

do Rio
serveja sup-
rutos finos, assi-
ndo por preços razo-

P Recisa-se comprar um negrinha, ou mo-
esta typographia, que indicação a pessoa que pre-
tende.

HISTÓRIA, QUESTÕES & DEBATES

REVISTA DA ASSOCIAÇÃO PARANAENSE DE HISTÓRIA

ISSN 0100-6932

ANO 4 NÚMERO 6

JUNHO DE 1983

apdh

E Ugiu de Manoel Pereira da Cunha, da villa
de Antonira, um escravo por nome Pedro,
cumprido e fino, cor preta, estatura ordinaria, rosto
inferior, cara alanhada, porem pouco saliente, boa
dentadura, pouca barba, delgado de corpo e per-
nas muito finas. Levou rupa propria de serviço
de roça. Gratifica-se a quem apprehendel-o. Fu-
giu pela segunda vez em 2 de marçô de 1855.

C Ompra-se um escravo official de sapateiro;
nesta typographia se dirá quem o quer.

S pessoas que se quizerem contractar para os
balhos da estrada da Graciosa, pelo prazo
de seis ou um anno, vencendo, nos dias
de vintiduê e rancho, queirão se apre-
ender ao sr. tenente coronel Beau-
mont, ou ao sr. engenheiro Villalva:
que receberão o jornal

Editor: — Sergio Odilon Nadalin

Conselho Editorial: **Marionilde Dias Brephohl** — Presidente; Cintia Braga Carneiro — Secretária; Ana Maria de Oliveira Burmester, Anamaria Bonin, Aymara F. Ribas, Carlos Roberto Antunes dos Santos, Cesar Ramos, Cláudio Fajardo, Jayme Antonio Cardoso, Judite Maria Barbosa Trindade, Rabah Benakouche, Roseli Maria Rocha dos Santos, Regina Rotemberg Gouveia, Sergio Odilon Nadalin.

Publicação semestral da Associação Paranaense de História — APAH

Travessa José do Patrocínio, 96
Caixa Postal, 1.538
80.000 Curitiba-PR — Brasil
ISSN 0100-6932

A opinião emitida nos artigos é de exclusiva responsabilidade dos seus autores.

Revisão: — **Denise Bottmann**

Programação visual: — **Key Imaguire Jr.**

CAPA:

Anúncios. Jornal 19 de Dezembro, Curitiba, Paraná (século XIX)

Gráfica Vicentina Ltda.
Al. Cabral, 846 - Caixa Postal 988
Telefone: 222-1057
80000 Curitiba-PR

Publicada com o apoio do CNPq e FINEP.

História: Questões & Debates
Associação Paranaense de História - APAH
Curitiba — Junho 1983

S U M A R I O

Carlos Roberto Antunes dos Santos — Apresentação	1
ENSAIO	
Roberto Romano — Corpo e Cristal: Marx romântico?	3
QUESTÕES	
Stuart B. Schwartz — Segredos internos; trabalho escravo e vida escrava no Brasil	45
Eduardo Spiller Pena — Abaixo o Estado, viva o Estado!	61
DEBATES	
Antonio Simão Neto — Acerca da regulamentação da profissão de historiador: questões para um debate	71
DOCUMENTO	
Mario José Maestri Filho, org. — É como eu digo: de agora, depois da libertação, "tamo na glória"! Depoimento de Mariano Pereira dos Santos ($\pm 1868/1982$), ex-escravo, Hospital Erasto Goertner, Curitiba, julho 1982	81
PESQUISAS: COMUNICAÇÕES	
Alcina Maria de Lara Cardoso e Silvia Maria Pereira de Araújo — Jornais operários — metodologia para análise histórica do discurso operário na Primeira República	99
Elda Rizzo de Oliveira — Doença, cura e benzedura	111
Iraci del Nero da Costa — Nota sobre ciclo de vida e posse de escravos	121
NOTAS DE LEITURA	129
NOTÍCIAS DA APAH	157
ÍNDICE V.3	161

ISSN 0100-6932

A apresentação

Em 13/12/1979 surgia a Associação Paranaense de História — APAH — com o propósito básico, para aqueles que a serviram desde a primeira hora, de abrir espaços para os diálogos, debates, intercâmbio e circulação de idéias envolvendo a problemática da Ciência Histórica e da interdisciplinaridade. E agora em 1984 quando a APAH completar o seu 1º quinquênio de atividades o balanço a ser feito mostrará, certamente, uma entidade já solidificada, responsável e reconhecida nacionalmente.

Nestes seus primeiros anos de existência as atividades da APAH não ficaram restritas apenas à editoração da **Questões & Debates**, mas foram enfatizadas e concretamente alcançadas linhas de ação que visaram: promover a difusão da História e suas relações com as ciências do homem e demais ciências; tornar-se a entidade legítima de defesa dos interesses dos profissionais de História e de buscar maior integração e valorização do ensino e pesquisa. Portanto, temos aí uma entidade reconhecida não apenas por editar uma revista, mas acima de tudo pelo conjunto de suas atividades.

Entretanto, no âmbito da APAH, tem-se procurado superar a falta de recursos financeiros com a conjugação de esforços pessoais e criativos dos seus dirigentes. Internamente com a promoção, dentre outras, de realizações como a já tradicional semana de “Cinema e História”, com participação crescente de seus associados. E externamente com o apoio, em algumas edições da revista, de entidades financeiras, do próprio Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico — CNPq e da FUNDEPAR, o que confere à APAH um status de entidade já consolidada e creditada junto às fontes finanziadoras. E mais, no recente relatório da CAPES que avaliou com conceito “A” o Mestrado em História do Brasil da U.P.Pr., verifica-se o peso significativo atri-

buído à atividade de editoração da revista **História: Questões & Debates**.

Esta presente edição, de nº 6, traz, em seu conjunto, além dos textos ligados à profissionalização do historiador e atividades de pesquisa, também um artigo do Prof. Roberto Romano sobre “Corpo e Cristal: Marx romântico?” especialmente encorajado pela APAH junto ao autor, para a comemoração do centenário da morte de Marx. E identificada com os mesmos propósitos de pesquisadores que publicam — na década em que se comemora o centenário da abolição — trabalhos que tratam de novas questões ligadas ao regime escravista no Brasil, esta edição traz três textos e uma nota de leitura relacionados com a escravidão. Ainda continuando com a política de estimular os trabalhos dos estudantes de História, visando a publicação, este número apresenta uma reflexão acerca do Estado.

Importante ainda a destacar nas notas de leitura, a análise da tese da Profª Pellizzetti realizada pelo eminentíssimo Prof. Pierre Vilar, um dos nomes mais significativos da historiografia contemporânea.

Diante de tão rico conteúdo espera-se que este novo número da **História: Questões & Debates** possa continuar a corresponder à expectativa que por fim acaba se transformando em estímulo para novas realizações.

Carlos Roberto Antunes dos Santos

Professor-Adjunto do Departamento de História
da UFPR e 1º Presidente da APAH.

E N S A I O

CORPO E CRISTAL: MARX ROMÂNTICO?*

ROBERTO ROMANO

Professor do Departamento de Educação da Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP.

RESUMO

A obra de Marx tem sido caracterizada, nos últimos tempos, como um conjunto discursivo preso nas malhas da racionalidade unilateral que teria informado as representações burguesas do século XVIII. O presente trabalho pretende sugerir que a localização da escrita marxista é mais complexa e cheia de matizes. Surgindo face ao olhar do público após a crítica da razão iluminista e mecânica, operada pelos grandes autores românticos, os textos materialistas dialéticos trazem em si os elementos produzidos tanto pela episteme mecânica, quanto pelo saber orgânico. Reconhecer estes traços é um primeiro exercício, necessário e urgente, para se pensar a especificidade da política e da história, na reflexão de Marx, e as antinomias com que se debate o raciocínio de seus herdeiros, sobretudo nos dias atuais. O presente trabalho é fragmento de um projeto mais amplo, no sentido de recolher dados comuns e antitéticos, entre o romantismo e demais formas ideais de reprodução para o domínio burguês, no século XIX, em nosso País e na Europa.



“Um puro pensamento — uma pura imagem — uma sensação pura são pensamentos, imagens e sensações — nascidas, não porque foram despertadas por meio de um objeto correspondente, mas nasceram fora das pretensas leis mecânicas — fora da esfera mecânica. A fantasia é uma destas forças extra-mecânicas.

* O presente texto é uma reunião provisória de notas, para um posterior trabalho, mais desenvolvido. Peço que ele seja, pois, considerado como um fragmento, mas visto como de discussão urgente por seu autor.

Talvez todo movimento mecânico seja apenas uma linguagem da natureza. Um corpo fala para um outro mecanicamente — e aquele respondente mecanicamente — mas para ambos o movimento mecânico é secundário, só um meio — a possibilidade de uma transformação interior com seus efeitos.

Deve a poesia ser outra coisa, senão pintura interna e música etc.? Modificada pela natureza do espírito, é verdade. Procura-se com a poesia, que de um certo modo é apenas um instrumento mecânico apropriado, revelar estímulos internos ou intuições picturais, e, talvez, mesmo danças do espírito, etc.

Poesia = arte de mover o espírito."

Estes fragmentos de Novalis, cinzelados no papel por volta de 1799-1800, evocam graciosamente todo um complexo de doutrinas científicas, políticas, religiosas e ideológicas, que vincaram o campo de imagens subjacente à produção dos textos marxistas. Observando seu tempo com a ótica do mais elevado respeito pela cultura, sobretudo pela arte poética, Marx esboçou em seus escritos os efeitos dantescos de uma sociedade sem encantos, onde o corpo humano reduziu-se ao número; as faculdades anímicas foram estilhaçadas; a visibilidade da carne foi encadeada ao lucro, invisível e impiedoso vórtice que devora todo indivíduo vivente.

"Só existe um templo no mundo: o corpo humano". **O Capital** é uma laboriosa e tensa, às vezes desesperançada exposição das ruínas que restaram deste edifício louvado por Novalis. Com os múltiplos raios iluminadores do universo fragmentário capitalista, emanados das frases torturadas do jovem e velho Marx, pode-se ver com maior acuidade o afresco de Jean Paul no universo dominado por um relógio sem ponteiros. Movido pela mão negra da necessidade, cada ser humano só pode repetir com o expulso Homem-Deus: "Somos órfãos, nem eu nem vocês temos pai". A destruição mecânica da vida, enfim, parece chegar, em nossos dias, ao seu ângulo mais agudo. Com os artefatos nucleares, forma mais avançada do engenho capturado pelo desejo de ganho e poder, o sonho de Jean Paul poderia perfeitamente se realizar: "todo o edifício do mundo ruiu diante de mim, em sua imensidão".

Polifacetada e compartilhando com o romantismo a forma própria ao inacabado, a obra de Marx impede qualquer leitura bi-unívoca. Toda camisa-de-força conjuntural, imposta por esta ou aquela "ortodoxia" dos partidos ou teóricos "marxistas", se esgarça, quando aproximada da letra, para

não dizer do espírito, apresentados por um escritor que soube dançar com a pena. Minha leitura, portanto, face a este objeto polimorfo, se limitará ao ato de sublinhar as relações — onipresentes no texto de Marx — entre o lado mecânico da vida capitalista e a forma orgânica da existência humana¹, triturada com engenho e arte em nosso sistema produtivo.

Iniciemos com um pé de página de *O Capital* (é naquele espaço, quase sempre negligenciado pelos corâmicos comentadores, que se encontram preciosas indicações sobre o entrelaçamento de Marx com a episteme de seu tempo): “De uma certa maneira, acontece com o homem o mesmo que ocorre com a mercadoria. Como ele não vem ao mundo com espelho nas mãos nem como um filósofo fichteano, que diz: “Eu sou Eu”, o homem se espelha, em primeiro lugar, num outro homem. Em primeiro plano, só pela relação com o homem Paulo como seu igual, relaciona-se Pedro consigo mesmo enquanto homem. Com isto, entretanto, Paulo é transformado totalmente, na sua corporeidade paulínea, numa forma fantasmagórica e necessária do Gênero humano” (*Kapital*, T. I, p. 67-8).

São infinitos os intertextos evocados por tais frases. No prisma religioso, não escapa ao leitor atento as tinturas da teologia, que informaram poderosamente a vida cristã ocidental. Os perfis de Pedro e Paulo, inversões espelhadas da mesma Revelação, atravessam as representações sobre o mundo temporal e o Eterno, firmando-se na metáfora do

1 A oposição entre “mecânico” e “orgânico” atravessa todos os matizes do pensamento de Marx e de seus discípulos. Isto relativiza as divisões arbitrárias, entre os seguidores “autênticos” de Marx, pensadores políticos e econômicos, e os apontados com desprezo como “estetas”. O jovem Lenine, num habitual estilo panfletário, assim se exprimiu: Por método dialético — em oposição ao método metafísico — Marx e Engels só compreendem o método científico em sociologia, o qual considera a sociedade como um organismo vivo, submetido a um desenvolvimento constante e não como uma reunião mecânica, que permitiria todo tipo de combinações arbitrárias dos diversos elementos sociais; organismo cujo estudo necessita de uma formação social dada e a pesquisa das leis de seu funcionamento e de seu desenvolvimento. Este trecho de “Quem são os amigos do povo?” é eloquente. Guy Planty-Bonjour em *Hegel et la pensée philosophique en Russie*, (La Haye, M.Nijhoff, 1974) mostra bem como a “dialética” entrou na Rússia por meio das obras ligadas à *Filosofia da Natureza* de Schelling. E também indica que a leitura de Lenine, sobre a Lógica de Hegel, tem este viés schellingeano, via Herzen. Treslendo, deste modo, a Lógica, os *Cadernos sobre a Dialética* tenderão a “materializar” Hegel, ainda de modo idealista. É por isto que Lenine enxerga “reflexo” no lugar onde Hegel fala em *pintura*, ao se expressar sobre as “leis” da natureza: Hegel: “das Reich der Gesetze ist das ruhige Abbild der existierenden oder erscheinenden Welt” (WL, “Das Gesetz der Erscheinung”). Lenine: “É uma definição notavelmente materialista e notavelmente justa (em particular a palavra ‘ruhige’). A lei toma o que é calmo — é por isto que a lei, toda lei, é estreita, incompleta, approximativa”. Nesta “tradução”, está dada in nuce, toda a camisa de força epistemológica do “Materialismo e Empiriocriticismo”. Nos limites desta nota não posso desenvolver este ponto. Remeto para a leitura integral do livro mencionado, de Planty-Bonjour. Ali se poderá notar o peso da idiosyncrasia romântica na famosa DIAMAT. Mas comparemos o jovem Lenine com Adorno: O pensamento, em cujo mecanismo de construção se reflete e continua a natureza, reflete inclusive a si mesmo (...) como natureza esquecida de si, como mecanismo de repressão (Zwangsmechanismus). (Cf. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie — Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien. Stuttgart, 1956. p. 35). Deixo a outros o tratamento mais extenso desta oposição, que irá se tornar dogma definitivo, em Gramsci. Basta indicar que minha chave de leitura não é periférica, em termos estratégicos.

olhar. As línguas e as ciências desaparecerão, diz o Paulo bíblico, já que profetizamos e conhecemos parcialmente. "Pois agora vemos como por um espelho, em enigma. Mas então será face a face. Agora conheço em parte, mas então conhecerei plenamente, assim como fui plenamente conhecido" (I, Cor., 13, 12).

Religiosa, esta imagem reverbera no texto paulino, originária do Antigo Testamento, sempre designando a autopresença e as relações entre o homem e o mundo, mediados pelo raio divino. A Sabedoria, diz o escritor sacro, "é como uma sincera emanação da claridade do Onipotente Deus: e por isso nada manchado cai nela: porque ela é o clarão da luz eterna, e o espelho sem mácula da majestade de Deus, imagem de sua bondade" (Sab. 7, 25-26).

Comparar, como o faz Marx, o indivíduo refletido à mercadaria, e no espaço onde brilhava outrora o divino, descrever meticulosamente uma relação opaca por excelência, o autoconhecimento enquanto *res*, alienável no mercado, é desvelar ironicamente o mais íntimo e ambíguo abismo da civilização cristã e ocidental, o seu duplo perverso. A consciência cristã oficial do século XIX, recolhendo toda uma tradição mística, percebe-se enquanto fuga do tempo, onde somente as partes contariam, re-affirmando o desejo transcendente pela comunhão no Todo, a transparência absoluta. Ao ansiar por um homem angélico, a ética cristã terminou caindo, como Lúcifer, no pandemônio do cálculo e na volúpia de atingir, pela técnica, a claridade e a ordem social com a perfeita via do progresso.

Olho e espelho: a sociedade capitalista reduz o primeiro ao segundo, fazendo olvidar sua diferença formal e genética: à atividade originária, própria ao registro orgânico da vista, contrapõe o morto mecanismo do instrumento especular. Temos aí uma chave preciosa para ler o tão famoso capítulo sobre o fetiche da mercadoria, no *Capital*. Não posso alargar-me neste ponto. Em algumas passagens de meu livro sobre o **Conservadorismo Romântico**, procurei conectar este aspecto do pensamento marxista com a teoria ótica, especialmente desenvolvida por Goethe e aproveitada por Hegel.

Rápido traço de espírito, o pé de página acima mencionado mostra-nos o escritor utilizando a ironia com destreza, espicaçando sutilmente, num só ato, a religiosidade cristã e sua versão capitalista. Este trecho também pode ser lido em outros planos da cultura, não diferentes do religioso, mas diversos. A referência à filosofia fichtiana e ao Eu absoluto mostra-nos o crítico da visão mística — e do comércio corporal mistificado — mas também o filósofo que rejeita as

teses de um outro pensador. E isto, justamente ao redor de elementos estratégicos, como a representação do Eu e do Outro, núcleos da moderna teoria sobre a autoconsciência e o mundo, o indivíduo e o Estado, a liberdade e a necessidade.

Em princípio, não é original a crítica de Marx a Fichte. Neste ponto, ele é devedor das diatribes hegelianas, endereçadas ao maior gênio do pensamento alemão. A frase contra Fichte, de *O Capital*, insere-se perfeitamente na sequência do juízo hegeliano, posto sobretudo na *Filosofia do Direito*: segundo Fichte, livremente lido por Hegel, o Eu é o Absoluto, isto é, a certeza absoluta, a ipseidade universal (*die allgemeine Ichheit*) que atinge a objetividade no decorrer de seu desenvolvimento ulterior (*Philosophie des Rechts*, § 140, Z.). A elevação do Eu acima do bem e do mal corresponderia, num paradoxo, o ideário do Estado enquanto máquina repressiva: como todos elevam-se pela imaginação e vontade sobre o Todo, este último precisa se determinar enquanto puro meio de controle.

Em verdade, não faltam em Fichte comparações do Estado com a máquina. Basta que se lembrem seus escritos, a partir de 1805, sobretudo após suas considerações sobre Maquiavel: os princípios daquele teórico, diz Fichte, que é também o nosso, como nos permitimos acrescentar sem pejo, bem como o princípio de toda política coerente sobre o Estado, está neste texto: Quem desejar estabelecer um Estado e lhe dar leis, deve supor previamente que os homens são perversos, e sempre prontos a mostrar sua perversidade todas as vezes que a ocasião se apresentar.

Esta noção do Estado enquanto *Zwangsanstalt* exige uma política educativa dos indivíduos, para que possam refletir os demais homens, e não projetar neles seu egoísmo. “A humanidade, considerada como uma natureza maldosa, deve ser constrangida pela inteligência superior e submeter-se ao domínio do direito, e isto sem piedade nem tergiversações, quer ela comprehenda isto ou não. Mas a este constrangimento deve ser indissoluvelmente ligada uma instituição visando tornar tal inteligência superior comum a todos”.

O Estado, pois, não pode surgir espontaneamente da vida orgânica e natural: esta é um obstáculo à vida intersubjetiva. Somente o mecanismo e a técnica, elementos artificiais, podem introduzir a educação para a vida comum: “O Estado absoluto, quanto à sua forma, é, a nosso ver, uma instituição produzida pela arte (*eine künstliche Anstalt*) para dirigir todas as forças individuais rumo à vida da espécie e fundi-las nela (...). Como não se pode contar aqui com a vida interior e a atividade originária da Idéia no espírito dos

homens (...) como instituição (o Estado) age de preferência do exterior, sobre os indivíduos que ressentem não um prazer, mas uma repulsa ao sacrificar sua vida pela da espécie, é natural que esta instituição seja uma instituição de constrangimento".

A educação forma o indivíduo para que ele entre numa bem ordenada máquina, como um dente numa engrenagem (**Considerações sobre a Revolução Francesa**, p. 231). Razão e artifício: astúcias para manter os átomos sociais unidos. Isto sob o domínio dos sábios competentes, até o instante ideal em que todos os homens brilhem pela liberdade do olhar autônomo. O Estado, enfatiza Fichte, é uma instituição artificial; mas o é em sentido rigoroso, como instituição que se rege por uma arte livre e clara para si mesma, mas apenas quando, na época da ciência racional, o seu fim último e os meios para atingi-lo forem cientificamente elaborados a fundo...

O maior artifício da teoria fichteana sobre o Estado é que as engrenagens deste último movimentam-se na invisibilidade das mentes, mas admitindo Fichte a aproximação metafórica das inteligências com o mecanismo temporal privilegiado, o relógio. Assim, diz Fichte em **Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters**, texto que venho citando até agora (com exceção das **Considerações sobre a Revolução Francesa**): O Estado é um conceito.... invisível (...). Não se identifica com os indivíduos singulares, mas é a sua recíproca e permanente relação, uma relação que é produzida enquanto permanente mudança, pelo trabalho dos indivíduos singulares existentes no espaço físico.

Não é preciso, pois, apelar para Hegel, o romântico egresso do seminário, para dizer que em Fichte se encontra o Estado com um ser separado, absolutamente oposto à vitalidade e à individualidade. Não é o ser vivente que se põe na lei, de modo ao mesmo tempo universal, e se objetiva verdadeiramente no Povo, mas é o universal, fixado à parte, que a ele se opõe estritamente como lei, e a individualidade encontra-se submetida a uma tirania absoluta (**Glauben und Wissen**). Hegel contrapõe esta concepção fichteana do Estado à bela vida orgânica: este Estado do entendimento não é uma organização, mas uma máquina: o povo não é o corpo de uma vida rica e comum, mas uma pluralidade atomística e sem vida, cujos elementos, substâncias absolutamente opositas, são, de um lado, uma multidão de pontos, os seres racionais, e de outro, matérias modificáveis de mil modos pela razão (...) e destes elementos, a unidade é um conceito, o vínculo é uma dominação indefinida (**Differenz**).

A leitura de Fichte, pois, no trecho de Marx, ao criticar a ipseidade absoluta, traz no seu interior um vezo determinado pela rejeição do mecanismo. Este seria, nesta perspectiva, o correlato necessário de uma teoria que nadifica o ser natural, em proveito de uma liberdade luminosa mas imaginária. Tal interpretação não deixa de ter algum fundamento. É sintomático que num texto exotérico sobre a **Doutrina da Ciência**, Fichte assuma, por exemplo, como termo de comparação para a consciência, o símile do relógio, artefato produzido meticulosamente para controlar visivelmente o tempo humano invisível.

No reino do espírito e do conceito, meio onde domina o Estado educador, tudo se passa como no relógio, onde “todas as peças devem agir em conjunto e sua unificação deve produzir um resultado único”. Deste modo, “todas as peças devem ajustar-se, engrenar-se umas nas outras, todas elas têm de agir sobre cada uma delas, e cada uma delas reagir sobre todas”. Tal conexão, “semelhante à mecânica”, exige de cada peça que ela seja e atue de um modo determinado, sem variações. O indivíduo-peça, pois, se movimentaria segundo a cadêncie monótona do Todo. (Cfe. **Comunicado claro como o sol ao grande público onde se mostra em que se consiste propriamente a novíssima filosofia; um ensaio para forçar o leitor à inteligência**, p. 76 e seguintes).

Defensores desta teoria totalitária poderiam objetar: tal comparação entre a consciência e a máquina é apenas uma imperfeita imagem. Mas num sistema rigoroso de pensamento, cujo alvo é fundar a liberdade e o saber na imaginação, este “apenas” poderia soar, no mínimo, como um lamento ingênuo. A franqueza e lucidez, a coragem no deduzir as consequências lógicas de suas próprias premissas, colocam Fichte muito acima de seus apologetas. Como já vimos, a “liberdade” passa pela repressão, e a cultura destina o indivíduo para a vida do conceito, invisível e universal.

Enquanto a máquina do Estado dobra as vontades rebeldes, a cultura alimenta os espíritos, tornando-se cada vez mais geral, mais democrática. Fica ao alcance de todos os filisteus cultivados que habitam a comunidade regida pelo conceito e pela polícia (sabe-se até que ponto Fichte preocupou-se com a **identificação** dos indivíduos, a fim de ajudar os escritórios repressivos, o caso de suas sugestões para “melhoria” dos passaportes é por demais conhecido, neste sentido). Cultura generalizada e igualizadora: a ironia dos românticos soube, bem melhor do que Hegel, tirar partido deste jacobinismo intelectual.

Ainda Hoffmann fazia galhofa com esta formação democrática: "o fim da arte em geral não é outro (...) senão proporcionar ao homem um divertimento agradável, distraí-lo amavelmente dos negócios sérios, ou melhor, dos únicos negócios que lhe convêm, ou seja, os que lhe fornecem pão e honras oficiais — e distraí-lo tão agradavelmente que, a seguir, ele retorne com atenção e zelo redobrados ao fim próprio de sua existência, isto é, que ele volte a ser uma roda ativa no moinho de tecelagem do Estado (prossigo minha metáfora) que ele possa desembaraçar os fios e rodar bem rapidamente" (*Kreisleriana*, "Pensamentos sobre a alta dignidade da música").

Em toda sociedade, ou Estado, cuja forma é imaginada como mecanismo, movendo-se pela roda da necessidade e do relógio, a arte só pode mesmo ser compreendida enquanto distração, na exata medida em que a religiosidade é tomada enquanto ópio.

Contra Fichte, ou melhor, contra este Fichte assim lido, e repetindo toda a crítica romântica às *Luzes*, Hegel afirmava incansavelmente que o Estado não é uma obra de arte; ele está no mundo, por conseguinte, na esfera do arbitrário, da contingência, do erro; medidas incômodas podem desfigurá-lo em múltiplos lados. Mas o homem mais detestável, o criminoso, o doente ou o enfermo, não deixa de ser um homem vivo: o lado afirmativo, a vida, subsiste apesar da imperfeição... (*Philosophie des Rechts*, § 258, Z.).

O mecanismo moderno, pensa Hegel, tende a se expandir, abafando a verdadeira manifestação do Estado perfeito. Este, ao invés de ser uma agregação atômica de vontades, unidas politicamente pelo contrato — o que é próprio da sociedade civil — é um corpo organicamente constituído, cuja cabeça é o Príncipe.

No "sistema das necessidades", sociedade civil, Hegel relaciona três lados essenciais: o labor substancial, imediatamente unido à terra, a atividade industrial, e finalmente os elementos unidos ao Estado, ao universal concreto. A segunda determinação — industrial — divide-se entre artesãos, fabricantes, comerciais. Hegel observa com suspeita a universalidade, cada vez mais exigente, desta segunda segmentação civil: Em nossos dias, a economia é gerida de um modo refletido, como uma fábrica. Ela toma, pois, o caráter próprio à segunda classe, o caráter contrário ao seu estado natural (*Philosophie des Rechts*, § 203, Z.).

Aplicando o contrato ao Estado, os adeptos das *Luzes*, inclusive Fichte, teriam transferido para a esfera do orgânico as determinações mecânicas da vida comercial. Ora, na vida

civil a universalidade é apenas necessidade. Em relação às carências, só o direito é um princípio fixo. Mas este direito é um círculo limitado e se restringe a assegurar a proteção daquilo que possui (§ 299, Z.).

