suficientes para aquela época” (Idem). Nos Mistérios, continua Steiner, os “velhos sábios” reuniam as funções de sacerdote, mestre artista e explicavam os homens, “por meio do conteúdo dos mistérios, que as mesmas forças divino-espirituais encontradas nas imaginações instintivas” (Idem) interiores estavam presentes também naquele mundo aparentemente decaído: (...) Trouxeram aos homens angustiados uma reconciliação do mundo abandonado pelos deuses com o mundo divino que estes percebiam, “qual uma ciência oculta, aquilo que nós ensinamos hoje em dia às crianças mais novas: que o Sol é imóvel, enquanto a Terra gira em seu redor – isto era relatado ainda na era grega. Nossos atuais conhecimentos exteriores eram, naquele tempo, uma cidade oculta. A explicação da natureza era a ciência secreta” (Idem, p. 55). Os mestres revelavam ao homem que “o que vivia dentro dele também vivia na natureza exterior” (Idem, p. 66). *Hoje o homem está familiarizado com a natureza e com suas leis*, “conforme pode constatar qualquer indivíduo pensante e educado que viva o curso evolutivo da humanidade em nossa civilização. *Em compensação o mundo espiritual se retirou*; as antigas imaginações oníricas cessaram” (Idem, p. 55).

O que mais surpreende, acrescentamos, é que mundo espiritual, nos dias de hoje, como veremos à frente, retirou-se até mesmo do seu espaço próprio, o sagrado.

2. *A política*

Com a queda do Muro de Berlim em 1989 e a implosão do socialismo real, esperávamos uma profunda revisão de toda a história da “esquerda”, das interpretações da história do Brasil e uma rediscussão dos modelos de “socialismo”. Parecia necessário que toda a história, especialmente da “esquerda”, como suas ricas polêmicas, desde o século dezenove até os nossos dias, fosse revista, agora sob o prisma de uma realidade

da Tradição, poderemos dizer que a resistência à compreensão dos valores simbólicos está relacionada também ao fato de que reconhecê-los (e conhecê-los) significa tomar conhecimento de valores que questionam os fundamentos da modernidade, em outras palavras, o simbolismo é inteiramente apostado ao que convém ao racionalismo e ao pensamento conservador.

que anulava ou deslocava referências consensualmente aceitas. Mas nada de significativo houve, particularmente no grupo de *ideólogos da libertação*.

O principal *argumento* que liquidara com as críticas de correntes socialistas, marxistas ou anarquistas, feitas ao modelo marxista-leninista, era o *fato* de que este vencera; entende-se que o “critério da verdade é a prática”, a vitória do partido bolchevique em 1917 era a *prova* da verdade leninista. Em torno desta reta inquestionável, só se admitiram “desvios”. Com a revelação de que até o “socialismo” da União Soviética, onde acontecera uma “revolução autêntica”, era um embuste, odiado pela grande maioria da sua população, parecia indicar que tudo precisava ser revisto. Mas não foi. A opinião pública dos ex-países comunistas simplesmente não foi levada em consideração; quando citada, o “argumento” da *alienação* desta população era suficiente para invalidá-la.⁴² Para quem não ficasse satisfeito, usava-se, novamente, *fatos* para que nada de essencial fosse questionado. “Apesar de tudo” não tinha a ex-União Soviética conseguindo superar a miséria e dar condições materiais dignas para a sobrevivência de seus povos? E Cuba, uma realidade tão próxima à nossa, não tinha feito o mesmo? Mas a ditadura em Cuba, não seria necessário um socialismo democrático afim de não correr o mesmo risco da União Soviética? Não, sob o cerco do imperialismo norte-americano, sua população, tentada pelos apelos do comunismo, não resistiria, e, sem a tutela de um Estado ditatorial sucumbiria às tentações, “contra seus próprios interesses”, é claro. O exemplo da derrota eleitoral da Frente Sandinista, em 1990, que surpreendeu até mesmo o governo norte-americano foi uma advertência da fragilidade destas discussões, que também recebeu uma explicação simples e totalmente insatisfatória. O povo nicaraguense voltara não contra os sandinistas, mas a favor da paz, representada pelos aliados dos norte-americanos. Assim, pela primeira vez na história, um povo que venceu na guerra capitulava pela paz!

No caso dos intelectuais preocupados com a “revolução”, exigia-se, no mínimo, que esta revisão passasse por leitura dos críticos “de esquerda”, a começar pelas polêmicas entre Marx e Bakunin, na I Internacional dos Trabalhadores (1864-1872).⁴³ O que aconteceu, porém, foi muito menos que a repercussão, nos partidos comunistas do mundo, das denúncias dos crimes de Stalin, reveladas durante o XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética, em 1956.

As discussões sobre a queda do socialismo real tiveram como maior consequência a reafirmação de um consenso, em torno da necessidade de um “socialismo democrático”. Este consenso era tão amplo que permitia, inclusive, conservar, de uma forma ou de outra, a teoria marxista da “ditadura do proletariado”, o partido como “instrumento” de revolução ou pelo menos de transformações sociais significativas e necessidade de uma “vanguarda” para dirigi-la. Para os ideólogos da libertação, a consciência de riscos de “desvios”, já identificados, é suficiente. É o que poderíamos chamar de um conservadorismo de “esquerda”. Se a frágil argumentação para a manutenção destas referências não for convincente, recorda-se, não existe opção. Ou se está a favor das alternativas que existem, que, é claro, nunca são perfeitas, ou se está a favor do neo-liberalismo vigente.

42 Ver, no último capítulo, a opinião dos ideólogos da libertação sobre a queda dos regimes comunistas.

43 Para o conhecimento de uma discussão, acontecida nos primeiros vinte anos deste século, que já questiona certos dogmas como “ditadura do proletariado”, “partido hegemônico”, estatização dos meios de produção como sinônimo de socialismo; que afirma a importância da organização de base, critica a atuação parlamentar e aborda outras questões que ajudariam na revisão necessária, ver TRAGTEMBERG, 1981.

A opção é entre o pior e o menos pior. Fora isto é, por omissão, a adesão ao “pior”.

Pensamos que antes mesmo da implosão do socialismo real já era possível, pela própria experiência que passamos no Brasil, chegar a algumas conclusões teóricas que explicam a queda dos regimes comunistas, embora não deixe de ser surpreendente a sua revelada fragilidade.

As lutas de resistência, durante a ditadura militar no Brasil, particularmente dos grupos de fábrica clandestinos, que depois deram origem às comissões de fábrica e aos movimentos sociais, que se organizaram nas periferias pobres, foram referências que nos mostram a importância da auto-organização e as possibilidades políticas de *ação direta*.⁴⁴ Foi através desta forma de luta que, nas fábricas, os grupos clandestinos fizeram suas conquistas e, nos bairros, a população conquistou um melhor padrão de vida. A auto-organização da população, e mesmo a organização dos operários dentro das fábricas, foi possível graças, fundamentalmente, ao espaço físico que a Igreja cedeu para que o povo discutisse seus problemas. Organizações clandestinas também participavam, mas não enquanto tal, mesmo porque a forte repressão não permitia. O que queremos dizer é que, uma vez tentando a possibilidade de reunirem-se, os interessados, mais do que ninguém, têm consciência de seus problemas e a capacidade de criarem formas de resolvê-los.⁴⁵

Essa possibilidade dos trabalhadores auto-organizarem-se, evitando a criação de “dirigentes” que, pelo seu “nível de consciência superior”, estão legitimados para indicarem os caminhos que seus *dirigidos* devem seguir, pudemos descrever através de uma dissertação de mestrado. Nela pudemos estudar uma comissão de uma fábrica de um bairro operário de São Paulo. Ao começarmos a nossa pesquisa, a primeira preocupação foi a de que toda a história da comissão girasse em torno de um dos operários, que tinha tido um evidente papel de liderança. Foi com agradável surpresa que constatamos que esta preocupação, com a centralização em torno de “dirigentes”, também tinha sido a do *grupo de fábrica* que, durante toda a sua existência, de grupo até comissão oficialmente reconhecida, sempre procurou evitar a criação de vanguardas, socializando as responsabilidades. Esta atenção, para que socializassem as experiências, estava particularmente presente na organização que dava apoio a estes operários, a *Oposição Sindical Metalúrgica de São Paulo*. Foi através deste estudo que sentimos de perto a resistência que instituições como a CUT, a *Central Única dos Trabalhadores* e o *Partido dos Trabalhadores* impunham a qualquer idéia de auto-organização, sendo contrários, por exemplo, a proposta de uma organização horizontal, por bairro, tanto dos operários quanto dos núcleos do partido.⁴⁶

44 *Ação direta* foi a expressão usada para definir a tática dos anarquistas que negam a intermediação de partidos políticos ou sindicatos oficiais nas suas lutas. O termo é aqui usado apenas para definir a *forma* que tomaram as lutas sociais e sindicais durante a ditadura militar no Brasil. Hoje em dia, o *Movimento dos trabalhadores Sem Terra*, o MST, ao ocupar terras ociosas ou promover manifestações públicas, está adotando uma política de ação direta, imposta pelas características do movimento e não por uma tática doutrinária. O termo, embora seja o mais apropriado para qualificar a forma de luta política do MST, não é usado, o que não é casual. Se os stalinistas recortaram, excluindo as fotos da Revolução de Outubro personagens como Trotsky, entre nós, qualquer coisa que se refira a anarquismo nos dias de hoje parece merecer o mesmo procedimento.

45 Sem nenhuma teoria política o povo sertanejo organizou-se no interior baiano, em Canudos, e enfrentou o exército nacional, derrotando-o diversas vezes. Aliás, *a defesa de Canudos é a da fé de sua comunidade ao direito de auto-governar-se*. Ver: VILLA, 1995.

46 Em MOORE, 1987 (particularmente no capítulo 7: “Militância apatia no Ruhr de 1914”) vemos como, no caso alemão, as graves de 1889 e 1905 foram o resultado da “ira e da pressão das bases” (p. 349) contra a orientação dos sindicatos e do *Partido Social Democrata* e como estas greves foram, a seguir, assimiladas por

Com a criação do *Partido dos Trabalhadores* em 1979, também pensávamos, como milhares de base, que seria possível criar um partido que fosse expressão da organização da sociedade e que fosse controlado pelos seus núcleos de base, como era proposta oficial do Partido. De 1986 até 1988, ficou evidente para nós, que o partido político, num regime democrático liberal, disputa através de eleições, a partilha ou a gestão da sociedade capitalista, assim, tem sua pauta marcada pelas discussões parlamentares e pelas agendas eleitorais. Portanto, era evidente a incompatibilidade entre a proposta original do *Partido dos Trabalhadores* e a função inerente a qualquer organização partidária. Provavelmente houve uma profunda mudança no perfil dos militantes do PT quando se constatou que as perspectivas iniciais, de um partido como expressão da auto-organização da sociedade, eram inviáveis. É o que percebemos pela nossa experiência pessoal, confirmada pelos números da reafiliação partidária. Segundo dados publicados na imprensa, foram apenas 100.000, de um total de 700.000, os que confirmaram a sua filiação ao *Partido dos Trabalhadores*, em 1996.⁴⁷ O estudo de outras experiências similares, como a do *Partido Social-Democrata Alemão*, nos levou à conclusão de que o partido não só não é instrumento de revolução social como, pelo contrário, é instrumento de contenção social, de assimilação e recuperação de lutas sociais.⁴⁸ O estudo de Barrington Moore, por exemplo, nos mostra que não houve relação entre a elevação do padrão de vida dos operários alemães e o crescimento eleitoral do *Partido Social-Democrata* (MOORE, 1987).⁴⁹ O acompanhamento das primeiras gestões municipais do PT confirmaram a nossa observação e nos levaram a concluir que, sem uma organização social de base, nenhuma administração municipal, estadual ou federal tem condições de fazer mudanças sociais significativas.⁵⁰ Assim, o que se pode concluir, é que a possibilidade de uma gestão estatal, voltada aos interesses da maioria (ou totalidade?) da população, em qualquer nível, está relacionada com força da organização da sociedade. Ora, esta gestão estatal só poderá ter uma ação significativa se a sociedade estiver fortemente organizada, o que significa que, nesse momento, não há mais necessidade de uma organização estatal, já que a sociedade tem um nível suficiente de organização para auto-gerir-se.⁵¹ A presente situação do *Partido dos Trabalhadores*, totalmente voltado para o parlamento, apenas confirma o que já tínhamos constatado anteriormente. O mesmo pode observar-se em relação aos sindicatos e às centrais sindicais. As lideranças, que hoje são “dirigentes” dos sindicatos vinculados à CUT, saíram dos grupos e das comissões de fábrica da década de 1980. Estes ex-operários profissionalizaram-se como “dirigentes” sindicais e vivem descolados das fábricas. A princípio, quando saíram das fábricas, através da vitória eleitoral das “Oposições Sindicais”, ainda preservavam, no discurso, a necessidade da organização dentro da fábrica. Os principais sindicatos metalúrgicos e das categorias mais combativas chegaram mesmo a formarem, nas diretorias sindicais, “comissões”, compostas por ex-operários e assessores, para organizarem grupos e comissões dentro das fábricas.⁵²

estas instituições.

47 *Jornal Folha de São Paulo*, de 04/03/1996. Manchete de primeira página.

48 Para uma discussão mais recente desta tese, ver obra de João Bernardo. Para uma síntese de suas idéias pode ser visto: BERNARDO, João. *Economia dos conflitos sociais*. São Paulo, Cortez, 1991.

49 O que um superintendente de uma indústria alemã disse sobre o *Partido Social-Democrata* poderia ser dito em qualquer lugar do mundo e define a diferença entre *revolução social* e *revolução política*. “A Democracia-Social não muda nada para mim: lá fora vocês podem pintar-se de vermelho como quiserem. Aqui dentro, não. Aqui quem manda sou eu. Quem *fizer* alguma coisa vai pra fora”. *Apud* MOORE, 1987, p. 285.

50 A tentativa fracassada da formação de *Conselhos Populares*, na gestão da prefeita Luiza Erundina de Souza, em São Paulo, ou a participação popular na discussão orçamentária nas gestões petistas de Porto Alegre, sinalizam as possibilidades de uma participação popular que nunca ultrapassa o nível político, isto é, de participação na gestão da ordem capitalista, não provocando nenhuma mudança social significativa. Estas iniciativas, ainda que bem sucedidas, acabam com a gestão do partido.

51 O grau de novidade de um determinado processo social pode ser medido pelo seu grau de auto-organização.

52 O leitor interessado poderá acompanhar esse processo pelas sinopses da “Quinzena”, organizada pelo centro Pastoral Vergueiro, CPV.

Até aqui, nada mais fizemos do que acompanhar os fatos. É necessário verificar quais são as possibilidades teóricas da uma superação do modo de produção capitalista, para que fique explícita a nossa referência.

Pensamos estar vivendo uma situação mundial extremamente interessante, onde, em geral, só os aspectos conjunturais são realçados. Benedito Rodrigues de Moraes Neto, num trabalho muito interessante e pouco conhecido, citando Donald Weiss, nota que “a base funcional das distinções de classe está sendo erodida pelo desenvolvimento capitalista. A distinção essencial entre uma classe dominante e uma classe dominada é, para Marx, aquela entre uma classe que monopoliza as funções mentais/ direcionais e uma classe que está confinada à esfera do trabalho manual. Na medida em que o desenvolvimento capitalista torna o trabalho manual cada vez menos necessário, as classes perdem sua peculiaridade histórica e seu propósito. Chegamos, portanto, à conclusão de que a crescente obsolescência da divisão industrial da trabalho, determinada pelo crescimento da produção automatizada sob o capitalismo, é ao mesmo tempo a chave para o estabelecimento de uma sociedade sem classe” (*apud* MORAES NETO, 1988, p.117). Se concordarmos com a constatação de Donald Weiss, de que a base física da produção nos dias de hoje está cada vez mais próxima daquela necessária para “uma sociedade sem classes”, é necessário admitir que toda *teoria da transição* de Marx está superada. Como sabemos, Marx não acreditava que a burguesia fosse capaz de desenvolver as forças produtivas, daí a necessidade da organização de um partido operário que conquistasse o Estado e que, sob a forma de uma “ditadura do proletariado”, criasse as condições para uma sociedade comunista, desenvolvendo as forças produtivas⁵³.

Marx apresenta o desenvolvimento universal das forças produtivas como “a primeira etapa da revolução operária” (MARX & ENGELS, 1987, p. 125); como uma condição prévia para a possibilidade da existência de uma sociedade comunista. Sem o desenvolvimento das forças produtivas não teríamos a abundância material necessária e, “apenas generalizar-se-ia escassez e, portanto, com a *carência*, recomeçaria novamente a luta pelo necessário e toda a imundice anterior seria restabelecida” (MARX & ENGELS, 1977, p. 58, *grifo no original*). Este desenvolvimento das forças produtivas era visto como impossível sob a direção da burguesia, daí a necessidade de uma “ditadura do proletariado” que “constitui tão somente a transição para a *abolição de todas as classes* e para uma sociedade sem classes” (MARX & ENGELS, 1987, p. 29).

Note-se que para Bakunin, a proposta de Marx era absurda, pois, como dizia, a idéia dos marxistas é a de que “para emancipar as massas trabalhadoras é necessário em primeiro lugar acorrentá-las” através da “ditadura do proletariado” (*apud* TRAGTENBERG, 1983). Este foi o eixo da polêmica entre Marx e Bakunin durante a I Internacional.⁵⁴ À proposta “estatizante” de Marx, Bakunin propunha a auto-organização imediata da sociedade. Se admitirmos que a constatação de Donald Weiss está correta, toda essa discussão foi superada pela história, e temos de admitir também que a expectativa de Marx, de que a “burguesia” não conseguiria liderar o desenvolvimento das forças produ-

53 Entre as ambiguidades da obra de Marx está a questão da identificação da divisão social do trabalho com a propriedade privada dos meios de produção. Tratamos desta questão no texto: ALMEIDA, 1999.

54 Este tema, da superação histórica da teoria política de Marx foi desenvolvida por nós no texto: “Liberdade e poder em Marx e Bakunin”, acima citado.

tivas, não se concretizou.⁵⁵ Assim, sob esta base, todas as discussões de “esquerda”, particularmente a questão do partido político e da “ditadura do proletariado”, teriam que ser revistas. Com a sacralização do marxismo, no entanto, todas as palavras da dupla Marx/Engels tornaram-se absolutas e, portanto, irrefutáveis.⁵⁶ Se em países de regime político comunista esta realidade era uma necessidade política para justificar a forma de dominação que estas ditaduras tomaram, em países como o nosso, esta sacralização do marxismo serve, ainda, à legitimação da candidatura de novos gestores que desejam o controle ou pelo menos a partilha da gestão da ordem capitalista. Neste grupo incluem-se, além dos “dirigentes” dos partidos políticos de esquerda, dos sindicatos e organizações do “movimento popular”, os intelectuais, particularmente da área das ciências humanas. Estes intelectuais são, neste mundo dessacralizado, os novos sacerdotes que, com sua “ciência”, legitimam os valores das classes dominantes ou dos candidatos à partilha da gestão.⁵⁷ Note-se que, nos dias de hoje, nenhum “conservador” poderia aparecer como tal, já que o termo tornou-se pejorativo. Assim o *conservadorismo real* aparece encoberto pelos embrulhos da modernidade (ou da pós-modernidade).

Embora conhecida, é pouco lembrada e menos ainda refletida a ligação entre a ideologia e o desenvolvimento do capitalismo. O estudo de Weber, por exemplo, consagrou a relação entre a *Ética protestante e o espírito do capitalismo*. Este e outros estudos do gênero, no entanto, podem confundir o que queremos dizer, pois referem-se a ideologias que do sagrado só conservam a forma. Assim como o cristianismo transformou-se em ideologia através da Igreja Católica Romana, o protestantismo representou uma variante dessa ideologia, ou seja, estamos fora da dimensão do sagrado. O *sagrado* responde à questão do sentido da existência humana; como tal, refere-se ao *ser*; e o *ter* subordina-se a essa questão. Este é o eixo de todas as reflexões/ práticas do sagrado. Para manter a acumulação capitalista, impera a lógica do consumo pelo consumo, de forma irracional; enfim, a lógica do *consumismo*. Ou seja, o *ter*, de *meio* que é para o sagrado, transforma-se em objetivo último de toda a existência.

Os *valores da modernidade* construíram-se sobre a crítica das formas decadentes do sagrado. É desta maneira que o sagrado foi reduzido à sua caricatura, até chegarmos a uma fórmula final, quando a *modernidade* atribui ao sagrado tudo aquilo que não é apreensível pela “ciência”. Ou seja, literalmente, o sagrado passou a pertencer ao reino da ignorância. Daí a criação das polaridades dicotômicas “consciência e fé”, “razão & emoção”, “mente & corpo”, “humanidade & natureza”, cujas possibilidades são infinitas. Na tradição de todas as *religiões*,⁵⁸ a referência é a *não-dualidade*, base da possibilidade do autoconhecimento que, por definição, torna plena a centelha divina que distingue os homens de outros seres vivos.