Se cada indivíduo entra na sociedade política para defender a sua propriedade, é natural que tensões e lutas por bagatelas particulares se desdobrem até o Estado, tornando iminente sua explosão. Logo, para opor-se a esta força desagregadora, só pode ser eficiente uma outra força mecânica, inclusive a física, empregada pela polícia. Os indivíduos iludem-se, pois, ao imaginar que o contrato comercial poderia garantir sua liberdade política.

Na sociedade civil, escreve Hegel, o fim é a satisfação das necessidades e, como logo que se trata da necessidade humana, esta satisfação deve se efetuar de um modo estável e geral, o fim é a garantia dessa satisfação. Mas, no mecanismo da necessidade inerente à sociedade, a contingência se introduz de formas diversas (...). Entre tais "contingências" Hegel lembra as ilusões que podem se introduzir nas rodas (*Raederwerks*) da engrenagem econômica, desregulando-a.

Neste ponto é de suma importância na exposição hegeliana o tema da destruição das esperanças individuais. É relativa, afirma, a capacidade (*Vermögen*) dos indivíduos para se apropriar de sua parte na riqueza geral. As existências particulares são, deste modo, sacrificadas no desenrolar da necessidade, produzida entretanto por elas próprias (*Enzyklopädie*, § 533, T. 3, p. 329).

Logo, para que se efetive a liberdade de todos e de cada um, o Estado não pode ser um agregado atômico, mas um corpo: o indivíduo só pode ter alguma verdade, uma existência objetiva e uma vida ética, se ele for membro do Estado (*Philosophie des Rechts*, § 258). O próprio termo, "membro", já significa, sem equívocos, o registro orgânico do pensamento político hegeliano: "o Estado não é um mecanismo, mas constitui a vida racional da liberdade autoconsciente" (*Philosophie des Rechts*, § 270).

O paroxismo da metáfora orgânica dá-se na *Filosofia do Direito*, quando Hegel desenha o ícone do divino Estado. À semelhança do corpo místico religioso, cada parte do político é um membro, por onde circula a vida do Todo. No Estado, parafraseando Paulo, "nos movemos, e existimos": Ocorre com a idealidade (...) do Estado como na vida de um corpo orgânico: ela está presente em toda parte, há uma só vida em todos os órgãos e ela não encontra nenhuma resistência. Separado desta vida, um órgão morre. É este também o caso dos estados (*Staende*), poderes ou corporações,

mesmo que eles tenham uma tendência a querer manter-se e subsistir por si próprios. Eles se encontram na mesma situação do estômago num organismo vivo: se este procura tornar-se independente, encontra-se no mesmo ato suprimido e retorna ao Todo (*Philosophie des Rechts*, § 276).

Note-se, desde já, que tanto na metáfora mecânica, quanto na imagética orgânica, não há lugar algum para a individualidade fora do Todo. Podemos dizer mais: no imaginário atomístico, o Estado, conceito invisível, presentifica-se pela repressão, mas poderia sempre ser emperrado, inclusive pelo mau funcionamento das rodas singulares. Na figura orgânica, entretanto, mesmo esta possibilidade está excluída: uma peça une-se exteriormente ao todo, um membro está preso de forma imanente ao corpo que o sustém.

Não resta nenhuma esperança de autonomia individual ou genérica no interior do grande sujeito cosmológico e espiritual: “o orgânico, diz a **Fenomenologia do Espírito**, é esta absoluta fluidez, na qual a determinabilidade pela qual ele seria apenas para um outro é dissolvida e resolvida. A coisa inorgânica tem por essência sua determinabilidade; por isto, é apenas com uma outra coisa que ela constitui a totalidade dos momentos do conceito, e é por isto que ela se perde ao entrar em movimento; pelo contrário, na essência orgânica, todas as determinabilidades — por meio das quais ela está aberta para um outro — são ligadas entre si sob o controle da unidade orgânica e simples; nenhuma delas emerge como essencial, relacionando-se livremente à outra coisa, e o orgânico mantém-se, pois, em sua própria relação”.

Todas as vezes em que indivíduos ou gênero procuram agir para manter a si mesmos, chegam a um plano onde não há lei: “pois o universal e o conceito caem fora dele. Sua operação seria, em consequência, um funcionamento vazio, sem conteúdo em si mesmo; nem seria o funcionamento da máquina, pois esta tem um fim, e seu funcionamento tem um conteúdo determinado” (**Fenomenologia do espírito**, p. 221).

Temos então esboçados os dois elementos formais que delinearam maneiras diversas de pensar a vida política e social, antes dos escritos marxistas. Evidentemente, nem Fichte e seus pares têm seu sistema esgotado pela figura da máquina. E nem Hegel é tão preso ao orgânico, que não veja alguma efetividade no mecanismo. Este, na **Filosofia do Direito**, vigora com plena força no plano do mercado e das relações contratuais, legítimas neste nível. Mas na configuração epistemológica desta época, entrecruzam-se os dois imaginários, valendo cada um deles para descrever um aspecto

particular da experiência humana moderna, ou seja, do poder vigorante sob o capitalismo.

Retornemos agora à figura do homem espelho, com que iniciamos estas considerações sobre Marx e seu relacionamento com a filosofia idealista. Ali, cada homem, como a mercadoria, só existe na sociedade mercantil, o que lhe devolve sua própria imagem genérica invertida. Vimos também que a concepção da ipseidade, atribuída a Fichte por Marx, depende da leitura hegeliana. E foi possível constatar que a concentração subjetiva seria, segundo Hegel, a fonte para o estilhaçamento das noções éticas, fundamentais para a vida do corpo social. Os românticos, herdeiros e detratores de Fichte, muito fizeram para piorar a representação de sua filosofia do Estado enquanto morto instrumento coercitivo.

Contra a regularidade do relógio estatal, opuseram a anarquia multicolorida da vida vegetativa, imagem básica do figurativismo orgânico. O ideal é que cada indivíduo fosse diferente dos outros. Como na imensa árvore biológica, no plano social o homem-folha difere dos demais. O programa romântico procura efetivar o princípio de individuação anti-atomista enunciado por Leibniz, agora estritamente no universo botânico. Cada folha, embora absolutamente original, pertence ao mesmo tronco e aos mesmos ramos.

A cultura, assim, deixa de ser algo comum, mas depende das raízes de cada indivíduo e de sua capacidade para sorver as imensas potencialidades do suco vital. Em contraposição a esta imagem da cultura enquanto vigor da vegetação, Hegel retoma a metáfora instrumental da ótica, justamente no contexto do espelhamento, refletindo o relacionamento ético entre o indivíduo e o todo. É evidente, para o leitor cuidadoso, a semelhança estrutural entre o enunciado de Hegel e o de Marx. A diferença está em que um determina como alvo a ser conseguido o que o outro denuncia como intolerável redução do corpo à coisa, do olhar à mercadoria.

Vejamos o texto de Hegel: a cultura é um modo de **polir** (*Glaettung*) a particularidade, de tal modo que esta se compõe segundo a natureza da coisa. A verdadeira originalidade exige uma cultura verdadeira para produzir a própria coisa, enquanto a falsa originalidade apega-se às excentridades que só podem ocorrer na mente do homem inculto (*Philosophie des Rechts*, § 187, Z.).

“**Bildung**”, “**Ungebildeten**”, “**Glaettung**”: esta constelação de termos óticos impele a atenção rumo às determinações entre todo e partes, indivíduos e sociedade. O homem polido é um espelho que não embaça a imagem dos outros. Contra o Eu = Eu fichteano, reza a **Fenomenologia do Espírito**, a ver-

dadeira vida é um Eu que é um Nós. Na primeira tese se estabelece uma pura relação teórica e vazia; na segunda, penetra o sujeito no universo e mergulha no elemento vital, prática e voluntariamente.

A diferença entre pensamento e vontade, diz Hegel, num insidioso ataque ao chamado formalismo fichteano, pode ser exprimida da seguinte maneira: ao pensar um objeto, faço dele um pensamento, suprindo nele o que é sensível, o transformo em algo essencialmente meu. Pois é apenas pelo pensamento que estou junto de mim, só pela concepção penetro o objeto que, por isto, não se opõe mais a mim (...). Quando digo ‘Eu’, afasto toda particularidade, caráter, natural, idade. O Eu é totalmente vazio, pontual, simples, mas ativo nesta simplicidade (*Ich ist ganz leer, punktuell einfach, aber taetig in dieser Einfachheit*). O quadro colorido do mundo está diante de mim, permaneço diante dele e, por esta atitude suprindo a oposição, faço meu este conteúdo (*Philosophie des Rechts*, § 4, Z.).

Mas não basta esta cinzenta **teoria**, este olhar que inspecciona a paisagem verde da vida, nela movendo-se livremente. É preciso que o Eu introduza neste quadro certas determinações, transforme o mundo, imponha-lhe diferenças. Evidentemente, este “Eu”, para Hegel, é o coletivo, ou seja, o Estado.

Justamente neste aspecto da diferenciação introduzida no universo político e social, surge com maior claridade e força a aproximação com a vida orgânica. Vale a pena citar o texto hegeliano, a fim de oferecer uma idéia mais exata da famosa “liberdade” proposta pelo filósofo absoluto: Enquanto Espírito, o Estado se diferencia para produzir as determinações particulares de seu conceito, ou modo de ser. Para tomar um exemplo natural, o sistema nervoso é o sistema sensitivo propriamente dito (...) o Estado é o sistema nervoso para si, organizado em si; mas este sistema só é vivo se os dois momentos precedentes, aqui a família e a sociedade civil, são nele desenvolvidos. As leis que regem a família e a sociedade civil são instituições da ordem racional que nelas se manifestam. Mas o fundamento, a verdade última destas instituições é o Espírito, que é seu fim universal e seu objeto consciente” (*Philosophie des Rechts*, § 263, Z.).

Pertencer à família, ou à sociedade civil, significa estar preso às determinações exteriores à consciência de si, existir em sentido etimológico estrito, ou seja, estar-fora-de-si. A existência, ser-no-exterior, é concebida por Hegel como inativa. Só o pensamento seria o único agente. Ao elogiar, por exemplo, com extrema ambigüidade, o materialista grego Leu-

cipo, Hegel afirma que o físico é determinado pelo conceito e a essência de um corpo corresponde a uma determinação geral. Deste modo, o único elemento que restaria ao corpo seria a “individualidade pura” (*die reine Einzelheit*).

A existência pertence à esfera do “aparecimento”. Se quiséssemos predicá-la como princípio, tal “existência” seria aquilo que temos na consciência: existem coisas, estas são finitas e estão relacionadas entre si; mas isto nada mais é do que uma categoria de nossa consciência sem pensamentos, aparência” (das *Erscheinende, der Schein*). Em suma, o pensamento é “a verdadeira essência das coisas” (*Geschichte der Philosophie*, “Leukipp und Demokrit”).

O pensamento, cujo plano é o Estado, exerce seus direitos absolutos sobre a vida, transformando as certezas dos homens comuns em dificuldades quase intransponíveis. O burguês, por exemplo, acreditou na realidade do ideal encarnado pela Revolução Francesa: Liberdade, Igualdade, Fraternidade. Tomemos os dois primeiros termos, propõe Hegel. Até onde vai a concretude destas noções, e até onde elas significam meros desejos, simples imagens ilusórias?

O burguês — parte da sociedade civil — deseja uma liberdade concreta para si e para os seus. Ora, que é a liberdade senão uma simples “categoria abstrata”? E se juntarmos liberdade e igualdade, ao mesmo tempo, uma destrói a emergência concreta da outra. Vejamos: um Estado que garanta a liberdade de todos, e simultaneamente sua igualdade, mesmo ele deverá se oferecer uma Constituição e um governo. Caso contrário, sem estes traços orgânicos — e isto o burguês aceita — haveria um decidido retorno à anarquia dos indivíduos, ocorrendo a afirmação da liberdade apenas para o mais forte.

Para assegurar a liberdade, pois, o Estado precisa estabelecer distinções, ordem, hierarquia de valores, o que o leva a pôr em questão o desejo absoluto de igualdade. Com o Estado, ocorre uma desigualdade (*Ungleichheit*), a diferença entre forças: dos governantes e governados, poderes públicos, autoridades, presidências, etc. (*Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, § 539, Z., T. 3). A igualdade levada ao infinito abole as diferenças individuais, **conditio sine qua non** da Liberdade: se é lógico consigo mesmo, o princípio da igualdade rejeita todas as diferenças (*Unterschiede*) e não deixa subsistir nenhuma espécie de Estado.

Liberdade e igualdade, embora sejam as noções mais correntes na fala da burguesia adepta da Revolução Francesa, são “as mais superficiais de todas”. Ao par da igualdade-

liberdade, contrapõe Hegel um outro: liberdade e justiça (*Ge-rechtigkeit*). O filósofo desce mais fundo, quando explica sua rejeição do absoluto encarnado na igualdade. Segundo ele, a expressão “todos os homens são naturalmente iguais” confunde o natural (visível, exterior, mecânico) com o conceito (invisível, interior, orgânico). Ou seja, toma como existência (*Dasein*) uma *Idéia*, ou toma uma *Idéia* como existente de imediato. Ora, para que a *idéia* se manifeste visivelmente, nas instituições, é preciso a longa mediação do tempo, e a paciência do trabalho e do conceito.

Portanto: por **natureza** os homens são desiguais (*ungleich*). Os homens não vivem, há milênios e milênios, no interior da natureza, mas da sociedade. Apenas ali o conceito de liberdade teria algum sentido, uma vez que a natureza é regida por leis (como a queda dos corpos) que enunciam a necessidade. O discurso burguês sobre a igualdade, segundo Hegel, oferece uma anfibologia curiosa: afirma ser natural uma determinação cultural, ética, e mais determinadamente, uma categoria do direito: o conceito de liberdade (...) sem outra determinação ou desenvolvimento, é a subjetividade abstrata como **pessoa** que é capaz de propriedade, (...) esta única determinação da personalidade constitui a igualdade efetiva entre os homens (*Enzyklopädie*, t. 3).

Os próprios burgueses enganam-se sobre si mesmos e sobre os demais homens: só podem ser efetivamente livres, os iguais, e só podem ser iguais os proprietários. Fica bem explícito o agudo senso lógico de Hegel, sobretudo quando se trata de fortalecer a experiência burguesa de mundo: pouco importa a bela ilusão da burguesia, o fato é que o conceito de liberdade não pode ser buscado numa idílica natureza, supostamente originária. Na verdade, é só fora da natureza, e no interior da cultura (ética) que podem aparecer os conceitos jurídicos e abstratos da igualdade e da propriedade, fundamentos de uma liberdade concreta, ou seja, limitada a um determinado número de homens: os “capazes de propriedade”. Como sempre, Hegel utiliza Spinoza de uma forma perversa: “Toda determinação é uma negação...”

Todas estas teses são idéias e não fatos naturais: elas são um “produto, um resultado da consciência do princípio mais profundo do Espírito e da universalidade na formação desta consciência”. Vale dizer: a natureza não fornece em nenhum momento a base para a dominação burguesa, ao contrário da dominação aristocrática. Esta procurou fundamentalizar seu poder na desigualdade vinda com o nascimento. Mas a burguesia, para afirmar sua perspectiva, procurou abolir esta pretensa gênese natural do mando. Logo, e para ser con-

sequiente, não pode recuar no tempo e na consciência científica, a um momento que lhe é anterior. Deve, pois, fundar sua dominação na **História** e no **Espírito**, ou seja, na cultura e na educação.

A igualdade face à lei é uma pura tautologia: com isto se diz, pensa Hegel, que num estado jurídico as leis são soberanas. Para dar concretude a tal enunciado, é preciso reconhecer que os cidadãos tornam-se iguais perante a lei, nos mesmos campos em que eles são iguais fora da lei. Por exemplo: “só a igualdade de capital, idade, vigor físico, talento, desteza, etc. (...) pode justificar que se trate com igualdade face à lei do ponto de vista dos impostos, serviço militar, acesso às funções públicas, etc...” Deste modo, a tautologia opera para disfarçar uma desigualdade, pela tese abstrata da igualdade. Diz-se que um burguês é um burguês, **pressuposta** sua força e astúcia para ser proprietário. Os incapazes não são iguais. Uma lógica da identidade apenas serve para mascarar a contradição entre interesses e vontades.

Mesmo no domínio jurídico, em senso estrito, as leis “salvo na medida em que são relativas ao campo estreito da personalidade definido acima” pressupõem efetivamente “estados desiguais e determinam competências e deveres desiguais, derivados destes estados desiguais”.

A liberdade tende para a desigualdade. Mas o senso comum procura expandir o conceito de igualdade, em termos exclusivos. Ora, quanto mais a liberdade se afirma enquanto segurança do meu, adianta Hegel, e como possibilidade para cada um tornar respeitados os seus talentos e qualidades próprias (a propriedade, indicada acima, recebe o termo alemão comum, *Eigentum*, enquanto “próprio” agora recebe a determinação lógica “*Eigenschaften*”), mais parece que ela pode ser compreendida por si mesma (*begestigt ist, desto mehr erscheint sie, sich von selbst zu verstehen*). Desde então, a consciência da liberdade e o valor que lhe é dado orientam-se preferencialmente para sua significação subjetiva.

Mas a liberdade subjetiva, capacidade de exercer múltiplas atividades, em vista de interesses particulares e universais, implica de um lado o maior grau de formação educativa (*Ausbildung*) que possa receber o particular, daquilo que se pode dizer a desigualdade dos homens e, por esta mesma cultura (*Bildung*), os torna ainda mais desiguais (*Enzyklopädie*, t. 3).

Tudo isto do lado subjetivo. Nele, os indivíduos tendem a se impor como diferentes de todos os demais, produzindo um estado de relações onde a educação exaspera as dife-

renças e amplia o espaço da subjetividade devoradora. Mas estas diferenças particulares só poderiam brotar de um solo comum que as sustenta: a liberdade objetiva. A instituição social, pois, torna possível a emergência das individualidades e estas só poderiam existir com sua pressuposição. Num mundo civilizado, os indivíduos não se afirmam exclusivamente, nem o Todo faz desaparecer radicalmente as partes. No primeiro caso, onde rege a mecânica, não há liberdade, pois cada sujeito procura impor sua força física aos demais, "a liberdade é prisioneira da naturalidade", o homem é o lobo do homem.

A fim de escapar desta violência universalizada, a única saída é a liberdade orgânica, racional, a liberdade dos membros políticos. Neste sentido, a Constituição é aquele modo de se regulamentarem as atividades do corpo político em sua maior amplitude. Um Estado sem Constituição é aquele em que as partes encontram-se desagregadas. Ser um membro livre do Estado implica autonomia face ao econômico, ao religioso, ao pensamento partidário, etc. Sem tais condições objetivas, os indivíduos têm a ilusão da liberdade, não sua existência concreta.

As partes, pois, para poderem exercer sua atividade, devem entrar numa totalidade viva, que produz incessantemente o Estado, sua Constituição, o governo. Estas são as protocondições para o surgimento orgânico da família, e para a relativização do atomismo civil. O governo é a Constituição em sua universalidade, tem como fim conservar famílias e ordens, mas ao mesmo tempo aciona meios e fins **acima** de famílias e da ordem civil.

O burguês relaciona-se com **coisas**, imediatamente. O cidadão relaciona-se com idéias e conceitos. O burguês dirige sua fala e seu ato para **isto, aqui e agora**. O cidadão recolhe com o Estado a memória do pretérito, no escrínio da Constituição, o que lhe possibilita a formação do futuro, dirigido por um "Nós" supra-individual. O burguês pratica, o cidadão exerce a **praxis** herdada dos gregos: a atividade livre (absoluta), política por excelência. A lei orgânica e concreta de um país é aquela cujo operar é conduzir os burgueses rumo à reconciliação com a cidadania. O Estado orgânico, cultivando e alimentando com pensamentos e conceitos as consciências particulares, leva-as à renúncia aos interesses imediatos, em vista da preservação destes mesmos interesses a longo prazo.

Subjacente a toda esta discussão sobre o orgânico e o mecânico, enquanto imagens que regem a consciência civil e

política, está pressuposta a oposição, levantada poderosamente pelo romantismo contra as Luzes, entre a vida filistina, feita de comércio e cálculo, e o mundo dos valores, essencialmente qualitativa. Esta polêmica incide sobre a própria noção de história, em Hegel, justamente ao redor do problema político suscitado pelo materialismo.

A primeira vista, indica Hegel, a história pareceria constituir uma sucessão de acontecimentos fortuitos em que cada fato ocupa um lugar isolado e para-si, sem que haja entre eles outro traço de união a não ser o tempo (*Geschichte der Philosophie*, p. 24). Tal representação dos fatos individuais encontraria sua plena afirmação no materialismo antigo, sobretudo em Leucipo e Demócrito, pensadores por excelência do mecanicismo.

Para que houvesse acontecer isolado, seria preciso que os agentes fossem também separados uns dos outros: a tradução da palavra grega ‘átomo’ é o indivíduo, o indivisível (...) a determinação da individualidade. Ora, aduz Hegel, os atomistas não restringiram a individualidade apenas ao plano físico, mas como “mais tarde em Epicuro”, esta concepção invade o “espiritual” (*Geschichte der Philosophie*).

Justamente no instante em que analisa estas bases do materialismo grego, Hegel introduz a discussão sobre o Estado moderno, o contrato social, e cita Rousseau. Vale a pena lembrar o trecho inteiro: É certo que também o espírito é átomo, unidade; mas como unidade em si mesmo é, ao mesmo tempo, algo infinitamente pleno. Nos problemas da liberdade, direito, lei, da vontade, tudo gira ao redor deste antagonismo entre o geral e o individual. Na esfera do Estado, pode-se manifestar o ponto de vista de que a vontade individual, enquanto átomo, é o absoluto; tais são, no fundo, as novas teorias sobre o Estado, que se fazem valer também na prática. O Estado deve basear-se na vontade geral, isto é, na vontade que é em si e para si; quando se baseia na vontade individual, se atomiza, concebe-se (...) como no **Contrato Social** de Rousseau (*Geschichte der Philosophie*, p. 358).

O materialismo introduziria um movimento anárquico, desordenado e bárbaro, no espaço e no tempo. A soberania do pensamento, ao contrário, liga “no trabalho do Espírito do Mundo, os Estados, os povos, os indivíduos”. Cada um destes momentos aparece “com seu princípio particular determinado”, mas são, efetivamente, apenas “os órgãos inconscientes (*bewusstlose Werkzeuge*)” desta atividade orgânica, interna ao Espírito.

No transcurso desta atividade, as figuras aparecem e desaparecem, mas o Espírito em si e para si se poupa, e pre-

para por seu trabalho, a passagem para o nível seguinte, mais elevado que o precedente (Cfe. *Philosophie des Rechts*, § 344). Assim, todos os indivíduos, entes particulares ou povos, desaparecem inexoravelmente. Só o Estado, forma superior do Espírito, permanece, permitindo a própria continuidade temporal, ou seja, a História, ao sintetizar as partes mecânicas antes perdidas no espaço físico.

História dos fatos, este é o contra-senso maior para Hegel. Mas história **racional**, unida ao materialismo, é o escândalo supremo para a sua exposição da temporalidade histórica. Materialismo histórico e dialético seria, nesta perspectiva, colocar o contingente, sem razão em si e para si, no lugar do conceito. A história é ato do espírito coletivo e *Raison d'Etat*. Nela, não sobra tempo nem motivo para individualidades, estas seriam puras e simples abstrações fora do corpo político.

A concepção materialista e atomista da história não pode satisfazer-nos nem sequer no que diz respeito à história política; já nesta última reconheceremos, ou pelo menos intuímos, um encadeamento necessário entre os diversos acontecimentos, o que faz com que estes ocupem um lugar especial (...), sua verdadeira significação. Os fatos históricos só adquirem relevo, significado, quando postos em relação com um geral e através de sua ligação com ele; ter diante dos olhos este geral é, portanto, compreender a significação dos fatos na História (*Dies Allgemeine vor Augen bekommen, heisst dann seine Bedeutung*) (*Philosophie des Rechts*).

Um estudo específico destes problemas, na filosofia hegeliana, nos levaria demasiado longe. O espaço deste artigo impede um tal procedimento. Mas é preciso sublinhar bem esta rejeição do mecânico em seu raciocínio político, se quisermos escapar de certos psitacismos correntes sobre suas relações com Marx, e também para compreender a posição deste último, extremamente matizada, sobretudo no *Capital*, no que diz respeito às relações entre a técnica, o maquinismo, e o corpo humano vivo. O leitor me permitirá, portanto, ir um pouco mais além na análise dos textos hegelianos sobre este tema, antes de penetrar nos textos marxistas.

Para se perceber a importância do argumento orgânico na teoria do Estado, em Hegel, é preciso ver como ele encara o conceito de **finalidade**, e o que ocorreu com esta representação nos tempos modernos. A ideia do fim, diz o filósofo do absoluto, desapareceu por obra e graça de uma filosofia que baseia tudo na pressão, no impulso, nas combinações químicas, forças, etc. Todas estas relações seriam de

ordem externa, interiores à natureza física, mas não parecem emanar da natureza dos corpos, mas de um acréscimo estranho a ela, como a cor num líquido (*Geschichte der Philosophie*, “*Philosophie des Aristoteles*”).

Neste nível, Hegel retoma a polêmica aristotélica contra o mecanismo, ao mesmo tempo em que procura definir melhor o problema do acaso e da necessidade, basilares para a sua compreensão da liberdade e do Estado. Para isto, tematiza com insistência a unilateralidade imperante na época iluminista, tanto no sentido físico quanto meta-físico.

As luzes evitaram e recusaram sobremaneira o milagre, enquanto quebra da série fenomênica causal. Negando-se radicalmente o conceito teológico e teleológico, entretanto, afirmou-se a absoluta determinação mecânica do sujeito humano. Ora, isto é contraditório, uma vez que o enunciado sobre o determinismo absoluto, surge *do sujeito*, não sendo encontrado imediatamente nos objetos visíveis. Certo, o homem é determinado pelas coisas naturais. Mas também as determina. Aliás, homem e coisas são lados de um mesmo processo natural orgânico, denominado Vida. Esta é um impulso, uma perpétua atividade, cuja fonte brota de si mesma (como, afinal, quer a *Aufklaerung*), mas que é síntese entre espaço e tempo, uma totalidade só perceptível — enquanto Idéia interna e essencialmente contraditória — pela Razão. Hegel retoma o problema das relações entre liberdade e necessidade a partir dos resultados expostos por Kant, na **Critica da Razão Pura** e na **Critica do Juízo**.

Falando sobre Aristóteles, na **História da Filosofia**, Hegel considera a enorme distância que medeia a compreensão grega da “*physis*” e a figura que esta adquiriu na ciência moderna. As afirmações sobre o estagirita já se iniciam com uma crítica à atividade científica do século XIX: Nossos físicos só nos falam do que viram e dos finos e delicados instrumentos que construíram, mas não do que pensaram (*Geschichte der Philosophie*).

Esta redução do físico ao visível impede a perfeita apreensão da natureza, toma o resultado exterior pelo todo, deixando de lado o processo pelo qual a visibilidade foi produzida. Este movimento é o essencial.

A má vontade de Hegel face à física mecânica torna-se patente quando trata de modo explícito a obra de Newton. São conhecidas suas diatribes, na esteira dos ataques de Goethe, contra a teoria das cores e a física inglesa. Para Hegel, Newton nunca deu-se conta de que, quando acreditava (*meinte*) manejar simplesmente coisas físicas, pensava e

manejava conceitos (*Geschichte der Philosophie*, t. 3, p. 231). A física do século XIX, segundo Hegel, piorou o procedimento de Newton. Nela se inverteu radicalmente o movimento da natureza e o movimento do pensar. O resultado aparece como pressuposto, e vice-versa: no começo das obras científicas sobre física fala-se, por exemplo, em força de inércia, força de aceleração, moléculas, força centrípeta e centrífuga, como se fossem determinações constantes (*festen Bestimmungen*); ou seja, os últimos resultados da reflexão se oferecem como os primeiros fundamentos (*Geschichte der Philosophie*, p. 232).

Deste modo, a redução do físico ao visível já produz, com Newton, não uma ótica verdadeira, mas um erro de ótica. Os “esplêndidos descobrimentos” na ótica se reduzem à divisão da luz em sete cores. A vista percebe os resultados, mas não sabe como e por que eles ocorreram. E nisto, os instrumentos nada acrescentam ao saber: eles apenas confirmam o já sabido, percebendo o sujeito da experimentação apenas um lado da visibilidade, a face brilhante e enceguecedora do fenômeno. Os instrumentos, ou experiências de Newton, não captam o elemento obscuro que, segundo a *Doutrina* de Goethe, seriam o outro lado, basilar para o surgimento da luz e das cores.

A razão instrumental, dada sua unilateralidade, só percebe as relações entre sujeito e objeto pelo prisma do rigidamente encadeado, do já feito. Com isto, deixa de se interessar pela gênese dos fenômenos, tomando-os em sua aparência fixa, transformando-os em fonte e justificação do necessário ser-aí (*Dasein*), eliminando a possibilidade de se pensar a vida livre no interior da natureza.

O conhecimento mecânico — refletindo os métodos da física que lhe é correlata — no plano espiritual (sobretudo na ciência do Estado), e na economia política, não permite ao pensamento ultrapassar os limites do círculo desenhado pela necessidade e pela utilidade (*Geschichte der Philosophie*, p. 233). Dos corpos físicos ao modo de produzir e governar, tudo no interior da natureza poderia ser encadeado numa série causal imanente, “leis da necessidade”, impossíveis de serem modificadas.

Não seria esta a percepção grega da natureza. Em Aristóteles, sobretudo, são essenciais duas determinações, e não apenas uma, como no pensamento moderno. Ao invés de operar somente com a noção de necessidade, Aristóteles procurou pensar o real apoiando-se no conceito de finalidade: não é possível teorizar a natureza apenas com as causas eficientes, é preciso a concorrência das causas finais.

O apelo absoluto às primeiras causas pressupõe a natureza como um encadeamento visível de fenômenos, prendendo-se à necessidade exterior (*aeusserlicher Notwendigkeit*). Não se preocupando com a gênese deste encadeamento, justamente porque rejeita a origem mitológica ou teológica do mundo — a transcendência — o pensamento determinista não explica suficientemente o movimento do Todo, o processo último de todas as causas. A exigência de rigor e esclarecimento recai no mito anterior à ciência: a Fortuna, o Acaso (*Zufall*). Nesta perspectiva, a natureza é vista de fora, e entendida ela própria como exterioridade: o natural é concebido (...) como determinado de fora (*von aussen*) por causas naturais (*Geschichte der Philosophie*, p. 173).

O segundo modo de conceber a natureza, o orgânico, é o teleológico. Este não se liga apenas às percepções internas e às relações não visíveis imediatamente na ordem natural. A finalidade pode ser interna (*innere*) ou externa (*aeussere*). Na cultura moderna, repete Hegel, prevaleceu a segunda durante demasiado tempo.

Ou seja: enquanto a ciência física acentuou o lado visível e necessário dos acontecimentos naturais, a não-ciência acentuou o lado visível e dogmático da intervenção sobrenatural no mundo. Ciência e religião operam com a mesma lógica unilateral, cingindo a natureza e dela abstraindo a finalidade imanente, que engloba numa síntese o lado exterior (o objeto visível) e o interior (o conceito) na experiência humana, que é justamente passagem de um ao outro.

As Luzes tanto lutaram contra a religião com argumentos exteriores, que deixaram-se prender nas malhas do visível. À força de se opor à ciência no terreno próprio à finitude, o sentimento religioso moderno transformou sua atividade em mero encadeamento mecânico de gestos e palavras externalizadas, num formalismo empobrecido, sem vivência interior profunda. O pensamento investigador está fadado ao movimento pendular entre os lados interno e externo: a figura mecânica choca-se com a teleologia exterior, cujo fim está posto fora da natureza (*aeusserhalb der Natürlichen setzt*). A vida e a mente moderna são, para Hegel, situadas na fímbria do real, na sua película mais exposta. Visada de superfície.

Enquanto isto, a “physis” aristotélica atingira o mais recôndito do Ser. Na Física, “a determinação do Fim” é considerada como a “determinabilidade interior da própria coisa natural” (*Bestimmtheit des natürlichen Dinges selbts*). A natureza é colhida como vitalidade, como causa imanente que, sendo causa final, se diferencia da Fortuna e do Acaso (*Glück*

und Zufall), mas também da própria necessidade que nela mesma se apresenta. Torna-se premente, pois, discutir a necessidade e a finalidade, pois já antes de Aristóteles “natural” e “necessário” foram postos como equivalentes.

Segundo a *Física* (II, 8), lida por Hegel, natural é aquilo que conserva a si mesmo, ou aquilo cujo fim está em si mesmo, que é unidade consigo mesmo. Ou seja: aquilo cujo princípio de atividade não é exterior, mas é dado pelo conteúdo ativo de sua propriedade, e cuja medida e determinação são dadas por seu próprio conteúdo e forma. O conflito entre necessidade e acaso é posto em termos de uma aporia: o que impede a natureza de operar, não em vista de um fim, nem porque este é o melhor, mas como Zeus que faz chover, não para aumentar a colheita, mas por necessidade; pois a exalação tendo-se elevado, deve se esfriar, e, tendo-se esfriado, tornando-se água por geração, cair; quando o crescimento da colheita, que segue o fenômeno, é um acidente. Também se a colheita se perde, no ar, não é em vista deste fim (para que ela se perca) que choveu, mas é um acidente (*Cf. Physique*, T. 1, V. 14, 198b, p. 76).

Há uma conexão de necessidade entre os acontecimentos acima: chuva-colheita-perda. Mas apenas uma relação externa (*aeusserlich*). Nisto consiste, justamente, a causalidade casual entre causa e efeito (*Indem die Ursache zufaellig ist, ist es auch die Wirkung*). Ora, o que impede pensar o mesmo tipo de relação, ocorrendo com as partes dos viventes?

Seria por este tipo de necessidade, então, que os dentes surgiram, uns incisivos cortantes e próprios para estraçalhar, outros molares, largos e aptos para moer o alimento, pois se diz que eles não foram engendrados para isto, mas por acidente ocorre que assim o são. O mesmo dá-se com outras partes onde parece haver determinação teleológica. (...) poderíamos chegar à conclusão de que as coisas vivas em que tudo parece ser ordenado casualmente, como obedecendo a um fim, conservam-se desse modo, uma vez criadas, embora originariamente tivessem surgido por acaso (*Physique*, t. 1, V. 1-4, p. 76).

Aristóteles sublinha, nesta passagem, a concepção de Empédocles, segundo a qual as primeiras origens seriam um mundo das mais variadas monstruosidades, “bovinos com face humana”. As fontes de Aristóteles sobre Empédocles seguramente eram mais simples do que a dos atuais helenistas, ou do que as hegelianas. Mas é possível, segundo mostrou com destreza J. Bollack, confirmar esta zoogonia atribuída a Empédocles. Citemos, a título de ilustração, apenas um fragmento: “Muitos de ambíguo rosto e de ambíguo pei-

to nasciam/ bovinos de figura humana, e ao contrário surgiam/ humanos de cabeça bovina, híbridos em parte homens,/ em parte raça de mulher de umbrosos membros ornada” (frag. 61 — Cf. Os Pré-Socráticos, p. 299).

A predicação do acaso às origens das formas é oferecida por Simplicio: Todos os seres não viáveis pereceram e perecem, como Empédocles diz que, sob o reino do amor, nascem ao acaso, de início, as partes dos viventes, como cabeças, mãos e pés, e que em seguida elas se reuniram para formar ‘espécies de bois com cara de homem’, enquanto ao contrário surgiam evidentemente espécies de homens com cara de boi, isto é, criaturas compostas de boi e homem. E tudo o que se reúne de modo a poder chegar à sobrevivência tornou-se ser vivo e durou, pois os membros prestavam-se o serviço mútuo de que precisavam, os dentes cortando e moendo o alimento, o ventre digerindo e o fígado fornecendo o sangue. A cabeça do homem, se ela encontra o tronco humano, permite ao conjunto sobreviver mas se é o corpo de um boi, ela não se adapta e perece. Todas as reuniões, com efeito, cuja proporção não era apropriada, desapareceram. É assim que ainda hoje as coisas se passam (Citado por Bollack, J. *Empédocles*, t. 2, p. 183; este tipo de texto e problema tem sido pesquisado no Brasil, em relação às teorias políticas e médicas, bem como artísticas, do Renascimento inglês, por Maria Sylvia C. Franco, em trabalho ainda inédito).

Segundo J. Bollack, para Empédocles, o devir das coisas é a história de um aperfeiçoamento. Todo nascimento introduziria um progresso em relação ao que era anteriormente. Aristóteles pode então se perguntar como, num mundo ainda imperfeito, poderiam nascer misturas tão harmoniosas quanto os membros do corpo humano; é que ele desconhece a idéia de perfeição transitória que se reflete nesta gênese (T. 1, p. 54).

Outro comentador afirma a recusa de Aristóteles, desenhando um Empédocles darwinista *avant-la-lettore*: as espécies animais, “apesar da adaptação aparente de suas partes aos fins, são simplesmente o resultado da seleção natural para a sobrevivência dos mais aptos”. Contra isto, Aristóteles teria procurado mostrar que “os resultados do acaso não existem sempre, nem na maior parte das vezes”. Finalmente, o mesmo comentador salienta que as críticas de Aristóteles são fracas, uma vez que para Empédocles... as adaptações se produzem numa minoria de casos, e as não-adaptações desapareceram por uma necessidade mecânica” (Cf. Ross, W.D. *Aristoteles*, p. 116-7).

O leitor percebe: o desvio que realizo, indo de Hegel até Aristóteles, passando pelos comentadores atuais de Empédocles, na realidade nos introduz no mais íntimo ponto de discussão que deu origem às críticas ao mecanicismo materialista, pelo pensamento dialético. Também não é preciso muito dispêndio de atenção para notar que este problema da gênese e da finalidade externa e interna subjaz a todas as querelas contemporâneas do chamado “materialismo histórico e dialético”.

Creio agora ter posto algumas achegas que ajudarão a formular certas questões ao organicismo hegeliano, o que nos servirá para moldar melhor as análises de Marx sobre o maquinismo e o trabalho vivo na grande indústria.

Note-se que o problema do Todo e das partes, da necessidade e do acaso, a formação dos indivíduos e da espécie e, sobretudo, a questão da liberdade e dos fins, estão no plano mais inclinado da análise feita por Hegel sobre a filosofia mecanicista e seu oposto, o aristotelismo. Com isto, podemos colocar em discussão a emergência da liberdade individual, ligada ao conceito de *telos*.

Ser livre é algo que está ao alcance dos entes humanos singulares, ou é mera ilusão deles? Afinal, quem pode ser livre neste mundo material ou histórico? É impressionante o cuidado com que Hegel opera distinções no pensamento filosófico que lhe antecede, sobretudo neste jogo lógico e ontológico entre Aristóteles e Empédocles.

Os termos comparados foram necessidade, acaso, interior, exterior, teleologia e causa mecânica. Temos pois um leque de noções delicadas que permitem indicar que o grande dilema está na questão das diferenças entre exteriorização do conceito, nas formas naturais, e a interiorização da consciência, com o trabalho do tempo. Esta movimentação, quando traduzida para o mundo da cultura e do trabalho, concentra-se no espinhoso problema da alienação, entendida enquanto perda do pensamento nas coisas externas, prisão da consciência na exterioridade e no mecanismo.

Ora, mesmo que Hegel demonstre a vigência efetiva da teleologia, é preciso saber se esta, longe de possibilitar a percepção da liberdade individual, não seria apenas um novo e sofisticado modo de acentuar o necessário nos acontecimentos naturais e humanos². Ou seja: à alienação no bioló-

² As críticas românticas e hegelianas — bem como marxistas — ao maquinismo, supõem este último como estrutura na qual as partes são exteriores às partes, oposta à finalidade interna. Para se pensar o relacionamento com a máquina, hoje, é preciso notar que esta divisão se complica: Os ciberneticos, do século XX vão, por sua vez, construir dispositivos mecânicos capazes de simular atividades cerebrais, por exemplo,

gico, no processo orgânico, que permaneceria enleando a formação dos corpos até às filigranas do Espírito do Mundo.

Uma leitura minuciosa da **Lógica**, da **Fenomenologia** e da **Encyclopédia** hegelianas, sobretudo no que diz respeito ao problema do **meio** em que se movem os viventes, viria esclarecer melhor este ponto crucial. Lembre-se que as críticas de Schelling, de Max Stirner, de Feuerbach às elaborações hegelianas insistem nestes limites da famosa liberdade postulada por Hegel para o registro orgânico. Para os fins deste trabalho, basta-me indicar que esta aporia, antes de permear as exposições de Marx, é elaborada pelos contemporâneos românticos de Hegel, sobretudo nesta oposição vertical entre mecanismo e organismo, para compreender a vida política e a cultura humana.

Comparemos o brilhante grito de guerra, erguido por Novalis, em **Cristandade ou Europa**, anteriores às páginas de Hegel contra a ciência e a sociedade civil mecanizadas: chegou-se a colocar, muito naturalmente, o homem no cume da escala dos seres, fazendo a música eterna e inesgotável do universo transformar-se no tic-tac monótono de um imenso moinho, movido pela torrente do acaso, um moinho em si, sem arquiteto nem moleiro, um verdadeiro **perpetuum mobile**, um moinho que mói a si mesmo (*A Cristandade ou Europa*, p. 153).

Comentando estas linhas do grande poeta, G. Gusdorf, em obra recente, acrescenta com lucidez: os profetas românticos nunca deixaram de reagir contra a opressão deste mecanismo sem alma, onde o ser humano deve sofrer a lei das coisas, submetido a uma exploração cada vez mais impiedosa (...) O maravilhoso mecanismo, o mundo relógio e o autômato humano, que encantou durante dois séculos a imaginação pueril dos ocidentais, conduz diretamente ao inferno industrial, deserto de humanidade (Cf. **Fondements du savoir romantique**, p. 183).

Não só os românticos alemães se esforçaram por denunciar este reino despótico da máquina. Para mim, dizia Carlyle, o universo era vazio de vida, de propósito, de vontade, mesmo de hostilidade: era uma enorme máquina a vapor,

e que teriam a superioridade sobre os precedentes o fato de serem ‘finalizados’ tal como o celebre homeostato de Ashby, que ilustra o princípio das retroações secundárias: ‘pode-se considerar este aparelho como um análogo da dupla formada pelo cérebro e pelo meio, se considerarmos uma parte da máquina, dois elementos, por exemplo, como sendo o “cérebro”, o qual deve-se adaptar às duas outras, que constituem o “meio”. O “cérebro” deve, (...) encontrar os **feed-backs** que finalizarão o sistema de tal modo que as agulhas procurarão posições ótimas, seja homeostáticas, seja centrais.’ (ASHBY, W.R. **Os mecanismos cerebrais da atividade inteligente: perspectivas ciberneticas em psicofisiologia**. PUF, 1961. p. 8. Citado por LEDUC-FAYETTE, Denise. Liminaire ‘Perinde ac cadaver’. *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger* (3) : 280, juil./sep. 1980).

morta, desmesurada, girando, girando sempre em sua morna indiferença, para me estraçalhar, membro por membro. Gigantesco, lúgubre, solitário Gólgota, usina mortal: Por que os viventes foram banidos para lá, sem companheiros, e dotados de consciência? (*Sartor resartus, A Filosofia da vestimenta*, trad. Aubier, 1973, p. 311; cf. Gusdorf, p. 229).

O próprio Darwin, teorizador da seleção brutal no interior da natureza, diz sobre si mesmo: Meu espírito parece ter-se transformado num tipo de máquina de moer leis gerais, a partir de uma grande quantidade de fatos; mas não chego a compreender por que isto devia causar atrofia desta parte do cérebro de que dependem os gostos superiores (poesia, pintura, música) (Darwin, Ch. *Autobiografia*, Londres, Collins, 1887, p. 139; cf. Gusdorf, p. 236).

Contra esta desencantada prisão no maquinismo moderno, o juízo de Marx se estabelece solidamente no campo aberto pelos românticos e por Hegel: a sociedade contemporânea, bem longe de ser um cristal sólido, é um organismo suscetível de mudança e sempre em vias de transformação (*Kapital*, Prefácio de 1867). Enunciados deste tipo mostram o quanto tem razão Michel Foucault, ao indicar que Marx nadava nas águas da episteme do século XIX, como peixe no elemento marinho. Mas lembremos outros trechos, que poderão melhor informar esta concepção orgânica do fenômeno humano, em autores ligeiramente acusados de “reacionarismo” pelos doutores atuais da DIAMAT.

Baader, por exemplo: para ele, o conceito de **organismo**, emprestado à fisiologia, é tanto mais importante quanto a filosofia, por tê-lo negligenciado, separou-se do justo meio e concebeu a vida seja de um modo espiritualista, seja de um modo mecânico, não mais vendo então, senão um lado, o fantasma, e de outro, o cadáver da vida, em lugar da própria vida. A vida ocupa sempre o justo meio entre a unidade abstrata que se chamou simplicidade, e que se considerou característica do espírito, e a combinação mecânica, que se considerava a característica da natureza. Segundo esta teoria (...) não haveria multiplicidade no espírito nem unidade na natureza. Ora, em todo ser vivente, forma e espírito, unidade e multiplicidade são inseparáveis e idênticas e é apenas quando a unidade e a multiplicidade se opõem num ser vivo que aparece a contradição. O conceito de unidade guarda em si aquele outro de multiplicidade. Multiplicidade e unidade não se contradizem (Citado por Susini, E. *Franz Baader et le romantisme mystique*, p. 442-3).

Não é possível ignorar que as descrições poéticas, contrárias ao universo que se concentrou no mercado, ou do co-

mércio que se ampliou para todas as facetas da existência moderna, trazem ainda hoje alguma esperança para o homem e para o mundo. Consola, mesmo sabendo as posições políticas do poeta, encontrar em Schlegel, depois da juventificação divina — pelo cálculo de Leibniz — e da teodicéia histórica hegeliana — conformada com o necessário afirmar-se da *Weltgeschichte*, enquanto banco de açoague — a tese de que o mundo, embora não possa ser precisamente o melhor, ou o mais útil, é, pelo menos, o mais belo (*Lucinda*).

Mais belo, não por um otimismo tolo no progresso e nos avanços milagrosos da técnica. Bonito, porque recuperado pela poesia, pela música, pelas “inúteis” atividades artísticas. Estas ofereceram e ainda oferecem a possibilidade de juntar os estilhaços das faculdades humanas, num mundo político onde as ditaduras, sintomaticamente, tendem cada vez mais a se mostrar através dos engenhos militares, forma calculadora de oferecer a morte computadorizada.

Quando multidões são mistificadas pela luz, presa em aparelhos televisivos, em máquinas fotográficas, ou câmaras cinematográficas; e os seus olhos voltam-se em horas rituais, marcadas pelo compasso do mercado que se uniu ao poder, para apreciar “os fatos” do dia (interessante que os jornais falados, ao contrário dos impressos, tão queridos por Hegel, surgem com toda força no crepúsculo); não é ocioso interrogar os textos românticos e sua busca de harmonizar os sentidos e a mente, o corpo e as aspirações da alma.

Nós nos acostumamos, após tanto tempo dominados pelo positivismo cotidiano, a desprezar o indivíduo e a subjetividade. Nossa ciência sociológica apenas reconhece grupos, classes, movimentos sociais. Tudo se passa como se o universo humano fosse perfeitamente “objetivo”. Claro, com tal “saber”, nunca se poderia analisar algo semelhante ao **18 Brumário**, a emergência de um homem de carne e osso, e filistino, que chegou a dominar milhões de cabeças “esclarecidas” pelos filósofos...

Mas, voltemos ao nosso assunto, e comparemos os olhares fixos no noticiário, com a experiência de Schlegel sobre si mesmo: Um novo sentido parecia ter nascido em mim; descobria em meu ser uma pura massa de suave luz. Entrava em mim mesmo e neste novo sentido, com que contemplava maravilhas. Ele via com a mesma clareza e precisão com que o faria um olho do espírito voltado para o interior; mas ao mesmo tempo, estas percepções eram íntimas e doces como as do ouvido e tão imediatas quanto o tato. Reconheci então a cena do mundo exterior, mas ela estava mais pura e transfigurada: no alto, o azul do céu, um manto, em baixo,

a opulenta terra, um tapete opulento pleno de formas alegres (*Lucinda*).

A ciência descolorida, quando utilizada para os fins da utilidade exclusiva e excludente, afirma a disciplina dos corpos ao mesmo tempo em que “especializa” as formas e as funções. Contra isto, Schlegel, antes de Nietzsche e de Lafargue, elogiava a *Gaia Scienza* da poesia, e os direitos da preguiça (Cf. “Idílio sobre a Ociose” in *Lucinda*). O ascetismo, elemento onipresente nos textos de Marx, para ser criticado, já no romance luminoso — *Lucinda* — recebe seu correlativo ideal: De fato, não se deveria negligenciar de um modo tão repreensível o estudo da ociosidade, mas se deveria formá-la de modo a que ela se tornasse uma arte e uma ciência, talvez mesmo uma religião.

O mínimo que se pode dizer, no caso dos românticos, é terem eles tombado num elogio irrestrito ao orgânico. Mas também é verdade que o modo pelo qual o filistinismo capitalista se apropriou da técnica e da mecânica não é isento de violência e potencialidade desumanizadora. Têm razão, os que denunciam o idílio com o vital, que rejeita o saber técnico *in limine*. Mas algo ocorre no plano teórico e prático, que possibilita o descompasso entre as mais brilhantes invenções do engenho humano, e sua simultânea utilização animalizante.

Sob a cinza operação da máquina social, a idealização romântica vê o mundo como uma unidade viva; tudo vive; tudo age com interdependência; nada é morto no universo. O Todo é um organismo que se reflete em cada uma de suas partes; cada membro do universo é solidário dele, como o dedo do homem é solidário com seu corpo, como o homem é solidário com a terra... (Huch, Ricarda, *Die Romantik*, p. 46). Este infinito jogo de espelhos entre cada ser e os demais não é original na cultura do ocidente. Dionisio Areopagita, e sobretudo seus seguidores, Roberto Grosseteste, Duns Scoto e Roger Bacon³, já moviam-se nessa incessante busca de conciliar a ótica com os demais conhecimentos e faculdades humanas. Isto, para não falar no obsessivo retorno ao problema, desde Francis Bacon até Berkeley. Importa aqui salientar que a idéia de organismo une-se inextricavelmente ao campo da vista e das cores. Toda crítica à sociedade fragmentada, e ao corpo humano dividido em suas funções, supõe, portanto, a referência obrigatória ao poder unificador do olhar, domínio por excelência da arte.

³ No Brasil, uma pesquisa sistemática sobre a ótica medieval vem sendo executada por Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. Cf. *Une théorie des opérations naturelles fondée sur l'optique: le De Multiplicatione Specierum de Roger Bacon. Manuscrito*, 5 (1) : 33-56, out. 1981.

O olho era, antes de todos os demais, o órgão graças ao qual eu apreendia o mundo (*Das Auge war vor allen andern das Organ, womit ich die Welt fasste*) (Goethe, *Poesia e Verdade*, v. 2, p. 204). É o mesmo Goethe quem repete incessantemente: o ouvido é mudo, a boca é surda; mas o olho percebe e fala. Nele se reflete o exterior do mundo, o interior do homem. Graças aos olhos, cumpre-se a totalidade do interior e do exterior. Nesta via de privilegiar o órgão humano, o próprio Goethe foi superado por um seguidor seu, Schopenhauer.

Em seu estudo sobre a *Visão e as Cores*, publicado em 1816, afirma Schopenhauer que o próprio *Urphaenomen*, dado fundamental da visão, deve ser situado na atividade da retina; a luz branca corresponde ao máximo de atividade, o negro é a expressão da inatividade plena no olho; a oposição física das cores se reduz às variações da atividade da retina, suscitando a aparição de cores opostas dois a dois (Gusdorf, p. 222).

A disputa de Goethe-Schopenhauer contra Newton, portanto, parte da idéia de que a verdadeira atividade humana é orgânica. Ao contrário do cartesianismo, a vista não é considerada como aparelho ótico, no percurso dos raios luminosos, que sofrem as inflexões e reagrupamentos diversos para constituir a imagem do universo em sua verdade racional (Gusdorf, "O processo de Newton", p. 209). Os olhos inserem-se no corpo enquanto membros vitais, não como partes de um autômato.

A forma é mecânica, sublinha A. Schlegel, quando é imposta de fora, como um acrescentamento fortuito ao conteúdo do objeto; como uma massa fluida, por exemplo, é exprimida numa figura que a retém e conserva. A forma é orgânica, por outro lado, quando é inata; opera de dentro para fora, e chega à sua plena expressão no instante em que se opera o completo desenvolvimento do germe (...) Nas belas artes, como no domínio da natureza, soberana artista (*der hoeschten Künstlerin*), todas as formas autênticas são orgânicas (*Lições sobre arte dramática e literatura, Kritische Schriften*, v. 6, p. 109-10).

O trabalho do corpo, entretanto, não deixa de se apresentar na obra artística. A diferença é que, enquanto na vida mecânica das fábricas, e da usina social, os membros se especializam e o olhar tende a só ver algumas cores, requeridas pelo objeto, na arte, pelo contrário, a variegada amplitude de matizes abre-se, à medida em que o sujeito se afirma. Numa irônica aplicação da metáfora instrumental dos olhos, ironia duplicada, Novalis exprime isto: Só uma longa prática pode

nos ensinar a língua que os olhos falam. A mais perfeita fisionomia deve ser absoluta e universalmente inteligível. Poderíamos dizer que os olhos são um teclado de luzes. Do mesmo modo que a garganta realiza com entonações mais altas ou baixas (as vogais), o olho exprime a si mesmo por meio de relâmpagos mais ou menos fortes ou fracos. Seriam as cores as consoantes da luz? (...). Do estado mais completo da consciência, pode-se dizer que ele próprio tem consciência de tudo e de nada. Ele é o canto, a pura modulação dos estados de alma — tal como as vogais e os sons (*Eine fragment-serie*, 1798).

Jogo das faculdades, livres dos limites mecânicos prescritos pela prosaica anatomia, e da tola fisiologia derivada de Newton e espalhada por Locke, os poderes do corpo podem relacionar-se numa dança perpétua. ... a boca é apenas um ouvido capaz de se mover e responder (**Heinrich von Ofterdingen**, Capítulo II).

Correspondência harmoniosa das faculdades, possibilitando o belo movimento do corpo. Este programa, já declarado na **Crítica do Juízo**, servirá como *leit-motiv* para a percepção romântica do mundo, bem como para sua crítica da camada automática que o esconde, impedindo seu vicejar. O choque mecânico entretanto, como em Fichte, serve para despertar o espírito, fazendo-o refletir sobre si mesmo. E cada ordem espiritual, cada faculdade, brota deste contínuo choque: o som parece nada mais ser do que um movimento quebrado, no sentido em que a cor é a luz fragmentada (...) A cor é, por assim dizer, um estado neutro entre matéria e luz: um **esforço** da matéria tendendo a se tornar luz, e o esforço inverso da luz (Novalis, *Letzte Fragmente*, 1799-1800).

Luz, sombra, cores, organismo, autômato, força. Vocábulos que entretêm a prosa e a poesia romântica, mas que formam também o ponto obrigatório da polêmica de Goethe e Hegel contra Newton, bem como exprimem o horror do espírito face à redução do vital ao útil, da consciência à unilateralidade. A episteme orgânica, com tudo o que possui de conservador, e com todas as oportunidades que oferece para o desenvolvimento do totalitarismo (é notável a aproximação, feita por Claude Lefort, em seu texto sobre o Gulag, entre esta concepção orgânica e os **órgãos** de repressão), pode nos dar uma chave de leitura preciosa de Marx. É o que venho sugerindo até agora, avançando ao mesmo tempo os materiais que permitem a comparação, e o balizamento das coincidências e diferenças entre o juízo romântico e o marxista sobre o mundo capitalista.