Toda a expressão colonialista dos fins do século passado procurou destruir ou reduzir ao

55 Ideólogos da Teologia da Libertação como Leonardo e Clodovis Boff, continuam achando que a pobreza é “endógena ao sistema capitalista”. Ver: BOFF, 1987. Os irmãos Boff não perceberam que a questão nos países mais ricos da Europa e nos EUA, por exemplo, é outra. O problema é o que fazer com a riqueza material, uma questão, aliás, muito apropriada para verdadeiros “teólogos”.

56 Os manuais soviéticos de *história antiga*, por exemplo, tinham Marx e Engels como as autoridades máximas do período, em torno dos quais apenas se atualizavam dados.

57 A eleição do sociólogo Fernando Henrique Cardoso, para presidente da república, ilustra como as classes dominantes tradicionais, representadas pelo PFL, partilham, quando necessário, o poder com outros setores. Mesmo integrantes de grupos que tem (ou tinham) nos seus programas um discurso mais radical não resistem aos atalhos que o poder lhes oferece. É o caso do sociólogo Francisco Weffort que, de importante dirigente do Partido dos Trabalhadores, transforma-se, do dia para a noite, em ministro da cultura, e de seu “assessor cultural”, o também sociólogo José Álvaro Moisés, ex-dirigente e várias vezes candidato parlamentar do PT.

58 Chamamos de *religião* as expressão conjunturais do *sagrado*.

“exótico” as culturas tradicionais dos povos dominados, implantando as “religiões” europeias.⁵⁹ Para a afirmação do capitalismo foi necessário destruir todo o *sentido da existência* que ultrapassasse o consumo de bens materiais, daí a apologia ao “progresso”. Inversamente, se desejarmos superar o capitalismo, devemos pensar nos valores necessários à crítica e à reorganização social em bases não capitalistas. Hoje, pela primeira vez na história, anuncia-se a reino da abundância e nos países ricos a abundância, por paradoxal que possa parecer, já é um problema. A socialização das relações sociais de produção pela automação e a conseqüente libertação do homem da escravidão do trabalho retomam, em outras bases, a necessidade de se pensar no sentido da existência. Daí, parece-nos, a atenção universal em relação à “religião”. Quanto à questão da miséria material, a história recente indica as formas de luta necessárias para a sua superação. A condição necessária para que esta luta não chegue ao impasse da conquista material sem saber o fazer com ela é a recuperação do *sagrado*. Esta recuperação do sagrado não se dará, obviamente, sob nenhuma forma de “integrismo”, que é a instrumentalização política extrema, a nível estatal, das formas decadentes das religiões. A maneira como a recuperação do sagrado está se dando é através das múltiplas formas do seu exercício. O risco permanente é o de que as organizações que se criam como meio para as práticas do sagrado transformem-se em instituições com fins em si mesmas e, como tal, passem, enfim, a fazer parte do jogo do poder, da política. Mas a história da humanidade tem mostrado a permanente capacidade do homem de superar obstáculos, tanto mais quanto eles estiverem claramente identificados.

O exercício do sagrado é, por natureza, individual. A parábola, contada por Ramiro A. Calle, expressa uma possibilidade que já vemos esboçada na nossa sociedade: “En una ocasión, un discípulo, sintiéndose confundido ante la abundancia de vías de realización, de religiones y escuelas filosóficas, acudió a su maestro y le preguntó: ‘Maestro, no es excesiva la cantidad de religiones que existen?’ Y el maestro, intencionalmente acre, replicó: ‘Que dices? En absoluto! Son muy pocas! Cada hombre debería ser una religión, una vía de realización!’” (CALLE *apud* SATZ, 1988. p. 06).

Em resumo, as condições materiais hoje oferecem a possibilidade aos homens, pela primeira vez planetariamente, de tornarem-se criadores da sua própria história. Para isso, é necessário saber para onde se quer ir, e esta é uma questão própria da dimensão do sagrado, daí a sua importância, como referência, para qualquer *revolução social*. Para usar uma imagem do sagrado, as *revoluções políticas* provocariam as mudanças horizontais, e as *revoluções sociais*, as verticais. Assim teríamos as duas ocorrendo simultaneamente, mas só a segunda indicando o caminho do *novo*.

BIBLIOGRAFIA:

ALMEIDA, Ivan Antônio de. *Construindo a identidade operária – a história da Comissão de Fábrica da ASAMA*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1992.

_____. *Liberdade e poder em Marx e Bakunin*. Mimeo, 1994.

ARNS, Dom Paulo Evaristo. *Cartas do Santo Inácio de Antioquia*. Petrópolis: Vozes, 1984, BETTO, Frei. *Fidel e a Religião*. São Paulo: Círculo do Livro, 1988.

BOFF, Clodovis & BOFF, Leonardo. “A igreja perante a economia dos EUA”. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. Petrópolis: Vozes, n. 47, 1987. pp. 363-367.

59 O catolicismo e as igrejas protestantes, no caso, mantém pouca ou nenhuma relação com o *sagrado*, reduzindo-se a ideologias.

- COELHO, Dom Antônio. *Curso de Liturgia Romana*. Mosteiro de Singaverga. Negreiros (Portugal): Edições Ora & Labora, 1950, tomo I.
- DANIÉLOU, Jean. *Os símbolos cristãos primitivos*. Porto Alegre: Kuarup, 1993.
- DONINI, Ambrogio. *História do cristianismo*, das origens a Justiniano. Lisboa: Edições 70, 1980.
- ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 1979. Tomo II (volume 2).
- ELIADE, Mircea. *História das crenças e ideias religiosas: De Maomé à idade das Reformas*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 1984. Tomo III.
- ENGELS, Friedrich. *O cristianismo primitivo*. Rio de Janeiro: Laemmert, 1969.
- GOLDMANN, Lucien. *Ciências humanas e filosofia*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972.
- GUÉNON, René. *Apreciaciones sobre la Iniciación*. Buenos Aires: CS Ediciones, 1993.
- _____. *Esoterismo Cristiano, Dante, el Grial, los Templarios*. Buenos Aires: Obelisco, 1993.
- GUINSBURG, J. *Os manuscritos do mar Morto*. In: TYLOCH, W. J. *O Socialismo religioso dos essênios*. São Paulo: Perspectiva, 1990.
- JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo e Paidéia grega*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- LEEuw, van der J. J. *A dramática história da fé cristã*, desde seu início até a morte de Santo Agostinho. São Paulo: Pensamento, 1995.
- MAIA, Márcia. *Evangelhos gnósticos*. São Paulo: Mercury, 1992.
- MARX, Karl & ENGELS, Fredrich. *A Ideologia alemã*. Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio. Nogueira. São Paulo: Grijalbo, 1977.
- _____. *Cartas filosóficas e O Manifesto Comunista de 1848*. São Paulo: Moraes, 1987.
- MOORE, Barrington Jr.. *Injustiça, as bases sociais da obediência e da revolta*. Tradução de João Roberto Martins Filho. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- MORAES NETO, Benedito Rodrigues de. *Marx, Taylor, Ford, as forças produtivas em discussão*. São Paulo, Brasiliense, 1988.

- MOURA, Antônio Carlos. “O pioneirismo da Igreja de São Felix”. In: SALEM, Helena, (coord.). *A Igreja dos oprimidos*. São Paulo: Brasil Debates, 1981.
- NEEDLEMAN, Jacob. *Cristianismo perdido*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- ORÍGENES. *Contra Celso*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.
- PAGELS, Elaine. *Os Evangelhos gnósticos*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- PESSANHA, José Américo. “Vida e obra”. In: *Santo Agostinho*. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção *Os Pensadores*)
- PLATÃO. *Timeu e Crístias ou A Atlântida*. São Paulo: Hemus, s/d.
- RENAN, Ernest. *Os evangelhos e a segunda geração cristã*. Lisboa, Lello & Irmão, s/d.
- _____. *Vida de Jesus*. Porto: Livraria Lello & Irmãos, s/d.
- _____. *A Igreja cristã*. Porto: Lello & Irmãos, 1929.
- _____. *São Paulo*. Porto: Lello & Irmãos, 1945.
- _____. *Qué es una nación*. Cartas a Strauss. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- SATZ, Mário. *Él cráneo de cristal*. História de las Religiones. Madrid: Montena Aula, 1988.
- SMITH, Morton. *Jesús el mago*. Barcelona: Ediciones Martinez Roca, s/d.
- STEINER, Rudolf. *O cristianismo como fato místico e os mistérios da Antiguidade*. São Paulo: Antroposófica, 1984.
- _____. *El Quinto Evangelio – según la Crónica Del Akasha*. Buenos Aires: Kier, 1993.
- _____. *O Conhecimento iniciático*. São Paulo: Antroposófica, 1996.
- TRAGTEMBERG, Maurício (org.). *Marxismo heterodoxo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- _____. “Marx/ Bakunin”. In: *Nova Escrita Ensaio*. São Paulo: Editora Ensaio, ano V, nº 11/ 12, 1983. pp. 279-299.
- VILLA, Marco Antônio. *Canudos, o povo da terra*. São Paulo: Ática, 1995.
- WELBURN, Andrew. *As origens do cristianismo*. São Paulo: Best Seller, s/d.
- YOANANDA, Paramahansa. *Autobiografia de um iogue contemporâneo*. São Paulo: Best Seller, 1971.

Ivan Antônio de Almeida

Terceiro milênio, um mundo dessacralizado?

Ensaio publicado originalmente como capítulo do livro *Religiões: Tolerância e Igualdade no Espaço da Diversidade* (2004, pp. 315-321), editado em São Paulo, pela Fala Preta! Organização de Mulheres Negras. Ivan Antonio foi também um dos organizadores da edição, em parceria com Elisabete Aparecida Pinto. O tom coloquial preserva as características da palestra ministrada pelo professor em um dos ciclos de reflexão e debate do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Gênero, Etnicidade e Saúde da Fala Preta!

Algumas pessoas acham que o mundo nem sequer está dessacralizado. Outros, ainda, podem se sentir inseguros pelo leque de possibilidades que esse título incorpora. Então, partindo dessas possibilidades, resolvi estabelecer algumas referências.

Pois bem, a primeira questão importante a esclarecer é o próprio conceito de *sagrado*.

Por que *sagrado*, por que não *religião*?

Qual é a diferença entre o universo do *sagrado* e o da *religião*?

O que eu quero dizer com SAGRADO?

Para tratar dessas questões, utilizarei uma conceituação pouco comum no campo da sociologia da religião, mas que talvez seja familiar àqueles que estudam o tema ou participam de algumas religiões monoteístas, e a conheçam além dos seus ritos. Refiro-me à diferença entre *essência* e *aparência*; entre aquilo que é o núcleo da questão do sagrado e o que aparece de forma histórica.

Fazem parte do universo do sagrado todas as questões relacionadas com a *busca da verdade*. Assim, toda pessoa que se ocupa do significado da existência humana, que vai além das preocupações com o problema do cotidiano e que tem um compromisso acima de tudo com a busca da verdade e sua revelação, independentemente das inconveniências que isso possa lhe trazer, essa pessoa tem vínculo com o sagrado, e é tida, popularmente, como uma “pessoa religiosa”. Esse fato não implica necessariamente que participe de uma expressão histórica do sagrado, que é determinada pela religião.

As questões que dizem respeito ao campo do sagrado estão na essência das religiões; é o que se chama de aspecto *esotérico* (com s) das religiões. Ao mesmo tempo as religiões se manifestam historicamente em determinado tempo e espaço; esse é o aspecto *exotérico* (com x), externo, manifesto, do sagrado.

Na história das religiões, ou seja, nas manifestações do sagrado, há problemas que, às vezes, distanciam de tal maneira as religiões de sua essência, que elas adquirem um aspecto contrário à própria essência que propõe expressar. No Cristianismo, podemos chamar esses momentos como as épocas de manifestações do Anticristo, isto é, uma manifestação aparentemente cristã, mas que, na verdade, é exatamente o inverso da mensagem original. São os momentos em que os lobos aparecem travestidos de cordeiros.

No Ocidente, problemas diversos geraram concepções equivocadas a respeito da

religião. Muitas pessoas, quando se fala de religião, associam-na a uma vivência negativa. Provavelmente, tiveram contato com o aspecto institucionalizado da religião, com rituais e comportamentos cujo sentido se perdeu, ou mesmo com valores morais incompatíveis com a essência do Cristianismo, que é a prática do amor, do desprendimento, da caridade. Nesse caso, sobraram apenas normas destituídas de sentido. É interessante recordar, ainda que muito brevemente, as razões desse fenômeno.

Um dos fatos marcantes na história do Cristianismo é que, a partir do século IV, os cristãos passaram, repentinamente, de perseguidos e perseguidores.

O Império Romano deu um autêntico golpe de mestre, ao deixar de perseguir os cristãos e utilizar o Cristianismo como uma nova ideologia do Estado Romano. A partir desse momento, é cada vez mais difícil dissociar o poder do Estado da instituição Igreja. Assim, ela deixou de ter aquele sentido original de comunidade, de assembléia, para torna-se uma instituição, primeiro, tutelada pelo poder do Estado (situação na qual permanece em Bizâncio) e, no caso do Ocidente, tornando-se um Estado.

Ao dispor do poder do Estado, ou tornar-se ela própria um Estado, a Igreja transformava o meio, a instituição, num fim em si mesmo. Manter o poder, representado pela instituição Igreja, passava a ser, cada vez mais, a principal preocupação da instituição.

Em todas as concepções do sagrado, a *humildade* é a medida da ascensão espiritual do indivíduo, e *poder e humildade* são incompatíveis. Um anula o outro, necessariamente. Destaque-se, portanto, essa característica de todas as organizações que, ao se institucionalizarem para atender melhor a seus fins, acabam por criar interesses que, de meios, vão se transformar em fins em si mesmos. Não é o caso só da Igreja, mas também dos sindicatos operários, por exemplo.

Daí a grande diferença entre as origens das religiões e as formas que elas tomam no decorrer da História. Se não atentarmos para isso, podemos confundir as manifestações históricas de determinada religião com os princípios expressos pelos seus fundadores. No caso do Cristianismo ocidental, isso ficou muito claro, pelo fato de a Igreja Católica Apostólica Romana ter monopolizado o Cristianismo. O vínculo da Igreja Católica com o poder vai desgastando a Igreja e, por volta do século X ao XIII, registramos uma decadência progressiva. O surgimento de novas ordens religiosas, como a fundada por São Francisco (1181-1226), são tentativas de revitalização do Cristianismo. Uma das últimas grandes expressões de pensamento cristão medieval, Tomás de Aquino (1225-1274) teve 219 teses condenadas pelo bispo de Paris, revogadas somente após sua canonização, em 1325.

A restrição de acesso aos evangelhos, que deixaram de ser traduzidos e, no Ocidente, só estavam disponíveis em latim ou em grego, também contribuiu para essa decadência, pois a fonte do Cristianismo nem sequer no plano literal era acessível. Os evangelhos são lidos em vários níveis e, como qualquer texto, seu espírito é vivificado pelo debate que a sua interpretação exige. Uma leitura apenas literal já era criticada pelos cristãos dos primeiros séculos. Temos uma obra muito vasta e pouco conhecida, dos autores da chamada Patrística (autores cristãos que escreveram antes de 325), que interpreta em vários níveis e de diversos ângulos os evangelhos. É muito interessante ler esses padres antigos. Não é uma coincidência que o desaparecimento da discussão coincida com a institucionalização paulatina da Igreja, seja sob a tutela do Estado Bizantino, no Oriente

(até 1453), seja no Ocidente, com a transformação da Igreja num poder de Estado. Ao chegarmos aos séculos XIV e XV, encontramos um Cristianismo limitado pela normatização da hierarquia e afastado do povo pela dificuldade de leitura dos evangelhos.

É significado que nos primeiros séculos, a Bíblia tenha sido traduzida para várias línguas. Mais tarde, a Igreja do Ocidente proíbe essas traduções, e a Bíblia, assim como as missas e toda a liturgia, são oferecidas unicamente em latim. Note-se que, à diferença do árabe para os muçulmanos, o latim não é uma língua sagrada. Os evangelhos podem ser lidos em qualquer língua, sem prejuízo. Dessa forma, os evangelhos deixam de ser a fonte do Cristianismo ocidental. O cristão só tem acesso aos evangelhos pela versão da burocracia da Igreja Católica Apostólica Romana. A Reforma Protestante (século XVI) parte de dentro da própria Igreja significa uma reação contra essa realidade e contra os abusos da Igreja, como é o caso da venda de indulgências. A partir da Reforma, multiplicam-se as igrejas cristãs no Ocidente e os evangelhos voltam a ser a fonte do cristão, novamente traduzidos em todas as línguas.

É nesse intervalo, entre São Tomás e a Reforma, que se criam ou se enfatizam, no Catolicismo, aspectos que não eram relevantes, tais como o purgatório e o inferno. Como em qualquer pensamento filosófico em crise, a tendência é a geração de dicotomias. Rompe-se, então, a idéia de totalidade e o pensamento se empobrece, com as polaridades. No Cristianismo também. Surge a questão do bem e do mal; do pecado, cada vez mais associado ao sexo. O empobrecimento do Cristianismo ocidental aparece para os cristãos pela sexualização do pecado e pela ênfase na culpa. Aliás, uma coisa curiosa. Recentemente, em uma aula, um aluno me perguntou por que as tentações de Jesus, quando ele estava na montanha, não tinham sexo. Foi uma pergunta interessante. É algo com que Jesus não foi tentado, ao contrário de Buda, que foi tentado sexualmente. Foi uma pergunta que me possibilitou a reflexão de que realmente, no Oriente, nós não vemos essa obsessão pelo sexo, comum no Ocidente. Na Índia do tempo de Buda, era outra a realidade. Não se tratava de uma obsessão, mas se tratava de uma prática. Buda tinha uma posição privilegiada; provavelmente tivesse tido relações sexuais desde muito cedo. Recordar-se que escolheu sua esposa num concurso de beleza. Obviamente, então, o sexo para ele foi uma tentação, pois era um dos prazeres que a sociedade indiana cultivava e que Buda vivenciava. A sexualização do pecado é um fenômeno tardio na Igreja Católica Apostólica Romana. Nas igrejas orientais da Armênia, a Copta do Egito ou a Siríaca, que estão mais próximas do Cristianismo primitivo, a ênfase está na *salvação* e não no pecado.

Esse distanciamento paulatino da Igreja em relação à tradição pode ser ilustrado pela questão do dogma. A idéia de verdades indiscutíveis vai-se afirmando aos poucos e é bem a manifestação da cessação do debate, da repetição de fórmulas que vão perdendo o sentido até se transformarem em algo morto, petrificado. O cristão no Ocidente, até a Reforma, e depois, no âmbito do Catolicismo, ficou na constrangedora situação de ter de aceitar as formulações oficiais sem discuti-las, sem entendê-las, ou deixar de ser cristão, ou pelo menos, cristão católico. A própria palavra “mistério”, que quer dizer simplesmente algo que não está visível, mas que pode ser compreendido e vivenciado, passou a ser algo incompressível, que o fiel deveria aceitar sem perguntas.

Todo esse distanciamento dos primeiros séculos fragilizou doutrinariamente o Cristianismo no Ocidente e criou condições para a crítica do Iluminismo (século XVIII),

agravado pelo fato de que a monarquia absolutista francesa era, nesse momento, sustentada pela ideologia da Igreja Romana. A crítica dos iluministas ficou sendo a crítica da “ciência” em relação à religião, e não a crítica a uma caricatura do Cristianismo.

Assim, chegamos ao século XIX com novos dogmas, no mesmo sentido de algo não discutido: só que dessa vez são os dogmas da ciência. Tudo aquilo que não pode ser provado pelo “método científico”, passa, simplesmente, a não existir!

Hoje estamos, comparativamente, numa situação bem mais confortável. Vivemos um momento de desregulamentação total. Nada que é afirmativo é bem visto; as dúvidas, os questionamentos, por mais superficiais que sejam, são bem vistos. Esta “desregulamentação geral” tem seus aspectos positivos. Um deles é que tudo é possível, até mesmo a importância do universo do sagrado ou a sua necessidade é reconhecida. Pois bem, no meio desta desregulamentação, estamos refletindo sobre um momento de crise e formulando questão que, em outras circunstâncias, não seriam possíveis.

No século XIX, há a construção de grandes referências “científicas”, que pretendem substituir os dogmas religiosos. No caso das ciências humanas, particularmente, surge aquilo que pretende ser uma teoria científica, que é o Marxismo. Ao mesmo tempo em que há um “desencantamento do mundo”, como diz Weber, alimenta-se a ilusão de que todos os problemas do mundo podem ser resolvidos pela “ciência”. No campo da religião, particularmente do Cristianismo católico, a atitude é cada vez mais defensiva, até que o Cristianismo burocratizado se reduza ao espaço do primeiro sopro da criação. É cada vez mais aceita a idéia de que o espaço do sagrado é o espaço *ainda* não incorporado pela ciência. A religião passa a ser o espaço das regras morais, da crença sem explicação, da emoção, do irracionalismo, enfim. É cristão e, particularmente, católico aquele que é batizado, frequenta a missa (cuja a liturgia não entende) e crê sem questionamentos. A religião deixa de ser uma prática de transformação pessoal e de vivência do sagrado para ser uma rotina burocrática e a obediência a regras discutíveis. Esse é o panorama até o Concílio Vaticano II (1961-1965), Concílio esse precursor em relação à tendência universal de desregulamentação, que se torna evidente somente a partir da queda do Muro de Berlim, em 1989. O aspecto mais significativo que resultou desse Concílio foi maior flexibilidade na liturgia e a possibilidade de a missa realizar-se na língua do povo e não apenas em latim.