Aproximemos nosso objetivo um pouco mais. Consultemos alguns textos estratégicos. No capítulo sobre os metais preciosos, na **Crítica da Economia Política**, Marx discute a utilidade que pode ser atribuída aos minerais. Discorre sobre suas qualidades e quantidades específicas, chegando à afirmação de que seu valor de uso individual não conflita com sua função econômica. Até aqui temos o seco analista que procura trabalhar com uma categoria econômica, nada mais.

A partir daí, vemos surgir a mais violenta crítica à consideração filistina sobre a “utilidade”, em frases sobre o valor explicitamente derivadas de um homem romântico por excelência: Grimm. Vale a pena citar o trecho inteiro: ouro e prata não são apenas, num sentido negativo, coisas supérfluas, isto é, sem utilidade prática; suas propriedades estéticas fazem deles a matéria natural do luxo, do enfeite, da suntuosidade, da roupa domingueira, em uma só palavra, a forma positiva da superabundância e da riqueza. Aos nossos olhos, eles constituem a luz virginal, arrancada às entranhas da terra: a prata reflete todos os raios de luz em sua mistura original, enquanto o ouro só emite o vermelho, potência suprema da cor. Ora, o sentido das cores é por excelência a forma mais popular do sentido estético. Jacob Grimm demonstrou a ligação etimológica dos nomes dos metais preciosos com as cores nas diferentes línguas indo-germânicas (ver sua **História da Língua Alemã**).

Justifica-se, portanto, minha insistência junto ao leitor, sobre textos e teses românticas e anti-mecanicistas, sobretudo no que se refere à teoria das cores e da visão. Até agora selecionei os textos de Hegel e seus pares, no sentido de aproximar alguns temas nucleares para a **teoria da alienação** em Marx. De fato, parece-me, após os trabalhos de Althusser, aceitou-se sem maiores distinções a hipótese de um jovem Marx romântico e idealista, enquanto o Marx da maturidade teria rompido com esta problemática. Apesar da astuciosa “leitura sintomal”, que separa, nos escritos marxistas, a letra hegeliana do novo espírito científico, é tarefa ingrata realizar esta cisão, justamente nos capítulos voltados ao intercâmbio entre a vivente corporeidade do trabalhador e os instrumentos a que é submetido, enquanto sujeito coletivo, pelo capital.

Como surge a cooperação técnica moderna, anterior à grande indústria? Segundo **O Capital**, ela aparece “como uma formação natural” (**ein naturwüchsiges Gebild**). Este conceito de natureza traz o selo orgânico desde o início. De fato, “a intervenção do inconsciente é característica do orga-

nismo" (Gusdorf)⁴. Ora, a cooperação, logo que adquire um certo grau de consistência e coesão, diz Marx, "torna-se consciente". Ou seja, no período temporal anterior à definitiva instalação do maquinismo, as raízes da divisão do trabalho que lhe é própria preparariam, pelas costas dos indivíduos, o seu futuro papel. A unidade anterior do corpo social se esfacela no instante em que se produzem indivíduos "livres" do interior da manufatura e, mais profundamente após, na fábrica. Na peça do mundo mecânico, a divisão do trabalho e dos seres humanos opera "como se estivesse atrás dos atores". As máscaras só tombam quando o mecanismo torna-se visível. Aí a moderna manufatura só precisa recolher os fragmentos, **disjecta membra poetae**, e garantir seu movimento.

Esta última citação de Horácio, sátira impiedosa que Marx endereça a uma sociedade que se pretende liberta ("o ar da cidade torna livre...") da antiga servidão feudal, percebe perfeitamente a morte solitária a que se vota o operário. Cita Urquhart: Subdividir um homem é assassiná-lo (...) a subdivisão do trabalho é o assassinato do povo. A prosa burguesa analítica por exceléncia, tortura os versos do poeta no mesmo instante em que parcela as faculdades do corpo operário.

Vale a pena lembrar o sentido do texto horaciano: "não é suficiente para ser poeta, produzir versos numa língua simples (...) Retire de meus versos (...) a quantidade fixa de sílabas, sua ordem rítmica, troque as palavras de lugar, coloque os primeiros no final, os últimos no início (...) você não reencontrará, mesmo espalhados, os membros do poeta" (Sátiras, I, IV, 56-62).

Já na manufatura, diminui-se o livre jogo das potencialidades humanas. Neste estágio do desenvolvimento do trabalho, o vigor **biológico** que possuiria dentro de si os seus próprios fins, como se descreve na Crítica do Juízo, é reduzido, domado, e tem como metamorfose última o encarar a si mesmo como **força (Kraft)** mecânica e parcelada, e não mais como poder, capacidade (**Vermoege**)⁵.

⁴ Não só Gusdorf, evidentemente. Este autor apenas repete um coro uníssono, entoado por todos os pensadores românticos: O homem é um fragmento eterno, pois sua atividade é necessária, neste caso não é livre, ou é livre, e não é necessária, descobrindo leis. Só a manifestação total no mundo exterior da liberdade e da necessidade reunidas coloca-me na presença da natureza orgânica (...) pois, segundo nossas deduções, ela é ao mesmo tempo o produto da objetividade da ação livre e o produto inconsciente de uma produção cega. (SCHELLING, Sistema do idealismo transcendental).

⁵ O capitalismo industrial apresenta-se, para Marx, do seguinte modo: um sistema organizado de máquinas para o trabalho, cujo movimento só é mediado (**vermittelst**) pela maquinaria de transmissão de um autômato central, e que possui na direção da máquina a sua figura (**Gestalt**) mais desenvolvida. No lugar da máquina individual encontramos aqui um monstro mecânico, cujo corpo preenche fábricas inteiras, e cuja força demônica (**daemonicische Kraft**), antes escondida através dos movimentos medidos e vagamente

Dizendo em outras palavras: a cooperação mecânica torna-se consciente, quando o trabalhador coletivo mergulha na opacidade e fragmentação. O todo torna-se cada vez mais obscuro para cada indivíduo que trabalha, e este só tem clareza sobre a parte do labor que lhe cabe. Por isto, Marx considera que Hegel tem uma concepção “herética” para a economia e o processo de aculturação para o trabalho da sociedade civil: para a *Filosofia do Direito*, citada por Marx, um homem cultivado (*gebildeten*) é o que sabe fazer tudo o que os outros fazem (§ 187, Z.). Marx não finaliza a citação, já mencionada por mim no início deste trabalho, mas não precisaria: “a cultura é um modo de **polir a particularidade**”. A heresia de Hegel é imaginar cada indivíduo como espelho do Todo. Com a divisão do trabalho, quebra-se o cristal refletor: cada particular é reduzido ao seu segmento do real.

O processo é descrito de forma eloquente: Pela dissecação da atividade artesanal em seus componentes separados, pela especialização dos instrumentos de trabalho, pela formação dos operários especializados (*Bildung der Teilarbeiter*), e pelo agrupamento e combinação dos últimos num simples mecanismo, a divisão do trabalho na manufatura proporciona o processo social de produção com uma articulação qualitativa e uma quantitativa proporcionalidade” (*Kapital*, T. I, p. 386).

Na seqüência da exposição de Marx, continuamos sempre confrontados com a metáfora ótica. Note-se o incremento da manufatura: se olhamos para uma oficina como um mecanismo completo, vemos o material bruto em todos os estágios de sua produção, simultaneamente. O trabalhador coletivo, formado pela combinação de muitos operários especializados, executa ao mesmo tempo o corte nos fios de arame, faz as cabeças dos alfinetes, afia suas pontas, etc. (p. 365).

O olhar do observador vê, pois, um corpo que se estende de forma mecânica, elástica, mas que é, ele próprio, um organismo, do qual cada trabalhador é um membro: A divisão do trabalho sob o sistema da manufatura não apenas simplifica e multiplica os órgãos da sociedade coletiva dos trabalhadores, mas também cria uma relação matemática

rosos de seus membros gigantescos, enlouquece no rodopio de uma dança febril, executada por seus inumeráveis e próprios órgãos de trabalho. (*Kapital*, t. 1, p. 402). Corpo-dança-indivíduo-força: palavras que formam um quadro da moderna produção, em cujo interior o olhar atento percebe o ritmo, lento e acelerado, da sociedade monstruosa que passa a ter vida própria, a loucura de um desejo maquinial. Na seqüência de vocábulos citados acima, um termo nuclear é *Maschinenbetrieb*. Não é preciso lembrar o forte elemento instintivo de Trieb enquanto vontade, força animal ou vegetal que surge transvestida no corpo da máquina. Isto, ao mesmo tempo em que as individualidades perdem seu instinto de autodefesa e desejo, em favor do ascetismo social, cuja dança e música não entendem. Talvez não sejam tão despropositadas assim, as sugestões de Guattari sobre as “machines désirantes”.

fixa que regula a extensão quantitativa daqueles órgãos, isto é, o número relativo de grandeza do grupo de trabalhadores, para cada função especial. (p. 366). Na manufatura ainda não desenvolvida, também ainda não se realizou perfeitamente a passagem qualitativa do trabalho orgânico para sua nivelação quantitativa. A matemática serve para racionalizar o organismo coletivo, mas ainda age em sua fimbria.

Em muitas manufaturas, diz Marx, o próprio grupo é um corpo organizado de trabalho, sendo o mecanismo total uma repetição ou multiplicação destes organismos elementares de produção (p. 367). A máquina ainda não determina absolutamente a divisão do trabalho na sociedade e na manufatura: ela só teria, segundo Adam Smith, citado por Marx, um papel secundário ao lado da divisão do trabalho (p. 369).

Gradativamente, entretanto, o mecanismo se introduz na forma de trabalho, e o trabalhador coletivo torna-se um corpo qualitativamente diferente dos operários individuais, enquanto eles transformam-se, por força da divisão operada em suas faculdades, em meras peças de uma engrenagem: Após as várias operações (de trabalho) terem sido separadas (*Trennung*), tornadas independentes e isoladas, os trabalhadores são divididos, classificados e agrupados segundo suas propriedades (*Eigenschaften*) predominantes. Se as suas particularidades naturais são o fundamento sobre o qual a divisão de trabalho é construída, a manufatura, ao ser introduzida, desenvolve novas forças de trabalho, que são limitadas pela natureza somente para funções limitadas, unilaterais (p. 369).

O princípio histórico do capitalismo foi a separação do corpo dos camponeses do corpo físico, da terra. Este processo de separação vai, pois, ampliando-se e se aprofundando, numa fissão perpétua, aproveitando-se inclusive de funções que, embora especializadas, na organização natural uniam-se essencialmente. Com a introdução cada vez maior da máquina, "o trabalhador coletivo possui todas as propriedades necessárias para a produção". Enquanto isso, a unilateralidade e mesmo as deficiências do operário individual especializado tornam-se perfeições quando ele é um membro (*Glied*) do trabalhador coletivo. O hábito de fazer apenas uma coisa o converte num órgão que opera com a eficiência de uma força da natureza, enquanto sua conexão com o mecanismo total o compõe a trabalhar com a regularidade de uma máquina (p. 369-70).

A descrição desta passagem vertiginosa na antropologia do trabalho, do operário **membro** de um corpo coletivo para sua redução à parte de um mecanismo, esta inversão do me-

cânico e do orgânico, a emergência produtiva e repressora desta “segunda natureza”, tudo isto leva páginas e páginas de paciente demonstração, por parte de Marx, no *Capital*. Mas a lógica por ele seguida, e a que descreve no funcionamento da sociedade e do modo de produção capitalista, tem como pólos alternativos estas duas imagens — máquina e organismo —, configurações que, como vimos, são comuns aos vários saberes do século XIX.

Os românticos voltaram-se contra o sacrifício da individualidade nesta fábrica absurda, estranha às finalidades humanas. Marx, por sua vez, denunciou com virulência a destruição da individualidade, por esta mesma máquina, mostrando, entretanto, que a **finalidade** de seu funcionamento era reproduzir um vampiro, um fantasma social que não tem existência própria, e cuja visibilidade é duplamente evanescente: seja sob a forma de moeda, seja sob a figura das máquinas, seja na fisionomia gasta do trabalhador.

Um certo aleijão (*Verkrüppelung*) do corpo e do espírito é inseparável da divisão do trabalho na sociedade enquanto um todo. Agora, já estamos seguindo as análises de Marx sobre a ampliação capitalista da divisão mecânica, seu exacerbamento na produção de mais-valia relativa. Frase cruel, que se insere toda no contexto em que Marx adianta os efeitos obnubiladores da mente, perda da autoconsciência, embaçamento das reflexões operárias. Por que não? O processo de animalização emburrecedora realizada com método e segundo a ordem das razões. O vampiro, capital que não é um ser, mas pura relação desprovida de sentimentos, apega-se ao corpo operário, destruindo-lhe a alma pelo cálculo. Valéry dirá isto para toda vida humana moderna: o indivíduo morre. Ele se afoga no número. As diferenças se apagam diante do acúmulo dos entes. O vício e a virtude são apenas distinções imperceptíveis, que se fundem na massa daquilo que eles chamam “o material humano”. A morte é apenas uma das propriedades estatísticas desta horrorosa matéria vivente. (Valéry, *Mon Faust*, p. 57).

O operário, neste estágio da exploração capitalista, deixa de lado o vínculo orgânico mais fundamental, a sua própria família. A degeneração física espelha-se na degradação moral, e tudo isto sob o beneplácito da esfera jurídica, do contrato entendido em sentido largo. A maquinaria também revoluciona, e fundamentalmente, o agenciamento pelo qual se mediava a relação formal entre trabalhador e capitalista. Tomando a troca de mercadorias como nossa base, nossa primeira asserção foi a de que o capitalista e o trabalhador se enfrentavam como pessoas livres, proprietários independen-

tes de mercadorias, um possuindo dinheiro e meios de produção, o outro, a força de trabalho. Mas agora o capitalista compra crianças e jovens. Antes, o trabalhador vendeu sua própria força de trabalho, da qual dispunha como um agente livre, falando formalmente. Agora ele vende mulher e filho. Tornou-se um mercador de escravos (p. 417-418).

A máquina exerce um despotismo que vence a resistência dos operários masculinos, chegando ao uso das mulheres e crianças. Na máquina, o movimento independe da vontade do trabalhador. O mecanismo automático, por sua vez, adquire consciência e vontade na pessoa do capitalista. Enquanto capital, a máquina é utilizada para reduzir ao mínimo a resistência oferecida pelo homem, aquela obstinada mas elástica barreira (p. 425). Com o maquinismo, vê-se aquele fenômeno notável na história da moderna indústria, a máquina varrendo todas as restrições éticas (*sittlichen*) e naturais no aproveitamento do dia do trabalho (p. 430).

O despotismo técnico, entretanto, não se afirma enquanto absoluto. A sociedade civil, bem no plano hegeliano, encontra barreiras legais, isto é, políticas, à sua atividade sem alma. Sempre há uma reação por parte da sociedade, a qual é atingida nas fontes de sua vida; e, por isto, um dia normal de trabalho é limitado por lei (p. 431). Vê-se aí o quanto é importante a ação política e o quanto a legalidade exerce um movimento pendular na obra de Marx. A lei, ao contrário do que imaginam muitos críticos da super-estrutura capitalista, não tem apenas um lado, o repressor. Ela também pode ser acionada — politicamente — enquanto meio de luta contra a sociedade civil burguesa. Note-se que, ainda aqui, a metáfora de Marx é de cunho orgânico: quando as **fontes vitais** (a família) são atingidas (depois disto, por mais elástica que seja, a capacidade humana de suportar a dor não tem mais espaço), a sociedade reage, cria anticorpos contra o instrumento sem vida que se movimenta em seu interior.

A luta política da sociedade contra os capitalistas não impede, entretanto, que no interior da fábrica, estes firmem sua vontade sob a forma de leis e regulamentos inexoráveis. A grande dificuldade para vencer a resistência orgânica dos operários era sua falta de disciplina. Era preciso fazer com que os homens renunciassem aos seus hábitos irregulares (*unregelmäessigen*) no trabalho, e identificá-los à regularidade invariável do autômato (p. 447).

Para isto, nada melhor do que o poder autocrático, pela mediação dos feitores: No código fabril, o capitalista formula seu poder (...) como um legislador privado, sem aquela divisão de responsabilidade tão amada pela burguesia, ou ainda

sem o mais aprovado sistema representativo (...). O chicote é substituído pelo livro de punições do contra-mestre (p. 447).

Enfim, a luta entre os trabalhadores e o capital, para sugar de um lado, e para preservar, de outro, as potencialidades vitais do corpo humano, compreendido também o espírito como sua propriedade, é, toda ela, descrita por Marx através de símiles retirados da literatura, da ciência e da poesia românticas de seu tempo. Não irei entrar, aqui, nas fantásticas discussões ao redor dos autômatos, cantados por Ure e desmontados por Marx. Ali, a plethora de imagens orgânicas e mecânicas atinge o paroxismo.

Cito apenas um trecho que ressalta todo o peso político desta utilização da máquina: na manufatura e artesanato, o instrumento serve (*bedient*) ao trabalhador; na fábrica este serve à máquina. Ali, os movimentos do instrumento procedem dele, aqui são os movimentos da máquina que ele deve seguir. Na manufatura os operários figuram membros (*Glieder*) de um mecanismo vivo (*lebendigen Mechanismus*). Na fábrica existe um mecanismo morto, independente dos operários, que nele são incorporados como apêndices vivos (p. 445).

Este trecho de Marx adquire seu pleno significado, se o aproximarmos de um outro, da Filosofia hegeliana do Direito, onipresente no *Capital*: as forças mecânicas, as armas, os instrumentos aumentam o raio de meu poder. Conexões entre o que é minha propriedade e algo alheio, podem ser consideradas seja como um fator que me permite tornar-me proprietário mais facilmente do que um outro, seja como um acidente da coisa que me permite adquiri-la mais facilmente (§ 55, Z.).

Cinismo na exposição, justeza na fenomenologia. Tais são os atributos de Hegel, enquanto filósofo político. Esta tranquilidade não foi partilhada por Marx. Mas também não se pode dizer que sua adesão ao orgânico inefável foi total. Soube aproveitar a oposição entre o trabalho vivo e o morto esquema reprodutivo do capital, as distinções entre a corporeidade a ser restaurada, mas com a re-orientação da técnica,posta ao serviço deste artifício vital.

O romantismo, em Marx, opera como instrumento ótico, para melhor perceber os desgastes que a máquina, ao serviço do capital, opera no ser humano, a ponto de transformar sua essência biológica, mesmo de reprodução vital, em triste atividade mecânica, força de trabalho. Mas esta visão não é absolutizada, justamente por Marx não ter fé no poder sobrenatural da cultura burguesa para nivelar, de fato, toda a vida.

O fantasma do autômato absoluto é mais um conto, uma novela extraordinária, trágica, é verdade, mas que se inscreve no campo da ilusão e da mentira. Sem corpos, corações e mentes, máquina alguma poderá substituir o despotismo ou a busca humana pela liberdade.

Seria possível escrever toda uma história das invenções feitas desde 1830, cujo único propósito era prover o capital com armas de guerra (*Kriegsmittel*) contra a revolta da classe trabalhadora (*Kapital*, T. I, p. 459). Apesar de tudo, Marx aprendeu com o cinismo de Hegel: as invenções surgem no contexto da luta de todos contra todos, na engenhosa, democrática e igualitária sociedade civil. Nela, “o trabalho maquinial exaure o sistema nervoso, ao mesmo tempo que reprime (*unterdrück*) o polifacetado jogo dos músculos (*vielseitige spiel der Muskeln*) e confisca toda livre atividade corporal e do espírito” (p. 445).

Sim, a sociedade da igualização aferra-se ao trabalho, isolando-o da natureza, para lhe predicar um transcendente poder criador. Mas nem o trabalho muscular, nem o intelectual, podem ser absolutamente alienados para o capitalista que, entretanto, os põe em movimento ao aprisioná-los como força mecânica. A natureza é gratuita, como gracioso é o ato de pensar e circunscrever figuras na superfície do mundo. “O trabalho humano só se torna fonte de valor-de-uso, e portanto, de riqueza, se a sua relação com a natureza, a fonte primária de todos os instrumentos e objetos é caracterizada como a de um proprietário, e desde o início, ele a trata como se ela lhe pertencesse” (*Crítica ao Programa de Gotha*).

Não só gratuita, a natureza está sempre em movimento, é autônoma diante das chamadas leis mecânicas que regeiam, segundo Hegel e os clássicos da ideologia burguesa, as trocas entre trabalho e capital. Criticando o uso (pilhado) que Lassale fez das “leis de ferro” goetheanas, aplicando-as aos salários, diz Marx: “se tal teoria for correta, eu não posso abolir a lei (...) porque esta lei governa não só o sistema do trabalho assalariado, mas todos os sistemas sociais. É isto, precisamente, que tem sido a base das provas, trazidas pelos economistas (...) de que o socialismo não pode abolir a carência, a qual teria sua base na natureza, mas apenas generalizá-la....” (*idem*). Ou seja, se o sistema de Newton fosse efetivo para a sociedade civil, ou sociedade mais ampla, a revolução teria tanta possibilidade de surgir, quanto a lei da queda dos corpos de ser abolida.

Gratuitos e originalmente livres, também o pensamento e a ciência: Em geral, a ciência nada custa ao capitalista, um fato que não o impede de explorá-la. A ciência “alheia”

(fremde) é incorporada ao capital como o trabalho “alheio” (fremde) o é. Mas a apropriação ‘capitalista’ e a apropriação ‘pessoal’ tanto da ciência quanto da riqueza material são coisas totalmente díspares. (*Kapital*, T. I, p. 408-9, nota 108).

Nesta perspectiva, apesar do fundamento orgânico de sua crítica à sociedade capitalista, Marx presta uma certa atenção às esperanças suscitadas por Descartes. Cita o conhecido trecho do *Discurso do Método* onde, como Bacon, Descartes elogia as novas invenções mecânicas que ajudariam a dominar o fogo, a água, o ar, as estrelas e todos os demais corpos que nos envolvem, dando pois alguma base para o domínio da natureza sem o controle dos outros homens. Mas o final desta nota melancólica afirma que foi Locke, finalmente, discípulo e próximo a Newton, o filósofo por excelência da Economia Política na Inglaterra, França e Itália (p. 412, nota 111).

Se o filósofo nada conseguiu, contra a perversa utilização das máquinas que inventou para o homem, talvez o poeta poderia tentar um novo assalto contra o mundo desencantado. Esta foi a palavra de ordem romântica: Se os trabalhos do homem da ciência pudessem alguma vez criar alguma revolução material (...) em nossa condição, o poeta estaria deste lado, carregando a sensação para o interior dos objetos da própria ciência (Wordsworth, citado por Abram M.H. “Newton’s Rainbow and the Poet’s in *The Mirror and the Lamp*, p. 309). As freqüentes citações poéticas, no texto do *Capital*, longe de serem meros laivos de pedantismo, fazem parte da exposição crítica, minando com sentimentos o frio cálculo que racionalizou uma sociedade sem corpo nem alma.

Levou bastante tempo e experiência, antes que os trabalhadores aprendessem a distinguir entre a maquinaria e seu emprego capitalista, e transferir seus ataques contra os instrumentos materiais de produção para a forma de sociedade que utiliza estes instrumentos (p. 452). Tal aprendizado ainda nem começou, tanto para os operários, quanto para intelectuais e militantes que elevavam cânticos ao “socialismo de Estado”. Tempo e experiência: mesmo o romantismo pode mostrar que a sociedade de hoje não é um cristal. Sua fluidez pode não ser orgânica, mas é tão real quanto sua força sólida: “Não sou um *Realpolitiker*” esta a divisa de Marx contra os que, no seu tempo, entoavam loas ao socialismo de Estado. Burgueses e filistinos socialistas, diz ainda Marx, estão acostumados “a encarar o interesse imediatamente diante de seu nariz como ‘realidade’, aceitando esta classe sempre um compromisso...” (Cf. Carta a Kugelman, 23-02-1865).

(Marx, K. O 18 Brumário e Cartas a Kugelman. 2. ed., RJ, Paz e Terra, 1974. p. 168-73). Nesta comemoração de Marx, nada melhor do que lembrar esta sua certeza: a não verdade do mundo tal como aparece. E esta convicção foi por ele partilhada com os melhores espíritos de seu tempo: "nada mais extraordinário nem mais louco do que a vida real; só o poeta está apto para percebê-la, no vago reflexo que dela envia um espelho insuficientemente polido" (Hoffman, **O Homem de areia**).

P.S. Este conto de Hoffman é um dos mais comoventes escritos românticos sobre o olhar e o auômato. Leitura recomendável, sobretudo para os atuais seguidores da DIAMAT.

REFERÉNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1 ABRAMS, M.H. **The mirror and the lamp**. New York, Oxford University Press, 1980.
- 2 ADORNO, T.W. **Zur Metakritik der Erkenntnistheorie; Studien über Husserl und die phaenomenologischen Antinomien**. Stuttgart, Kohlhammer, 1956.
- 3 ARISTOTELES. **Physique**. Paris, Société d'Éditions Les Belles Lettres, 1931.
- 4 BOLLACK, J. **Empédocles**. Paris, Minuit, 1969.
- 5 FICHTE, J.G. Comunicado claro como o sol ao grande público onde se mostra em que consiste propriamente a novíssima filosofia; um ensaio para forçar o leitor à inteligência. In: OS PENSADORES. São Paulo, Abril, 1973. v. 26, p. 59-114.
- 6 ———. **Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters**. Hamburg, Meiner, 1956.
- 7 GOETHE, J.W. **Dichtung und Wahrheit**. Basel, Birkhaeuser, 1944. v. 2.
- 8 GUSDORF, G. **Fondements du savoir romantique**. Paris, Payot, 1982.
- 9 HEGEL, G.W.F. **Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie**. Hamburg, Meiner, 1962.
- 10 ———. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse**. Frankfurt, Suhrkamp, 1970.
- 11 ———. Fenomenologia do espírito. In: OS PENSADORES. São Paulo, Abril, 1974. v. 30, p. 7-81.
- 12 ———. **Glauben und Wissen; oder Die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie**. Hamburg, Meiner, 1962.
- 13 ———. **Grundlinien der Philosophie des Rechts**. Berlin, Ullstein, 1972.

- 14 ——— . **Vorlesunger über die Geschichte der Philosophie.** Frankfurt, Suhrkamp, 1970.
- 15 HORACIO. **Obras completas.** São Paulo, Ed. Cultura, 1941.
- 16 HUCH, R. **Die Romantik.** Frankfurt, Haessel, 1931.
- 17 HEGEDEÉ, N. **La métaphore du miroir dans les Épitres de Saint Paul aux Corinthiens.** Neuchatel, Delachaux & Niestlé, 1957.
- 18 LEDUC-FAYETTE, D. Liminaire 'Perinde ac cadaver'. **Revue Philosophie de la France et de l'Etranger.** n. 3, juil./sept. 1980.
- 19 MARX, K. **Das Kapital.** Berlin, Dietz, s.d. 3. v.
- 20 ——— . **Die Klassenkaempfe in Frankreich.** Hamburg, Meiner, 1971.
- 21 NASCIMENTO, C.A.R. Une theorie des operations naturelles fondée sur l'optique: le **De Multiplicatione Specierum** de Roger Bacon. **Manuscrito**, 5 (1) : 33-56, out. 1981.
- 22 NOVALIS. **Die Christenheit oder Europa.** Stuttgart, Reclam, 1971.
- 23 ——— . **Henrich von Ofterdingen.** Stuttgart, Reclam, 1971.
- 24 ——— . **Werke.** Fraefelfing, Beck, 1969.
- 25 PLANTY-BONJOUR, G. **Hegel et la pensée philosophique en Russie.** La Haye, M. Nijhoff, 1974.
- 26 OS PRÉ-SOCRÁTICOS. In: OS PENSADORES. São Paulo, Abril, 1973. v. 1.
- 27 ROSS, W.D. **Aristoteles.** Buenos Aires, Sudamericana, 1957.
- 28 SCHELLING, F.W.J. **System des transzendentalen Idealismus.** Hamburg, Meiner, 1962.
- 29 SCHLEGEL, F. **Kritische Schriften und Briefe.** Stuttgart, Kohlhammer, 1962-67. v. 6.
- 30 ——— . **Lucinde.** Stuttgart, Reclam, 1970.
- 31 SUSINI, E. **Franz Baader et le romantisme mystique.** Paris, J. Vrin, 1942.
- 32 VALÉRY, P. **Mon Faust.** Paris, Gallimard, 1946.

QUESTÕES

SEGREDOS INTERNOS TRABALHO ESCRAVO E VIDA ESCRAVA NO BRASIL*

STUART B. SCHWARTZ

Professor do Departamento de História da Universidade de Minnesota (EUA).

RESUMO

A conferência de Schwartz tem por objetivo captar os **Segredos Internos** da escravidão no Brasil. Segredos Internos definidos a partir de Marx, para quem as relações sociais de produção e trabalho se constituíram no segredo interno de qualquer formação social. É o trabalho, as condições de trabalho, que definem o sistema escravista e o escravo. A articulação dos outros níveis da condição escrava — oportunidades sociais e culturais, caminhos para a liberdade — deve ser buscada na lógica da produção e de trabalho. As diferenciações de trabalho, necessárias para a realização da produção, colocam em questão as categorias escravo e livre. Essas categorias estariam representadas por pontos ao longo de um contínuo. As características principais da historiografia norte-americana e brasileira sobre a escravidão; a articulação entre estímulos à produtividade — brecha camponesa, possibilidade de alforria, etc. — e a violência no processo de trabalho; o exame de um documento contendo as reivindicações de escravos rebeldados, os de engenho de Santana, Ilhéus, 1789, são outros pontos de relevância dessa conferência.

O debate sobre a escravidão, ou melhor, o escravismo no Brasil é às vezes tão inflamado e tão preocupado com a realidade da economia brasileira, que nos leva a esquecer que muitos dos problemas aqui debatidos e examinados, também o são em outros países que passaram pela experiência da es-

* Conferência proferida para os alunos e professores dos Cursos de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná, em 23-08-83.

cravidão. Como norte-americano, ao examinar hoje o trabalho e tratamento dados ao tema, pretendo partir do desenvolvimento do estudo comparativo da escravidão nos E.U.A., para focalizar um aspecto central da escravidão brasileira.

Nos E.U.A., além das obras clássicas de U.B. Phillips e sua escola de Yale no princípio do século XX, a escravidão e o negro não foram assunto que chamaram grande atenção (e podemos dizer que, até a década de 50, isto também é verdadeiro para outros países). Recentemente, um antropólogo escreveu que uma leitura de livros didáticos de antropologia poderia nos levar à conclusão de que o *compadrio* foi muito mais importante na história da humanidade do que a escravidão, se comparássemos o número de páginas dedicadas aos dois assuntos em tais livros.

Nos anos 50 a 60, a revolução pela igualdade racial e direitos civis provocou um novo interesse pela história da escravidão.

Não posso revisar essa literatura hoje, porque não dispomos de tempo suficiente, mas penso que uma das tendências daquele desenvolvimento foi o enfoque comparativo motivado por uma pergunta onipresente, mas muitas vezes silenciosa. Poderiam ser melhores as relações raciais? Atraídos pelos escritos de sociólogos latino-americanos dos anos 30, especialmente Gilberto Freyre e o cubano Fernando Ortíz, autores norte-americanos chegaram a ver as relações raciais latino-americanas como mais suaves e benignas que as norte-americanas. E estes escritores, em geral, pensavam que a diferença fundava-se em uma escravidão também mais suave e humana na América Latina.

Um grande passo, nesta linha de pensamento, foi o livro de Frank Tannenbaum, *Escravo e Cidadão* (1949). Segundo ele, a escravidão suave da América Latina havia encontrado a sua base tanto na tradição do direito romano, que traçara os direitos do escravo e limitara os poderes do senhor; quanto no papel da Igreja, ao considerar o escravo como um ser humano capaz de entrar no corpo da Igreja e merecer sua proteção, além de caber nas formas tradicionais de relações recíprocas entre patrões e servos.

Entre os seguidores de Tannenbaum, Stanley Elkins, com seu livro *Escravidão* 1962, exerceu uma profunda influência sobre nossa historiografia. Estes elementos definiram os católicos brasileiros, senhores de fazendas pré-capitalistas, limitados por uma série de atitudes pré-modernas, em contraste com os protestantes americanos, capitalistas que, motivados apenas pelo lucro, transformariam suas propriedades em verdadeiros campos de concentração, causando profundos resul-

tados psicológicos em seus cativos: os escravos, destituídos de cultura, autoconsciência e até de personalidade.

A linha de Freyre, Tannenbaum e Elkins, formou o que podemos chamar a escola comparativa de **Contraste Assustador**. Mas ela foi imediatamente questionada por vários críticos. Uma corrente rejeitou a força destruidora da escravidão e acentuou a maneira criativa pela qual os escravos respondiam à sua condição. A obra recente de Herbert Gutman sobre a família escrava representa essa posição. Outros, como David B. Davis, aceitam que a tensão inerente ao escravo como pessoa e ao escravo como coisa — **instrumentum vocale** — tem atormentado todas as sociedades, desde os tempos clássicos da Grécia. Neste sentido, a escravidão norte-americana pouco se distingue da latino-americana, especialmente na prática. Menos bondoso foi o antropólogo Harris, ao propor uma experiência científica: que Elkins fosse açoitado primeiro por um dono que o considerasse como um ser humano, e depois por outro que só o considerasse como coisa, para ver se ele conseguiria distinguir entre os dois!

David, Harris e outros formaram uma escola de interpretação de **Semelhança Desanimadora**. Em todo esse debate, latino-americanos e especialistas em história da América Latina ficaram pouco convencidos com as colocações feitas. Leis e regulamentos religiosos são uma coisa, e a realidade histórica, outra. Perguntas difíceis chamavam a atenção. Brasil, “**o paraíso racial**”, foi um dos primeiros a estabelecer a escravidão e o último a abandoná-la. Enquanto os E.U.A. importaram em torno de 750 mil escravos no comércio atlântico, o Brasil recebeu quase 4 milhões e Cuba 1 milhão, só no século XIX. Se o tratamento dos escravos foi mais ameno na América Latina, por que quase todas as suas sociedades apresentaram taxa negativa de crescimento demográfico da população escrava, enquanto os escravos na América do Norte desfrutaram de taxas positivas, chegando, às vezes, perto do máximo biológico? Se a nutrição, a saúde, as condições materiais e o trabalho contribuíram para as taxas negativas na América Latina, como podemos reconciliar isso com a imagem “rosada” dos historiadores do Contraste Assustador?

Na verdade, as duas escolas muitas vezes pareciam falar de diferentes realidades, e ficou a cargo de Eugene Genovese (discípulo de Tannenbaum) esclarecer a questão. Ele chamou atenção para o fato de que a palavra **tratamento** poderia significar três coisas distintas, usualmente mas não necessariamente relacionadas.

1 — tratamento: no sentido de condições físicas e materiais: comida, casa, horas, tipo de trabalho, castigo, prêmios, etc.

2 — oportunidades culturais e sociais: religião, família, possibilidades de criar e manter relações familiares ou criar instituições.

3 — caminhos para a liberdade: existência de oportunidades para o escravo libertar-se, ser livre.

Tomando essas diversas categorias, podemos imaginar um regime escravista que tenha propiciado condições físicas adequadas, mas que limitou oportunidades sociais, e legislou contra a libertação ou incentivou a discriminação contra libertos.

Nos E.U.A., podemos imaginar outras combinações. Nos anos 70, a maioria dos historiadores estava de acordo em que a América Latina dera mais oportunidades de alforria, mas que em geral as condições físicas e de trabalho foram piores que no Norte. O debate continua caloroso quanto à categoria 2 (oportunidades sociais e culturais), onde a evidência pode estar sujeita a diversas interpretações (exemplo de Fogel e Engerman).

Há alguns anos (às vezes me parecem cem anos) estou escrevendo um livro sobre a economia e a sociedade na Bahia durante o período colonial. Quero examinar lei e prática dentro de um regime escravista para a formação da sociedade total. Bahia, grande produtora de açúcar, terra natal do massapé, centro do comércio negreiro e por muito tempo capital do Brasil, é um cenário ideal para esse estudo pois a capitania foi sempre um lugar importante na história da escravidão e a escravidão foi sempre um fato básico na vida deste Estado.

Na minha conferência de hoje, quero voltar à primeira categoria de Genovese: as condições físicas, e de fato voltar ao aspecto determinante da escravidão, o trabalho. Meu livro chama-se **Segredos Internos**, mas pretendo voltar às relações sociais de produção e trabalho chamadas por Marx de segredo interno de qualquer formação social, para tentar cobrir alguns novos caminhos.

A família escrava, a alforria, a chamada “brecha camponesa”, todos são assuntos interessantes e importantes. Porém, no fim das contas, foi o trabalho que definiu o sistema e o escravo: o trabalho e a percepção do trabalhador e do proprietário podem levar a caminhos ainda inexplorados, para um melhor entendimento da escravidão e sua dinâmica. Baseando-me na documentação cotidiana — livros de contas — e em um documento extraordinário, redigido pelos próprios

escravos, espero mostrar como as condições de trabalho (primeira categoria) podem ser ligadas à cultura, sociedade e caminhos para a liberdade (segunda e terceira categorias), numa maneira inesperada. Temos que começar com a natureza do trabalho. Neste caso, o açúcar e o engenho.

A cana foi sempre de cultivo singular, porque precisa de grande capital, assim como força de trabalho e trabalhadores de diferentes habilidades. A moenda esteve sempre presente, pois era necessário moer a cana imediatamente depois de cortá-la. Daí, o engenho sempre ajuntou e concentrou as atividades agrícolas e industriais de uma maneira bastante singular.

Com a mineração e a construção naval, o açúcar foi uma das atividades mais complicadas do seu tempo.

Na Bahia, a safra durava nove meses e o trabalho relacionado com o açúcar, isto é, com a exportação, durava quase o ano inteiro. Por isso, o açúcar mostrava-se um produto ideal para o emprego de trabalho forçado (não existia tempo parado). Nos engenhos o trabalho era desgastador e as condições terríveis: falta de roupas, de comida, alojamento precário, castigos e longas horas de trabalho. O engenho moía 18 horas por dia. E os escravos trabalhavam em grupos ou turnos. Estas condições combinaram-se para tornar o engenho de açúcar o lugar mais mal-afamado em todas as colônias e regimes escravistas da América.

Em termos demográficos, os escravos baianos sofreram alta mortalidade e baixa fertilidade. Sua expectativa de vida ao nascer variava em torno de 23 anos.

Por volta de 1850 a taxa era de 35 homens para 58 escravos. A população escrava sempre contou com um excedente de homens, resultado do tráfico de escravos, que sempre importava mais homens que mulheres. Era uma população com maioria masculina, poucas crianças, e sempre a maior parte da população nascia na África. A taxa de declínio natural provavelmente foi mais do que 2% a 3% por ano, e só as novas levas da África permitiram que os engenhos continuassem a funcionar.

Tais condições demográficas influenciaram as táticas dos amos e ações dos escravos. Por exemplo, a maioria dos proprietários não procurava estimular casamentos de escravos para promover o crescimento natural. Um escravo naquela época produzia em 14 a 20 meses açúcar suficiente para repor o dinheiro do seu preço de compra, e enquanto o tráfico de escravos esteve aberto, os proprietários calculavam que os riscos e despesas de criar crioulos de 12 a 14 anos (quando

poderiam assumir trabalho adulto) simplesmente não valiam a pena.

O sistema era fazer os escravos trabalharem no campo, produzindo o máximo. E se eles sobreviviam por cinco anos, o dono recebia duas vezes o preço original para a compra de um novo boçal da África.

Mas os senhores de engenho confrontaram-se com outro problema sério. Na produção de açúcar, a sabotagem era um perigo constante. Fagulhas nos canaviais, limão nas tachas, dentes quebrados na moenda — cada um poderia arruinar a safra. Além disso, a produção açucareira exigia destreza e arte. Por isso, o problema nunca se limitava simplesmente à quantidade ou à produtividade dos trabalhadores, mas dependia também de suas qualidades e sua cooperação.

E aqui temos que entrar na casa do engenho. O engenho sempre foi chamado “fábrica” porque sempre apresentou aspecto industrial.

Nos canaviais, o trabalho por grupo ou turma foi possível na medida em que muitas vezes os escravos trabalhavam em dupla: um com a foice para cortar a cana e o outro, geralmente uma mulher, para atar a cana em feixes. Transportada ao engenho em carros de bois, a cana era logo após moída. Em meu livro apresento um capítulo detalhado sobre o processo da técnica de fazer açúcar.

Em resumo, a cana passava por uma moenda, o licor (daí extraído) era cozido em uma série de caldeirões e tachos, onde o fogo das fornalhas clareava o melado até o ponto de bater. O líquido era derramado em formas — o pão de açúcar, a seguir tratado com barro e água, e depois de seis semanas obtinha-se açúcar branco e mascavado. Os escravos retiravam das formas, secavam, encaixavam e carregavam para o porto.

Esse processo, desenvolvido no Mediterrâneo e África do Norte bem antes do capitalismo, aproxima-se muito, como comentou Barros de Castro, da linha de montagem de uma indústria moderna. A tecnologia na realidade regulou o ritmo do trabalho: a velocidade da moenda, a capacidade das caldeiras determinaram o ritmo. O trabalho dentro da fábrica era feito em turnos de seis a seis horas. Era esgotante. Observadores muitas vezes descrevem a cena como imagens do inferno, porque o engenho continuava noite adentro com caldeiras ferventes, a moenda virando com um barulho estriidente, e o calor das fornalhas banhando os corpos negros dos escravos de suor. Cenas do futuro industrial a caracterizarem a visão dos observadores pré-industriais.

Mas, além de cansativo, o trabalho era também socialmente diferenciado. Escravos especializados: caldeireiros, tacheiros, carpinteiros, purgadores, feitores, mestres de açúcar criavam as condições dessa divisão social. Os dois, escravos e livres, trabalhavam nestes cargos. O trabalho no canavial era trabalho escravo, mas na fábrica trabalhavam escravos, livres e libertos. E aqui surge o problema da qualidade do produto.

Como na fábrica moderna, os trabalhadores açucareiros desempenhavam tarefas específicas e delimitadas, separadas do produto final do seu trabalho. Como disse Barros de Castro, o escravo não produzia o açúcar; só o engenho é que o produziu, enquanto o escravo apenas repetiu constantemente a mesma tarefa. O mestre de açúcar era o único a seguir o processo de início ao fim.

As turmas igualavam as diferenças entre si, resultando ao cabo um trabalho de qualidade social média. Mas esta industrialização prematura era baseada nos escravos. Muitas tarefas necessitavam de cuidado e destreza, pois o processo podia ser arruinado por sabotagem e descuido. Era igualmente perigoso usar escravos como técnicos e artesãos, num processo que os separava do seu produto final. Nessa aparente contradição, localiza-se a suposta incompatibilidade entre industrialização e escravidão.

A ameaça do chicote e, bem pior, a realidade do castigo foram parte integrante da escravidão. Mas não conheço nenhuma referência ao uso de açoite dentro da fábrica do engenho — ali, ele poderia ser até contraproducente. Enquanto os senhores, como castigo, forçavam os escravos a desempenhar tarefas desagradáveis, tais como colocar lenha na fornalha, a maioria dentre eles descobriu outros métodos mais eficazes para assegurar a qualidade do trabalho e prevenir a sabotagem.

A resposta, acho eu, encontra-se numa série de incentivos positivos e negativos. A sombra do castigo estava sempre presente, mas os senhores aprenderam que outros estímulos também poderiam produzir os resultados desejados. Presentes, garapa, mantimentos eram distribuídos. Porém mais importante era outra recompensa, a diminuição do próprio trabalho.

Assim, muitas vezes, os senhores distribuíram o trabalho na base de cotas: tantas mãos de cana para cortar, tanta lenha para cortar, tantas caldeiras de melado para cuidar, tantas formas para encher. Na realidade as turmas regulavam-se através do processo, mas o trabalho era distribuído por tarefas ou cotas. A regra era que, ao completar a cota, o

escravo estava livre para fazer o que quisesse. E o que ele queria, muitas vezes, era trabalhar na sua própria rocinha. Os escravos produziam frutas ou legumes que comiam ou vendiam no mercado local, guardando o dinheiro para comprar outras coisas necessárias ou o empregando para a compra da sua liberdade.

Muitos engenhos deixavam um dia por semana para tal fim, e os religiosos reclamavam contra o trabalho escravo aos domingos e dias santos. Em todo caso, as roças ofereciam alguma independência aos escravos, dando-lhes oportunidades de viver melhor e de participarem do mercado. O emprego do dinheiro na compra de alforria era bastante comum. Em um estudo que levantei sobre a Bahia entre 1684 e 1745, verifiquei que cerca da metade das alforrias foram compradas.

O acesso à liberdade pelo menos tornou-se possível, em teoria, pela "brecha camponesa", isto é, escravos comportando-se como camponeses, com algum controle sobre as suas decisões (categoria 2) — o que, por sua vez, tornara-se possível pela organização do trabalho.

Do ponto de vista dos senhores, o sistema estava bem ajustado aos seus fins. Rebelião no trabalho, má vontade e sabotagem diminuíram porque os escravos sentiam-se motivados para trabalhar bem e constantemente, para completar as tarefas e ganhar o tempo e oportunidade de cultivar suas roças.

O senhor libertou-se de uma parte de manutenção do plantel, e podia calcular que em vinte anos, após o escravo, com grande esforço e suor, ter economizado dinheiro para sua alforria ou a de seu filho, todo o valor excedente retornaria a ele. Que alguns escravos se recusassem a colaborar com tal sistema não deve causar surpresa, mas também não é surpreendente que outros afi procurassem vantagens.

Numa carta relevante de 1623, um administrador jesuíta escreveu: **Os mulatos e crioulos são todos dispostos ao trabalho e todos com esperanças de alforria. Deus perdoe quem lhes deu esta idéia, mas, graças a Deus, tenho todos em bom serviço.**

E ainda mais: destreza também oferecia vantagens. Mestres de açúcar, feitores, caldeireiros, recebiam prêmios e dádivas, e alguns até salários ou outros incentivos. Os mulatos e crioulos eram favorecidos ao ocupar aquelas posições, criando uma classe privilegiada de escravos, muitas vezes trabalhando ao lado de homens livres. A posição desses escravos servia como exemplo aos outros, em vista dos prêmios de

cooperação. Dadas as suas ocupações, poderiam esperar não somente a alforria, mas emprego seguro depois de libertos.

A distinção social do trabalho no engenho — proprietário e administradores brancos, escravos negros no campo (a maioria africanos), na fábrica alguns livres, alguns escravos e uma porcentagem elevada de crioulos ou mulatos — refletia a estrutura da sociedade. O engenho não criou a hierarquia de trabalho e de cor: o legado ibérico e a sociedade medieval o fizeram, e o engenho repetiu. Os engenhos eram espelhos e metáforas da sociedade.

Tenho dois comentários:

Primeiro: o valor relativo dos incentivos tem provocado forte controvérsia na historiografia da escravidão norte-americana. A existência de incentivos não nega a ameaça sempre presente do castigo e da violência, nem faz dos escravos capitalistas movidos só por seus próprios interesses econômicos. Mas acredito que ignorar o uso desses incentivos é perder uma chave para o melhor entendimento da escravidão, especialmente importante no caso de atividades tecnologicamente avançadas, como a produção de açúcar. É uma chave que permite integrar vários aspectos da escravidão que até hoje só são percebidos como fenômenos sem nexos.

Se tomamos o centro da idéia de Marx, ou seja, que as relações sociais de um modo de produção são o segredo interno de uma formação social, temos uma pista para seguir. A freqüência das alforrias, a brecha camponesa, o costume de deixar ao escravo seu pecúlio, eram práticas que serviam para um fim. A escravidão não era um modelo, mas um sistema adotável. E os senhores não eram intelectualmente subdesenvolvidos nem estúpidos. Entendiam claramente que uma mistura de força e incentivo podia ser empregada criativamente para seus fins.

A combinação variava com a personalidade do senhor, os costumes da região, o estado da economia local e mundial. Por exemplo, no meu estudo sobre alforria na Bahia, a porcentagem de alforrias pagas ou compradas subiu até quase 50% das cartas de liberdade nos anos de 1710-1745, um período difícil da indústria açucareira. Isto talvez indique uma tentativa dos senhores em estimular a produtividade, oferecendo mais oportunidades aos escravos.

O fim de tais táticas era sempre o de conseguir o melhor e o máximo do escravo. Mas o sistema era sempre complicado e util, e esse fato ajuda a explicar a sua longevidade.

Se simultaneamente temos escravos que vivem como camponeses, que compram e vendem no mercado, que podem

comprar sua liberdade, que servem como artesãos, feitores e até mestres de engenho, que recebem prêmios e até pequenos salários; nas cidades temos escravos de ganho, ou nas fazendas do Paraná há escravos que vivem à parte de seus senhores, enquanto ao mesmo tempo temos homens livres sujeitos a várias restrições, devido à sua cor ou posição, que vivem de favores dos outros, com seu trabalho desvalorizado e explorado, talvez as simples categorias de escravo e livre não abranjam toda a realidade e sejam inadequadas para a descrição da organização do trabalho. Escravo e livre representavam pontos ao longo de um contínuo. E os donos empregavam um ou outro conforme as condições existentes. Isto não indica que não existisse distinção entre escravidão e liberdade. Os escravos perceberam muito bem a diferença, tanto que trabalhavam e se sacrificavam para poupar o dinheiro necessário para comprar sua liberdade. Mas a diferença era aquela que Tannenbaum apontou: entre escravo e cidadão, há uma condição jurídica, o direito de dispor do seu próprio corpo e vida. Se na realidade essa distinção era efêmera, ela separou e dividiu a sociedade. Uma sociedade é escravista não simplesmente porque tem muitos escravos, mas porque a escravidão caracteriza a sua base jurídica e social. Chegando ao fim do século XVIII a maioria da população livre era gente de cor, que ficou ainda marcada pela cor, em sua associação com a escravidão.

Outro ponto que quero levantar: dizer que um sistema é adotável é dizer que ele dá lugar à transigência e negociação. Os escravos tratavam de superar a sua condição manipulando e tocando os limites do sistema para sua vantagem. Temos o exemplo do Engenho de Santana de Ilhéus dos Jesuítas, onde as cartas de seus administradores revelam o processo. Lá os escravos exerceram todos os postos de destreza e responsabilidade. Em 1670, só o mestre de açúcar ainda era um homem branco. Porém o administrador de Santana considerava os escravos de lá **piores que forçados das galés**. Em 1753, outro administrador notou que

o tempo de serviço é de menos de cinco horas por dia e menos ainda quando o trabalho é longe. E a multidão que o faz como um formigueiro. E quando os repreendo com o exemplo dos brancos e seus escravos que trabalham bem, eles me respondem que os brancos trabalham e ganham dinheiro e eles nada, e scus senhores lhes dão de comer e vestir... Deus sabe quanto sofro por necessidade, não proccendo o castigo para evitar a fuga dos escravos. E as suas respostas, quando os repreendo. Se lhes faço ser-

viço com diligência maior, apontando para o (...) entre-dizem "barriga puxa o boi", dando a entender que eu não lhes dou sustento. Quando muitos querem sair do serviço, e perguntados respondem o sobredito. Já não atrevo com tais escravos! Querem regular-se pelo passado e não atendem ao presente o mais lastimoso. Meus pecados são a causa de eu vir para tal engenho.

Obviamente os escravos de Santana tinham aprendido como testar os limites da escravidão e a negociar dentro deles. Penso que este caso não é completamente excepcional.

São estes escravos de Santana que dão o ponto final à minha conferência de hoje. Um grupo deles, sob condições extraordinárias, dá-nos uma visão singular da mentalidade dos escravos e as suas próprias opiniões acerca das condições e formas do seu trabalho e de suas vidas.

Santana era um grande engenho, criado pelo governador Mem de Sá no século XVI, e depois propriedade dos Jesuítas, até a sua expulsão em 1759. Localizado em Ilhéus, longe do controle central, ele tinha uma larga história de resistência escrava. Depois da expulsão dos Jesuítas, Manuel da Silva Ferreira comprou o engenho, e em 1789 um grupo de escravos — um documento diz 50, e outro, a maior parte dos 300 escravos do engenho — rebelou-se, matou seu feitor, e fugiu para o mato. Entradas militares contra o seu quilombo não tiveram resultado, mas os escravos fugidos e perseguidos ao final propuseram um tratado de paz, dando as condições dentro das quais voltariam à escravidão. É um documento singular e por isso, depois que o descobri e publiquei em 1977, foi muito citado e debatido por vários autores brasileiros, como Ciro Cardoso, Antonio Barros de Castro, Clóvis Moura e outros. Recentemente, a minha interpretação do documento, como a de Ciro Cardoso e Barros de Castro, tem sido criticada por Jacob Gorender. Quero terminar hoje com uma resposta e um exame com vocês sobre o documento, especialmente quanto à informação que ele traz sobre o trabalho e a relação entre trabalho e outros aspectos da vida escrava.

Como indica o documento anexo, o tratado de paz foi escrito por Silva Ferreira. Ao voltarem, os principais líderes foram mandados a uma vila vizinha, lá sendo presos e depois vendidos na Maranhão, com exceção de Gregório Luís, um cabra, o capataz. Ele foi transferido para a cadeia de Salvador e lá ficou por 12 anos, quando pediu uma sentença final

para seu caso. O juiz inquisidor ajuntou os papéis relevantes, e assim o tratado sobreviveu.

Este tratado é um documento que traz comentários sobre o que tem e o que falta. Trata principalmente das condições de trabalho e da vida material — o tipo de trabalho, número mínimo de trabalhadores em várias tarefas, tipo de roupa etc. Não fala da religião nem de castigo. Há vários aspectos que chamam a atenção e que podemos discutir. Mas, quero me concentrar em três pontos.

Primeiro, é claro que esses escravos queriam suas próprias roças. Solicitaram dois dias da semana livres do trabalho do engenho, para a sua própria agricultura (ou descanso), e também o direito de pescar, plantar arroz, cortar lenha e madeira, tudo isso indicando desejo de independência econômica e de auto-suficiência. Queriam a sexta, o sábado e o domingo livres de obrigações, ou seja, uma semana de quatro dias de trabalho para o senhor.

Eles entendiam o mercado e o parágrafo 6, pedindo ao senhor um barco para que pudessem vender seus produtos sem pagar fretes, mostra a sua percepção e desejo de participar no mercado, indicando também que queriam as roças não somente para seu próprio sustento.

A maioria dos parágrafos (7 a 11) trata diretamente das obrigações de trabalho — cotas diárias e o número mínimo de trabalhadores duma tarefa. Por exemplo, o parágrafo 9, sobre a tarefa de cana, é uma explícita tentativa de diminuir o seu tratamento. Os cortadores de cana regulavam a sua cota diária por mãos de cana. Cada mão tinha cinco dedos, cada dedo dez feixes, e cada feixe uma dúzia de canas. Portanto, uma mão era equivalente a 600 canas — $5 \times 10 \times 12$ —, e a tarefa em vigor em Santana era a de seis mãos por dia. Os escravos buscavam uma redução tanto no número das mãos como no número de canas em cada feixe. Em vez de uma tarefa de 3.600 canas ($6 \times 15 \times 10 \times 12$), eles queriam uma tarefa de 2.500 canas ($5 \times 5 \times 10 \times 10$), ou seja, uma redução de 30%.

É interessante observar que, no tempo de Antonil, a tarefa de cana era 4.200 canas, indicação de que as tarefas podiam variar, dependendo de várias condições dentro das quais a economia geral e a negociação dos escravos podiam figurar. Em todo caso, o tratado mostra uma preocupação com as condições de trabalho e sublinha o fato de que sugere nada mais do que um contrato de trabalho.