Ao passar para o Brasil dos nossos dias, a situação da Igreja Católica Apostólica Romana é curiosa. Do ponto vista político, tem-se preocupado com o resultado da política econômica que concentra a renda, empobrece e desestrutura a sociedade. A Igreja Católica é a instituição da sociedade civil mais importante do nosso país e, talvez, a mais crítica em relação a este modelo econômico. Mas em relação ao universo do sagrado, que é uma das dimensões das religiões, sofre do vazio de uma instituição burocratizada.

De um lado, uma de suas tendências procurou “dar conteúdo” à fé popular, por meio da “ciência”, pretensamente representada pelo Marxismo, criando a *Teologia da Libertação*. De outro lado, e em parte como reação a essa tendência à politização da fé, nasce, dentro da Igreja um corrente pentecostal, que é a *Renovação Carismática*. Hoje a Conferência Nacional dos Bispos no Brasil (CNBB) reúne as três principais correntes da Igreja Católica no Brasil: o grupo ligado a burocracia de Roma, o grupo simpatizante da Teologia da Libertação e o grupo ligado a Renovação Carismática. Essas tendências estão hoje unidas para enfrentar o crescimento das novas Igrejas Evangélicas Pentecostais.

Caberia perguntar o que de verdadeiramente religioso existe nesses grupos católicos.

Apenas para ilustrar, as correntes pentecostais têm promovido grande mudança social nas comunidades ligadas a elas, com índices, por exemplo, de alfabetização, de desemprego, de desestruturação familiar, muito menores do que nas famílias de mesma faixa de renda de outras comunidades. Isso é uma verdadeira revolução social. Famílias mais estáveis são mais saudáveis, em todos aspectos.

Voltando à Igreja Católica, ela está, hoje, como doutrina, dessacralizada. Até o termo “teologia” acaba sendo apenas um rótulo para legitimar pontos de vista que pretendem ter uma base “científica”, ou seja, materialista. Esse é o resultado de um longo processo de dessacralização da Igreja Católica que, como dissemos já está manifesto nos primórdios do primeiro milênio e se completa no segundo. Mas é necessário não esquecer que as instituições religiosas também respondem ao seu tempo, o nosso tempo é o tempo da crise, da *desregulamentação* e da *reorganização sobre novas bases*. A Igreja Católica só reconheceu os problemas sociais originados pela industrialização acelerada no final do século XIX. A partir daí, sua referência em relação à questão social é de ser tanto contra o capitalismo como contra o socialismo. É uma atitude de negação, que não encontra na sociedade uma resolução positiva para os problemas sociais. No século XX, setores da Igreja foram simpáticos ao socialismo, particularmente na América Latina, e o resultado mais expressivo dessa simpatia é a Teologia da Libertação. Com a queda dos regimes socialistas e a confirmação da sua impopularidade, ficou um vazio.

Nos dias atuais, observamos fenômenos interessantes, particularmente no Brasil, que podem nos indicar novas tendências. Nos últimos anos vivemos uma “onda esotérica”, bastante duradoura. Aqui estou usando a palavra *esotérica* no sentido comum, mas que também significa “aquilo que está além”; aqui seria “além do oficial”, daquilo que é oficialmente reconhecido como “científico”. É claro que neste, como em outros campos, existem muitos charlatões, mas não é isso que interessa no momento. O aspecto dessa onda esotérica que nos interessa destacar é que ela expressa uma necessidade da população, uma necessidade de pensar no sentido da vida, uma necessidade de pensar o universo do sagrado no campo da metafísica, necessidade essa que as religiões institucionalizadas não satisfazem. A obra de Paulo Coelho,¹ por exemplo, ilustra esse fenômeno e confirma que essa é uma necessidade universal. É certo que sempre houve espaço para uma literatura que não é contabilizada oficialmente. É o caso também de Chico Xavier, ícone da doutrina espírita, uma das correntes do Cristianismo, que vendeu mais de 30 milhões de exemplares dos cerca de 400 livros que publicou, numa produção fantástica.

Muitas pessoas vêem esse fenômeno de maneira negativa. Eu penso o contrário. Penso que o consumo desse tipo de literatura, assim como a curiosidade em relação à astrologia, tarô, búzios, etc., representa uma procura de autoconhecimento. Nessa sociedade onde tudo foi desregulamentado, não há mais espaço para restrições. Esse é o aspecto positivo dessa desregulamentação. Tudo o que antes era restrito a grupos menores e era motivo de risos irônicos, é aceito hoje como parte do cotidiano. As reservas em relação a Paulo Coelho lembram o caso de Jorge Amado, que era discriminado pela cultura oficial. Hoje, toda a sua obra é estudada. Até mesmo teses sobre as receitas que aparecem em seus livros foram realizadas. Há pouco tempo, cerca de 30 anos, Jorge Amado era

1 Os livros de Paulo Coelho foram traduzidos para muitas línguas, sendo sucesso de público em praticamente todas elas. Em julho de 2002, o escritor foi eleito “imortal” pela Academia Brasileira de Letras (ABL).

considerado um autor menor, porque era popular. Com Paulo Coelho acontece algo semelhante. Já existem diversos trabalhos acadêmicos sobre suas obras.

Assim, essa onda que a imprensa chama de esoterismo, eu a vejo de maneira positiva, porque é, no fundo, uma necessidade de sair da escravidão do cotidiano, de dar sentido aos nossos atos, a partir do nosso próprio autoconhecimento. Ora, toda busca de autoconhecimento é positiva e esse é um forte indício de *ressacralização* do mundo, agora em novas bases e, ao que tudo indica, é este o caminho que as pessoas vão trilhando cada vez mais.

Para concluir, não vejo problema algum sobre o fato de as pessoas se voltarem para a religião em épocas de crise; pois, uma época de crise, ou uma situação pessoal de crise, é sempre um momento de revisão, de reflexão sobre nós mesmos e sobre o mundo em que vivemos. Ao contrário, uma situação de crescimento econômico, quando as pessoas trabalham, ganham dinheiro, aí sim que é perigoso, pois elas podem se iludir com a sua capacidade de consumo e esquecerem-se de que são mortais. Nada melhor que uma crise para pensar sobre a vida com maior seriedade e profundidade.

Enfim, em uma época marcada pela multiplicidade de parâmetros, acredito que a tendência é de recuperação da *tradição*, no sentido da memória dos valores perenes da humanidade, tais como a humildade e a solidariedade. Essa recuperação deve se dar de maneira diferenciada, não como um tradicionalismo, isto é, impondo regras de tempos passados, mas reafirmando os valores perenes, agora de maneira individual (não individualista), valorizando a individualidade de cada um. Para isso, é preciso que as pessoas se livrem de seus apegos, de seus limites, de seus ressentimentos. Uma nova sociedade, pautada no SER e não no TER, está surgindo pelas mudanças individuais, e isso trará conseqüências benéficas ao gerar novos parâmetros, referências para a reorganização social.

Ivan Antônio de Almeida

Tolstói, os “Três Eremitas” e a tradição da mística ortodoxa

Texto apresentado durante o *VIII Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR): Religião, Raça e Identidade*, realizado em São Luís do Maranhão, em 2006, e publicado nos *Anais eletrônicos* do evento.

Na história do cristianismo, é comum não distinguirmos as formas através das quais ele se manifesta pelas diversas regiões do planeta. Também não é prática do historiador discutir as contradições presentes no cristianismo, como se tal assunto pertencesse ao campo exclusivo dos teólogos. Os artistas, sempre mais à frente do seu tempo, não têm essas limitações.

No texto, chamamos a atenção para a especificidade da tradição ortodoxa, em particular a russa, onde a vivência do cristianismo ocupa uma posição central. Tolstói, embora tivesse diferenças profundas com a Igreja Ortodoxa Russa, a ponto de ter sido excomungado, era profundamente religioso e traduz, na sua obra, essa religiosidade. No conto os Três eremitas, Tolstói, de maneira simples (e genial), apresenta-nos os paradoxos entre a prática dessa mística e sua institucionalização através da Igreja Ortodoxa Russa.

O conde Leon Nikolaievich Tolstói nasceu em Iasnaia Poliana, então ainda uma propriedade feudal, em 28 de agosto de 1828 e morreu no dia 07 de novembro de 1910. Teve uma rica, em termos de vivência, e atribulada vida. O sentido da existência humana foi, durante toda sua vida, a questão que o inquietou. Quando escreve, sente-se inspirado por Deus: “Peço a todos os meus amigos, vizinhos e distantes... que prestem atenção àquela parte de minha obra na qual, eu sei, falava através de mim a força de Deus – e a utilizem para a sua vida...”, registra ele no seu diário. Sua obra completa chega a mais de noventa volumes. Além dos romances mais conhecidos como *Guerra e Paz* (1868) e *Ana Karenina* (1875) produziu mais de duzentos ensaios.

Aos 55 anos de idade passa por uma crise existencial profunda. É quando mergulha nos Evangelhos e decide viver o cristianismo em toda a sua radicalidade. Passa a considerar sua produção literária como um sucesso mundano e se dedica a ensaios e contos espirituais. Esta é considerada a segunda fase de sua vida como escritor. Sua obra, em particular a idéia da ação pela não violência, tem uma influência decisiva sobre Gandhi que afirma ter sido a leitura de *O Reino de Deus está em vós*, em 1894, a responsável pela cura de um ceticismo atroz e pela decisão definitiva de se tornar “um firme seguidor da ahimsa (da ação pela não violência)”. Homem de vitalidade extraordinária morre aos 92 anos de pneumonia, na casa do chefe da estação de trem de Astapovo, depois de sair de casa, em pleno inverno, por problemas de discórdia familiar.

Tolstói é criado num ambiente de profunda religiosidade, que é o ambiente da sua Rússia. É interessante notar que a sensibilidade de Tolstói com a questão social ou, para ficarmos na linguagem do universo que estamos falando, em relação à iniquidade social, é, em geral, atribuída pelos críticos ao contexto social, em particular à situação

dos camponeses, “aliado a leituras anteriores de Rousseau e outros pensadores, como diz Paulo Bezerra, omitindo-se totalmente aquele que é o centro de suas referências, a sua religiosidade cristã, cuja fonte é a leitura e a reflexão sobre os Evangelhos; ou ainda, como faz Bezerra, a questão do cristianismo é vista como um “enfoque”, como “tema que Tolstói irá desenvolver da maturidade até o fim de seus dias”, e não como a principal referência teórica de Tolstói.

A cristianização da Rússia data de 988 e até 1448 foi uma província eclesiástica do patriarcado de Constantinopla. A partir desta data cria-se o patriarcado de Moscou. A Igreja russa traz a marca do esplendor da igreja bizantina. O cristianismo enraíza-se profundamente no povo russo. As obras: *Relatos de um peregrino russo* e *O peregrino russo: três relatos inéditos*, disponíveis no Brasil, dão uma idéia das particularidades do cristianismo russo. Em relação às fontes deste cristianismo pode ser lida a *Pequena Filocalia*, que, como diz o subtítulo, é o “livro clássico da Igreja oriental”.

A grande diferença do cristianismo latino que conhecemos e do cristianismo ortodoxo é que este tem a preocupação em vivenciar o cristianismo, enquanto os latinos o conceituam. “Toda ortodoxia é dominada por essa idéia de transformação (divinização) do ser humano” (PONDÉ, 2003, p. 72, nota nº 3). Ou ainda, conforme a tradição ocidental “a espiritualidade da cruz concentra sua atenção na dimensão do sofrimento, do distanciamento de Deus e, ao mesmo tempo, na miséria de Jesus de Nazaré. No mundo, o lugar do entendimento é a dor, a agonia, o sofrimento. Quando Jesus ressuscita, ele deixa o ‘vale de lágrimas’. Mas, para o ortodoxo, mesmo depois da ressurreição, Jesus ainda continua no mundo – nas pessoas que o manifestam pela sua vivência mística e santidade” (PONDÉ, 2003, p. 76, nota nº 9). Assim, Tolstói, embora um crítico radical da Igreja Ortodoxa Russa e de toda forma de institucionalização da religião cristã, faz parte dessa tradição ao tentar vivenciar o cristianismo.

Seus contos espirituais são pouco conhecidos entre nós. A primeira publicação de cinco deles é muito recente, de 2001. Este que apresentamos, foi escrito em 1886. Nele temos a expressão artística da síntese de seu pensamento. Conta-nos Tolstói que num navio que levava peregrinos de Arkhanguelsk a Solovetskie viajava também um bispo. Aproximando-se de um grupo, ouviu de um pescador uma história de três eremitas que moravam numa ilha próxima:

– Lá longe dá para ver uma ilhota – disse o pescador e apontou para a frente, mais para o lado direito – Naquela ilhota vivem eremitas em penitência pela salvação das almas. – Mas [...] onde está a ilhota? – perguntou o bispo.
– Lá, tenha a bondade de olhar para onde estou apontando. Lá está a nuvenzinha e, mais para a esquerda, abaixo, vê-se como que uma faixa. O bispo olhou, olhou e, por falta de costume, nada mais viu do que a água encrespando-se ao sol (TOLSTÓI, 2001, p. 44).

O pescador contou ao bispo que em certa ocasião o mar o levava a encalhar próximo à ilha e que os três eremitas o ajudaram a reparar o barco. Um, o mais velho, devia ter uns cem anos, era pequenino e curvado e usava uma batina, “o grisalho da sua barba já se tornara esverdeado, mas ele próprio estava sempre sereno e risonho, como um anjo celestial”. O outro, de estatura maior, barba larga, “de tom grisalho-amarelado”; “era um

homem forte – virou o meu barco como se fosse uma tina sem que eu tivesse tempo de ajudá-lo – e também esse era alegre”. O terceiro era alto, “barba longa até os joelhos e inteiramente encanecida. Ele era sombrio de sobranceiras caídas sobre os olhos e andava completamente nu, cingido somente por um tipo de tanga”. Explicou ainda que, pouco conversaram, “fazem tudo em silêncio e pouco falam entre si. Só pelo olhar já se entendem” (TOLSTÓI, 2001, p. 45).

A ilha onde moravam os eremitas não tinha nome, “por aqui tem muitas assim” explicou o timoneiro ao bispo. O bispo conseguiu junto ao capitão que o navio parasse e foi até a ilha num barco. Na praia estavam os três eremitas, “parados de pé e de mãos dadas” (TOLSTÓI, 2001, p. 48). Ao chegar à praia o bispo foi reverenciado, “ele abençoou-os e eles repetiram a reverência, desta vez curvando-se de modo ainda mais respeitoso”. O bispo queria conhecê-los e ensinar-lhes algo, se possível. Perguntou como eles se penitenciavam e serviam a Deus. Os eremitas entreolharam-se e o mais velho sorriu e respondeu:

– Servo de Deus, não sabemos servir a Deus. Servimos somente a nós mesmos e nos alimentamos. – Mas como vocês rezam a Deus? – perguntou o bispo. Então o velho eremita respondeu: – Rezamos assim: “Vós sois três, nós somos três, tende piedade de nós” (TOLSTÓI, 2001, p. 49).

E assim, repetiram juntos: “Vós sois três, nós somos três, tende piedade de nós”. O bispo sorriu ironicamente e disse: “Vejo que desejam agradecer a Deus, mas não sabem como servi-lo”, e passou a explicar-lhes sobre a Santíssima Trindade e outras coisas mais, explicando que Deus Filho deixara uma oração e passou a ensiná-la aos três eremitas que demonstraram grande dificuldade em memorizá-la. O bispo trabalhou com eles o dia inteiro fazendo com que repetissem a palavras, fragmentos e frases inteiras até que aprendessem a rezá-la por inteiro. Ao anoitecer o bispo voltou ao navio. Os três eremitas ficaram, “a três vozes rezando alto a divina oração” (TOLSTÓI, 2001, p. 51).

Voltando ao navio, o bispo permaneceu na proa ainda durante muito tempo, pensando nos bondosos eremitas, depois que todos já tinham ido dormir. “Lembrava-se de como eles haviam ficado contentes por terem aprendido a orar, e agradecia a Deus por tê-lo enviado a ajudar os veneráveis eremitas, ensinando-lhes a palavra divina”. O bispo permaneceu olhando em direção à ilha quando, de repente, “percebeu algo brilhante e esbranquiçado numa coluna moldada pelo luar sobre as ondas (...) provavelmente uma ave, uma gaivota ou a vela de um barquinho. O bispo aguçou a visão: ‘deve ser um veleiro’, pensou, ‘que vem nos perseguindo. E parece que logo vai alcançar-nos. Estava tão longe e agora pode ser visto cada vez mais perto. Mas... aquilo não parece um barco, e a vela não é uma vela. Alguma coisa está correndo atrás de nós e vai nos alcançar”. O bispo não conseguia distinguir o que era. Chamou o timoneiro: – “Veja! – disse ele. – O que é aquilo? O que é aquilo irmão? O que é aquilo? – continuou perguntando o bispo, ele próprio já podendo ver” (TOLSTÓI, 2001, p. 52). Eram os eremitas, correndo sobre o mar com suas brilhantes barbas esbranquiçadas!

Nesse momento já estavam todos na proa e viram os eremitas que “corriam segurando-se pelas mãos, e os dois das laterais abanavam as mãos, pedindo que o navio parasse. Os três corriam sobre o mar como se fosse em terra firme, corriam sem movi-

mentar as pernas”. Ao chegarem ao navio disseram todos de uma só vez:

– *Servo de Deus, nós esquecemos! Esquecemos o que nos ensinou! Enquanto recitávamos, lembrávamos. Mas ao pararmos de recitar por um momento, escapou-nos uma palavra e daí esquecemos tudo. Não conseguimos lembrar de nada! Ensine-nos novamente. O bispo fez o sinal-da-cruz, inclinou-se para os eremitas e disse: – Santos eremitas, a sua oração também chega a Deus e não sou eu que devo ensiná-los. Rezem por nós, pecadores! – Então prostrou-se diante deles. – Os eremitas pararam, deram meia volta e retornaram pelo mar. E uma aura de luz ficou brilhando até o amanhecer na direção para onde se dirigiram (TOLSTÓI, 2001).*

O conto é bastante evidente por si mesmo. São muitas as reflexões que podemos fazer a partir da sua leitura e releitura. No momento é suficiente destacar alguns pontos. O bispo, por exemplo, representa diretamente a instituição Igreja Ortodoxa Russa. A “falta de costume” que impede o bispo de ver a ilha ao mesmo tempo em que os pescadores, é o distanciamento da instituição em relação ao povo. O bispo, mesmo virtuoso, tem limites impostos pela própria institucionalização da religião cristã. Humilde, o “bispo queria conhecê-los e ensinar-lhes algo, se possível”, mas não deixa de sorrir ironicamente quanto ouve a maneira como os eremitas rezam. Só a vivência de uma situação milagrosa vai ensinar-lhe que a forma de se chegar a Deus prescinde, inclusive, do ritual citado nos Evangelhos.

Os três eremitas representam o povo na sua diversidade, tanto fisicamente quanto ao temperamento. Também o território onde moram reforça essa idéia, “a ilha onde moravam não tinha nome ‘porque aqui tem muitas assim’”. A humildade, serenidade e alegria dos três eremitas, retoma a tradição evangélica do cristianismo, da possibilidade do cristão se realizar em vida. Assim, de maneira bela e comovente, Tolstói nos diz sobre suas idéias, desenvolvidas em ensaios hoje ainda pouco conhecidos.

BIBLIOGRAFIA:

- KUNG, Hans. *Religiões do mundo: em busca dos pontos comuns*. Tradução de Carlos A. Pereira. Campinas: Verus, 2004.
- O PEREGRINO RUSSO: três relatos inéditos. São Paulo: Paulus, 1986.
- PEQUENA FILOCALIA o livro clássico da Igreja oriental. São Paulo: Paulus, 1985.
- PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e profecia: a filosofia da religião em Dostoievski*. São Paulo, Editora 34, 2003.
- RELATOS DE UM PEREGRINO RUSSO. São Paulo: Paulus, 1983.
- TOLSTÓI, Leon. *O reino de Deus está em vós: o cristianismo apresentado não como uma doutrina mística, mas como uma nova moral*. 2º ed. Tradução de Ceuna Portocarrero. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1994.

_____. *Onde existe amor, Deus aí está.* Tradução de Victor E. Selin, Aurea G. T. Vasconcelos. Campinas: Verus, 2001.

_____. *O diabo e outras histórias.* Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Cosac&Naify, 2003.

Ivan Antônio de Almeida

Cristianismo: Um legado de dois mil anos

Texto publicado originalmente como artigo que apresentou a coleção Grandes Religiões da Revista *História Viva*, em 2007. A coleção nasceu de um dossiê sobre o Cristianismo, construído em parceria entre o prof. Ivan e Diego Omar, ambos na época envolvidos com a consolidação de um Grupo de Pesquisa no CNPq, no qual uma das linhas buscava investigar as origens de uma identidade cristã.

Reunidos no dia de Pentecostes, os discípulos de Jesus ainda tinham dúvidas do que fazer. Que faremos agora? Perguntam os presentes, em aramaico, a língua falada não só na Palestina como em todo Oriente Próximo, no tempo de Jesus. Pedro responde: *Arrependei-vos, e cada um de vós seja batizado em nome de Jesus Cristo, para perdão dos pecados; e recebereis o dom do Espírito Santo; porque a promessa vos pertence, a vós, a vossos filhos, e a todos os que estão longe: a tantos quantos Deus nosso Senhor chamar* (At 2,37ss.).

No início, ainda havia dúvidas em relação à difusão da Boa Nova. Tiago, o chamado irmão de Jesus, pensava ser necessária a circuncisão e as práticas judaicas, inclusive orar no templo. Logo os judeus de cultura grega reclamaram que: *suas viúvas eram desprezadas no ministério quotidiano* (At 6,1). Os Apóstolos pediram que sete entre os de cultura grega fossem escolhidos, segundo o critério *da boa reputação, cheios do Espírito Santo e de sabedoria*. Estevão é o líder dos escolhidos. Mais tarde, acusado de blasfêmia pelos judeus, é morto a pedradas. É o primeiro mártir da igreja.

Perseguidos, os demais helenistas, fogem para Samaria, onde também anunciaram o evangelho *em muitas aldeias dos samaritanos* (At 8,25), para a costa mediterrânea e para Antioquia, uma das maiores cidades do Império Romano, com cerca de 500.000 habitantes, onde se fala o grego e o aramaico (ou siríaco).

Saulo, da cidade de Tarso, judeu helenizado, que havia assistido ao apedrejamento de Estevão, é um dos mais ativos perseguidores da comunidade dos nazarenos. Numa dessas missões, a caminho de Damasco, é arrebatado pelo Cristo: *para levar o meu nome diante dos gentios, e dos reis e dos filhos de Israel* (At 9,15). Pedro, já recebera uma visão: num grande lençol, na forma de vaso, estavam todos os animais da terra e uma voz lhe disse: *Pedro, imola e come* (At 10,13). Pedro nega: *pois jamais comi coisa alguma profana e impura* (At 10,14), ao que a voz responde: *Não faças tu profano ao que Deus purificou* (At 10,15). É na casa de Cornélio, um centurião romano, que os judeus da seita dos nazarenos *maravilharam-se de que o dom do Espírito Santo se derramasse também sobre os gentios, porque os ouviam falar línguas estranhas, e magnificar a Deus* (At 10, 45). Assim, ficou claro que não era necessário passar pelo judaísmo para se chegar à fé. Mas houve resistência. A comunidade de Jerusalém acreditava que era necessário impor a circuncisão e os costumes judaicos aos novos cristãos.

Em Antioquia, as comunidades que tem origem nos gentios e no judaísmo se dividem. Não fazem as refeições em comum. Pedro vacila. Mesmo admitindo a acolhida incondicional, com receio da comunidade de Jerusalém, deixa de fazer as refeições em

comum, no que é severamente criticado por Paulo: *se tu, sendo juden, vives à maneira dos gentios e não dos judeus, por que forças os gentios a viverem como judeus?* (Gl 2,14).

Paulo de Tarso é quem rompe decisivamente com os limites para a difusão da mensagem cristã, não sem antes deixar claro que respeitava o entendimento do grupo liderado por Tiago, ao fazer concessões: abster-se de comer *coisas sacrificadas aos ídolos, e do sangue, e da carne sufocada, e das uniões ilegítimas* (At 15,29). Nascia aí uma prática do diálogo em torno da divergência, que nem sempre seria seguida pelos cristãos. O convite à salvação estava aberto a todos. O Deus cristão não fazia distinção entre ricos e pobres, homens ou mulheres, escravos ou senhores.

Os “nazarenos” receberam o nome de “ungidos”, ou seja, cristãos, em Antioquia, centro de difusão do cristianismo para todo o Crescente Fértil, Pérsia, Armênia, Índia, Afeganistão e China. Pedro ordena Evódio, primeiro bispo de Antioquia, martirizado em 68. Seu sucessor, S. Inácio, o Iluminado, certamente conheceu Pedro e Paulo, assim como João, o Evangelista. S. Inácio foi martirizado em Roma em 107, durante a perseguição do imperador Trajano (98-117). No Oriente, Ásia Menor, Síria e Palestina a densidade de cristãos é maior, tanto nas cidades como no campo.

A destruição do Templo de Jerusalém, em 70, separa definitivamente os cristãos do judaísmo e reforça a sua tendência universalista (católica). Missionários cristãos se espalham para além das fronteiras do Império. Numa primeira “História Eclesiástica”, Eusébio da Cesaréia (cerca de 265-339/340) conta-nos que *os santos apóstolos e discípulos de nosso Salvador* se espalharam por toda terra. Para além dos limites do Império Romano foram Tomé, para a Pérsia e segundo outros, para a Índia – seu tumulo é venerado em Madras até hoje; André para evangelizar os citas (povos nômades indo-germânicos); Marcos para o Egito; Mateus para a Etiópia; Bartolomeu para a Índia e João para a Ásia.

Nos Atos dos Apóstolos nos é descrita a primeira comunidade dos cristãos: *E todos os que criam estavam juntos, e tinham tudo em comum. E vendiam suas propriedades e fazendas, e repartiam com todos, segundo as necessidades de cada um. E, perseverando unânimes todos os dias no templo, e repartindo o pão de casa em casa, comiam juntos com alegria e singeleza de coração, louvando a Deus, e tendo graça para com todo o povo. E todos os dias acrescentava o Senhor à igreja aqueles que se haviam de salvar* (At 2,44ss).

Aquele que desejasse pertencer à comunidade cristã seria batizado em nome de Jesus. O batismo consistia numa cerimônia iniciática, onde o candidato, ao emergir nu de um rio ou piscina, livre de todos os erros do passado, começava uma vida nova, a caminho do *estado de Homem Perfeito, a medida da estatura da plenitude de Cristo* (Ef 4,13). O catecúmeno – aquele que se prepara para receber o batismo – era instruído no ensinamento dos Apóstolos, que poderia durar anos e sua inserção na comunidade era paulatina. Nos primeiros séculos, o cristão só tinha uma oportunidade de cometer falta grave, da qual ele poderia se arrepender e, através da penitência, voltar à comunidade.

No mais antigo manual cristão conhecido, a *Didaqué* (instrução), escrito entre os anos 90 e 100 e que ficou em desuso e quase perdido durante mais de oito séculos, fala-se sobre a necessidade do jejum na quarta e na sexta feiras, assim como rezar o Pai Nosso três vezes ao dia. A recitação melodiosa dos textos garantia a sua memorização e relativizava a raridade dos manuscritos. Para os monges, o dia é dividido em sete momentos para as orações que começam antes do cantar do galo e vão até a noite.

A eucaristia é o momento mais importante do ofício divino, quando o Cristo está

novamente presente. Seu corpo é o pão e seu sangue é o vinho. Na última ceia, Cristo convida-nos, não a segui-lo, mas a ser como ele, pleno, ungido pelo Senhor. Participar da eucaristia significa reafirmar a intenção de ser o Cristo.

A formação de comunidades cristãs, não representava uma revolução política, para a qual os judeus ainda esperavam o messias, mas revolucionava a sociedade, a partir de uma profunda mudança pessoal: *não vos conformeis com este mundo, mas transformai-vos, renovando a vossa mente, a fim de poderdes discernir qual é a vontade de Deus, o que é bom, agradável e perfeito* (At 12,2). Além da fraternidade que reinava entre os cristãos, as viúvas, os órfãos, os doentes, os estrangeiros, as vítimas de catástrofes naturais, como terremotos ou guerras, eram acolhidos pela comunidade.

O comportamento dos cristãos, durante as violentas perseguições a que são submetidos periodicamente, na tortura das prisões ou na morte cruel nas arenas, causa espanto e admiração. A cada perseguição, embora desfalcadas de seus principais líderes, as comunidades saem fortalecidas. A sua resistência pacífica, o não enfrentamento do mal com o mal é uma novidade que surpreende.

Os cristãos são fiéis ao Sermão da Montanha: os que choram, os mansos, os que têm fome e sede de justiça, os misericordiosos, os limpos de coração, os pacificadores, os que são perseguidos por tudo isso, são os bem-aventurados. Estes serão o “sal da terra”, a “luz do mundo”. Ao mal não devemos resistir com o mal. *Bendizei os que vos maldizem, fazei bem aos que vos odeiam e orai pelos que vos maltratam e vos perseguem* (Mt 5,44ss.); em síntese, *tudo que vós quereis que os homens vos façam, fazei-o também vós* (Mt 7,12).

Em 313, o Imperador Constantino (306-337), através do Édito de Milão, garante a liberdade de culto aos cristãos. Cessa definitivamente a chamada “grande perseguição” iniciada em 303, no Governo de Diocleciano (284-305). Pouco a pouco religião cristã passará a ser a religião oficial do Império Romano. Em 392, Teodósio (378-395) proíbe todos os outros cultos. Os imperadores romanos passam a ser os tutores do cristianismo. Para dirimir os debates teológicos que passam a ser uma questão de Estado, os cinco primeiros concílios universais (ecumênicos) serão convocados pelos imperadores. Suas decisões vão provocar profundas divisões entre os cristãos. Em grande parte, a extraordinária expansão do Islã, a partir do século VII, deve-se a essas divisões.

Mas, mesmo sendo a ideologia oficial do estado romano, desde os fins do século IV, a memória dos tempos heróicos ainda está presente. Disposições estabelecidas antes mesmo da Grande Perseguição continuariam em vigor em todo o Oriente durante séculos, tais como a maneira como um bispo deve se comportar diante de autoridades mundanas: se um “homem de honra mundana” entrar numa igreja cheia de fiéis, o bispo não deve levantar-se para recebê-lo, a fim de não ser confundido com um “respeitador de pessoas”. Mas o diácono deve dizer a um dos homens mais jovens para abrir espaço, pois “devem ser ensinados a dar o seu lugar aos homens mais honrados do que eles”. Mas se entrar um pobre ou estrangeiro sem recursos: “tu, bispo, procurarás de todo o coração arranjar-lhes um lugar, mesmo que tu próprio tenhas de te sentar no chão”.

Com a desintegração do Império Romano do Ocidente, são as comunidades cristãs que dão unidade a uma vasta região dividida politicamente. O poder do bispo de Roma é fortalecido. Ao contrário do Oriente, o bispo de Roma tornar-se-á o chefe de um Estado Pontifício que chegará a disputar, durante a Idade Média, o poder com os estados laicos.

Os textos do Novo Testamento – e não só os quatro evangelhos canônicos, mas também os chamados *apócrifos* – as epístolas e os Atos dos Apóstolos, assim como a memória dos primeiros tempos do cristianismo, serão recordados sempre que a sociedade cristã se encontrar em profunda crise, servindo de inspiração para reformas. Darão origem às heresias da Antiguidade e da Idade Média, às divisões nas igrejas ortodoxas no Oriente e, mais tarde, na Igreja Católica Romana, à reforma protestante com suas

múltiplas igrejas.

Mas, a influência da mensagem cristã é permanente e ultrapassa até mesmo o universo dos cristãos. No Islamismo, Jesus é o penúltimo profeta. O humanismo dos socialistas europeus do século XIX está profundamente marcado pelos valores cristãos. Gandhi nos revela na sua biografia que é através da leitura de Tolstoi que se decidiu pela luta pacífica, vitoriosa em relação à dominação inglesa sobre a Índia. A postura de não reagir ao mal com o mal é o pano de fundo do pacifismo moderno.

Ivan Antonio de Almeida

Mircea Eliade e nós:

Leitores, estudiosos e pesquisadores das CIÊNCIAS HUMANAS

Texto originalmente apresentado para debate na reunião do *Fórum Experiências Religiosas: Estudos Interdisciplinares*, promovido pelo Núcleo de Estudos da Religião (NER) da Universidade Federal de Ouro Preto, no dia 05 de julho de 2007.

Nunca poderei esquecer o choque que recebi no dia em que li o “Tratado de história das religiões”. Para mim foi todo um saber prévio que vacilou (...)

Paul Ricoeur

O sucesso de uma concepção de história está relacionada mais com os interesses do momento do que com o seu rigor metodológico ou “importância científica”. Isto explica a quase ausência de Mircea Eliade nos cursos de ciências humanas a as limitações de sua obra no mercado editorial. Para ilustrar, podemos citar uma delas, de especial importância para a nossa área e para a época em que vivemos. *A História das Crenças e das Idéias Religiosas* foi traduzida e publicada no Brasil pela Zahar, logo depois do seu lançamento na França, entre 1978 e 1984. São quatro tomos, num total de seis volumes. O trabalho está esgotado há anos e não há sinais de reedição. É uma rica e audaciosa história das religiões, que começa com a “Idade da Pedra” e vai até as “teologias ateístas contemporâneas”. É uma síntese da erudição do autor, escrita numa linguagem coloquial, com indicações bibliográficas comentadas ao final de cada item. Para o leitor que desejar aprofundar-se em algum tema, basta consultar a bibliografia indicada e atualizá-la. Além das inúmeras notas, sempre estimulantes, um índice analítico e onomástico, ao final de cada tomo, facilita a consulta. Ou seja, a obra tem tudo para ser um manual de consulta e referência obrigatória na área das ciências humanas. Mas não é. Um ou outro livro de Mircea Eliade acaba por ser *uma das* indicações bibliográficas de áreas mais específicas das ciências humanas, tais como alguns temas de antropologia ou história das religiões.¹ Considerando-se que a humanidade teve, até por volta do século XIX, como parâmetro cultural, a referência religiosa, capacitar o estudioso das ciências humanas para a compreensão do universo do sagrado é uma necessidade profissional.²

Para compreender essa ausência, é preciso recordar um pouco da vida de Mircea Eliade e os principais parâmetros da sua concepção de história que, por mais convincente, simples, objetiva e clara, não se adequa à cultura hegemônica do universo acadêmico. A história de Mircea Eliade não é a história de um acadêmico. Pelo contrário. É apenas em 1956, com a idade de 49 anos que passa a ter um vínculo permanente com a Uni-

1 Já nos anos 1960, Eliade observava a tendência do historiador das religiões “tornar-se um especialista em *uma* religião ou até num período particular ou num aspecto singular dessa religião” (ELIADE, 1989, p. 15).

2 Além do que, “*puesto que las ciencias del hombre son interdependientes, cada descubrimiento de importancia repercute en las disciplinas afines*”, como considera o autor em suas *Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso*. In: ELIADE & KITAGAWA, 1996, p. 118.

versidade de Chicago, depois de ter produzido uma vasta obra e convivido com pessoas marcantes como Brancusi, Eugene Yonesco (seus conterrâneos), Carl Gustav Yung, Gershom Sholem, Van der Leew, Henri Corbin e Jean Daniélou, apenas para citar os mais conhecidos. A história e formação de Eliade, que nasceu em Bucareste, na Romênia, em 1907, e faleceu em Chicago, em 1986, lembra mais os intelectuais da Renascença do que os nossos contemporâneos.

Já aos 14 anos, publica seu primeiro artigo, com o significativo título, “Como descobri a pedra filosofal”. Entre os 17 e os 18 escreve o primeiro texto literário: “Novela de um jovem míope”. Aos 20 anos, idade em que, nos dias de hoje, estamos apenas começando nossa vida universitária, Eliade viaja para a Índia, depois de ter conseguido uma bolsa de estudos junto ao Marajá de Kassimbazar. Lá estuda sânscrito e pratica *yoga*, experiência que, mais tarde, será o tema da sua tese de doutorado (*cf.* ELIADE, 1991). Aos 24 anos volta para Bucareste. Até então já tinha escrito uma novela e diversos artigos. Aos 26 anos, doutora-se em filosofia e é premiado pela novela “Maitreia”. Aos 28, casa-se e parte em viagem de estudos para Berlim. Em 1940, com 34 anos, é nomeado adido cultural em Londres; em 1941, adido cultural em Portugal, sempre escrevendo e publicando artigos e livros. Entre 1946 e 1949, mora em Paris, em situação bastante precária. Sobrevive oferecendo cursos livres. Em 1950, participa da Primeira Conferência Eranos, em Ascona (Suíça), onde conhece Yung, Scholem, e Van der Leew. Essas conferências anuais são muito pouco conhecidas apesar de sua importância. A cada ano, os convidados discutiam um tema tal como: O Homem e a Máscara, A Grande Deusa, A Meditação no Oriente e Ocidente, O tempo, A Yoga, os Ritos, etc. Entre 1951 e 1955 recebe uma bolsa de 200 dólares mensais da Fundação Bollingen de Nova Iorque e publica várias de suas principais obras, tais como O Xamanismo, Imagens e Símbolos, A Yoga e Ferreiros e Alquimistas. Em 1956, passa a trabalhar na Universidade de Chicago, como convidado e em 1957 passa a professor titular da instituição. A partir daí, continuará vinculado à Universidade, produzindo artigos, livros, dando cursos e palestras, nos EUA, na Europa e América Latina, até seu falecimento, em 1986.

Na América Latina visita o México em 1965 e a Argentina em 1969, onde dá conferências e recebe o título de *doctor honoris causa* pela Universidade de la Plata, o que mostra que é conhecido naquele país. Nunca virá ao Brasil.

Em relação ao método, Mircea Eliade nos dá indicações simples e precisas. Para ele, toda religião tem um “centro”, ou seja, “uma concepção central que anima toda coleção de mitos, rituais e crenças” (ELIADE, 1989, p. 24). Cabe, portanto, ao historiador das religiões, ou mesmo ao simples estudioso do tema, descobrir este “centro” e procurar entender a religião a partir dele. Note-se que o mais comum é o investigador procurar articular os valores religiosos a partir de uma teoria em voga.

Ao tentar compreender as situações existenciais que envolvem o seu tema em estudo, o historiador das religiões estará refletindo sobre o significado da sua própria existência no mundo, o que para Mircea Eliade já é uma “experiência religiosa”. O estudo da temática religiosa vai provocar, assim, uma mudança no próprio pesquisador. Há, portanto, um reconhecimento de que o investigador faz parte do próprio tema da pesquisa. Para que esta postura seja possível é necessário que o investigador seja um homem “religioso”. O tema da pesquisa e o pesquisador fazem parte de um todo indissociável, ao contrário de outras posições metodológicas que ainda insistem na separação entre o “sujeito” e o “objeto” da pesquisa.

A “ciência” contemporânea é, por definição laica, o que exigiria, particularmente no caso da história das religiões, um “distanciamento”, exigência da “objetividade científica”. Esses velhos dogmas das ciências naturais, embora já criticados na área das ciências humanas, nunca foram completamente superados, em particular quando o tema faz parte do universo do sagrado. Daí a ainda atualidade da advertência de Mircea Eliade:

nem a história das religiões, nem qualquer outra disciplina humanística, deveria – como fazem há muito tempo – orientar-se segundo os modelos que surgiram das ciências naturais, e menos ainda quando esses modelos já estão superados, em especial, os tomados da física (ELIADE, 2000, p. 178-179).

Eliade recorda ainda que: “É necessário fazer urgentes retificações em numerosos clichês que lastram a cultura contemporânea, por exemplo, a célebre interpretação da religião de Feuerbach e Marx. É sabido que ambos defendiam que a religião alienava o homem da terra e lhe impedia realizar-se humanamente, etc. Porém, mesmo em tal caso, essa crítica só pode aplicar-se a formas tardias de religiosidade, como as da Índia pós-védica ou do judeu-cristianismo, ou seja, a religiões nas quais o elemento do

outro mundo desempenha um papel importante. A alienação e o distanciamento do mundo são desconhecidos, inclusive inimagináveis, em todas as religiões de tipo cósmico, tanto primitivas quanto orientais, pois nestas últimas – a absoluta maioria das religiões conhecidas pela história – a vida religiosa consiste precisamente em exaltar a solidariedade do homem com a vida e a natureza (ELIADE, 2000, p. 183).³

Como é que um investigador ateu pode reconhecer-se como objeto de sua própria pesquisa e envolver-se com os temas que trabalha a ponto de mudar a sua própria vida?

A primeira exigência, penso, é superar certos preconceitos que limitam a idéia do que seja “ser religioso”. A idéia mais comum, que por um consenso “laico” na academia não é discutida, é a idéia de que ser “religioso” é pertencer a uma organização religiosa e participar das práticas a ela inerentes ou, simplesmente, “acreditar em Deus”. Esta é uma idéia simplista. Para Eliade, a palavra “religião” não implica necessariamente “a crença em Deus, deuses ou fantasmas, mas se refere à experiência do sagrado e, conseqüentemente, se encontra relacionada com as idéias de ser, sentido e verdade” (cf. ELIADE, 1989, p. 09). Assim, creio que é possível afirmar que todo aquele que acredita que existe uma verdade (verdade é aquilo que é) independente da nossa consciência e tem um compromisso com essa *verdade*, independente das conveniências pessoais, é um homem religioso.

Esta postura exige, é claro, a humildade de reconhecer que existem dimensões do real muito além das que conhecemos, imaginamos ou que possamos explicar com os recursos da ciência moderna. Este compromisso com a *verdade* implica também em preocupar-se com certas questões existenciais que são típicas do universo religioso, tais

³ Apenas para registro, gostaríamos de notar que, também no caso do judeu-cristianismo, pensamos que, dependendo da época, podemos dizer o mesmo que Mircea Eliade afirma em relação às “religiões de tipo cósmico”.

como o *sentido da existência humana*.⁴ Desta forma, estamos preparados para dialogar com o nosso tema. Verificar como, no decorrer do tempo e em determinados espaços o homem respondeu a esta questão e às demais, dela decorrentes. Assim, o investigador está preparado para não separar, de maneira artificial, o tema da investigação, das questões que envolvem a sua vida. Está preparado para articular o tema da sua pesquisa ao “eixo” da religião que estuda.