Mas o documento trata também de aspectos sociais. O papel importante das mulheres no trabalho, tanto no campo como na fábrica do engenho, é claramente apresentado. Ou-

trossim, o tratado indica a hostilidade entre os crioulos nascidos no Brasil e os africanos. Os parágrafos 4 e 5, que requerem que o senhor use os negros Minas para tarefas desagradáveis, como buscar mariscos, são notáveis neste sentido. Levantam questões sobre a nossa habilidade de falar de classe escrava sem atenção às suas divisões internas.

Finalmente existem certos parágrafos que, ao meu ver, são até revolucionários, ao menos nas suas implicações. Os escravos não aceitavam seus feitores, e exigiram o direito de aprovar os novos, quer dizer, exigiam que a seleção de novos fosse feita com sua aprovação. Talvez essa tenha sido uma maneira de falar do castigo, assunto que não aparece no tratado. A condição exigida pelos escravos, de dar a aprovação a seus feitores, bem como o seu desejo de manter controle sobre as ferramentas do engenho, são revolucionários. Aceitar tais condições podia converter a escravidão numa farsa. Tal controle dos escravos sobre os meios de produção e sobre suas próprias vidas ia além do possível dentro do quadro da escravidão.

Recentemente, Jacob Gorender tem levantado dúvidas sobre a validade do tratado como expressão fiel dos escravos brasileiros e sobre a minha interpretação do documento como as de Cardoso e Barros de Castro. Gorender levanta uma série de pontos, mas no fim a base da sua crítica é que no escravismo colonial tal como ele o define não há lugar para tais negociações, para uma consciência desenvolvida dos escravos, e para um sistema adotável menos constrangido por leis rígidas. Com certeza, Gorender acentua o caráter singular de Santana e tenta provar que lá a tradição jesuítica estimulou outro tipo de consciência e comportamento dos escravos. A evidência que ele invoca para sua posição é o comentário de Koster, a propósito de Pernambuco em 1817, sobre uma fazenda beneditina. A minha resposta é que não há evidência alguma que os Jesuítas tenham organizado os seus engenhos da mesma maneira: seguramente eles se preocupavam com lucro. Além disso, Santana permaneceu sob controle leigo por trinta anos, na época em que o tratado foi feito. Muitos observadores, desde Charles Darwin em 1853 até o regimento do feitor-mor de 1663, citados pelo próprio Gorender, notaram a existência de pequenas roças de escravos. Se não existissem no Brasil, seria muito curioso, porque eram habituais em muitos outros regimes escravistas. Acredito que, até termos outras evidências contraditórias, temos que aceitar as palavras dos escravos de Santana como indicação de esperanças escravas.

No último parágrafo podemos ver que, num tratado sobre as condições de trabalho, os escravos não esqueceram a sua cultura. Aqui, há um desejo de negociar sobre a vida e cultura — a categoria segunda de Genovese. O trabalho definiu o escravo em todas as sociedades escravistas. Temos que reintegrar agora o trabalho ao modo de produção, com todos os aspectos da vida, para uma melhor compreensão da natureza do sistema. Para mim, o trabalho continua sendo o segredo interno da escravidão.

A N E X O

Tratado proposto a Manoel da Silva Ferreira pelos seus escravos durante o tempo em que se conservarão levantados.

Meu Senhor, nos queremos pás e não queremos guerra; Se meu Senhor também quizer a nossa pás ha de ser nesta conformidade, se quizer estar pello que nós quizermos a saber.

Em cada semana nos ha de dar os dias de sesta fr^a e de Sabado p^a trabalharmos p^a nós não tirando hum destes dias por cauza de dia St^o.

Para podermos viver nos hade dar Rede tarrafa e canoas.

Não nos hade obrigar a fazer camboas, nem amariscar, e quando quizer fazer camboas e mariscar mande os seus pretos Minas.

Para o seu sustento tenha Lanxa de pescaria o canoas do alto, e quando quizer comer mariscos mande os seus pretos Minas.

Faça huma barca grande p^a quando foi p^a a Bahia nós mettermos as nossas cargas p^a não pagarmos fretes.

Na planta de mandioca, os homens queremos que só tenhão tarefa de duas maões e meia e as mulheres de duas maões.

A tarefa de farinha hade ser de cinco alqueires razos, pondo arrancadores bastantes p^a estes servirem de pendurarem os tapetes.

A tarefa de cana hade ser de cinco maões, e não de seis, e a des canas em cada freixe.

No barco hade pôr quatro varas, e hum p^a o Leme, e hum no leme puxa mt^o por nós.

A madeira que se serrar com serra de maõ em baixo hão de serrar tres, e hum em cima.

A medida de lenha hade ser como aqui se praticava, p^a cada medida hum cortador, e huma mulher p^a carregadeira.

Os actuais Feitores não os queremos, faça eleição de outros com a nossa aprovação.

Nas moendas hade pôr quatro moedeiras, e duas guindas, e huma carcanha.

Em cada huma caldeira hade haver botador de fogo, e em cada terno de taixas o mesmo, e no dia Sabado hade haver Remediavelmt^e peija no Engenho.

Os marinheiros que andão na Lanxa alem de camisa de baeta que se lhes dá, hão deter Gibão de baeta, e todo o vestuario necessario.

O canavial de Jabirú o hiremos aproveitar por esta vez, e depois hade ficar p^a pasto por que não podemos andar tirando canas p^a entre mangues.

Poderemos planter nosso arros onde quizermos, e em qualq^r Brejo, sem que p^a isso peçamos licença, e poderemos cada hum tirar jacarandas ou outro qualq^r pau sem darmos parte p^a isso.

A estar por todo os artigos a cima, e concedernos estar sempre de posse da ferramenta, estamos prontos p^a o servirmos como dantes, por que não queremos seguir os maos costumes dos mais Engenhos.

Poderemos brincar, folgar, e cantar em todos os tempos que quizermos sem que nos impeça e nem seja precizo licença.

ABAIXO O ESTADO, VIVA O ESTADO!

EDUARDO SPILLER PENA

Estudante do curso de História da Universidade Federal do Paraná.

RESUMO

No calor do século XIX europeu, socialistas libertários e revolucionários — denominados respectivamente de anarquistas e marxistas — travaram uma luta com um objetivo comum e claro: o fim do Estado burguês capitalista, centralizador e burocrático.

O texto apenas costura a prática e a teoria desses pensadores e ativistas no decorrer dessa ingloriosa luta. O fracasso de ambos, antes de ser um fator desanimador, atraiu-nos imensamente. Talvez por estarmos ainda vivendo este processo.

O anarquismo considera o Estado como o mais nefasto “preconceito” há eras obliterando a visão dos homens.

Daniel Guérin

O Estado é a expressão da luta de classes e da dominação de uma delas.

Friedrich Engels

INTRODUÇÃO

Pensar e analisar a instituição política do Estado atual nos leva a procurar, no decorrer da história, toda a produção teórica e todos os movimentos que viveram, de certa forma, o problema da existência do Estado e de sua relação com a sociedade civil.

O movimento anarquista do século XIX foi um dos que vivenciaram essa experiência. Lutando pela liberdade plena dos homens, os pensadores e ativistas libertários, que carac-

terizam o anarquismo, combateram incansavelmente o Estado, enumerando seus problemas, analisando suas atitudes, segundo eles, anti-humanas, e propondo a sua total abolição. Mesmo sendo fracassado quanto a este objetivo, estudar o movimento anarquista e sua concepção do Estado contribui para enfatizar o problema que é o aparato estatal da atualidade, principalmente, porque é bem maior e melhor estruturado do que os Estados do século XIX.

De igual maneira, para pensarmos a questão do Estado e de sua relação com a sociedade civil buscamos na produção teórica de Karl Marx e Frederich Engels, contemporâneos dos anarquistas, contribuições imprescindíveis. O marxismo inclui a proposta da total abolição do Estado, mas propõe um certo estágio para se conseguir isso, o que os levará a um progressivo desentendimento com os pensadores libertários que desejavam o **imediato extermínio** do Estado. Apesar disso, não podemos negar que os seguidores de Marx, e ele mesmo, tinham, juntamente com os anarquistas, o objetivo comum e final de abolir o Estado burguês capitalista.

Esses dois aspectos serão tratados no presente trabalho. Numa primeira parte ressaltaremos a concepção anarquista do Estado e sua proposta de abolição total do mesmo. Numa segunda parte, analisaremos a contribuição do pensamento marxista na compreensão da relação entre o Estado e a sociedade civil, bem como as divergências existentes entre o marxismo e o anarquismo no que diz respeito à proposta marxista para se dar fim ao Estado.

“ABAIXO O ESTADO, A AUTORIDADE, O PARTIDO”

As raízes do pensamento anarquista podem ser encontradas na Idade Antiga através de filósofos da Grécia e da China Ocidental como em algumas seitas cristãs heréticas da Idade Média. Todo o arcabouço filosófico característico dos movimentos do Renascimento e da Reforma, entre os séculos XV e XVII, possuíam, igualmente, indícios anarquistas e também estes estavam presentes no século XVIII, com o advento das Revoluções Francesa e Americana que deram início à Idade Moderna. No entanto, nesse estudo, nos deteremos no anarquismo do século XIX, — como movimento ativista que buscou criticar a existência de um Estado centralizador e de sua relação de dominação com a sociedade civil.

O desenvolvimento do capitalismo e consequentemente do Estado capitalista foi o pano de fundo onde os anarquistas exerceram sua ação, tanto nas discussões teóricas,

como nos movimentos de reivindicação. Proudhon, Bakunin, Kropotkin, Malatesta e muitos outros foram exemplos individuais do movimento nesta época e suas posições eram extremamente coincidentes e coerentes quanto à questão do Estado no interior da sociedade. A violência e exigência dos seus pensamentos eram tão intensas que ficaram célebres as discussões e os desentendimentos, em torno, principalmente, da questão da abolição do Estado, com certa ala do movimento esquerdista do século XIX, os chamados "socialistas revolucionários". Seguidores de Marx, estes foram denominados crítica e ironicamente, por seus interlocutores libertários, de "socialistas autoritários".

Em relação à concepção anarquista do Estado, foram várias as assertivas surpreendentes e irreverentes possuídas sempre de uma postura crítica violenta. Todas convergiram para o fim de se abolir a organização política do Estado, a qual reprimia todos os desejos e ânsias dos indivíduos de uma sociedade. O Estado seria suprimido dando espaço para que a sociedade, através de seus indivíduos, engendrasse novos meios de organização político-sociais — mais leves e descentralizados — que atendessem seus objetivos e necessidades. Sobre a questão da descentralização e a posição contrária do Estado em relação a ela, um estudioso sobre o anarquismo, George Woodcock explicita sua opinião.

A base do conceito de descentralização está na visão anarquista que afirma que o que caracteriza o Estado, além do fato de que está alicerçado na autoridade e na coerção, é a maneira pela qual ele centraliza cumulativamente todas as funções sociais e políticas. E ao fazê-lo, coloca-se fora do alcance dos indivíduos cujas vidas elas determinam.¹

É importante ressaltar que as pessoas ou indivíduos possuíam uma posição de destaque no pensamento anarquista dessa época. Na verdade todos os seus pensamentos e atitudes concretas visavam a dignidade do ser humano e, portanto, toda a organização arbitrária que os oprimia era visceralmente combatida. O Estado era uma delas. O próprio conceito de sociedade foi definido a partir da existência dos indivíduos. Para o anarquismo, a rivalidade entre o Estado e a sociedade civil era a rivalidade entre o aparelho burocrático e autoritário, imenso e impessoal, e os indivíduos que moldam a sociedade.

¹ WOODCOCK, George. Anarquismo: introdução histórica. In: _____. Os grandes escritos anarquistas. Porto Alegre, L & PM, 1981. p. 22.

Os anarquistas desejam não apenas criar um tipo de relacionamento vivo e individual entre os homens, mas eliminar a distância que a autoridade coloca entre eles e dar início a uma série de atividades sociais voluntárias necessárias².

O extermínio do Estado levaria imediatamente os homens a elaborar uma rede de serviços e atividades voluntárias, a partir da essência dos seus desejos e anseios de sobrevivência e de convivência social. Lutar, pois, contra o Estado era a premissa básica. Um movimento de ação político-social era urgente e necessário aos anarquistas a fim de alcançar tal objetivo.

Podemos sintetizar essa necessidade premente em abolir a organização política do Estado e de criar uma organização alternativa no seu lugar, numa citação de Woodcock sobre a análise etimológica da palavra anarquismo:

A origem da palavra anarquismo envolve uma dupla raiz grega: *archon* que significa governante, e o prefixo *an*, que indica sem. Portanto, anarquia significa estar ou viver sem governo. Por consequência, anarquismo é a doutrina que prega que o Estado é a fonte da maior parte de nossos problemas sociais e que existem formas alternativas viáveis de organização voluntária. E por definição, o anarquista é o indivíduo que se propõe a criar uma sociedade sem Estado³.

No interior de algumas afirmações dos vários pensadores e ativistas anarquistas do século XIX, podemos perceber a preocupação constante em dilacerar a imagem do Estado. Análises, comparações e taxações eram produzidas com tons de rara criticidade e irreverência. Nessa produção, Michail Bakunin (1814-1876) foi o mais representativo:

O Estado, como já disse, é pelo seu próprio princípio, um imenso cemitério onde vêm sacrificar-se, morrer e enterrar-se todas as manifestações da vida individual e local, todos os interesses parciais de cujo conjunto deriva a sociedade⁴.

Bakunin encontra na Igreja uma analogia perfeita do Estado, por ser uma “instituição de milênios” que sempre

² WOODCOCK, p. 21.

³ WOODCOCK, p. 13.

⁴ BAKUNIN, Michail A. O estado: alienação e natureza. In: MALATESTA, E. et alii. *O anarquismo e a democracia burguesa*. São Paulo, Global, 1979 p. 37.

encontra meios para sua perenidade e que — da mesma maneira que aquela organização política — opõe e castra os mais primários anseios de um povo. Além disso, a instituição religiosa, como o Estado, necessita de um corpo de pessoas que a dirija, que a controle e que se aproveite de seus benefícios.

O Estado, como já disse, é uma *abstração* devoradora da vida popular; mas para que ela possa nascer, desenvolver-se e continuar a existir no mundo real, é preciso que haja um “corpo” coletivo real que esteja interessado na sua existência. Seria o corpo sacerdotal do Estado, a classe que possui e governa, que é, no Estado, o que são os sacerdotes e os padres da religião na Igreja. (...) o Estado é o irmão mais novo da Igreja⁵.

No mesmo sentido, Max Stirner (1806-1856), anarquista alemão que mais enalteceu a noção de soberania do indivíduo humano, não poupa críticas ao Estado, comparando-o à Igreja no que diz respeito à sua imagem sagrada diante dos indivíduos.

O Estado não pode desisir da idéia de que suas leis e ordens são sagradas. E o indivíduo é considerado então como um ímpio que está contra o Estado, tal como era considerado contra a Igreja; ante o indivíduo o Estado assume a auréola de um santo⁶.

Para Stirner, a coerção e a violência do Estado, através das inúmeras punições, são semelhantes às da Igreja.

Se a Igreja tem pecados mortais, o Estado tem crimes capitais; se a Igreja tem os seus heréticos, o Estado tem seus traidores. A primeira tem punições eclesiásticas, o último tem punições criminais, um tem processos inquisitoriais, o outro fiscais. Lá, inquisição, aqui — INQUISIÇÃO⁷.

Em toda obra dos pensadores libertários do século XIX, encontramos esse tom crítico, por vezes, irreverente, desmascarador e denunciante de uma instituição política altamente poderosa que cerceia a vida cotidiana dos seres humanos. A ênfase na atividade policial do Estado é outro

5 BAKUNIN, p. 37.

6 STIRNER, Max. O estado e o sagrado. In: WOODCOCK, p. 81.

7 STIRNER, p. 82.

assunto bem difundido no anarquismo. Afirma Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865):

O Estado procura pela censura, pela sua polícia, pela sua vigilância tornar-se obstáculo a qualquer atividade livre e chega a esta repressão por seu próprio dever, porque ela lhe é imposta (...) pelo instinto de sua própria conservação⁸.

Enfim o “maquiavelismo” do Estado é ressaltado em toda a produção anarquista. A consciência da abolição de tal instituição política era missão inadiável para a sobrevivência humana e questão de honra para os ativistas libertários.

ESTADO X SOCIEDADE CIVIL

No que concerne à relação entre o Estado e a sociedade civil podemos elaborar as seguintes questões: o que dá legitimidade ao Estado de dirigir e controlar toda a sociedade civil? E por que o surgimento de uma forma tão centralizadora para se promover o desenvolvimento de uma sociedade?

A relação entre o Estado e a sociedade civil é um tema extremamente polêmico e não é de hoje que é pensado e analisado. Um dos teóricos que se aprofundou no assunto foi Hegel. Para ele, Estado e sociedade civil são duas coisas completamente distintas. O Estado absorve a sociedade civil e determina a existência da mesma. Nesta concepção há a tendência de absolutização do Estado como ser supremo e soberano que impera sobre a sociedade civil.

...para Hegel, não há sociedade civil se não existir um Estado que a construa, que a comporte e que integre suas partes; não existe povo se não existir Estado, pois é o Estado que funda o povo e não o contrário... é o Estado que triunfa sobre a sociedade civil e absorve esta⁹.

A análise de Hegel se insere no contexto do Estado Prussiano e sua absolutização era fato real. Podemos supor, seguindo a mesma linha de reflexão, que os atuais aparelhos de Estado são imensos e absolutos e que controlam toda a respiração das sociedades civis. Em relação aos Estados da

⁸ GUÉRIN, Daniel. As idéias força do anarquismo. In: MALATESTA et alii, p. 13

⁹ GRUPPI, Luciano. Tudo começou com Maquiavel; as concepções de estado em Marx, Engels, Lenin e Gramsci. Porto Alegre, L & PM, 1980. p. 24.

época de Hegel, os de hoje possuem uma estrutura de maior proporção e maior grau de complexidade. As assertivas, portanto, de Hegel caberiam perfeitamente.

Entretanto, sob outro ponto de vista, partem as concepções de Marx e Engels sobre a relação entre Estado e sociedade civil. Para eles a sociedade política, como Estado, e a sociedade civil (entendida como o conjunto das relações econômicas) estão entrelaçadas. Uma é expressão da outra. A sociedade política, o Estado, é expressão da sociedade civil, isto é, das relações de produção que nela se instalaram. Sobre isso Marx afirmou categoricamente:

Minha pesquisa chegou à conclusão que as relações jurídicas, bem como as formas do Estado, não podem ser compreendidas por si só, nem pela assim chamada evolução geral do espírito humano, mas têm suas raízes nas relações materiais de existência — cujo conjunto Hegel inclui no termo de sociedade civil, seguindo o exemplo dos ingleses e franceses do século XVIII — e que a anatomia da sociedade civil deve ser procurada na Economia Política¹⁰.

Engels endossa a opinião de Marx desenvolvendo relevantes estudos a respeito da origem do Estado. Para ele o surgimento do Estado é expresso pela gênese dos antagonismos de classes existentes na sociedade civil.

O Estado, então, não é absolutamente uma potência imposta à sociedade a partir de fora, e menos ainda a realização de uma idéia ética. O Estado é o produto de uma sociedade que chegou num determinado nível de desenvolvimento, é a confissão de que essa sociedade se envolveu numa contradição insolúvel consigo mesma, de que ela está cindida por antagonismos irreconciliáveis, sendo incapaz de eliminá-los¹¹.

O mesmo autor se aprofunda no assunto afirmando que o Estado é produzido pela luta de classes existente no interior da sociedade e por isso mesmo possui um caráter classista. O Estado exprime o poder político da classe dominante.

O Estado nasceu da necessidade de refrear os antagonismos de classes mas, contemporaneamente nasceu no

¹⁰ GRUPPI, p. 27.

¹¹ ENGELS, Friedrich. A origem da família, da propriedade privada e do estado. Lisboa, Presença, s.d. p. 225.

meio do conflito dessas classes, por isso é, via de regra, o Estado da classe mais poderosa, economicamente dominante, que através dele se torna dominante e adquire assim um novo instrumento para manter subjugada a classe oprimida e para explorá-la¹².

A contribuição de Engels e Marx para a compreensão dessa organização política que é o Estado é importante. Portanto, às questões colocadas sobre a legitimidade do Estado, no controle de toda a sociedade civil e sobre o porquê de uma forma tão centralizadora de promover seu desenvolvimento, respondemos com a elaboração teórica desses dois autores. O Estado é legítimo pois exprime o poder da classe dominante e sua complexidade administrativa é relevante porque garante a continuidade desse poder. Devemos ressaltar que o desenvolvimento dos interesses econômicos da classe mais privilegiada necessita, de igual forma, de uma estrutura estatal que dê apoio e garantias.

A PROPOSTA, POR QUE NAO DIZER, ANARQUISTA DO MARXISMO

Detesto o comunista, porque é a negação da liberdade e não concebo a humanidade sem liberdade. Não sou comunista porque o comunismo concentra e engole, em benefício do Estado, todas as forças da sociedade; porque conduz inevitavelmente à concentração da propriedade nas mãos do Estado, enquanto eu proponho a abolição do Estado, a extinção definitiva do princípio mesmo da autoridade e tutela, próprio do Estado, o qual com o pretexto de moralizar e civilizar os homens, conseguiu até agora somente escravizá-los¹³.

Apesar de tal citação exprimir, com justiça, o âmago do pensamento anarquista no que toca a sua completa adversidade à proposta comunista, produzida pelos “socialistas revolucionários”, não podemos subestimar a colaboração teórica desses últimos (principalmente pelas obras de Marx e Engels, como vimos acima) a respeito da extinção do Estado e da valorização do papel da sociedade civil em seu lugar.

Da mesma forma que o anarquismo, o fim do Estado e consequentemente da divisão em classes da sociedade é obje-

12 ENGELS, p. 227-8.

13 BAKUNIN, Michail. Discurso proferido no Congresso de Berna, Suíça, 1968. In: COSTA, Caio Túlio. *O que é anarquismo*. São Paulo, Brasiliense, 1981. p. 21.

tivo último proposto pelo marxismo. Marx elaborou uma teoria orgânica do Estado burguês capitalista, desenvolvendo em sua famosa obra *O Capital* uma séria análise das condições sócio-econômicas que deram existência a tal organização política. Nesse contexto ele afirmou que para haver a extinção total do Estado é necessário que as diferenças de classes, no interior da sociedade civil (determinadas, em última instância, pelas relações de produção econômicas), sejam igualmente extintas. E à classe dominada desta sociedade cabe a função da destruição de tal divisão. Através da luta pelo poder político, ou seja, pela tomada do Estado o proletariado destruirá as condições de existência dos antagonismos de classes, portanto, as classes em geral. E quando as diferenças de classes tiverem desaparecido no decorrer deste processo, então o poder público — que era a expressão do poder da existência de uma classe dominante — perderá seu caráter político, isto é, não será mais uma dominação sobre os homens, um poder estatal. O Estado, pois, se extinguirá. Em outras palavras, com a tomada do poder o proletariado destruirá também sua própria dominação de classe eliminando portanto a razão última do Estado.

Mas o ponto sério de discussão, no século XIX, entre marxistas e anarquistas é justamente o processo de tomada do Estado pelo proletariado, onde se inaugura a fase da “ditadura do proletariado”. Haveria realmente a extinção do Estado no decorrer desta fase? Para os marxistas sim, para os anarquistas não.

O termo “ditadura do proletariado” é muito bem definido pela teoria marxista e justifica plenamente, na prática, o início da descentralização e, portanto, o início da derrocada final do Estado burguês.

Ditadura do proletariado é a descentralização do poder e não sua concentração; e a desburocratização do poder e não sua burocratização. É a transferência para a sociedade de uma série de funções estatais. Nesse sentido, a ditadura do proletariado destrói o Estado tradicional, o Estado burguês, o elemento policial e militarista, os elementos de separação da sociedade, de opressão e sufocamento da sociedade¹⁴.

Esse “Estado proletário” deveria ser organizado em comunas livres que se autogovernassem atingindo o objetivo central de total descentralização. Nesse ponto, há uma grande aproximação com o objetivo anarquista.

14 GRUPPI, p. 42.

Todo o processo da organização do Estado em comunas é um processo de reaproximação do Estado à sociedade civil: é a sociedade civil que retoma sua primazia sobre o Estado, que passa a desempenhar funções até então próprias do Estado... enfim todos os elementos de distinção e de separação do Estado da sociedade são anulados¹⁵.

É necessária, então, a fase da transição política da “ditadura do proletariado” para que se estabeleça o fim da desintegração entre o Estado e a sociedade civil.

Portanto, apesar das intensas divergências entre os “socialistas revolucionários” e os “socialistas libertários” no decorrer das AIT (Assembléias Internacionais dos Trabalhadores) do século XIX, seus objetivos tinham um ponto em comum: a total descentralização do Estado a fim de que todas as suas funções sejam assumidas pela própria sociedade.

Além do mais, da mesma maneira que o anarquismo, a proposta marxista redundou, na prática, em pleno fracasso. Os países que se autodenominavam seguidores de sua orientação estão hoje escravizados pela dominação política de Estados gigantescos (vide Polônia e União Soviética, por exemplo). Portanto mais um ponto em comum entre essas duas correntes da esquerda européia do século passado: fracassados, porém, fascinantes.

A experiência do fracasso, entretanto, evidencia o valor e a atualidade dos pensamentos e atos, tanto do marxismo como do anarquismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1 BLOCH, Gérard. *Marxismo e anarquismo*. São Paulo, Kairós, 1981.
- 2 COSTA, Caio Túlio. *O que é anarquismo?* São Paulo, Brasiliense, 1981.
- 3 ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do estado*. Lisboa, Presença, s.d. 3 v.
- 4 GREEN, Gilbert. *Anarquismo ou marxismo: uma opção política*. Rio de Janeiro, Achiamé, 1982.
- 5 GRUPPI, Luciano. *Tudo começou com Maquiavel, as concepções de Estado em Marx, Engels, Lenin e Gramsci*. Porto Alegre, L&PM, 1980.
- 6 MALATESTA, Enrico et alii. *O anarquismo e a democracia burguesa*. São Paulo, Global, 1979.
- 7 SPINDEL, Arnaldo. *O que é socialismo?* São Paulo, Brasiliense, 1981.
- 8 WOODCOCK, George. *Os grandes escritos anarquistas*. Porto Alegre, L&PM, 1981.

¹⁵ GRUPPI, p. 39.

**ACERCA DA REGULAMENTAÇÃO DA PROFISSÃO DE
HISTORIADOR: QUESTÕES PARA UM DEBATE**

ANTONIO SIMÃO NETO

Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Maringá. Mestrando em História do Brasil na Universidade Federal do Paraná.

RESUMO

Visando contribuir para os debates em torno da regulamentação da profissão de historiador, levantamos algumas dúvidas e questões acerca de nossa própria atividade intelectual, do saber histórico acadêmico, suas limitações e compromissos, e sobre a legitimidade de nossa reivindicação por um campo delimitado e protegido de atuação para os “profissionais da história”.

Em virtude da intensificação dos debates em torno da regulamentação da profissão de historiador, e de algumas reservas que temos quanto ao direcionamento que muitas vezes tomam estes debates, fomos motivados a escrever esse artigo. Ao nosso ver, as discussões que se têm travado, no remeterem diretamente aos aspectos jurídicos e imediatistas do problema, passam ao largo da questão fundamental, que é o exame prévio aprofundado na profissão que desejamos ver regulamentada, e da crítica da própria atividade intelectual e prática do historiador. Nossas preocupações são no sentido de lançar algumas dúvidas e questões a respeito do lugar ocupado pelos historiadores e pelo saber histórico na vida social, ao mesmo tempo em que procuramos contribuir, com essas dúvidas, para oclareamento do lugar que devemos lutar para ocupar, que nos permita uma prática profissional que escape das tradicionais limitações e compromissos da nossa atuação “científica” e acadêmica.