Outra referência no estudo das religiões, destacada por Eliade, é o *estudo comparativo* entre elas. É o que nos permite, a nós ocidentais, compreender situações “exóticas” e é assim que o “provincianismo cultural é transcendido” (ELIADE, 1989, p. 15). Esta, embora seja uma preocupação antiga, em particular na antropologia, não será realizada apenas através de boas intenções. Há que se ter um método que viabilize estas intenções. Desta forma, podemos dizer, com Mircea Eliade, que “é difícil acreditar que experiências tão ‘alheias’ como as de um caçador paleolítico ou um monge budista não tenham qualquer efeito na vida cultural moderna. Obviamente tais ‘encontros’ tornar-se-ão culturalmente criativos apenas quando o estudioso ultrapassou o estágio da erudição pura – por outras palavras, quando, depois de ter recolhido, descrito e classificado os seus documentos, ele fez também um esforço para os compreender *no seu próprio plano de referência*” (Idem, p. 18).

Ao destacar que não podemos apenas decifrar os códigos, o significado simbólico da religião (fenomenologia), mas que é necessário verificar como ela (e suas manifestações simbólicas) se manifesta e se transforma através dos tempos, Eliade constrói como método o que poderíamos chamar de uma *fenomenologia histórica*.⁵ Para compreendermos o fenômeno religioso é necessário que ele seja abordado de vários pontos de vista. Daí a importância de aproveitarmos a contribuição da literatura ou dos críticos literários. Ao apontar para este aspecto do método, Eliade retoma uma questão que atualmente não tem merecido o necessário destaque, a questão de ver o fenômeno estudado dentro da *totalidade* em que ele é gerado. Além disto, no caso, “de um certo ponto de vista, o universo estético pode ser comparado ao universo da religião. Em ambos os casos deparam-se simultaneamente *experiências individuais* (experiência estética do poeta e do seu leitor, por um lado, experiência religiosa, por outro) e *realidades transpessoais* (uma obra de arte num museu, um poema, uma sinfonia; uma Figura Divina, um rito, um mito, etc.)” (Idem, p. 20).

A simplicidade dos textos de Mircea Eliade disfarça uma enorme riqueza de conceitos e referências, fundamentais para os estudiosos das ciências humanas e exige uma releitura constante, para que, a cada momento, possamos saborear a indicação mais apropriada para as nossas necessidades e isto vale para todos, leitores, estudiosos ou pes-

4 Em síntese, para Eliade, a dimensão do “sagrado” é um “elemento da estrutura da consciência humana, e não um estágio na história da consciência” (ELIADE, 1989, p. 10).

5 “A fenomenologia e a história religiosas não são duas ciências, mas dois aspectos complementares da ciência integral da religião” (ELIADE, 1989, p. 23, nota n. 7). Não é nosso objetivo aprofundarmos a reflexão sobre qualquer aspecto específico do pensamento de Mircea Eliade, mas não deixa de ser necessário chamar a atenção para a questão do significado do símbolo na nossa vida cotidiana pois “el mundo ‘habla’ o ‘se revela a si mismo’ a través de símbolos”; ou seja, antes de qualquer reflexão nós apreendemos o mundo através do símbolo e em relação aos símbolos religiosos, estes “pueden revelar una modalidad de lo real o una estructura del mundo que no es evidente en el nivel de la experiencia inmediata”. ELIADE & KITAGAWA, Joseph. 1996. p. 129 e 128.

quisadores das ciências humanas.

BIBLIOGRAFIA:

ELIADE, Mircea & KITAGAWA, Joseph (compiladores). *Metodología de la Historia de las Religiones*. Traducción del inglés de Saad Chedid y Eduardo Masullo. Barcelona: Paidós, 1996.

ELIADE, Mircea. *Origens, história e sentido na religião*. Tradução de Teresa Louro Perez. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *El vuelo mágico*. Edición e traducción de Victoria Cirlot y Amador Vega. Madrid: Ediciones Siruela, 2000.

_____. *El Yoga. Inmortalidad y Libertad*. Traducción de Diana Luz Sánchez. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

_____. *História das Crenças e das Idéias Religiosas*. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978-1984.

SCHWARZ, Fernand [et. al.]. *Mircea Eliade, o reencontro com o sagrado*. Lisboa: Edições Nova Acrópole, 1993.

Ivan Antônio de Almeida

A presença de Goethe na Obra Filosófica de Rudolf Steiner, com especial atenção para a questão da arte

Apresentado originalmente como *projeto de pós-doutoramento* na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, sob supervisão do Prof. Dr. Mario Henrique Simão D'Agostino, esse foi o último texto acadêmico produzido pelo professor Ivan.

Os cientistas esqueceram-se de que a ciência nasceu da poesia e de que, no futuro, elas poderão se reencontrar num nível superior, e reatar amizade.

Goethe

Marc Jimenez, filósofo e germanista é professor da Universidade Paris I, ensina estética na *Unité de Formation et de Recherche d'Arts plastiques et Sciences de l'Art* onde é responsável pela formação de doutores e dirige o *Centre de Recherches em Esthétique*; também é membro da *Société Française d'Esthétique* e da comissão de redação da *Revue d'Esthétique*, e diretor da “*Collection d'Esthétique*” das Editions Klincksieck, além de autor de vários livros na área de estética, inclusive *O que é estética*, do qual retiramos as informações acima. O pensamento do professor Jimenez parece ser, dessa forma, bastante representativo do que se pensa hoje sobre o tema, no mundo acadêmico. Vejamos o que diz sobre arte:

A arte é de fato um campo à parte e, além disso, ambíguo. Ligada a uma prática, ela cria objetos palpáveis ou produz manifestações concretas que ocupam um lugar dentro da realidade: presta-se a exposições, em todos os sentidos da palavra. Para retomar uma expressão do grande historiador e sociólogo da arte Pierre Francastel, “a arte não é veledade, mas realização”.

Contudo, a arte não se contenta em estar presente, pois ela significa também uma maneira de representar o mundo, de figurar um universo simbólico ligado à nossa sensibilidade, à nossa intuição, ao nosso imaginário, aos nossos fantasmas. É este seu lado abstrato. Em suma, arte ancora-se na realidade sem ser plenamente real, desfraldando um mundo ilusório no qual, freqüentemente – mas não sempre – julgamos que seria melhor viver do que viver na vida cotidiana (JIMENEZ, 1999, p. 10).

Como vemos a concepção de arte para o professor Jimenez é ampla e ambígua, podendo servir até para nos distanciarmos do “viver na vida cotidiana”; ou ainda, dando espaço desde “manifestações concretas que ocupam um lugar dentro da realidade”, até o ancorar-se “na realidade sem ser plenamente real”. Mais à frente, professor Jimenez disserta sobre o que se espera da arte, comparando-a com outras áreas do conhecimento:

Da ciência esperam-se descobertas que influam diretamente sobre nosso meio ambiente; da técnica prevêm-se progressos que facilitem nossa ação sobre o mundo; da ética esperam-se regras de conduta que guiem nossos pensamentos e nosso comportamento; porém, poderemos extrair da arte um ensinamento tão útil, sério, rentável quanto aquele dispensado por essas outras disciplinas sensatas? (Idem, p. 11)

À própria pergunta, o professor responde negativamente. Mas a exposição é suficiente para o que queríamos; mostrar um pensamento filosófico fragmentado e especializado, onde o papel da arte não é “tão útil, sério” e “rentável” quanto o das outras áreas do conhecimento, idéia certamente hegemônica nos nossos dias, mas não única, em um mundo onde a maior riqueza é a diversidade.

Para o Dr. Rudolf Steiner, também filósofo, é totalmente outro o mundo da arte. Para Steiner, entre a idéia e a experiência “que só possui a realidade, e não mais a ideia” (STEINER, 1998, p. 19), o homem necessita de um *novo reino*, que será criado por ele mesmo.

De um reino em que já o particular, e não apenas o todo, representa a ideia – de um reino em que o indivíduo já se apresenta de uma forma que expressa o caráter da universalidade e da necessidade. Tal mundo ainda não existe na realidade; um mundo como esse, o próprio homem tem de criar: trata-se do mundo da Arte – um terceiro reino necessário ao lado dos sentidos e da razão (Idem, p. 20).

Esse ato de criação humana, criador de um “terceiro reino”, é responsável pela *elevação espiritual do homem*, pois, segundo Johann Wolfgang von Goethe, sendo o homem “o cume da Natureza, considera a si mesmo, por sua vez, como uma Natureza completa que tem de fazer surgir em si um novo cume” (Idem).

Segundo Goethe, os sentimentos provocados nos que avistaram a estátua do Júpiter Olímpico teriam provocado nos homens tal entusiasmo a ponto de poder dizer-se que “o deus se tornou homem para elevar o homem ao deus” (STEINER, 1998, p. 21); o que leva Steiner a concluir que “o divino, do qual as coisas da Natureza carecem, o próprio homem tem de implantá-lo, e aqui temos uma importante tarefa que resulta para o artista. Ele tem de trazer o reino de Deus para a terra” (Idem, p. 20)

Esse “trazer o reino de Deus para a terra”, porém, “não é o divino em uma roupagem sensorial-real; não, é o sensorial-real em uma roupagem divina” (Idem, p. 33).¹ Esse “sensorial-real em uma roupagem divina” é o que Johann Heinrich Merck (1741-1791) observou em Goethe, “proporcionar à realidade uma forma poética”. Diz Merck numa carta dirigida a Goethe:

Teu empenho, tua direção indesviável é proporcionar à realidade uma forma poética. Os outros tentam realizar o chamado poético ou imaginativo, o que só redundará em tolices (STEINER, 1998, p. 28).

A tarefa da Estética é, para Steiner, compreender como se interpenetram na obra

1 É dessa forma que Steiner se distancia de Hegel na filosofia e dos místicos em geral; para os quais a arte e a ciência diferem apenas em relação às formas de expressão do real.

artística, espírito e Natureza, idealidade e realidade, “bem como em elaborar as formas particulares em que ela se expressa nos diferentes campos da Arte” (Idem, p. 21).²

Steiner, no decorrer da sua existência (1861-1925) dará uma importância cada vez maior para a Arte, particularmente nos últimos vinte anos da sua vida. Contribuirá significativamente neste campo com suas preocupações em relação à função da arte na pedagogia, na saúde (terapia artística); com a criação da euritmia e suas sugestões no campo da arquitetura, escultura e pintura e, sobretudo, o desenvolvimento de uma teoria do conhecimento onde a Arte tem papel central.

A obra de Goethe e Steiner são importantes referências críticas ao mundo contemporâneo, tanto mais pela sua ausência na academia. No caso de Goethe, embora reconhecido pela sua produção literária, não tem presença como cientista, embora ele próprio considerasse que é esse o aspecto mais importante da sua obra. Ambos não recusam o mundo moderno, mas questionam seus paradigmas.

Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) foi artista, cientista e administrador, ocupando importantes funções no Conselho de Estado do Ducado de Weimar. Expressou sua cosmovisão na sua obra e não filosoficamente, de maneira sistemática. Considerou que a sua contribuição mais importante foi nas ciências naturais. Assim, para conhecermos o pensamento de Goethe é necessário procurá-lo, sobretudo, na sua produção científica, sem deixar de lado sua produção artística; a correspondência, os ensaios e aforismos. A edição completa de sua obra gerou 143 ou 144 volumes. Também é importante a leitura da correspondência entre Schiller e Goethe, uma vez que o primeiro, também filósofo, foi um dos seus mais importantes interlocutores.

A obra de Goethe é crítica em relação aos valores hegemônicos da nossa época. É nas ciências naturais que a contraposição em relação às referências gnosiológicas que vão se gestando a partir do Renascimento fica mais nítida. É famosa a sua *teoria das cores*, na qual se opõe à teoria de Newton. Goethe é um dos últimos pensadores que veem o homem como um todo, tal como o fizeram Dante e Leonardo da Vinci.³ O homem é sua referência. É dessa forma que podemos entendê-lo como: artista, homem público, pensador e, sobretudo, cientista.

Rudolf Steiner (1861-1925) é o criador da Antroposofia.⁴ Sua vasta obra tem Goethe como referência. Habilitado pela sua formação na Academia Politécnica de Viena e pelo conhecimento da obra de Goethe, Steiner iniciara em Viena, em 1882, com apenas 21 anos, a organização dos escritos científicos de Goethe com o acréscimo de notas e introduções, para publicá-los juntamente com outras obras, na *Bibliografia Nacional Ale-*

2 A obra citada: *Arte e estética segundo Goethe: Goethe como inaugurador de uma estética nova* é uma conferência de Steiner realizada em Viena em 1888. Na segunda edição da conferência, vinte anos mais tarde, em 1909, Steiner afirma que embora suas ideias tenham sido elaboradas “das mais variadas maneiras” (p. 07), não houve mudança de cosmovisão e que os “pensamentos desta conferência tornaram-se desde sua primeira edição, mais verídicos, ainda que não mudassem” (Idem).

3 Otto Maria Carpeaux, no prefácio ao Fausto, chama Goethe de “erudito de curiosidade e conhecimentos enciclopédicos”. CARPEAUX, Otto Maria. Prefácio, In: GOETHE, 1949. Steiner, pela abrangência da sua obra, também faz parte dessa tradição, praticamente extinta nos dias de hoje.

4 A partir de 1906 começa a haver um distanciamento cada vez maior entre a direção da Sociedade Teosófica e Rudolf Steiner, secretário da seção alemã da Sociedade Teosófica. Em 1913, há o rompimento definitivo com a exclusão da seção alemã, porque esta não aceitou a ideia de que o jovem indiano Krishnamurti seria a reencarnação do Cristo. Funda-se então a Sociedade Antroposófica. A diferença no nome das duas sociedades é representativa da centralidade das suas preocupações.

mã, editada por Joseph Kürschner (1853-1902).⁵ Esse trabalho prolongar-se-á até 1890, quando Steiner já reside em Weimar (1890-1897) trabalhando no *Arquivo Goethe-Schiller* e participando da edição completa da obra de Goethe, conhecida com *Edição Sofia*.⁶

Apesar de muito jovem, Steiner fora indicado por um outro colaborador da publicação, o professor de literatura alemã e profundo conhecedor da obra literária de Goethe, Karl Julius Schröer.⁷ Para Steiner o trabalho representou também a oportunidade de sistematizar seus estudos sobre as Ciências Naturais centrada na cosmovisão de Goethe.

Steiner “sentia como essencial em Goethe sua repulsa em satisfazer-se com uma estrutura pensamental qualquer, de fácil abrangência teórica, ante o conhecimento da imensurável riqueza da realidade” (STEINER, 2006, p. 147). No trabalho desenvolvido em Viena, Steiner se preocupa mais com o modo “como devemos pensar sobre o orgânico a fim de aproximar-nos cognitivamente dele”, ou seja, com a “descoberta *central*” dos estudos de Goethe, do que a respeito do que ele “pensara e elaborara acerca deste ou daquele âmbito do conhecimento da natureza” (Idem, p. 100). Esse procedimento de Steiner em relação à obra de Goethe estender-se-á também para as outras áreas de investigação, enquanto “trabalhava para delinear corretamente a postura de Goethe diante da Ciência Natural” (Idem, p. 146).

Steiner recorda na sua autobiografia, que:

também tinha de progredir na configuração daquilo que se me apresentara à alma como vivências espirituais na observação dos processos do mundo. Assim, era sempre compelido a afastar-me novamente de Goethe rumo à exposição de minha própria cosmovisão, e a voltar a ele para melhor interpretar seus pensamentos com os pensamentos adquiridos (Idem).

Tal processo de aproximação e distanciamento, ou, como o denomina Goethe, de sístole e diástole, tinha se transformado também no processo criativo de Steiner em relação à sua própria cosmovisão. Cabe destacar que nesse “afastar-se novamente de Goethe”, lia muito e freqüentava círculos os mais variados, inclusive os círculos que antipatizavam com a obra ou até mesmo nutriam “uma profunda antipatia pessoal por Goethe” (STEINER, 2006, p. 109):

(...) eu nunca tendia a negar minha admiração e meu interesse a nada do que me parecesse grandioso, mesmo se me repugnasse totalmente quanto ao conteúdo. “Sim”, dizia a mim mesmo, “tais contrastes existentes no mundo devem encontrar em algum lugar sua harmonia” (Idem, p. 106-107).

5 Durante a graduação, Steiner, “além de seus estudos, frequenta aulas sobre os mais variados temas, inclusive Medicina, Pedagogia, Arte, Filosofia, etc., na Universidade de Viena e na Academia Vienense de Ciências. Também participa de aulas práticas de discurso oral, retórica e escrita dadas por Schröer. Desenvolve nessa época intenso interesse político, torna-se membro de um grêmio político estudantil e freqüenta debates no Parlamento”. CALLEGARO, 2007, p.19.
6 *Edição Sofia*, em homenagem à Grã-duquesa Sofia: Sophie Luise von Sachsen-Weimar (1824-1897). Walter von Goethe (1818-1885), neto e último descendente de Johann Wolfgang von Goethe, deixou, em testamento de 1888, o espólio literário de Goethe em posse do Grão-ducado de Sachsen-Weimar.
7 Karl Julius Schröer (1825-1900) era professor de literatura na Academia Politécnica de Viena desde 1867.

Steiner se sentia, nessas ocasiões, numa atmosfera que lhe fazia bem. Como recordava: “não havia necessidade, para mim, de um consenso de idéias, e sim de um humanismo em busca de valores elevados e aberto a impulsos espirituais” (Idem, p. 113).

Steiner trabalhou no *Arquivo Goethe-Schiller*, em Weimar, durante sete anos, na edição dos trabalhos científicos de Goethe, até 1897. Depois se mudou para Berlim, onde dirigiu diversos periódicos e escreveu inúmeros artigos, proferindo centenas de palestras sobre os mais diversos temas a partir da “ciência do espírito”, por ele criada. Entre 1899 e 1904, foi professor na escola de formação de trabalhadores do Partido Social Democrata Alemão. Foi secretário da Sociedade Teosófica na Alemanha a partir de 1902 mantendo, no entanto, autonomia intelectual. Com o seu desligamento da Sociedade Teosófica (1912) e a fundação da Sociedade Antroposófica, em 1913 ampliou as suas atividades. A partir de solicitações, deu indicações para novos caminhos em praticamente todas as áreas da vida humana: filosofia, pedagogia, medicina, agricultura, arquitetura, artes, estética, etc. Na pedagogia, são conhecidas as *Escolas Waldorf*,⁸ uma aplicação prática do seu pensamento filosófico no ensino, onde o papel da arte é central.⁹ Steiner também é autor de poesias e peças de teatro e fez trabalhos de pintura e escultura. Parte de seus escritos, mais de trinta livros, está publicada no Brasil, assim como algumas das cerca de 6.000 conferências e cursos que ministrou. Examinaremos, no entanto, apenas uma pequena parte da sua vida intelectual que culmina com a publicação da *Filosofia da Liberdade*.

JUSTIFICATIVA

O estudo pretende apresentar uma cosmovisão que se contrapõe ao paradigma hegemônico nos dias de hoje, através da apresentação da teoria do conhecimento de Rudolf Steiner, cuja produção está quase ausente no mundo acadêmico e sua relação com outro autor, Goethe; este presente, não pela sua cosmovisão, mas como literato, embora o próprio Goethe considerasse que a sua mais importante contribuição para a humanidade fosse na área de ciências naturais.

Tanto para Steiner como para Goethe, suas concepções de mundo retomam uma discussão praticamente abandonada nos dias de hoje, a centralidade do homem na produção científica e artística, a possibilidade do trabalho e da vida desalienada,¹⁰ a concepção do ser humano como parte e ao mesmo tempo criador do mundo em que vive.¹¹

8 Em 1919 é fundada a primeira escola com a pedagogia criada por Steiner, em Stuttgart, na Alemanha. Em 1939 é fechada pelo governo nazista. Terminada a guerra, em abril de 1945, seus ex-alunos iniciaram imediatamente a reconstrução do prédio destruído pelos bombardeios. Na extinta URSS, a Antroposofia foi proibida até o fim do regime comunista (1991). Para o conhecimento das atividades de orientação antroposófica no Brasil ver o *site* da Sociedade Antroposófica no Brasil: «www.sab.org.br».

9 “A imagem artística é mais espiritual que o conceito racional. É também mais vívida, e não sufoca o espiritual na alma, como o faz o intelectualismo”. HEMLEBEN, 1984, p. 105.

10 A estas questões eram sensíveis certos teóricos marxistas que não viam a arte apenas como expressão da luta de classes, tais como Lucien Goldman, Herbert Marcuse ou mesmo Georg Lukács. A queda do Muro de Berlim e a desintegração da URSS atingiram a reflexão intelectual de influência marxista, reduzindo essas concepções críticas à insignificância. Também não nos parece casual que Lukács seja um profundo conhecedor e admirador de Goethe e autor de um interessante ensaio (considerando a limitação da sua perspectiva em relação à cosmovisão de Goethe) sobre *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister*. Para uma vista sobre a questão da arte neste meio, na década de 70 do século passado, ver: *A dimensão estética*, de Herbert Marcuse.

11 Colin Wilson, numa biografia de Steiner publicada em 1985, observa que: “Desde a morte de Steiner, suas idéias continuam vivas nas escolas que se dedicam a suas teorias educacionais, nas fazendas norteadas por suas

Para Steiner:

A verdade não é uma reflexão imaterial de algo real, mas um produto livre do espírito humano, não podendo existir de forma alguma e em nenhum lugar se nós mesmos não o produzíssemos. A tarefa da cognição não é repetir, sob forma conceitual, algo que já exista alhures, mas, sim, criar um campo inteiramente novo que apenas constitua a plena realização em combinação com o mundo dado. Com isso a atividade suprema do homem, seu ato criador espiritual, acha-se organicamente integrado ao decurso geral dos fatos no mundo. Sem essa atividade nem poderíamos pensar nesse decurso dos acontecimentos como uma totalidade definida em si. Frente à seqüência dos fatos, o homem não é um espectador ocioso que reproduz em sua mente, sob forma de imagens, aquilo que ocorre no cosmo sem sua intervenção, mas sim o co-criador do processo cósmico; e a cognição é o membro mais perfeito no organismo do Universo (STEINER, 1985, p. 10, *grifos no original*).

A criação em 1919 da Escola Waldorf em Stuttgart é uma das iniciativas mais marcantes da visão de mundo de Rudolf Steiner. Como instituição de ensino, é um laboratório de experiências em muitos campos da atividade humana, direcionado à formação de um homem *livre*, “co-criador do processo cósmico”.¹²

O paradigma hegemônico nos dias de hoje já era claramente visível no primeiro quarto do século XIX. Goethe tem consciência do que representam para a sua concepção de mundo as mudanças sociais que testemunha já setuagenário:

Riqueza e rapidez, eis o que o mundo admira e o que todos almejam. Ferrovias, correio expresso, navios a vapor e todas as possíveis facilidades de comunicação são as coisas que o mundo culto ambiciona a fim de se sofisticar e, desse modo, persistir na mediocridade. É também consenso geral que uma cultura mediana se torne comum: é para essa direção que se encaminham as sociedades bíblicas, a metodologia lancasteriana e não sei mais o quê. Na verdade é o século apropriado para as cabeças capazes, para pessoas práticas e de raciocínio rápido que, munidas de certa desenvoltura, percebem sua superioridade sobre a multidão, ainda que elas mesmas não tenham talento para atingir o mais elevado. Atenhamo-nos tanto quanto possível à mentalidade da qual viemos: com talvez mais alguns poucos, seremos os últimos de uma época que tão cedo não retornará.¹³

Schiller disse filosoficamente aquilo que Goethe expressa através de sua obra. É, porém, Kant e não Schiller que merecerá destaque no estudo da filosofia contemporânea sobre a agricultura, e até em hospitais e clínicas que se baseiam em suas crenças sobre a relação entre corpo e espírito. Contudo, o trabalho que o próprio Steiner teria considerado como o mais importante – o que poderia ser chamado de sua ‘filosofia da atividade espiritual’ – nunca teve êxito entre pessoas cultas. (...) mesmo entre os intelectuais, muito poucos terão a mais vaga idéia da filosofia de Rudolf Steiner”. WILSON, 1988. 12 Vale recordar que na tradição esotérica ocidental Deus, o criador cósmico, também é representado como *O Grande Arquiteto do Universo*. Na concepção filosófica de Steiner, o homem é seu parceiro. 13 Carta a Zelter, em 1825, citada por BENJAMIN, 2009, p. 174-175.

nea. Schiller esclarece ferinamente a relação do seu pensamento com o de Kant:¹⁴

Ali onde eu apenas destruo e procedo na ofensiva contra outras opiniões doutrinárias, sou rigorosamente kantiano; apenas ali onde eu construo, encontro-me em oposição a Kant.¹⁵

A síntese do pensamento de Schiller, no que diz respeito ao nosso tema e às nossas preocupações, já se encontra num escrito anterior à sua *Cultura estética*. O homem, diz ele no ensaio *Sobre Graça e Dignidade*: “não só pode, mas também deve unificar prazer e dever; ele deve obedecer a sua razão com alegria” (*apud* SUZUKI, 2002, p. 14).

Steiner, para quem Schiller “mais profundamente que qualquer outro, se inteirou da configuração do gênio de Goethe” (STEINER, 1998, p. 18) cita a carta de Schiller para Goethe, datada de 23 de agosto de 1794, para comentar a relação intelectual entre ambos:

O senhor toma a Natureza toda em conjunto para elucidar as particularidades; na totalidade de suas aparências, o senhor procura o fundamento explicativo para o indivíduo. De uma organização simples o senhor ascende, passo por passo, às mais complexas para, afinal, edificar geneticamente a mais complexa de todas – o Homem – dos materiais da Natureza como um todo. É pelo fato de reconstruí-lo na Natureza que o senhor tenta penetrar em sua técnica oculta.

Steiner destaca que: “Nesta reconstrução se encontra a chave para a compreensão da cosmovisão de Goethe” (Idem).

Para Schiller, “somente o fato de tomar um tal caminho vale mais do que chegar ao fim de qualquer outro” (GOETHE, 1993, p. 24), opinião compartilhada por Steiner:

Se realmente queremos ascender aos arquétipos das coisas, ao imutável na eterna transformação, então não devemos considerar os resultados, pois estes não correspondem mais totalmente à idéia que se expressa nele; temos sim, de regredir ao devir, temos de auscultar a Natureza em seu criar (STEINER, 1998, p. 18).

E conclui que “os arquétipos de Goethe não são, portanto, esquemas vazios, e sim as forças que impulsionam por detrás dos fenômenos” (Idem, p. 19).

Num ensaio de 1820, publicado nos *Cadernos de Morfologia*, Goethe esclarece sua relação com a filosofia:

Para a filosofia, no sentido próprio, eu não tinha órgão nenhum, somente a contínua tarefa de sair ao encontro do mundo invasor, com a qual me vi na obrigação de resistir e de me apropriar desse mundo, tinha que me levar a um método por meio do qual eu tentei compre-

14 Immanuel Kant (1724-1804) foi contemporâneo de Goethe (1749-1832) e Schiller (1759-1805). Seu pensamento tem presença marcante na filosofia. As diferenças entre o seu pensamento e o de Goethe, Schiller e Steiner serão destacadas no decorrer da pesquisa.

15 Carta a F. H. Jacobi, em 29 de junho de 1795, citada em SUZUKI, 2002, p. 08.

ender e me formar com as opiniões dos filósofos, exatamente como se eles também fossem objetos (GOETHE, 1985, p. 210).¹⁶

Mesmo as necessidades impostas pelas investigações na área das ciências naturais não o levaram a nenhuma sistematização no campo da filosofia, sendo que “esta situação sempre continuou sendo nada mais que crepuscular”(Idem, p. 210). Isso não quer dizer que não lesse ou mesmo estudasse a produção filosófica da época. É o caso da *Crítica do juízo* ou a *Crítica da razão pura* de Kant,¹⁷ por exemplo.

Em relação à *Crítica do juízo*, recorda no texto de 1820 que:

Porém, meu modo de pensar nem sempre achou que lhe seria possível se adaptar ao autor, mesmo que aqui e ali parecesse que me faltava alguma coisa, as grandes idéias mestras da obra eram, no entanto, bem análogas à minha maneira de produzir, de agir e de pensar até então; a vida interior da arte, assim como a da natureza, o agir de ambos de dentro para fora, estava expresso claramente no livro (SCHILLER, 1985, p. 211).¹⁸

A assimilação das obras lidas era totalmente subjetiva: “Porque eu expressava somente o que havia me excitado, mas não o que havia lido” (Idem, p. 212). Assim, ainda que tivesse um método para as suas investigações na área das ciências naturais e claras referências na sua produção artística, em relação à filosofia:

A entrada era o que me agradava, no labirinto mesmo não ousava penetrar, ficava impedido, ora pelo dom poético, ora pelo bom senso, e não me sentia melhorado em aspecto algum (Idem, p. 211).¹⁹

As tentativas de diálogo com os kantianos não eram muito bem sucedidas:

Mais de uma vez me acontecia que este ou aquele me dirigia um sorriso de estranhamento, que certamente se tratava de uma analogia à maneira kantiana de pensar, mas de uma forma bem peculiar (Idem, 212).²⁰

A interlocução com Schiller foi decisiva para clarear estas (e outras) questões:

16 Tradução livre: “Para la filosofía en sentido propio yo no tenia ningún órgano, sólo la contínua labor de salir al encuentro del mundo invasor con la que me vi obligado a resistir y a apropiarmelo, tenía que llevarme a un método por medio del que intenté comprender y formarme con las opiniones de los filósofos, justamente como si también fueran objetos”.

17 Enquanto Kant limitava a possibilidade do conhecimento ao mundo inorgânico, para Goethe “havia o caminho da cognição superior ao intelecto que apenas separa e define: o caminho da razão que contempla e intui”. Cf. LANZ, 1985, p. 21.

18 Tradução livre “Se bien a mi modo de pensar no siempre le llegó a ser posible adaptar-se al autor, aunque aqui y allá parecía faltarme algo, las grandes ideas maestras de la obra eran, sin embargo, muy análogas a mi manera de producir, de actuar y de pensar hasta entonces; la vida interior del arte así como de la naturaleza, el actuar de ambos desde dentro hacia fuera estaba claramente expresado en el libro”.

19 Tradução livre: “La entrada era lo que me agradaba, en el labirinto mismo no osaba penetrar: me lo impedía ya el don poético ya el sentido común, y no me sentía mejorado en ningún aspecto”.

20 Tradução livre: “Más de una vez me ocurría que el uno o el otro me concedía con una sonrisa de extrañeza: que ciertamente se tratase de una analogía de la manera de pensar kantiana pero de una muy peculiar”.

Quão estranho tinha sido realmente o ocorrido, isso só ficou mais evidente quando ficou mais intensa minha relação com Schiller. Nas conversas eram totalmente produtivas ou teóricas, geralmente as duas coisas ao mesmo tempo: ele pregava o evangelho da liberdade e eu não queria aceitar que se limitassem os direitos da natureza (Idem, p. 212).²¹

Segundo Rudolf Lanz (1985, p. 20), Goethe “recuava diante da análise da própria atividade pensante”, lacuna esta que o limitou fazendo com que não conseguisse “ascender às últimas verdades acerca do ser humano” (Idem). Esta lacuna teria sido completada por Steiner.²²

Enquanto para Goethe as mudanças sociais por ele testemunhadas não geram qualquer posição saudosista, mas apenas uma espera, cuja certeza é que tudo é uma questão de tempo, para Steiner o “mundo moderno” vai criar uma situação única para a plena realização das potencialidades humanas. Steiner (1986) divide em cinco as épocas “pós Atlânticas” da humanidade. A época atual começou no século XV e é caracterizada pela eclosão da “alma da consciência”. Nela, segundo Lanz:

O homem foi separado da harmonia divina pela “tentação”; perdeu a perfeição e a saúde, mas ganhou o intelecto, o livre arbítrio e a dignidade humana em potencial. Todavia, esse desenvolvimento o levou ao caos, ao niilismo; (...). O homem deve futuramente voltar à harmonia, ao “paraíso”, ao mundo divino do Amor, mas desta vez não como autômato (como o era antes da queda), mas com todas as conquistas da sua peregrinação terrena: o intelecto, a consciência, o livre arbítrio. Livremente, por uma série infinita de atos de Amor (a palavra tomada em sua acepção mais universal) não obstante e contra todos os obstáculos e tentações, o homem deve realizar em si e por si a harmonia eterna. Esse é o “reino de Deus”, essa é a volta à origem, esse é o sentido da evolução da humanidade (LANZ, 1990, p.53-54).

A atual idade, a da “a alma da consciência”, é aquela em que o homem tem condições de afirmar a sua individualidade e tornar-se “livre”. Sua ação, dessa forma, pode ser não condicionada; nem por determinações externas, nem pela própria racionalidade. Essa formulação já está desenvolvida filosoficamente na *Filosofia da liberdade*. Nessa condição de liberdade o homem torna-se *co-criador do real*.

21 Tradução livre: “Cuán extraño había sido realmente lo ocurrido, eso sólo se puso de relieve cuando se avivó mi relación con Schiller. Nuestras conversaciones eran totalmente productivas o teóricas, habitualmente ambas cosas a la vez: él predicaba el evangelio de la libertad, y yo no quería aceptar que se limitasen los derechos de la naturaleza”.

22 Rudolf Lanz é o principal tradutor de Steiner para o português. Foi um dos fundadores da Escola Waldorf Rudolf Steiner de São Paulo, em 1956. Trabalhou como administrador em empresas e, a partir de 1969 dedicou-se totalmente à Antroposofia, como palestrista, presidente da Associação Pedagógica Rudolf Steiner, da Sociedade Antroposófica, entre outras atividades. É autor de vários livros na área da Antroposofia. Faleceu em 1998. As limitações que Lanz (1985, p. 41) aponta em Goethe, por conta do seu desinteresse em “refletir sobre o pensar” e por não chegar “ao conceito claro da entidade humana ou da imortalidade, nem à fundamentação de qualquer moral” são discutíveis. Um dos pontos a verificar é se estas opiniões são de Steiner, como o autor sugere. A princípio nos parece que as questões estão resolvidas na produção literária de Goethe.

Steiner lembra Schiller ao dizer numa correspondência, na década de 1890:

Que a natureza destrua diariamente o que criamos, a fim de podermos, a cada dia, ter renovada a alegria de criar! Não queremos dever *nada* à natureza, e sim *tudo* a nós mesmos! (STEINER, 2006, p. 114, *grifo no original*).

A arte, nessa perspectiva, é a ação criadora do homem *com* o mundo do qual faz parte como natureza. Essa é a ligação íntima entre Schiller, Goethe e Steiner, num universo extremamente rico e diferenciado, porém próximo em suas determinações fundamentais, como a pesquisa pretende demonstrar.

OBJETIVO GERAL

Verificar a presença da cosmovisão de Goethe na teoria do conhecimento de Steiner. Para isso examinaremos quatro obras de Steiner:

1. O estudo de Steiner sobre o método cognitivo de Goethe: *O método cognitivo de Goethe: linhas básicas para uma gnosologia da cosmovisão goethiana*, publicado em 1886; resultado das suas reflexões durante o trabalho de organização para publicação da obra científica de Goethe.
2. A coletânea de introduções, notas de rodapé e comentários aos trabalhos científicos de Goethe, elaborada durante o trabalho de Rudolf Steiner em Viena (1882-1890), para a publicação da *Literatura Nacional Alemã no Arquivo Goethe-Schiller* (1890-1897), publicada com o título de *A obra científica de Goethe* (1897).
3. *Verdade e ciência: prelúdio a uma “filosofia da liberdade”* (1892) é uma versão da sua tese de doutorado; *A questão fundamental da gnosologia, com especial consideração à doutrina da ciência de Fichte. Prolegômenos para o entendimento da consciência filosófica consigo própria*, apresentada em Rostock, na Alemanha, em 1891.²³ Nessa obra, basicamente uma refutação à teoria do conhecimento de Kant, que limita as possibilidades do conhecimento através da razão, Steiner esboça a afirmação de suas próprias conclusões filosóficas, constituindo o seu pensamento num “todo fundamentado em si mesmo, não necessitando ser deduzido da cosmovisão goethiana” (STEINER, 1985, p. 11) e anuncia para breve a publicação da *Filosofia da liberdade*, para a qual *Verdade e ciência* é um “prelúdio”.
4. Em *A Filosofia da liberdade: fundamentos para uma filosofia moderna* (1894), Steiner expõe as suas próprias idéias filosóficas.

A partir da perspectiva de Steiner, ao comparar a sua teoria do conhecimento à cosmovisão de Goethe é possível elucidar a compreensão de Steiner do “método cognitivo de Goethe”, a sua apropriação e a sua incorporação na teoria do conhecimento de Steiner.

OBJETIVO ESPECÍFICO

O fio condutor da pesquisa é elucidar a ligação entre os dois autores, Goethe e Steiner, através do destaque à questão da arte estabelecendo as identidades, proximidades e diferenças. Trata-se, pois, de:

²³ Como a graduação de Steiner fora na Escola Politécnica de Viena, a lei austríaca não lhe permitia defender uma tese em outra área. A legislação na Alemanha não fazia tal restrição.

Entender a arte e a estética pela compreensão da teoria do conhecimento de ambos; de como o homem é um “co-criador do processo cósmico” (STEINER, 1985, p. 10).

A tarefa da pesquisa para a qual nos propomos é um desafio, pois além da complexidade inerente à proposta, Steiner tem consciência de que “as mais divergentes tendências científicas” procuram em Goethe

o espírito que ‘pressentiu’ suas opiniões. Cosmovisões que nada tem em comum apontam Goethe aparentemente com igual direito ao sentirem a necessidade de ter sua posição reconhecida nos píncaros da humanidade (STEINER, 2004, p. 24).

Também tem clareza que qualquer filiação pretendida exige que as opiniões de Goethe sejam “*pontos de partida* de investigações científicas” e não apenas “*objeto de comparação*” (Idem, p. 26).

METODOLOGIA/ PROCEDIMENTOS:

Para que possamos estabelecer os vínculos entre o pensamento de Steiner e Goethe, com destaque para a questão da arte, examinaremos a produção filosófica de Steiner, desde os textos produzidos sobre a obra científica de Goethe a partir do seu trabalho em Viena para a publicação na *Biblioteca Nacional Alemã* (a partir de 1882) e do seu trabalho no *Arquivo Goethe-Schiller*, em Weimar (1890-1897) até a sistematização do seu próprio pensamento filosófico, na *Filosofia da liberdade*.

Todas as introduções escritas por Steiner foram publicadas no Brasil sob o título: *Obra científica de Goethe* (1897). Também examinaremos a publicação de 1886, *O método cognitivo de Goethe* que faz menção direta à “gnosiologia da cosmovisão de Goethe” e sua tese de doutorado em filosofia, *Verdade e Ciência* (1892). Na tese de doutorado, Steiner já alerta os leitores que não será mais necessário que seu pensamento seja deduzido da “compreensão mundial de Goethe” (STEINER, 1942, p. 24) uma vez que este estará sistematizado na *Filosofia da liberdade* (1894). A conferência de 1888, *Arte e Estética segundo Goethe*, também é uma importante referência. A partir da *Filosofia da liberdade* a produção e a atividade de Steiner se ampliam de maneira extraordinária e surpreendente. Faremos, no entanto, deste período, apenas menções necessárias uma vez que as questões da estética e da arte já estão, neste final de século, claramente situadas no seu pensamento filosófico.

Quanto a Goethe, embora não tenhamos uma exposição filosófica do seu pensamento por ele mesmo e possamos, como recorda Pedro de Almeida Moura, “invocar o nome de Goethe para apoiar uma tese, como citá-lo na defesa da antítese”, é possível identificar uma unidade filosófica na sua obra. É Moura ainda que, traçando o perfil de Goethe, destaca essa unidade filosófica:

Móvel como a própria vida, como a própria vida insubmissa e ágil, cheia de transbordante entusiasmo e de alegria de viver, ele encarna ao mesmo tempo a liberdade e a disciplina, Apolo e Dionísio, o crente fervoroso e o crítico irreverente, sem que isso, no conjunto de suas obras e de sua vida, venha representar antinomia ou quebra de

unidade filosófica. Tudo a seu tempo e em seu lugar. É justamente a unidade espiritual o traço inconfundível de toda a produção goethiana, não excluindo sequer os trabalhos de crítica e pesquisas científicas, que se desenvolvem debaixo da mesma linha de interpretação viva e atraente dos fenômenos, sob um ponto de vista todo seu de colocar a questão, de modo que a manifestação viva e palpitante da vida, sempre pairasse a salvo dos preconceitos do sectarismo científico (MOURA, s/d, p. 66).

É na obra científica e correspondência de Goethe que vamos centrar a nossa atenção; particularmente *A Metamorfose das plantas* e a *Teoria das cores*. Também ficaremos atentos às coletâneas de pequenos ensaios, aforismos, versos, romances, peças de teatro que, indiretamente, fazem menção aos seus pressupostos filosóficos. Para recuperar o seu sistema filosófico contaremos com Schiller, filósofo com o qual Goethe mantém uma intensa correspondência e que descobre e destaca as identidades da maneira de pensar entre ele e Goethe. Também serão examinados os estudos já publicados sobre o seu pensamento filosófico, e indicações sugeridas durante a pesquisa, com o cuidado necessário para um trabalho com duração de apenas doze meses.

Da obra de Schiller merece especial atenção sua famosa correspondência reunida com o título de: *Sobre a educação estética do ser humano numa série de cartas e outros textos*; a correspondência entre ele e Goethe, publicada em 1993, em São Paulo, com o título de: *Companheiros de viagem: Goethe e Schiller*, edição esgotada, apesar da importância histórica da obra, tanto na literatura quanto na filosofia e também *Sobre graça e dignidade e Cultura Estética e Liberdade*.

BIBLIOGRAFIA:

Johann Wolfgang von Goethe

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Máximas e reflexões*. Lisboa: Guimarães Editores LTDA, 1987.