O questionamento a que nos propomos, a crítica do saber histórico e da atividade intelectual do historiador, pode partir

de uma reflexão sobre o que Marilena Chauí chamou de “discurso competente”¹, num ensaio muito conhecido e comentado, mas ainda pouco discutido por nós, historiadores — atitude que não surpreende, pois se aceitamos com relutância algumas críticas feitas por “colegas”, costumamos premiar com um solene desprezo aos que vêm “de fora” do nosso campo privilegiado de atuação: a interdisciplinaridade tem seus limites... Da história, falamos nós! Reivindicamos ao mesmo tempo nossa autoridade sobre o passado como objeto de conhecimento, e nossa competência exclusiva na esfera assim recortada do social. É sobre a legitimidade dessa dupla reivindicação, e suas implicações práticas e políticas, que pretendemos lançar algumas interrogações.

Inicialmente, precisamos recorrer a duas citações, necessárias para situarmos a análise da produção histórica acadêmica num quadro mais amplo, que escape da polarização ciência, de um lado, e ideologia, de outro, mas procure as bases de sua interrelação.

Fundamentalmente, a ideologia é um corpo sistemático de representações e de normas que nos ‘ensinam’ a conhecer e a agir. A ideologia... faz com que a interrogação sobre o presente (o que pensar? o que fazer?) seja inutilizada graças a representações e normas prévias que fixam definitivamente a ordem instituída. Sob esse prisma, torna-se possível dizer que na ideologia as idéias estão fora do tempo, embora a serviço da dominação presente. Com efeito, afirmar que nela as idéias estão fora do tempo é perceber a diferença entre o histórico ou instituinte e o institucional ou instituído. A ideologia teme tudo quanto possa ser instituinte ou fundador, e só pode incorporá-lo quando perdeu sua força inaugural e tornou-se algo instituído².

Quando aceitamos nosso emparedamento nas instituições autorizadas (universidade, escola, órgãos de pesquisa, etc.), reivindicando exclusiva autoridade sobre os assuntos “históricos”, encarando o passado simplesmente como objeto de conhecimento, válido em si mesmo, sem função social e política concreta, isolamo-nos do resto da sociedade e do movimento social efetivo do presente, e perdemos o vínculo com o lugar de origem do saber histórico, que é a própria ligação coletiva com o passado, e instituímos o conhecimento

¹ CHAUÍ, Marilena de Souza. O discurso competente. In: _____. **Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas**. São Paulo. Ed. Moderna, 1980. p. 3-13.

² CHAUÍ, p. 5.

histórico, que pode então ser incorporado pela ideologia, pode a partir daí ser aceito como respeitável, sério, digno, competente.

O discurso competente é o discurso instituído. É aquele no qual a linguagem sofre uma restrição que poderia ser assim resumida: não é qualquer um que pode dizer a qualquer outro qualquer coisa em qualquer lugar e em qualquer circunstância. O discurso competente confunde-se, pois, com a linguagem institucionalmente permitida ou autorizada, isto é, com um discurso no qual os interlocutores já foram reconhecidos como tendo o direito de falar e ouvir, no qual os lugares e as circunstâncias já foram predeterminados para que fosse permitido falar e ouvir, e, enfim, no qual o conteúdo e a forma já foram autorizados segundo os cânones da esfera de sua própria competência³.

O discurso competente define, portanto, como, onde, quando e o que se vai falar, quem vai falar e quem vai ouvir. No caso do discurso histórico acadêmico, essa predeterminação — que o autoriza enquanto discurso competente — quase nunca é colocada em questão e rejeitada. Aceitamos, e mesmo reivindicamos, a limitação prévia do lugar (universidade, escola, instituições oficiais de pesquisa etc.), das circunstâncias (aulas, encontros científicos, publicações “sérias”), do conteúdo (o passado tomado como objeto de conhecimento “científico”) e da forma (discurso histórico acadêmico, cifrado, normalizado) de nossa atividade, pois é essa limitação que, no mesmo processo, nos autoriza enquanto interlocutores privilegiados do saber histórico, intérpretes exclusivos da história, intermediários reconhecidos entre a sociedade e seu passado. É a regra básica do discurso competente, parte integrante da estratégia de dominação da ideologia, pois “com essa regra, ele produz sua contraface: os incompetentes sociais”⁴.

Se reservarmos o estudo da história aos especialistas, faremos com que a incompetência recaia sobre todo o corpo social, assim desapropriado do seu passado como campo de reflexão que fundamenta as interrogações sobre o presente. Em outras palavras: a delegação da competência sobre os assuntos “históricos” a profissionais especializados, investidos nas suas funções por outras autoridades competentes, é uma estratégia política conservadora, que visa a inutilizar o

3 CHAUÍ, p. 7.

4 CHAUÍ, p. 2.

potencial político do saber histórico geral, lançando dúvidas sobre a capacidade de intervenção ativa da sociedade com relação ao seu passado (isto é, sua capacidade de “fazer história”), e, portanto, com relação a seu presente.

É essa a profissão que desejamos ver regulamentada, isto é, instituída? Queremos a cristalização jurídica da desigualdade entre “leigos” e “especialistas”, que se funda na concepção ideológica de que a história não é *affair* de todos, mas que, pelo contrário, só é acessível pela intermediação dos “cientistas da história”? Ou — se o que desejamos é a valorização da história como meio eficaz de participação política e de reflexão sobre a sociedade, passado, presente e futuro — não deveríamos começar pelo reconhecimento de que o trabalho profissional do historiador faz parte da relação coletiva e contraditória que a nossa sociedade estabelece com seu passado, mas que não é, nesta relação, mais que um aspecto particular, nem sempre o mais importante, e jamais independente do contexto social e da ideologia dominante?⁵ Que papel desempenha o conhecimento histórico no contexto político atual, e qual o papel e o lugar do saber histórico na vida social, essas são as primeiras questões que deveriam ser debatidas — e não só pelos historiadores — antes de falarmos em regulamentação de uma profissão a mais no seio da divisão social do trabalho, produtora e reproduutora de desigualdades.

Assim, é necessário pararmos um pouco e pensarmos sobre o que tem sido nossa prática “profissional não-reconhecida”, criticá-la, buscando compreender os limites dessa prática e sua inserção nos movimentos mais profundos da sociedade e das lutas políticas do presente.

Jean Chesneaux, num livro (in)explicavelmente ainda não publicado por aqui, faz um inventário crítico das principais armadilhas nas quais tem caído a prática histórica acadêmica, e coloca alguns pontos importantes para iniciarmos uma reflexão sobre essa prática, que até aqui tem se caracterizado por seu:

— **corporativismo:** muitos historiados vivem num conforto corporativo. A história é seu *métier*⁶, seu *território*⁷. Chesneaux se refere ao caso francês, onde a profissão de his-

5 CHESNEAUX, Jean. *Du passé faisons table rase?* A propos de l'*histoire et des historiens*. Paris, Maspero, 1976, p. 17. As citações do livro de Chesneaux que aparecem nesse artigo se baseiam numa tradução “caseira”, feita por nós para utilização na disciplina de Introdução à História. Os erros e incorreções são de nossa responsabilidade, já que preferimos não citar no original.

6 BLOCH, Marc. *Apologie pour l'histoire ou Le métier d'historien*. Citado por CHESNEAUX, p. 16.

7 LADURIE, E. Le Roy. *Le territoire de l'historien*. Citado por CHESNEAUX, p. 16.

toriador existe há bastante tempo, mas muitos elementos básicos desse corporativismo já existem entre nós — tanto é assim que pensamos em regulamentá-los. Os historiadores compõem uma mini-sociedade fechada em si mesma, na qual o saber especializado circula em linguagem codificada, produzido em primeiro lugar para os próprios *pares*⁸ daqueles intelectuais dedicados que escrevem a história. Além dessa produção para autoconsumo, há um grande número de rituais e de práticas pré-determinadas, que normalizam o trabalho dos historiadores, seguindo as regras do discurso competente, e permitem aos membros da corporação o direito exclusivo de investirem nessas funções os novos colegas, aqueles que passarem por todas as provas de habilidade e provarem sua capacidade de entender a linguagem e aceitarem as regras de funcionamento da instituição-mor, da prática-base: a auto-reprodução é fator importante da manutenção da corporação, pois assim se consegue um controle eficiente sobre o *métier* e sobre nosso “território”. O esforço maior dos departamentos universitários de história é para com os seus próprios cursos de formação de historiadores e professores de história; em segundo lugar vem a pesquisa histórica ritualizada, para consumo e deleite de seus colegas e alunos, e no máximo de um público “culto”; as tentativas de “levar a história às comunidades” não têm passado de vulgarização desse conhecimento produzido nas universidades, ou de uma prática paternalista de “ensinar a pensar historicamente”, de “mostrar a importância da história” (acadêmica), ou mesmo de puro elitismo, ao se “reciclarem” os professores de ensino primário e médio, segundo as concepções universitárias de ensino e da história. Defendemos assim nossas atividades com o que tivermos à mão: depreciação dos trabalhos de “leigos”, tolerância relativa para com obras de reconhecido valor de não-historiadores (quantas vezes já escutamos a frase: “sem dúvida é uma obra importante, mas temos que notar que o autor não é historiador...”), criação progressiva de cursos e cargos destinados em primeiro lugar à preservação da corporação, regulamentação da profissão.

Jean Chesneaux nos faz algumas perguntas, importantíssimas, cuja discussão deveria preceder na ordem de debates aos procedimentos legais de regulamentação profissional da atividade dos historiadores. Que lugar ocupa o saber histórico na vida social? Ele joga contra ou a favor da ordem estabelecida? É um produto hierarquizado, que desce dos especialistas aos “consumidores de história”, através dos livros,

8 CERTEAU, Michel de, citado por CHESNEAUX, p. 7.

da televisão e do turismo? Ou está em primeiro lugar enraizado numa necessidade coletiva, uma relação-com-o-passado que diz respeito a todo o corpo social, e no qual as pesquisas especializadas não são senão um aspecto, entre outros? Todas essas questões são políticas⁹. E pondera: é necessário abordá-las em termos políticos, quaisquer que sejam os handicaps que representam, nessa reflexão, minha qualidade de universitário e o isolamento social que é a contrapartida de meus privilégios¹⁰.

— intelectualismo: o conhecimento intelectual do passado seria algo válido em si mesmo, independentemente da vida social concreta e do papel desempenhado por esse conhecimento nas lutas da sociedade. O conhecimento histórico é distinto da prática histórica: existe uma separação bem clara entre a história-que-se-faz e a história-que-se-escreve, esta sim affair do historiador, que “contribui” com sua produção para a “compreensão” do presente, por aqueles que “fazem” a história, e que, talvez por isso, se acham muito ocupados para pensar sobre seu passado. Essa prática acadêmica tem por princípio básico a crença na maior capacidade dos intelectuais para entenderem a história, a sociedade, suas lutas, seus desdobramentos, a “missão histórica” das classes que a compõem, do que os não-especialistas, isto é, todo o corpo social com a exceção dos historiadores e de alguns colegas das ciências vizinhas. Direita e esquerda comungam, aqui, do mesmo pão, amassado pelas mesmas mãos competentes; direita e esquerda reivindicam autoridade sobre o passado, numa postura profundamente elitista, que nos induz a considerar toda a sociedade como incapaz de pensar sobre sua própria vida e suas lutas, necessitando da mediação dos especialistas. A realidade, porém, já nos mostrou inúmeras vezes que os movimentos sociais não esperam pelos historiadores para definir qual passado lhes convém, na sua luta para transformar o presente; eles rompem, logo de início, com a idéia de que o passado domina os homens do exterior, do campo do já-acontecido e do imutável, para colocarem no seu lugar a concepção de que a história é uma relação ativa com o passado, jamais exterior aos homens que a vivem¹¹. O saber histórico acadêmico segue duas versões que vão desembocar nas águas do autoritarismo intelectual: a história tradicional, que se baseia num cumulativismo pro-

9 CHESNEAUX, p. 5.

10 CHESNEAUX, p. 5.

11 CHESNEAUX, p. 16-32. “L’histoire comme rapport actif au passé”. Chesneaux cita vários movimentos populares de libertação (Tupamaros, Cherokees, Chineses e outros) que buscaram, num passado comum, escolhido em função de suas lutas políticas concretas, o rompimento com a ordem opressora.

dutivista, que pensa que "de tijolinho em tijolinho se constrói o edifício sólido da ciência", justificando assim seus trabalhos fragmentares e extremamente especializados; e a história dita "crítica", aquela que dispõe de explicações apriorísticas, que vêm nas lutas sociais somente um meio de confirmá-las, para as quais os movimentos sociais são como cegos necessitados de um guia vidente para "trilhar com segurança os caminhos da transformação...", um guia que, por estar "fora" desses movimentos, tem sua missão facilitada, podendo elaborar pacientemente a teoria global do passado ou do devir, se é que já não a tem pronta, teoria essa que num dia glorioso se "apossará das massas", no limiar da revolução. Ambas as correntes destacam o passado do processo político do presente e tomam posse desse passado, que ficará eternamente sob o domínio competente dos historiadores; o produto desse trabalho descerá às massas através da escola, dos livros, dos meios de comunicação, ou mesmo do partido, dos militantes, que realizarão o encontro da teoria com a classe revolucionária, a qual poderá ter uma ação consequente sobre a realidade, já que, dotadas pelos intelectuais de uma visão abrangente sobre si próprias, se tornariam "classe para si". A vanguarda, sempre a vanguarda... a autojustificação como mecanismo de poder tem se mostrado eficiente. O intelectualismo jamais discute suas limitações e seus compromissos com a reprodução das desigualdades sociais.

— **profissionalismo:** encontro das duas características anteriores, é a idéia de que a história, o conhecimento do passado e das estruturas do presente, dependem em primeiro lugar das qualificações técnicas, do *savoir-faire*, da preparação profissional. Plenamente de acordo com a divisão do trabalho segundo a lógica capitalista, esse discurso ainda procura ser aceito pela sociedade burguesa, tentando, de todas as formas, fazer da história uma "ciência" — na divisão do trabalho no capitalismo, todo o saber, toda reflexão, todo conhecimento que não seja "científico" não tem lugar... Precisamos, portanto, para continuarmos nosso imprescindível trabalho, para sermos vistos como cientistas, e não como simples filósofos ou pensadores irresponsáveis. A história tem de ser ciência, domínio de uns poucos técnicos especialmente preparados para exercê-la de forma séria e respeitável. Essa concepção que reforça a dominação, pois estabelece a separação do pensar e do fazer, do agir e do refletir, da teoria e da prática, está presente na maioria das discussões em torno da regulamentação da profissão do historiador, parecendo ser ponto pacífico, matéria vencida na ordem dos

debates, quando, em nossa opinião, deveria ser ponto de partida das reflexões sobre qual profissão desejamos ver regulamentada, com todas as implicações que essa regulamentação traz em si.

Quem terá direito ao título de “historiador”? Será a Universidade, instituição em crise, a única autorizada para credenciar os “profissionais da história”? Quais serão as atribuições desse futuro profissional: escrever a história, trabalhar com a documentação, a memória coletiva, a difusão dos trabalhos, em órgãos de assessoria e planejamento, em quais outras atividades, exclusivas ou não, poderia esse profissional trabalhar? E de que forma seus “direitos” seriam garantidos: penalizando-se os “infratores”, aqueles que ousarem penetrar no “território” do historiador, depois de julgados perante os tribunais inquisitoriais dos futuros C.H.H.s, que considerarão os “leigos” culpados de “prática ilegal da história”? Lutaremos ainda com tanto empenho pelo estatuto de “ciência”, que nos dê o necessário reconhecimento por parte da sociedade burguesa, temendo o rótulo de vã filosofia, de especulação sem sentido, esquecendo que essa história respeitável sempre foi feita pelos poderes dominantes, pelas ideologias em geral, sendo o papel de uma história crítica justamente o contrário, o de desmontar, a partir de seu interior, o discurso ideológico, sem a pretensão de substituí-lo por outro discurso, este “científico”, que ao assumir a posição de verdade explicativa válida para os outros homens logo se torna uma outra ideologia? Os futuros profissionais da história terão seu campo de atuação recortado do ensino, reforçando a tão combatida (a nível do discurso) separação entre ensino e pesquisa, construindo, ou mantendo, uma pirâmide hierárquica, em cujo topo estarão os pesquisadores profissionais? As questões são muitas, e o grande problema é que a discussão não poderia ficar restrita apenas ao círculo das pessoas “ligadas à história”, pois, como diz Chesneaux, a história é uma relação coletiva com o passado, envolvendo toda a sociedade; é affair de todos.

Tudo isso precisa ser discutido, e não apenas pelos historiadores profissionais não-reconhecidos, pelos universitários e pelos políticos. Temos que partir da ideia de que a história é uma prática social, que tem sido, porém, uma relação passiva para com o saber produzido nas universidades e/ou pelos órgãos oficiais de difusão ideológica: aos historiadores cabe uma luta para que essa relação se torne cada vez mais uma relação ativa, reflexiva e prática, que recuse a autoridade absoluta de um passado exterior aos homens. Trabalhar não sobre os movimentos populares, sobre a comunidade, mas

com os movimentos populares, com a comunidade. É preciso discutirmos se uma certa divisão do trabalho é necessária, e quais seriam seus pressupostos, como se daria sua efetivação sem que perpetuássemos desigualdades que servem à dominação. Sim, é importante lutarmos por uma fatia do mercado de trabalho, questão de sobrevivência, mas façamos isso sem abdicarmos da reflexão crítica sobre nossa própria atividade, do significado do trabalho intelectual e da educação numa sociedade dividida e portadora de antagonismos. Chesneaux, no final da introdução ao seu livro, diz que "a história é decididamente algo muito importante para ser deixada aos historiadores"¹²: talvez pudéssemos relativizar essa afirmação, na esperança de resumir nossas idéias nesse artigo: a história é muito importante para ser deixada apenas para os historiadores.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1 CHAUÍ, Marilena de Souza. *Cultura e democracia; o discurso competente e outras falas*. São Paulo, Ed. Moderna, 1980.
- 2 CHESNEAUX, Jean. *Du passé faisons table rase? A propos de l'histoire et des historiens*. Paris, Maspero, 1976.

12 CHESNEAUX, p. 15.

DOCUMENTO

É COMO EU DIGO: DE AGORA, DEPOIS DA LIBERTAÇÃO, 'TAMO NA GLÓRIA'!

Depoimento de **MARIANO PEREIRA DOS SANTOS**
(1868-1982), ex-escravo, Hospital Ernesto Gaertner,
Curitiba, julho/1982*

I. APRESENTAÇÃO

As fontes para o estudo da escravidão brasileira constituem-se essencialmente de depoimentos de setores sociais interessados na manutenção do regime escravista ou de segmentos não-escravos. No geral, quando podemos escutar a voz do homem escravizado ela nos é 'filtrada' pelas instituições escravistas (interrogatórios, testamentos etc.). No Brasil, ao contrário do Caribe e, especialmente, dos Estados Unidos¹, são raros os depoimentos diretos de setores escravizados sobre a escravidão. O escravo brasileiro não sabia escrever; nossa 'intelligentsia' pouco se interessou em registrar sua opinião sobre uma realidade que dominou 2/3 da história nacional.

A raridade de depoimentos de escravos sobre a escravidão brasileira coloca problemas metodológicos ingentes para o estudo daquele período. Afirmamos sem medo que uma maior quantidade deste tipo de material assentaria o debate sobre escravidão no Brasil sobre bases significativamente menos fantasiosas. E isto sem cair na 'ingenuidade' de conside-

* Nota do Editor: MAESTRI FILHO, Mario José, org. É como eu digo: de agora, depois da libertação, "tamo na glória!" História em cadernos, Rio de Janeiro, p. 3-18, jan./jul. 1983. Publicação do Mestrado em História do I.F.C.S.-U.F.R.J. Documento encaminhado ao Editor para publicação pela Professora Eulália L. Lobo, Coordenadora do Curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

1 São inúmeros, no século XIX, os relatos, em inglês, de ex-escravos, principalmente norte-americanos, sobre a escravidão. No século anterior, este material é mais raro. Nesta época, destaca-se, porém, o relato de 'Gustavus Vassa', africano nascido no reino de Benin — "The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African" Londres, 1789. Já no século XX temos a impressionante coleção de depoimentos de ex-escravos norte-americanos, coletada entre 1934 e 1939, no contexto do "Federal Writers' Project". Esta última documentação, reunida em 17 volumes, começou a ser publicada, em 1972, por George P. Rawick.

2 Parece-nos mais correto, segundo depoimento de Mariano dos Santos (cf. p. 12), fixar seu nascimento em torno de 1868, o que lhe dava, quando de sua morte, 114 anos. Segundo seu registro de nascimento (lavrado em 1979), ele teria 122 anos.

rar que esse tipo de fonte esgotasse a discussão ou, per si, desvelasse a essência das relações escravistas no Brasil.

Um ‘acidente biológico’ — a inesperada longevidade de Mariano Pereira dos Santos², paranaense e ex-escravo — permitiu-nos escutar, quase um século após a Abolição, um depoimento direto sobre o trabalho servil em uma fazenda do norte do Paraná, nos últimos anos da escravidão. Como noticiou a revista *Istoé* (nº 291):

Mariano dos Santos, o Marianinho, foi encontrado doente por membros da Igreja Batista de sua cidade. Penalizados, eles internaram o super-ancião no hospital [das Clínicas de Curitiba]³.

O depoimento que se segue constitui a transcrição de uma entrevista histórica feita a Mariano dos Santos, no Hospital Ernesto Gaertner (Curitiba), em julho de 1982. Tendo-se formado, em março de 1982, um grupo de estudo (Grupo de Estudos Afro-Brasileiros) no IFSC da UFRJ para pesquisar a escravidão brasileira, em geral, e as comunidades de escravos fugidos (quilombos), em particular, o citado grupo considerou fundamental ouvir Mariano dos Santos sobre algumas questões centrais em discussão naquela equipe.

Em julho de 1982, o aluno-pesquisador Fernando de Mello contatou Mariano dos Santos que, alegre e gentilmente, concedeu este depoimento. Pretendia-se, a partir desta entrevista introdutória, efetuar, no mínimo, mais uma, a fim de precisar o relato e corrigir possíveis distorções (lista de tópicos demasiadamente rígida e incisiva etc.). Mariano dos Santos faleceu, porém, dois meses mais tarde, de câncer no esôfago, motivo de sua internação. Como noticiou a mesma revista em sua reportagem sobre o “ex-escravo”, Carlos Roberto Antunes dos Santos e Márcia de Campos Graf, da Universidade Federal do Paraná, conversaram longamente com “Marianinho”. O que nos permitirá, sem dúvida, um depoimento singular sobre a escravidão brasileira.

Sem a possibilidade de escutar novamente Mariano dos Santos ou realizar, nos próximos meses, a crítica de seu relato, optamos por publicá-lo sem maiores comentários e mantendo, na medida do possível, a integridade plena do depoimento. Neste sentido, limitamo-nos a reunir algumas informações referentes a um mesmo assunto mas esparsas no depoimento e eliminar pequenas repetições. Utilizamos colchetes sempre que julgamos necessário, para melhor entendimento, incorporar ao texto termos em elipse no discurso.

³ Cf. *Istoé* n.º 291.

Finalmente, temos que agradecer às professoras Eulália L. Lobo, Coordenadora do Mestrado de História do IFCS, e Philomena Gebran, Chefe do Departamento de História do mesmo instituto, que, nos limites dos escassos meios disponíveis, têm apoiado e incentivado o citado grupo no seu trabalho.

MÁRIO JOSÉ MAESTRI FILHO*

Coordenador do Grupo de Estudos Afro-Brasileiros,
IFCS-UFRJ.

II. DEPOIMENTO DE MARIANO PEREIRA DOS SANTOS

Há quanto tempo o senhor está no Paraná?

Fui nascido no Paraná e me criei no Paraná, na divisão com o Estado de São Paulo. Mas, depois da Libertação, nós não tinha [nada]. Saímos sem nada. Porque não tinha nada. Porque não tinha nada mesmo. Andava que nem passarinho, voando. Daí, com meu pai, meus avôs, [eles] compararam** num bando, numa fazenda do Estado do Paraná, na divisão com o Estado de São Paulo, prá cima do Cerro Azul — três dias que nós ía pagar empasto de terra no Cerro Azul.

Então, é que nós fumos se acolocando. [Por] que tábua, para fazer casa, era tirada a machado. Riscava cum canto do machado e depois ia ponhando cuinho dos lados, em cima. Conforme era a tábua, era a cunha. Batido com um mainho[?] de madeira [...] Tirava um bald[r]ame de uma madeira bem grossa e fazia aquela casinha funda, naquela madeira. E, depois, ia encostrando, nas tábua finas, as travessa. E depois amarrava, por fora, com uma varinha ou com uma vara ou c'um cipozinho-de-são-joão, ou cipó-de-alho, e ia amarrando. Tábua era furada com ferro — hoje dizem prado*** — e, então, era furado e amarrado nas ripas com tabuinha de taquara, embira, às vez, aquele cipozinho-de-são-joão [...].

Como era sua vida na fazenda, no tempo da escravidão?

Era trabalhando!!! De cedo à noite. Era no enxadão, de cedo à noite. Só largava de noite. Comendo em cuia de pурungo; em cochinho de madeira. Racionado, ainda! Não era

* Contribuíram na transcrição do depoimento os alunos-pesquisadores Antônio Carlos Rocha (UFRJ-Letras); Janice Maria Paiva, Andrea Dias Victor, Márcia Regina R. Chuva (UFRJ-História).

** talvez ‘acamparam’.

*** trado

comida, assim, como agora. Era os poquinho, os poquinho. E o feitor ali. Nós não tinha tempo nem de descansar as cadera, nem dez minuto que* agora. E o feitor, ali, com o bacaiau — que agora dizem chicote — mas naquele tempo eles diziam bacaiau.

Na hora do trabalho, podia um escravo conversar com outro?

Não!

Só de noite?

Só de noite e inda pouquinho. Porque, o senhor vê, que a pessoa que bate** odi a todo, quando chega à noite, o corpo tá cansado.

E o feitor batia, sem mais nem menos?

Batia! E ali não tinha, não podia parar. Então, é que eu conto: rancando raiz de pinheiro; raiz de madeira; arando terra; cultivando. E se fosse madeirinha fino, cadas madeira! Que agora só no sertão, que tem. Caviúna; ipê; aquele pau-de-alho; alequim; chifre-de-carnero; madeira-peroba; farinha-seco; guatambu. Cada coisa, se fosse madeira que prestasse, dava pra fazer um cabo de machado [...]. Não tinha o que não tivesse naquele mato.

O roçador que dissesse, hoje: — eu tiro doze e meia. Não tirava. Não tirava nem a metade. [...] Tirando duas, três por maçada. Cortando madeirada dura — que agora não tem pra qui — tirava a metade de doze e meia. Podia ser o roçador que fosse! E naquele tempo ninguém trabaiaava pra si. Trabalhava só pra eles. Pros feitores, pros chefes. [...] Trabaiaava pra comida. Pra comida que comia e era assim que se trabaiaava..

O dono estava sempre na fazenda?

Estava. Ele punhava*** os feitor. Porque é a mesma coisa que agora. [...] Não tem uma fazenda, aí? Punha um governador pra atendê. Que tá ali pra atendê [...]. Qualquer coisa que tivé errado, tem que participá [a]o chefe. Com'é que tá, com'é que não tá. E agir. Então, era assim. Passa aqui, para ali. [E nós] comendo jada****, pezinho no chão; a calça,

* como

** trabalha

*** punha

**** talvez 'geada'

era aquelas, saca de açúcar, ralinho; camisa, daquelas, ralinho; pezinho no chão. Como eu!