_____. “Dedicatória”. In: *Os Arautos da Aurora: a face oculta da literatura alemã*. São Paulo: Religião & Cultura, 1992. pp. 17-19.

_____. “Símbolo”. In: *Os Arautos da Aurora: a face oculta da literatura alemã*. São Paulo: Religião & Cultura, 1992. p. 50.

_____. “Os Mistérios”. In: *Os Arautos da Aurora: a face oculta da literatura alemã*. São Paulo: Religião & Cultura, 1992. pp. 57-65.

_____. “Ensaio sobre a continuação dos ‘Mistérios’”. In: *Os Arautos da Aurora: a face oculta da literatura alemã*. São Paulo: Religião & Cultura, 1992. pp. 66-68.

_____. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. São Paulo: Ensaio, 1994.

- _____. *Companheiros de viagem: Goethe e Schiller*. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.
- _____. *A Metamorfose das plantas*. São Paulo: Antroposófica, 1997.
- _____. *Escritos sobre arte*. São Paulo: Humanitas, 2008.
- _____. *Trilogia da paixão*. Porto Alegre: L&PM; Rio de Janeiro: Rocco, 2009.
- _____. *Fausto, Werter, Hermann y Dorotea, Las afinidades electivas*. Estudios acerca de su obra por Emerson y Sainte-Beuve. Buenos Aires: Librería ‘El Ateneo’ Editorial, 1953.
- _____. *Memórias. Extratos de minha vida*. Poesia e verdade. São Paulo: José Olympio Editora. 1948, I volume.
- _____. *Memórias. Viagem à Itália. Minha campanha da França*. Excertos sobre uma viagem no Reno. São Paulo: José Olympio Editora, 1947. II volumes.
- _____. *Viagem à Itália: 1776-1788*. São Paulo: Companhia da Letras, 1999.
- _____. *O conto da serpente verde e da linda Lillie*. São Paulo, Landy, 2003.
- _____. *Escritos sobre literatura*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2000.
- _____. *As afinidades eletivas*. São Paulo: Nova Alexandria, 2008.
- _____. *Fausto*. São Paulo/ Rio de Janeiro/ Porto Alegre: Clássicos Jackson (volume XV), 1949.
- Sobre Goethe e sua obra, contemporâneos e afins*
Os Aurores da Aurora: a face oculta da literatura alemã. São Paulo: Religião & Cultura, 1992.
 AUTORES PRÉ-ROMÂNTICOS ALEMÃES. São Paulo: EPU, 1991.
- BARBOSA, Ricardo. *Schiller e a Cultura Estética*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- BAUER, Ignácio. *Goethe: ensaio bio-bibliográfico*. Antologia. Madrid: Libreria Fernando Fé, 1932.
- BENJAMIN, Walter. *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. São Paulo: Duas Cidades: Editora 34, 2009.
- CATTANI, Roberto Ahmad. “Pós-fácio à edição brasileira”. In: *O conto da serpente verde e da linda Lillie*. São Paulo: Landy, 2003. pp. 103-121.
- CENTENO, Yvette Kace. *A Simbologia Alquímica no Conto da Serpente Verde de Goethe*.

- Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1976.
- ECKERMANN. *Conversações de Goethe com Eckermann*. Porto: Livraria Tavares Martins, 1947.
- FICHTE, Johann Gottlieb. *O Eu e a Humanidade: cinco preleções sobre a destinação do letrado*. São Paulo: Religião & Cultura, 1986.
- FROES, Leonardo. “A puberdade repetida e a obra plural de Goethe”. In: *Trilogia da paixão*. Porto Alegre: L&PM; Rio de Janeiro: Rocco, 2009. pp. 33-134.
- GRIMM, Herman. *Vida de Goethe*. México: Editorial Grijalbo, 1956.
- HABERMAS, J.. “Excurso sobre as Cartas de Shiller acerca da Educação Estética do homem”. In: *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- LUKÁCS, Georg. “Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister”. In: GOETHE, Johann Wolfgang von. *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. São Paulo: Editora Ensaio, 1994.
- LUDWIG, Emil. *Goethe: história de um homem*. Porto Alegre: Editora Globo, 1949. (1º volume).
- _____. *Goethe: história de um homem*. Porto Alegre: Editora Globo, 1949. (2º volume).
- MORAIS FILHO, Evaristo de. *Goethe e a filosofia: 250 anos de Goethe*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1999.
- MOURA, Pedro de Almeida. *Perfil de Goethe: perfil, crítica e excertos*. São Paulo: Melhoramentos, s/d.
- _____. “Prefácio do tradutor”. In: SCHWEITZER, Albert. *Goethe: estudos sobre o poeta através de quatro discursos*. São Paulo: Melhoramentos 1950, pp. 07-24.
- ROSENFELD, Anatol. “Ilustração ao Romantismo”. In: AUTORES PRÉ-ROMÂNTICOS ALEMÃES. São Paulo: EPU, 1991.
- RINTELEN, Joachim von. *Goethe, espírito e vida*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1949.
- SCHILLER, Friedrich von. *Fragments das preleções sobre Estética do semestre de inverno de 1792-93*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

_____. *Sobre la gracia y la dignidad, sobre poesia ingênua y poesia sentimental y uma polemica Kant, Schiller, Goethe y Hegel*. Barcelona: Icaria, 1985.

_____. *Cultura Estética e Liberdade*. São Paulo: Hedra, 2009.

_____. *Sobre a Educação Estética do Ser Humano Numa Série de Cartas e Outros Textos*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1994.

_____. *Kallias ou sobre a beleza: a correspondência entre Schiller e Körner*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

SCHWEITZER, Albert. *Goethe: estudos sobre o poeta através de quatro discursos*. São Paulo: Melhoramentos, 1950.

SUZUKI, Márcio. O belo como imperativo. In: *A educação estética do homem numa série de cartas*. São Paulo: Iluminuras, 2002.

THIELICKE, Helmut. *Goethe e o Cristianismo*. São Paulo: Ars Poética, 1992.

WIRTH, Oswald. “Exegese do Conto da Serpente Verde”. In: *O conto da serpente verde e da linda Lilie*. São Paulo: Landy, 2003. pp. 51-102.

Rudolf Steiner

STEINER, Rudolf. *A obra científica de Goethe*. São Paulo: Antroposófica, 1984.

_____. *O método cognitivo de Goethe: linhas básicas para uma gnosiologia da cosmovisão goethiana*. São Paulo: Antroposófica, 2008.

_____. *Arte e estética segundo Goethe: Goethe como inaugurador de uma estética nova*. São Paulo: Antroposófica, 1998.

_____. *Verdade e Ciência: prelúdio de uma filosofia da liberdade*. Tradução de Frederico Muller, Rio de Janeiro: s/ed, 1942.

_____. *Verdade e ciência: prelúdio a uma “Filosofia da liberdade”*. Tradução de Rudolf Lanz. São Paulo: Antroposófica, 1985.

_____. *A filosofia da liberdade: fundamentos para uma filosofia moderna: resultados com base na observação pensante, segundo o método das ciências naturais*. São Paulo: Antroposófica, 2000.

_____. *Teosofia: introdução ao conhecimento suprasensível do mundo e do destino humano*. São Paulo: Antroposófica, 1994.

_____. *Goethe y el Goetheanum*. In: RUDOLF STEINER, 1861 -1961. Diversos autores.

- Buenos Aires: s/ed, 1961, p. 6-9.
- _____. *Minha vida*; narrativa autobiográfica do fundador da Antroposofia. São Paulo: Antroposófica, 2006.
- _____. *A Moral teosófica*. São Paulo: Antroposófica, 1985.
- _____. “O Credo de Weimar: o indivíduo e o cosmos”. In: *Os Arautos da Aurora: a face oculta da literatura alemã*. São Paulo: Religião & Cultura, 1992. pp.112-113.
- _____. *Matéria, forma e essência: o caminho cognitivo da filosofia à Antroposofia*. São Paulo: Antroposófica, 1994.
- _____. *Os contos de fadas: sua poesia e sua interpretação*. São Paulo: Antroposófica; Federação das Escolas Waldorf no Brasil, 2002.
- _____. “O espírito de Goethe em sua manifestação através de seu ‘Conto da Serpente Verde e da Líria’”. In: CALLEGARO, Bruno. *Momentos de um caminho: reflexões sobre a vida de Rudolf Steiner*. São Paulo: João de Barro, 2007, pp. 137-152.
- _____. *Antroposofia, um resumo 21 anos depois*. São Paulo: João de Barro, 2006.
- _____. *Pedagogia, arte e moral*. São Paulo: João de Barro, 2008.
- _____. *A Missão da Alma dos Povos*. São Paulo, Editora Antroposófica, 1986.
- _____. *O ser humano como sinfonia das forças universais*. Aracaju: Edições Micael, 2009.
- Sobre STEINER e sua obra*
 CALLEGARO, Bruno. *Momentos de um caminho: reflexões sobre a vida de Rudolf Steiner*. São Paulo: João de Barro, 2007.
- DIVERSOS AUTORES. *Rudolf Steiner: testimonio de gratitud de sus discípulos, com motivo del primer centenario de su natalicio*. Buenos Aires: s/ed, 1961.
- HEMLEBEN, Johannes. *Rudolf Steiner: monografia ilustrada*. São Paulo: Antroposófica, 1984.
- LANZ, Rudolf. “La Naturaleza del Arte a la Luz de la Ciência del Espíritu”, In: DIVERSOS AUTORES. *Rudolf Steiner: testimonio de gratitud de sus discípulos, com motivo del primer centenario de su natalicio*. Buenos Aires, s/ed, 1961, p.34-38.
- _____. *Do goetheanismo à filosofia da liberdade*. São Paulo: Antroposófica, 1985.

_____. *Noções básicas de Antroposofia*. São Paulo: Antroposófica, 1990.

RUDOLF STEINER, 1861 -1961. Diversos autores. Buenos Aires: s/ed, 1961.

TROXSLER, Ignaz Paul Vital. Fragmentos “Antroposóficos”. In: *Os Arautos da Aurora: a face oculta da literatura alemã*. São Paulo: Religião & Cultura, 1992, p.100-101.

WILSON, Colin. *Rudolf Steiner, o homem e sua visão*. São Paulo, Martins Fontes, 1988.

Ivan Antônio de Almeida

As mulheres, no épico iniciático *Parsifal*,
de Wolfram Von Eschenbach

Texto inédito no qual, possivelmente, o professor ainda estava trabalhando. Deixado impresso no Núcleo de Estudos da Religião.

Ela simpatizou com ele à primeira vista e, prazerosamente excitada, disse-lhe: “Embora neste local em que vos visito sejais anfitrião, neste reino a anfitriã sou eu. Se convierdes em aceitar o beijo de boas-vindas, será ele concedido de bom grado.

Parsifal

É curiosa a permanência de certos preconceitos. Numa época como a nossa, em que os valores são difusos é, muitas vezes, até complexo identificá-los. No caso da Idade Média, vista por um grande período, sob um olhar burguês, como uma idade das trevas, estudos como o de Pirrene apenas abriram os nossos olhos para a riqueza e complexidade deste período. Marcado por uma profunda religiosidade, principalmente na baixa Idade Média, as vistas sobre o período também ficaram comprometidas pelo anticlericalismo dos séculos XVIII e XIX e pelo niilismo do século XX. Todas essas e outras tendências se juntam hoje numa saudável “confusão”, diante da qual somos convidados a refletir e rever nossos pontos de vista.

Para o historiador, acostumado a valorizar as fontes primárias, é estranha, mas significativa, a ausência da utilização de obras literárias, tais como a literatura trovadoresca, no estudo da cultura da Idade Média. É o caso de *Parsifal*, de autoria de Wolfram von Eschenbach, obra da chamada literatura cortês. O épico faz parte do ciclo arturiano ou do Graal. O rei Artur é citado, pela primeira vez em uma obra escrita, na *Historia Brittonum*, de autoria de Nennius de Mércia (cerca de 800 d.C.). Mais tarde, Chrétien de Troyes reelaborou a história, adaptando-a ao universo francês e introduzindo o Graal na sua *Perceval ou le Conte du Graal (Perceval ou o Conto do Graal)*. A obra, no entanto, acaba antes de Parsifal encontrar o Graal. Wolfram declara que sua fonte é de autoria de um certo Kyot, o Provençal. De qualquer maneira, este longo texto era cantado nos castelos, por trovadores, certamente, durante meses, pelo volume da obra.

A importância deste texto, como testemunho dos valores da época, dá-se por uma série de circunstâncias que distanciam aquele tempo, desse que estamos vivendo. A Idade Média de que estamos falando, tinha uma unidade cultural marcada pela referência no Cristianismo. Mas qual Cristianismo, poderíamos perguntar, uma vez que nesses dois mil anos ele se manifesta de maneira tão diversa e contraditória? É necessário explicar

exatamente ao que nos referimos.

O século que antecede e o século que sucede a virada do primeiro milênio marcam uma mudança no Cristianismo ocidental. Note-se que essa forma histórica do Cristianismo se relaciona, através do comércio e do intercâmbio cultural, com o norte da África, o Oriente Médio e até com a distante Índia. Lembremos também que as relações entre a nobreza transcendem as limitações territoriais. Cabe destacar ainda, neste período, a relação da cristandade com os árabes na Espanha (séculos VII-XV) e nas Cruzadas (a partir do século XI).

O Cristianismo não é, na sua origem, normativo. Tem como único princípio a prática do amor/ desprendimento. É bem provável que, a princípio, os sacramentos se limitassem ao batismo e à eucaristia. O épico *Parsifal* ainda registra essa memória. Com o tempo, e as sucessivas normatizações, através dos Concílios, a Igreja deixa de ser a comunidade dos cristãos para se transformar em uma poderosa instituição política que disputa, inclusive, o poder temporal. No ocidente, esta transição se manifesta também a iconografia. O Cristo Pantocrator (vencedor da morte) é cada vez mais substituído por figuras humanizadas do cristo, retratado como um homem, pregado na cruz, degradado pelo sofrimento. Simultaneamente, como uma reação a esta tendência formalista, surge a preocupação em preservar os valores mais profundos (esotéricos) do Cristianismo, através da criação de ordens iniciáticas, como a Ordem do Hospital de São João de Jerusalém (1099), a dos Templários (1118) e a dos Teutônicos (1190). O estilo gótico das catedrais, que florescem no primeiro século do novo milênio, também parece manifestar um desesperado apelo aos céus, para que não se percam os sagrados valores da religião. Como segurança, essas próprias obras vão, na sua estrutura (na forma arquitetônica, na escultura, pintura e vitrais e também na literatura), garantir, através dos símbolos, a preservação destes valores primordiais.

O épico *Parsifal* faz parte deste registro. Nele são retratados os valores cristãos, incorporados na cultura daquela sociedade. A instituição Igreja e os aspectos mais exteriores do Cristianismo aparecem raramente, através da menção a missas e aos sacerdotes que as oficiam (nunca nominados), sem maiores detalhes. Vive-se ainda no Cristianismo.

Como não poderia deixar de ser, a mulher, dentro do universo cristão tem o mesmo estatuto do homem (o que é uma novidade em relação às religiões pré-cristãs, reconhecendo-se, porém, como em qualquer cultura tradicional, como óbvia, a diferença entre a natureza masculina e a feminina).

A educação cavaleiresca (p. 126-129), recebida pelo herói Parsifal, de Gurnemanz de Graharz, resume os valores cristãos. Desta a consciência nas atitudes, “um homem de fala irrefletida de nada vale”; a humildade, “sede sempre afável de trato e evitai a arrogância”; a prudência, “a prodigalidade insensata não é própria do verdadeiro governante, da mesma forma como não o é o avaro acúmulo de bens”. A “intrepidez” deve estar aliada à “misericórdia”. O mundo feminino é sempre uma referência: “tende sempre as damas em vosso coração. Isso enobrece o jovem cavaleiro”. Adverte-se quanto à inconveniência da infidelidade: “a infidelidade no amor desgasta em breve tempo a reputação”. O andrógono primordial parece ser lembrado quando se afirma que “o homem e a mulher são tão inseparáveis como o sol e o dia. Ambos brotam da mesma semente e são inseparáveis”, o que também recorda a igualdade dos seres humanos na diferença dos sexos.

As mulheres são a referência central nesse universo.

Mesmo as mulheres feias, como a feiticeira Cundrie (p. 208-211), cumpre uma nobre missão, a de fazer a mediação entre os homens e o mundo supra-humano – o castelo de Munsalvaesche, onde se encontra o Graal – só acessível aos iniciados. Cundrie, “não fora criada para inspirar ternos sentimentos a um hipotético amante”. Por ela, “cavaleiro algum quebraria lanças”. Mas tinha suas compensações, “tamanha era a erudição da jovem que ela dominava com perfeição todas as línguas – o latim, o francês e o idioma dos pagãos”. Essa “extravagante criatura” entra na história para denunciar Parsifal como indigno de pertencer à Távola Redonda. Cundrie o acusa de falta de compaixão pois, uma simples pergunta feita pelo herói quando da primeira vez que esteve em Munsalvaesche, teria livrado o senhor do castelo, o rei Pescador, Anfortas, de seus terríveis sofrimentos. Mas, ao anunciar que quatro rainhas e “quatrocentas jovens dignas de serem vistas” acham-se confinadas num castelo e quem conseguir passar pelas provas que resultarão na sua libertação, “estará servindo de modo adequando às formas mais elevadas de amor”, Cundrie dá também a Parsifal a possibilidade de se redimir de sua omissão. Assim, a “orgulhosa e repulsiva feiticeira” dá a Parsifal uma nova oportunidade de chegar ao Graal. Também foi graças a ela que “acabaram sendo conhecidos o nome de Parsifal, sua condição de filho de uma rainha e as circunstâncias pelas quais Gahmuret (o pai de Parsifal) obtivera a mão dela” (p. 215).

As virtudes do mundo cavaleiresco sobrepõem até mesmo as diferenças religiosas. A “pagã de Janfuse” (p. 216), Ekuba, prima do meio irmão de Parsifal, “rica e inteligente pagã” que “tinha maneiras distintas e se expressava num francês fluente” (p. 217) frequenta a corte de Artur com o mesmo *status* das demais damas.

Num momento de crise, o herói chega a colocar a mulher acima de Deus, “Amigo, diz ele, se partires para a luta, não confies em Deus. Confia, antes, numa mulher cuja pureza e bondade feminina estejam acima de qualquer dúvida” (p. 218).

Todas as dificuldades por que passam os cavaleiros valem a pena, pois como diz o narrador: “quem suporta canseiras por causa de uma mulher pode sentir-se feliz e, por fim, saberá como dar a volta por cima. Essa sempre tem sido a compensação dos que amam” (p. 219). Por vezes essas exigências chegam a ser excessivas, levando a tragédias. A duquesa Sigune, morre virgem, “renunciando a todas as felicidades desse mundo” (p. 282), ao lado do cadáver do cavaleiro, arrependida, por ter sido “demasiadamente imprudente” (p. 110) ao recusar-lhe o seu amor.

As “mulheres de vida fácil” são tratadas sem nenhum julgamento de valor. Ao descrever a passagem de um exército, conta-nos o narrador que, no final da coluna, vinha: “qual colorido formigueiro, o comboio de bagagem, inclusive grande número de mulheres, muitas das quais já haviam abiscoitado a décima segunda bolsa do cavaleiro como prêmio de sua condescendência amorosa. Naturalmente não eram rainhas; yais mulheres de vida fácil eram conhecidas como raparigas de caserna” (p. 226-227).

Não é infrequente que guerras sejam deflagradas por causa de algum nobre ter sido rejeitado ou mesmo ter sido precipitado em suas pretensões amorosas. Um dos casos dá-se, simplesmente, pela impetuosidade do pretendente, que ofende profundamente o recato, a honra e a dignidade da dama pretendida. Um certo dia, o jovem rei Meljanz

pediu a Obie que lhe concedesse seu amor como “retribuição dos seus serviços” (p. 228). A jovem, no entanto, mesmo simpatizando com o pretendente, ficou ofendida pela maneira desrespeitosa como fora abordada: “Ela repeliu com desprezo suas pretensões, perguntando se ele estava se dando conta do que dizia ou se havia perdido o juízo”. E disse mais: “Vós devíeis antes prestar serviços como cavaleiro, realizar feitos memoráveis e distinguir-vos vitoriosamente em combate. Se depois voltásseis a mim com a mesma pretensão e eu a acolhesse, ainda assim vos teria atendido demasiadamente cedo. Não nego que me inspirais simpatia, da mesma forma como Annore amava Galões. Mas ela se suicidou por causa dele somente depois que esse havia perdido a vida em combate” (p. 229).

A resposta violenta do rei Meljanz não é inteiramente sem razão, uma vez que, como aponta o narrador: “uma verdadeira dama jamais revidaria com palavras ríspidas os rogos de um fidalgo”. No fim das contas, caberia a ela esquivar-se ou consentir. O amor autêntico é e permanece como fonte da verdadeira felicidade. Servir sempre resulta em alguma recompensa (p. 460).

A violação da mulher – “delito abominável” – é considerado um “atentado contra a paz pública” (p. 329). A vítima, no caso, recorreu ao rei Artur, “pedindo-lhe que, em atenção à sua honra, em particular, e ao mundo feminino, em geral, vingasse o ultraje de que fora vítima” (p. 330). O agressor é declarado infame e privado da sua dignidade de cavaleiro, tornando-se passível da pena de morte da maneira mais humilhante, a força (p. 329).

A liberdade e a independência nas decisões pessoais faz parte dos valores da época (tanto masculinos quanto femininos): “A mim ninguém reduz à dependência mediante a concessão de feudos! Nasci livre e, em consequência, dotada de nobreza igual a qualquer testa coroadada” (p. 229), responde Obie às ameaças de Meljanz em relação a seu pai, vassalo do rei.

As mulheres do épico de Wolfram são sempre ativas e independentes. Seu recato não as impede de participarem de “sinuosa arte da galanteria cortês”. Não se nota a presença de nenhum obstáculo de ordem moral para os homens e mulheres se entregarem às delícias do amor.

Galvão, um dos heróis do épico, encontra-se, em uma das suas aventuras, com a jovem e nobre viúva, rainha Antikonie, “e a paixão se manifesta na jovem e no cavaleiro de forma tão compulsiva que algo mais sério teria chegado a consumir-se caso um malévolo olheiro não os tivesse surpreendido” (p. 263). Tudo começara no beijo de boas vindas, que era um beijo na boca, circunstância em que “seu toque formal acabou resultando em um inesperado e ardente beijo” (p. 263). Embora interrompida pela indiscrição do intruso “olheiro”, ainda naquela noite, o “herói sem medo”, pode “desfrutar de descanso reparador” (p. 274).

Outros exemplos, retirados deste volumoso texto poderiam ilustrar o elevado *status* que gozavam as mulheres nesse período. Talvez a diferença em relação a outros tempos é que este prestígio era explícito, centro mesmo dos valores cavaleirescos; o que não nos impede de afirmar com o narrados que: “Mulheres são e serão sempre mulheres. Elas subjulgam até mesmo homens poderosos, num abrir e fechar de olhos (p. 289).

BIBLIOGRAFIA:

BURCKHARDT, Titus. *A Arte Sagrada no Oriente e no Ocidente*. Tradução de Eliana Catarina Alves e Sergio Rizek. São Paulo: Attar Editorial, 2004.

ESCHENBACH, Wolfram von. *Parsifal*. Tradução de A. R. Schmidt Patier. São Paulo: Antroposófica, 1995.

PANOFSKY, Erwin. “A Idade Média”. In: *A evolução do conceito de belo*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1994. pp. 35-44.

PIRENNE, Henri. *Maomé e Carlos Magno*. Tradução de Regina Schöpke e Mauro Baladi. Lisboa: Dom Quixote, 1970.

_____. *As cidades da idade média: ensaio de história econômica e social*. 3º ed. Tradução de Carlos Montenegro Miguel. Mira-Sintra: Europa-América, 1973.

_____. *História econômica e social da Idade Média*. 6º ed. Tradução de Lycurgo Gomes da Mota. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

Ivan Antônio de Almeida

Discurso de encerramento de gestão: 2002-2010

Discurso pronunciado no encerramento da segunda gestão do professor Ivan Antonio de Almeida a frente do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade de Ouro Preto, em 02 de Julho de 2010.

À comunidade e aos amigos do ICHS,

Quando nos candidatamos em 2002, tínhamos anos de reflexão sobre todos os temas que envolvem o ser humano e **a certeza** de que a gestão seria bem sucedida.

A situação era, no mínimo delicada. O governo parecia querer liquidar as universidades federais por inanição. Professores que por algum motivo deixavam a universidade não eram substituídos. Conseguirmos um computador era uma grande vitória. Nossa autoestima estava abalada. Pensávamos até se não seria o caso de mudarmos para Ouro Preto, como se a simples proximidade da administração central pudesse melhorar a situação.

Mas **as adversidades também estimulam a imaginação e a criatividade**. Descobrimos logo que este Prédio Novo, que até hoje alguns ainda insistem, não sei porque, em chamar de Anexo, tinha salas alugadas, e os recursos eram recolhidos para a administração central, embora já existisse um acordo para a verba ser utilizada pelo ICHS. Com a boa vontade de um servidor da obra, nosso querido Jocemar, então na função de porteiro da Capela, que aceitou transformar-se em pintor, começamos a revitalização do espaço físico do ICHS. Ao mesmo tempo, os jardineiros mudaram suas práticas, expandindo a área verde com recursos mínimos, por exemplo, fazendo mudas com a pouca grama já existente.

Um sinal de **mudança qualitativa** foi a aquisição deste piano, aqui ao lado. Um piano, ao contrário de um computador, é para sempre.

Desta forma se iniciou o processo de **revitalização do nosso espaço físico** cuja narrativa demandaria um tempo excessivo para a ocasião. Cabe, no entanto, destaque para a solução da água contaminada, através da construção de um poço artesiano e da re-elaboração do projeto de implementação do *Centro Cultural Dom Oscar de Oliveira*, o maior auditório do município de Mariana, em vias de ser implementado através do Programa *Monumenta*.

Cabe lembrar também a obra que ainda se realiza logo aqui, do lado de fora, que faz parte do projeto de: *Evidenciação das Estruturas Remanescentes do Antigo Jardim do Palácio dos Bispos*, obra esta que atenua e evidencia um secular descaso com os valores estéticos do passado e também do presente, pois estamos marcados por um utilitarismo árido, frio, sem graça.

Em relação à nossa comunidade, partimos do pressuposto que **nossos interesses são comuns**, realizando cada qual o seu trabalho para a sua concretização. Mantivemos um contato permanente com os trabalhadores técnico-administrativos, com o

pessoal da obra, com as faxineiras, com os jardineiros, com o pessoal da biblioteca, do restaurante, com os porteiros, que contribuem todos, com entusiasmo e dedicação para manter o ICHS como uma referência para a UFOP. A todos, e aqui incluo os amigos do ICHS, nossa mais sincera **gradidão**.

Em relação aos alunos, recebemos todos os novos alunos na sala de aula, apresentando o ICHS e as nossas expectativas em relação a eles não só como estudantes, pois isso é óbvio, mas sobretudo como membros de uma comunidade cuja **qualidade de vida** depende também dos estudantes e faz parte da sua formação profissional, como de qualquer cidadão. Também fomos às salas de aula sempre que o momento exigia e mantivemos permanente contato com os Centros Acadêmicos e residências estudantis, assim como recebemos inúmeras sugestões que foram incorporadas nas ações do cotidiano.

A ação dos estudantes é fundamental para mantermos a qualidade de vida a que chegamos no ICHS. Dessa forma, conclamo a todos os estudantes que mantenham a consciência de que fazem parte de uma comunidade e que continuem a fazer com a nova diretoria aquilo que fizeram conosco, ou seja, continuem não só sugerindo, propondo, mas também cobrando a efetivação dos compromissos assumidos. A **cobrança amiga** foi sempre para nós um estímulo e um sinal de confiança na implementação dos compromissos assumidos.

Eu gostaria de ilustrar com dois fatos que me impressionaram profundamente, como esse **espírito de comunidade** foi incorporado no ICHS. Numa visita informal às Moitas, entrei na única casa que estava com a porta aberta e comentei minha satisfação com a limpeza do caminho; eu não havia achado um único plástico em todo trajeto. Qual foi a surpresa, quando me disseram que tinham sido eles que fizeram um mutirão, inspirados num ato do diretor, que pusera na lixeira algum lixo jogado no jardim. O segundo episódio foi na biblioteca, quando os próprios servidores assumiram espontaneamente, talvez um pouco estimulados pelas dificuldades do nosso único pintor, a pintura da sala de entrada que, aliás, ficou excelente!

O pressuposto dos interesses comuns e da possibilidade do consenso fez com que em todos esses oito anos nunca houvesse no Conselho do ICHS uma votação que dividisse a instituição. Mesmo no momento mais polêmico, a discussão das missas na Capela, chegamos a um **consenso**, inclusive com o voto de um colega que declarou explicitamente, minutos antes, que não acreditava em consenso. Foi bom para todos. O ICHS saiu fortalecido.

Os departamentos mantiveram sua **autonomia** com o **apoio ativo** da diretoria em relação às suas iniciativas. Às circunstâncias políticas mais favoráveis, os colegas dos três departamentos responderam completando as demandas históricas do ICHS. O Departamento de História e Letras com o curso de mestrado. O Departamento de Educação com a graduação em pedagogia, caminhando rapidamente para o mestrado. Completamos assim a graduação e a verticalização do ICHS. Cabe lembrar ainda que, embora tivéssemos altos índices de produtividade e de ocupação do espaço físico, os professores do ICHS, com o programa do REUNI, decidiram aumentar a oferta de vagas em 25%.

Politicamente só perdi, e aqui falo na primeira pessoa porque desconfio que até a vice diretora votaria contra, uma única batalha, para a *Coca Cola*, quando fui obrigado a retirar de pauta o item sobre a venda ou não de refrigerante na cantina, o que, diga-se de passagem, não é definitivo, pois **a luta continua!**

A universidade é um espaço de pesquisa, de formação, com compromisso com a sociedade. Isso era recordado por ocasião das greves e penso que estamos bastante distantes disso. Nós mesmos pouco nos conhecemos. Por isso ficamos muito alegres quando notamos a receptividade à política de aproximação com **os demais institutos**. Cabe destaque a presença no nosso aniversário de 30 anos, da Escola de Minas, da Escola de Farmácia, do CEAD e do ICEB.

Nestes oito anos de gestão foi decisivo o apoio e a colaboração das duas vice-diretoras. Não é casual que Deus criou Eva da parte mais forte do homem, a costela, para que nos momentos mais difíceis o homem tivesse em quem se apoiar. **Sou muito grato** à professora Keila Deslandes, à professora Rosana Areal de Carvalho e à nossa querida secretária, que tanto ama o ICHS, Rosemeire da Fonseca, com as quais compartilho a minha alegria e gratidão por todos esses anos de trabalho.

O ICHS ocupa hoje o espaço físico do Seminário Nossa Senhora da Boa Morte que iniciou suas atividades em 1749 e funcionou até 1979 neste espaço. Teve importante papel na educação e formação de intelectuais não só para a história de Minas Gerais. Fazia parte do conjunto o famoso *Jardim do Palácio dos Bispos*, retratado em aquarela em 1809 e descrito por Saint Hilaire, em 1817, como o mais belo da América Portuguesa. São destaque na área, além dos prédios, os muros de contenção em pedra seca. Trata-se, portanto, de importantíssimo sítio histórico (com área total de 212.000 m²) que merece especial atenção, exigindo um projeto de revitalização, com a retomada inclusive do Projeto do Parque do ICHS. Também o ICSPA está numa área tombada pelo patrimônio.

Por esses motivos faz-se necessário uma sub-prefeitura no Campus de Mariana que trabalhe junto com as diretorias do ICHS e do ICSPA para a manutenção e execução de um projeto de revitalização.

Para finalizar, quero dizer que tenho, neste encerramento de mandato, outra certeza: que todos continuarão colaborando junto com a nova diretoria, no mesmo espírito, agora sob a regência do professor William Augusto Menezes e da professora Glícia Salviano Gripp para que possamos manter o refrão do ICHS: o Instituto mais bonito, mais bem organizado e de maior produção intelectual desta Universidade.

É esse o nosso desejo. Muito obrigado a todos!

Diego Omar da Silveira

O Sagrado e a Questão Social

ALMEIDA, Ivan Antonio de. *A síntese de uma tragédia. O Movimento Fé e Política.* Ouro Preto: Editora da UFOP, 2000.

Como considerava Marco Antonio Villa, na apresentação de *A síntese de uma tragédia*, aquele era um livro incomum, pois não apenas enfrentava “uma polêmica atual no panorama intelectual brasileiro”, tento que permanece raro nos ambientes acadêmicos, como se dedicava a debater e criticar a Teologia da Libertação, que, ainda naquele momento, contava com enorme respaldo da mídia e das universidades, aparecendo quase sempre como a mais abalizada intérprete do complexo panorama religioso atual. Cerca de uma década mais tarde, parece-nos que as análises de Ivan Antonio de Almeida continuam, tanto quanto antes, instigantes e provocativas. Longe de nos arrebatarmos por completo com seus argumentos e fugindo, portanto, de unanimidades, ela permanece suscitando, no entanto, um saboroso desejo de embrenhar pela história do catolicismo brasileiro da segunda metade do século XX, em busca de evidências históricas que coloquem em xeque as grandes narrativas e interpretações consagradas no universo das ciências sociais brasileiras. Ademais, o manejo de uma “bibliografia raramente utilizada em teses escritas no Brasil dos anos 1990”, acaba conferindo ao texto uma argumentação forte e heterodoxa, não facilmente previsível e, por isso mesmo, bastante incomum nos estudos sobre religião e política.

Na realidade, a leitura do livro, que tem em sua origem a tese de doutorado defendida por seu autor na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, parece nos encaminhar desde o início para uma desconfiança positiva, fruto do próprio ofício do historiador, com relação às verdades políticas que acabaram se consagrando e, com isso, conquistando “espantosa influência e longevidade”. Como Ivan Antonio de Almeida salientava em outros textos seus, historicamente, os muitos investimentos críticos contra os modelos de luta política consolidados ao longo dos dois últimos séculos no campo das esquerdas, tenderam a estar associados ao conservadorismo ou ao desejo reacionário de tonificar o passado, salvaguardando os privilégios dos que ocupam as esferas do poder e protegendo-os de grandes transformações sociais. Por isso, questionar a “sacralização da política” e a “dessacralização da religião”, em um encontro que na maioria das análises aparecia realçado em seu aspecto reverso – o de propulsor de uma nova consciência social da massa católica – parece ter sido um desafio (enfrentado com coragem) que, por inúmeras vezes, precipitou seu autor no “fio da navalha”. Primeiro, porque muitas das críticas feitas a Teologia da Libertação compunham, de fato, um coro de apoio à ala direita da Igreja Católica, e, em segundo lugar, porque a maioria dos autores ligados a essa corrente teológica (bem como uma parte significativa de seus estudiosos) apareciam na cena pública como intelectuais ligados aos movimentos sociais e aos partidos políti-

cos de esquerda, ainda muito envolvidos com o ideal de um “socialismo democrático” e movidos por todo um arcabouço teórico/prático do marxismo. Saltar sobre essas dicotomias e encontrar novos ângulos de análise parecem ter sido os grandes objetivos da tese.

Mantendo-se fiel ao legado marxiano, o autor de *A síntese de uma tragédia*, busca, ao longo de todo o texto, promover uma leitura não anacrônica dos conceitos utilizados por Karl Marx e Friedrich Engels, sobretudo em suas polêmicas com Mikhail Bakunin, para levar os seus leitores a uma percepção da trágica institucionalização dos movimentos sociais em partidos e das religiões em Igrejas, ambos transformados em “fins em si próprios” e distanciados paulatinamente dos seus propósitos iniciais. A desilusão com a possibilidade de os partidos atenderem às demandas populares e de pautarem-se por uma organização coletiva horizontal, emerge na constatação do autor de que mesmo partidos que guardavam inicialmente tais intenções, acabaram se transformando em meros mecanismos para assegurar a “partilha ou a gestão da sociedade capitalista” e não a sua verdadeira transformação.

Em seu conjunto, o livro ilustra percursos de institucionalização, que minam, nas Igrejas e no Estado, as possibilidades de auto-organização das comunidades, sejam elas religiosas ou políticas, bloqueando com isso o desenvolvimento de novas formas de sociabilidade e de organização, capazes de modificar a sociedade *de baixo para cima* e não *de cima para baixo*, como tem ocorrido tradicionalmente, mesmo diante de quadros revolucionários. Para tanto, o autor, que já havia discutido em sua dissertação de mestrado a organização dos trabalhadores em comitês de fábrica autônomos, recorre agora à experiência das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), para ilustrar como esse novo modelo de organização da Igreja Católica, que em princípio significavam apenas “um espaço aberto por uma instituição para estimular a auto-organização do povo”, acabou por ser incorporada a uma “ideologia pré-concebida que organizava o povo”, ideologia esta representada, para Ivan Antonio, pela Teologia da Libertação.

Pensadas inicialmente “com a intenção de estimular a fé dentro de uma sociedade secular” (p. 106), através de uma experiência comunitária e religiosa voltada para a construção de novos laços de solidariedade entre os seus membros, as CEBs vão se transformando, à medida que adquirem uma roupagem mais política e um discurso teológico mais sólido, em movimentos populares que caminharão de braços dados com a luta partidária no contexto da redemocratização do país e nos anos que sucedem a ditadura militar. Na argumentação, do autor, tal movimento evidencia um percurso que leva da *ação direta* e do desejo manifestado de *realização do homem como ser humano* (transformado em senhor da sua própria história) para uma militância voltada para os “canais mais tradicionais de expressão política da democracia burguesa”, onde ocupam um papel central os partidos e políticos profissionais e de onde “desaparece a comunidade como uma unidade de decisão e ação” (p. 258^{ss}). Retomadas algumas vezes ao longo do trabalho, as falas de uma das mais importantes lideranças da chamada “ala progressista” da Igreja ilustram com clareza o argumento central do autor. Para dom Paulo Evaristo Arns, assim como para Ivan Antonio, as CEBs deveriam “dar um outro fundamento” à vida e à espiritualidade das comunidades cristãs, uma alternativa à institucionalidade da paróquia, motivando sobretudo a solidariedade. Como considerava o arcebispo de São Paulo: “essa solidariedade pode se manifestar no socialismo, pode se manifestar de di-

versas formas, mas aí já não é conosco. O problema político não é nosso dever enquanto Igreja. Nós organizamos o povo na vida solidária, mas organizar politicamente não é o nosso prisma” (p. 109).

Racionalizadas pela teologia e pela base da sociologia marxista que embasa boa parte dos teólogos da libertação, mesmo os traços mais autênticos do povo, de suas lutas históricas e de sua espiritualidade, se desvanecessem diante de um discurso que sempre tenderá para análises de cunho científico, dessacralizadas, portanto, desde a sua raiz. Ivan Antônio vê nas construções teológicas dos latino-americanos, a síntese de um encontro entre a ânsia de cientificidade da Europa moderna e jeitos muito distintos de vivenciar a fé que acabam sendo devorados pelas exigências institucionais de “unidade ideologia” e pela construção de movimentos que ao unirem *fé e política*, submetem a fé aos conceitos e aos imperativos do mundo da política. A princípio voltadas para um “ideal de mudança social que parta de todos os interessados” (p. 96), as CEBs vão ganhando contornos que as lançam em “projetos políticos mais radicais” que pareciam reclamar, como consideravam vários analistas ligados ao CEBRAP, “uma lúcida participação na sociedade civil e na reestruturação partidária e política, condição necessária para radical transformação social almejando a emergência de relações sociais fraternais e solidárias” (*apud* p. 97).

Como nota o autor, em espaços como os Encontros Intereclesiais, onde se deveria promover o intercâmbio democrático de experiências e perspectivas, dando-se a palavra ao povo para produzir novas lideranças, as orientações logo passarão dos membros das CEBs para “as mãos de um grupo de ‘peritos’, em condições de dar, à ‘caminhada’, uma direção mais definida” e mesmo “predeterminada”. E continua acentuando que “o problema não é a capacitação dessas bases populares, como se poderia pensar à primeira vista, o problema é o poder. O termo ‘perito’, de uso comum em todas as facções da hierarquia, procura legitimar a manutenção do controle político por parte da hierarquia”, seja ela ligada às diretrizes romanas ou organicamente associada em torno da noção de “Igreja Popular”. Com essa espécie de instrumentação que praticam teólogos e cientistas sociais sobre a organização das comunidades cristãs, Ivan Antonio aponta para os riscos de uma repetição (consciente ou não) da “velha prática dos partidos de esquerda, onde uma cúpula de dirigentes fala em nome dos dirigidos. Esta prática esta em total desacordo com a apologia que os ideólogos da libertação fazem dos ‘oprimidos’ e da importância dos ‘leigos’. Mostra, na verdade, que a questão é a disputa de poder dentro da hierarquia, onde os ‘oprimidos’, novamente, só aparecem através dos seus representantes (p. 203).

A religião cristã, para Ivan Antonio, “como qualquer religião implica num reencontro do homem com Deus, através de práticas que o transformem, que o libertem do seu ego, dos seus apegos, das suas misérias, das suas condições, enfim, que lhe possibilitem esse novo encontro com a divindade. Qualquer prática que não transforme o homem nesse sentido, não pode ser considerada uma prática religiosa. *A transformação individual é uma pré-condição para qualquer transformação social*, caso contrário, as mudanças sociais serão apenas mudanças aparentes” (p. 262, *grifo no original*). E é para salvaguardar essa consciência individual que sua perspectiva é sempre a da auto-organização. Reforçando o que concebe como uma concepção verdadeiramente religiosa, o que é possível é dar referências que serão praticadas de acordo com o entendimento de cada um dos indivíduos que participem de uma comunidade (seja ela de fé ou de ideias). Unindo a perspectiva esotérica de René Guenón às discussões entre marxistas e anarquistas, no

caso das lutas por transformações sociais, Ivan Antonio conclui que “o domínio da luta é da ação, ou seja, o domínio individual e temporal; o ‘motor imóvel’, produz e dirige o movimento sem se arrastar por ele; o conhecimento ilumina a ação sem participar nas suas vicissitudes; o espiritual guia o temporal sem se misturar nele” (p. 148).