Agora, no Hospital das Clínicas* é que eu calcei [o] que o povo ca[1]çava. Agora estão ensinando as crianças a andar calçada. Eu tô desta idade e nunca andei calçado. Os meus pezinhos no chão, jada**. [...] Enfrentando tudo quanto era serviço. Passando fome. **No tempo dos escravos?** É no tempo dos escravos; e depois dos escravo, dos escravidão, mesmo,inda passei fome. Porque, depois da libertação, nós saímo. Saímo sem nada — sem recurso, só com a roupinha do corpo. Aí, depois da Libertação [...] com meus mais velho, que o Dão Pedrinho Segundo, a Princesa Isabel, teve esta caridade, pro povo, saímo. Nós não tinha nada. [Por]que meus avô, meu pai, andava que nem passarinho, como saiu no jornal. **Mas o feitor. O senhor, não davam comida?** Davam mas era racionadinha. [...] Era pouquinha coisa. Em cuia de purungo. Em cocho de madera.

Onde vocês dormiam?

Tinha uns paiolzinhos de dormir, cobertos com foia de taquara, chapim***. Tudo mais no má. Cama de madeira [...]. [...] nós não podia trabaíá. Ninguém trabaíava pra si. Era só para a bóia.

Moravam todos juntos nos paióis?

Tudo um pertinho do outro. Um pertinho do outro. **Homem, mulher, todos misturados?** Homem... Não tinha apartamento. Porque, aí, então, é que eu conto. E agora nós tamo na glória.

Quando algum escravo ficava doente, o que faziam? Chamavam médico?

Não tinha médico!!! Naquele tempo não tinha médico. **Quem cuidava dos escravos?** [...] Os pais davam remédio do mato. De bugre (risada). Porque o senhor vê que bugre não procura casa, não procura remédio dos médico. Depois da Libertação que foi trocando tudo de moda, é que tá vindo médico pra uma coisa, pra outra (risada).

* Hospital das Clínicas

** talvez 'geada'

*** talvez 'capim'

Os escravos tinham muita raiva do feitor, do senhor?

Pois é. Tinha, porque era sofrimento. Tava passando fome; trabalhando diariamente; os dia todinho. Até pra comê era de pé. Não tinha descanso. Então, e se ele [o feitor] soubesse que qualquer um reclamou, eles mandavam pegar, argemado e amarrado meio do terrero — que eles diziam tronco [...] E ficava o dia, tivesse frio, tivesse garoa de vento de mar, sol. Ficavam amarrado o dia tudinho. E se não se aquebrantasse, pousava* amarrado, argemado, oco. [Se] garrava o mar** — porque não agüentava a judiaria — saía. E vinham de traís, com a faca bem apontadinha, furava[m] as solas dos pé. Ficava que a mesma coisa que a pessoa tá descalça, pisando numa touceira de espinho, tudo aonde catuca aqueles espinhos dói. Então, ficava com os pés patinhando...

Fugia muita gente?

Não tinha. Porque eles iam de atrás, achavam. **Mas fugia?** Fugia. Agarravam o oco, ia pro mato, deitava no mato. Porque era dura a luta. O Sr. vê que no enxadão, picareta, arando o chão, rancando raiz de pinheiro, raiz de maderada, destes tocos duros, o dia tudinho! Sem descanso! De cedo à noite! Não guenta. [...] [Mas] como eu já falei hoje, [eles] iam de atrás. Traziham. Furavam, às vezes, a sola dos pés com ponta de faca. O outro [castigo] era a palmatória na mão, que ficava qu'era um bolo de inchado. E tinha que trabalhá. [...]

Os que não agüentavam mais de idade eles pinchavam num paiolzinho véio. Daí, a comida era por semana. Se comesse tudo antes de entrá a outra semana [...]. E reclamassem, pra ver [...] Porque eles faziam o que eles queriam.

O que eles faziam com os escravos mais velhinhos?

Pois é, como eu estava contando hoje. O que não agüentava mais, [o quel] ficava sem serventia, eles pinchavam num paiolzinho velho. E ia comida por semana. **Ficava preso no paiol?** Ficava lá, o que não agüentava mais. Porque é a mesma coisa que a gente doente. Não aguenta de trabaiá. Fica na cama.

Como era capturado o escravo que fugia?

[Ele] fugia. Escondia[-se]. [Os feitores] saia[m] a campear. Pois é a mesma coisa que o Sr. vai no mato fazer

* dormia
** fugisse

uma caçada. O Sr. fecha* os cachorros no rastro de uma caça. E o Sr. fica esperando, cuidando. O cachorro tria** aqui, tria ali; tria aqui, ali. E até que acha a caça e traz pro Sr. Pra vivê ou pra morrê. Vem onde o senhor tá. O Sr. puxa da espingarda, ou por revólver, atira. Deixa no lugar.

É a mesma coisa que uma pessoa, hoje, sai, às vez, briga, dá um tiro: a pessoa cai morrendo. Ou, às vez, dá uma facada, cai morrendo. Então, a mesma coisa.

Agora, eles [os feitores] são bastante. Campeia, pro mato. Aqui, ali; aqui, ali. Até. E depois, o pessoal que fugiam não podiam ir muito longe, porque sertão buco, sertão de fera, tigre, suçuarana. Tudo quanto era bicho brabo. Porque pra ir longe a fera braba levava na unha. Então, era a mesma coisa. Eles [os feitores] saíam campear. Achavam, arrodeavam, se corresse, era duro, apanhava, ou eles atira[vam]. Morria. Atirava, porque eles é que [...] o João Brandão, o Frederico...

O senhor teve, alguma vez, vontade de fugir?***

Eu apanhei, sim. [...] Apanhei poucas vez. Porque a gente que tem vergonha, e tem capricho, toma um carão, uma vez ou duas vez, uma surra, uma vez ou duas vez, e ele não quer mais. A pessoa que tem capricho. Porque é a mesma coisa que nós pegamo um serviço pra fazer. Nós que temos vergonha, nós queremos ter o que dizê e não o que ouvi. E pra cumpri o dever e pra ganhar [...].

E, depois que a Princesa Isabel com Dão Pedrinho teve esta caridade, então é o que eu digo, que agora nós tamo na glória. Tanto eu como todo o povo. Pois é, como eu expliquei, já hoje: quer ir numa festa, vai; quer ir num passeio, vai; quer ir num lugar, vai; se vier no dia, tá bom; quer dormir a hora que quer, dorme; quer levantar cedo, levanta; se quer levantar mais tarde, levanta; e se vai, se quer dar um passeio, faz o que quer. Se vier no dia, tá bão; a hora que se alimenta; se quer vará**** o dia tudo se alimentando, cabando, não tem quem diga você não coma ou você não divirta, ou não vai em tal lugar. Então é como eu digo, como eu falo: que tanto eu como este povo novo, de agora, depois da libertação, tamo na glória.

* lança

** fareja

*** Possivelmente, compreendeu: O senhor apanhou?

**** passar

Na fazenda, algum escravo matou-se porque não agüentou o trabalho?

Nunca. Eles não se matava. Porque... a dor! Mas ficavam de pouco. Esperando a morrer de sede, de fome ou de enfermidade. O dia que Deus chamava. Porque é, como eu tava dizendo pro senhor: eu agora tô aqui na cama. Sem servintia. Bom de pedir uma esmolinha. Depois de tudo. [...] Esperando vê o qu'é que Deus faz de mim. Pra esta vida ou pra outra. O dia que ele diz: — Hoje fio*. Hoje te quero. Você vem comigo. Porque ele é quem tem tudo, quem manda em tudo. Porque foi quem deu o poder pra Dão Pedrinho Segundo, a Princesa Isabel. Os escravos gostavam de Dão Pedrinho e da Dona Isabel? Ah! Como não!! Que davam graças a Deus! Mesmo antes da libertação? Gostavam. Mas não podia falar. [...] Não podia nem falar! Que falasse era morto ou apanhava. [...] Porque, aí, era castigado!

Na fazenda, algum escravo tentou bater no feitor, no senhor?

Não! Pois se batesse, já sabia! Naquele tempo eles faziam o que eles queriam. Se eles mandavam matar qualquer um, ora. Não tinha crime. Não tinha cadeia. Eles é que eram governo: o falecido Fernande, o falecido Almonge; tinha esse João Brandão; o Danilo Fortim: o Frederico — que agora já tão tudo morto. [Eles] eram os chefes. Faziam o que queriam. De uma distância de como daqui e o Rio de Janeiro. Se eles soubesse que qualquer um reclamou, aí, conforme o da judiaria [pág. 6]. Agora, eles tinham os capangas, deles, de facanção, de revólver, e por aí. Eles preparavam um garrafão de pinga e pólvora e limão [...] e não sei que diacho que mais [...]. E mandavam buscar: — Vão me buscar a cabeça desse fulano, lá...

Na fazenda, algum escravo matou algum feitor?

E como?! Não matou, não! Antes o feitor mandava matar os escravos. Eu não tô contando que eles faziam o que eles queriam? O povo não tinha voz.

O João Brandão e o Frederico eram da fazenda?

Eram da fazenda: o falecido Almonge, o falecido Fernande. [...] Eram os feitores? Eles eram feitores e eram judeus. Faziam o que eles queriam. Eles eram brancos? Eram.

* filho

Faziam um baile. Eles chamavam, fosse famia de quem fosse. Fosse muié casada, fosse fia, famia. E os capangas, ali, com revolvão, facanção, chicote, ali, juntos. E tiravam as roupas e... Faziam os escravos dançar pelados? Fosse moça, fosse muié casada, fosse muié de quem fosse. Fazia só o que eles queriam. E manda tirar a roupa de um homem ou de uma moça, ou de uma muié. E fazia dançar pelado, ali. E, então, é que eu conto. E tinha que ficar ali, passando frio! E é hoje que eu falo, e até eu não gosto quase [de me lembrar] [...]. Mas viu, passô passô! E eu até não gosto quase nem de me alembra da judaria.

Agora, aquela criançadinha, pois os pais não governava as criança. [...] Pois eles iam, os chefes, saíam, traziam[m] as crianças pra criar, no comprado. Por qualquer, troco de nada, qualquer coisinha. Traziam pra criar no regime deles, ali. E depois que se criava, que já podia trabaiá... **A criança era separada dos pais?** [...] O pai e a mãe via quando era pequeno. Depois eles tiravam, traziam. E o pai não tinha direito mais. Nem o pai, nem a mãe. Porque os pais não governava nem o que tinha...

Quando nascia, numa escrava, uma criança que era filha do feitor?

Criavam até um pouquinho. **E virava escravo?** É, depois, até desmamar. Depois eles iam lá, dava-lhes um dinheirinho. Pouquinho. E já traziam. Depois de desmamado. Traziam. Aí, eles iam criando no regime deles. No crime deles. Até a idadinha que podia trabaiá.

Criança já trabalhava?

Criança que podia reunir aquelas raizinhas de toco, montava. Trabaiava. Mas a que não pudia, eles iam criando, até que na idadinha de trabaiá. [Idadinha de trabalhar] no regime deles. No regime deles. Aí, então, é que eu conto, depois da Libertação. Nós não tinha nada, sem recurso.

O dono da fazenda tinha muitos filhos?

Não tinha muito, porque [...]. **E eles podiam brincar com os escravos?** Não! Pra não estrová*. Porque é a mesma coisa que o senhor junta uma porção de uns camarada, às vez. Se um começa a prosear [...] os trabalhador. O senhor

* estorvar

não acha bão [risada]. Por que, em vez de ajudar a trabaíá, começa a estouvá* os trabalhador [risada].

Batiam em criança?

Em criança pequena não. Mas dum pontinho pra... [...].

O senhor teve algum filho?

Tinha uma fia, mas tá longe de mim! **Ela foi escrava?**
Não. Depois! Depois da Libertação. [...] O Senhor sabe que um homem sozinho não pode criar fia muié. E ainda mais um homem que tem vergonha e capricho e respeito... [risada]. Aí, então, ela foi-se embora pra Rio de Janeiro. Faz uma porção de ano que eu não sei dela e nem ela sabe de mim.

O senhor, alguma vez, ouviu falar de algum quilombo?

O Quilombo no Estado do Paraná. Vi falá. [...] Eu vi falá que... Um dos chefes... Não conheci. Porque, a gente, nós saímo pra qui, pra li, depois da Libertação. [Por]que naquele tempo não era tempo de batizado, nem de registro, nem de era, nem de data que nasceu. Era mesmo uma boiada no campo. Era mesmo uma boiada no campo. Então, não tinha nem era. Então a gente não tinha liber[dade] de sair. É como eu tava explicando pro senhor inda hoje: que agora nós tamo na glória [...].

E os escravos sabiam que tinha algum quilombo?

Os chefes sabiam porque eles eram chefes, saíam. [Por]que nós não [saímos]. Não podia sair. E dava graças quando chegava a noite pra descansar um pouquinho. E não saía. E, naquele tempo, então, é que eu falo. Depois da Libertação é que o povo foram ficando alibertado. Trabalhando pra si. E daí é que foi vindo esse negócio de batizado, de batistério, data, de era. Foi vindo de pouco, e foi vindo. E foram gritando: Viva a República, a Ditadura. E os ganho pra um homem criado. Trabalhava a mil-réis. [Por]que davam, naquele tempo, eram mil-réis. Agora é um cruzeiro. Mas naquele tempo era quinhento réis. Quatrocento réis, seiscento réis, um tostão. Tinha uns cruzeiro grande de prata, que agora não há mais. Meia pataca. Depois, devagarzinho é que foi subindo. Que foi vindo este negócio de casamento, de batizado, de registro.

* estorvar

O senhor sempre trabalhou na roça, quando escravo?

Era na roça. E depois dos escravos. Só na lavoura. Porque é como eu conto. Depois dos escravos, da Liberdade, é que foi vindo o casamento. [...]

Minha mãe [...]. Mas Deus levou quatro, com Deus. Se criomo em dezesseis [irmãos]. Oito irmão e oito irmã. **Todos escravos?** Tudo escravo. Depois da Liberdade... Fora quatro que eu não conheci, porque eu fui fio derradinho. Depois da [Liberdade], quando gritaram a Liberdade, eu tava com vinte anos... Porque, naquele tempo, como eu expliquei pro senhor, não tinha data, não tinha era.

Na fazenda, tinha escravo que servia só na casa do senhor?

Tinha [...] O chefe morava tudo pertinho... Então é que eu conto. Depois da Liberdade [...]. Papai, nós não tinha nada! Meu pai. Eu já tava criado. Me apinchei no rigor do peso; do ganho a mil-reis por dia. O senhor vê, que a gente sem recursos e carecendo comprar de tudo! Pra boia! Pra vestir! E pra cumprir com os negócios. E puxando carga. [...] As vez, no ombro. Estrada de [...]. Não tinha estrada. E sofrendo.

Porque, no tempo da escravidão, os chefes punhavam duas varas num fio, cá-té-lá, e cravavam. [...] Não punhavam cavalo. Depois punhavam no meio uma casa. Forravam bem forrado. Os escravos, dois pegavam numa ponta, outra noutra [extremidade]. Outros dois ficavam. E levava. E vindo... e descansa dois... e ele [o senhor] carregado! E ele sentado! Assim. Pra vê. Olhando! E vai trazê!

Os escravos que ficavam na casa do senhor não se misturavam na roça?

Naquele tempo, tudo trabalhava. Era homem, era muié. Tudo era na roça. Rancá raiz de pinheiro. Arando terra. Cultivando. **Mesmo quem trabalhasse na casa do senhor tinha que ir para a roça?** Tinha. Ficava[m] as muié do chefe. [As mulheres do chefe] é que ficavam. Eles é que faziam a comida. E o chefe dava as regras. Comida tinha pouquinho, rationado, em cuia de purungo, em cocho de madeira. Então, é que eu falo: que agora nós tamo na glória... [...] Acabou-se aquela judiaria, aquele sofrimento e padecimento. E como eu tava contando já hoje, inda se fosse madeirinha fina. Que mato de sertão buco, de fera braba...

* Satã

Qual era a religião dos escravos? Eles eram católicos?

Católicos!? Ha! Eu não tô contando pro senhor qu'era mesmo c'uma boiada do campo. Não tinha respeito. Não tinha indução. Era um entrevero. **Não tinha nenhuma religião?** Não tinham religião. Tinham, mas era a religião do Assatã* (risada). **Era muita gente com essa religião?** Era tudo, tudo. Antes de gritarem a Libertaçāo... Era tudo [risada].

O que faziam os chefes quando os escravos começavam com religião? Quando começavam a batucar?

Eu não tô contando que eles tiravam [a roupa], chavavam a moça, uma muié, fosse fia de quem fosse! Tirava tudo a roupa e faziam dançar pelado. E, ainda, dançava pelado. E, então é que eu conto. Tinha que fazer tudo o que eles mandavam. O que eles mandavam fazer. E não fizesse! Pra vê. O feitor ali. E mandavam bater muito. E mandavam matar. **Matar os escravos?** Mandavam. Não tinha crime. Faziam o que eles queriam.

Os escravos que fugiam eram os que praticavam a religião do Sata?

Não. Os escravos fugiam porque não resistiam o sofrimento. [...] Não podiam falar. Fosse da religião que fosse. Tinha que curtir quieto. Tinha que curtir quieto, sem podê... Falasse pra ver!

Tinha folga?**

Tinha! [...] Eu não tô contando pro senhor que eu fui ofendido de cobra três vez? Fui mordido de aranha. E, daqui, dali. Sofrendo. Tanto nos escravidão, como depois. Porque depois da Libertaçāo, eu me pinchei no rigor. Pra ajudá na casa. Enfrentando chuva, sol, viajando com carga. Vinham naqueles negociantes a lombo de canjica [...], traziam pra vendê pro povo. A lombo de mula, de cavalo. Aí eu me pinchei, trabalhando com tropa, levando carga de 60,70 quilo, 80. E cesto não tinha, era bruaca. E eu, viajando os dia. Boiada solto [...]. Tropa, tropinha. E tropinha que, naquele tempo, viajando por cada... Por terra... Porque não tinha estrada. E dai. Depois é que foi vindo estrada. Daqui, dali. Que, como eu digo, que hoje tá tudo fácil.

* Satã

** Possivelmente, compreendeu: Tinha cobra?

Quantos escravos tinha na fazenda?

Pois agora não me alembro! Porque eu, c'á minha idade, e com os sofrimentos; [por]que a febre que eu não sofri, que Deus teve dó de mim, foi só a febre amarela e a maleita. Mais, não teve qualidade de febre [que eu não tivesse]. [...] E eu enfrentando tropa solta, viajando, carregando naqueles burros meio chucro, que carecia ponhar tapasóio*.

Tinha muita mulher escrava, na fazenda?

Tinha, pois tudo era escravo. [...] Mais homem que mulher? Tinha homem e muié, e se não quisesse ir, cantava o chicote. Se a escrava não quisesse ir com o feitor, o chicote 'cantava'? É, eles diziam bacaiau.

Tinha escravo que era namorado de escrava?

Eles apartavam... Aqueles homens, que era forte, de muque, pra intreverar. Porque o senhor vê, que agora. Um é de uma cor [...] outro é d'outra (risada).

Se algum escravo quisesse casar com uma escrava, da mesma fazenda, podia?

Não tinha casamento, naquele tempo! Não tinha. O chefe. Não era casado. Porque é mesmo que uma criação, que o senhor vê, aí. Uma criadura quando fica, avó zangada, mistura, c'o barrão [...] (risada). As escravas 'iam' com todos? Não. O chefe... Porque é a mesma coisa que, hoje, o senhor é casado. O senhor, se sua muié, que Deus o livre e guarde, sair com um daqui e, daí, o senhor não vai gostá (risada).

Na fazenda, eles compravam escravos, todo dia, toda hora?

Eles saíam e iam pra longe. Porque, como eu conto, que o meu pai... o meu avô. Eles saíam pra longe. O meu avô, o primeiro avô [eles] trouxeram da África, que era africano. Os chefes saíam, punhiam aquelas crianças, pra aqui, pr'ali. Quando nascia uma criança, eles vendiam ou criavam no regime deles? Vendiam. Por qualquer coisinha. E iam, agora, traziam, saíam. O primeiro avô eles trouxeram da África, o segundo [era] baiano.

* talvez 'tapa-olhos'

O senhor conheceu seu avô? Ele trabalhava na mesma fazenda?

Conhecia. [...] Ele também era escravo. [...] Eles traziam, os chefes. O primeiro avô era africano. O segundo baiano. Eles trouxeram de Bahia. O meu pai... Eu não conto! que faziam os escravos. Trabalhavam, pro chefe. Carecia de [...] bugrada. Levavam tudo, e mio* verde. Eles bijavam [?] os escravos. Mandava. Queimando foguete e grito e batida de lata e tiro. A bugrada dentro do mato. Tinha medo. Corriam. Eles saíam. E tinha uma bugra novo. E fizeram uma caminho p'uma palandera de pedra. E ela não guentou o tranco dos mais velhos. Eles laçaram. Laçaram essa bugrinha, que ela não guentou a carrera dos bugre criado. Porque é a mesma coisa que uma criança. Você vai levando. Fazendo ele andar, quando é de repente, ele grita: — Pai, tô cansado. Tá me doendo minha perna, me carregue. Eu não guento. Senta. Cansa. Agora viu, o senhor tem que... O senhor leve, carregue. Então, é a mesma coisa. Foi essa bugra nova. Laçaram. E trouxeram. Daí foram amansando. E ela também foi compreendendo a fala dos brasileiro. E fica. Então, papai era cria dessa bugra. E, depois, entreverado. Depois dos escravidão foi entreverando com brasileiro. [...] Então, papai era fio dela.

O senhor pode falar mais desses escravos que praticavam essa religião de Satã? O que eles faziam? O que eles falavam?

Clamava da judiaria e da fome. Agora, o adulto fala perto de criança. O senhor sabe que criança não guarda nada. E muitos grande mesmo. Ele chega, escuta o que o senhor fala; ele sai num vizinho. Já conta. Ou, às vez, inda intera**, ou inventa mais, e então...

O senhor já conversou com qualquer escravo que tinha fugido e morado em um quilombo?

Vi falá. **Mas conversou?** Não, senhor. Não conhecia. Porque. [...]. Que depois dos escra[vos], a Libertação é que eu. Sofrendo. Penando. Abaixo de chuva. Abaixo de jada***. Pêzinho no chão. Moendo jada***.

No hospital das Clínicas**** é que me deram calçado. Inda taí, no chão. Me calçavam. Até agora mesmo, eu inda não sei

* milho

** acrescenta

*** talvez 'geada'

**** Hospital das Clínicas

nem qual'é o pé direito, nem qual'é o pé esquerdo. Então calçaram. Faz duas semanas. Eles é que me calçaram. Que pra mim tanto faz o pé esquerdo como o pé direito... Pra mim é uma coisa que eu não sei.

E agora fiquei c'a batida, a máquina, também, nas déia. Me prejudicou muito as idéia. E ficando, um pouco, atrapalhado da vista. [...] Porque nós não tem recurso. Sem nada. Que agora tava falando, tô sem servintia. P[r]onto de pedir esmola. Quando eu era novo, quando que carecia [de] me trazer[em] numa cadeirinha! E, como agora, como eu falo; taí, muito [...].

E nem sei onde é que tô! Eu estava no Rio Branco, lá fiquei, peguei aquele sofrimento. Comida não pára no meu estômago, nem água. Agora que tá começando a parar alguma coisinha, ou leite, ou chá. Mas é um pouco. Mas no mais. É cair no estômago e vomitá. Caía... Agora o leite, o chá está parando um pouco no meu estômago.

III — ÍNDICE ONOMÁSTICO (ANTROPÔNIMOS E TOPÔNIMOS)

A — África	— p. 94
Armonge/Almonge	— p. 88
B — Bahia	— p. 94
Brandão, João	— p. 87, 88
C — Cerro Azul	— p. 83
D — Dão Pedrinho Segundo	— p. 85, 87, 88
E — Estado do Paraná	— p. 83
Estado de São Paulo	— p. 83
F — F[r]ederico	— p. 87, 88
Fernande	— p. 88
Fortim, Danilo	— p. 88
H — Hospital das Clínicas	— p. 85, 94
I — Isabel, Dona	— p. 88
Isabel, Princesa	— p. 85, 87, 88
P — Paraná (v. Estado do)	— p. 83, 90

IV — VOCABULÁRIO

A — Alequim	[alecrim]; arbusto de odor agradável e forte
Aquebrantar	amansar; abrandar
B — Bacaiau	[bacalhau]; chicote de couro cru
Bald[r]ame	peça de madeira
Barrão	porco não castrado; reproduutor
Batistério	certidão de batismo; lugar onde se acha a pia batismal
Bóia	comida
Bruaca	mala de couro cru para transporte animal
Buco	vão; vazio
Bugre	indígena
Bugrada	grupo de indígenas
C — Cade[i]ra[s]	quadris
Camarada	trabalhador temporário
Campear	procurar; andar no campo à procura de gado
Catucar	[cutucar]; espetar
Cipó-de-alho	[cipó-d'alho]; arbusto trepador
Cipó-de-são-joão	tipo de trepadeira
Cocho	Recipiente de madeira escavada para alimentação animal
Cuinho	diminutivo de cunha
E — Entrevero	desordem; mistura; confusão
Enxadão	enxada grande
F — Farinha-seco	árvore; maperoá; pau-rei
G — Garrar o mar	fugir
Guatambu	árvore (g. ‘Aspidosperma’)
L — Libertação	Abolição (13 de maio de 1888) ‘braçada’; conjunto de objetos
M — Maçada	amarrados ou abraçados juntos
Maleita	malária
O — Oco	vazio

P — Paiol	depósito; celeiro
Palmatória	instrumento de madeira ou ferro, com cabo e extremidade redonda usado para golpear as mãos, pés ou nádegas
Pataca	moeda antiga de prata do valor de 320 réis
Patinhando	[de patinhar]; andar n'água, na lama
Pau-d'alho	'guararema'; árvore
Pinchar	lançar; impelir
Pinga	cachaça; aguardente
Prosear	conversar; falar muito
Purungo	Porongo; vasilhame feito com o fruto do porongo
R — Réis	de 'mil-réis', antiga unidade monetária brasileira
Roçador	trabalhador rural; madeireiro
S — Suçuarana	onça; onça-parda
T — Tostão	cem réis; antiga moeda brasileira
Touceira	restos de árvore no solo (depois desta ter sido cortada)
Tronco	instrumento de castigo onde os escravos ficavam imobilizados
X — Xucro	selvagem; não domado

PESQUISAS: COMUNICAÇÕES

JORNAIS OPERÁRIOS — METODOLOGIA PARA ANÁLISE HISTÓRICA DO DISCURSO OPERÁRIO NA PRIMEIRA REPÚBLICA*

**ALCINA MARIA DE LARA CARDOSO
SILVIA MARIA PEREIRA DE ARAÚJO**

Professoras dos Departamentos de História e de
Comunicação e Ciências Sociais, respectivamente,
da Universidade Federal do Paraná.

RESUMO

Periódicos publicados pela e para a classe trabalhadora brasileira constituem fonte primária para a História Social, mas ressentem-se, no entanto, de formas analíticas apropriadas. Propõem as autoras uma metodologia para a análise do discurso operário, que une os aspectos formal/aparente e informal/não-explicito dos jornais, ou seja, o balanceamento da estrutura gráfica como suporte para análise histórica de conteúdo (A.H.C.).

A aplicação metodológica proposta alcança as contradições do discurso operário e estabelece as suas especificidades. A clandestinidade e intermitência dos jornais revela os antagonismos próprios das relações entre as classes sociais na Primeira República.

A saída, em contexto ideológico conturbado, para a doutrinação e arregimentação do operariado traduz-se em discurso político sob capa literária, que evidencia a dominação das instituições sociais vigentes e, ao mesmo tempo, camufla o tom de denúncia social das mensagens, através de alegorias e mitematismos. É o difícil diálogo entre as classes sociais, no monólogo de uma delas.

As descontinuidades históricas aventadas por Foucault, as áreas de questionamento do não-saber e do não-poder, expressas socialmente, estão contidas nos periódicos publicados por segmentos do operariado brasileiro nas primeiras déca-

* Pesquisa integrante do projeto “Imprensa Operária no Paraná (1890-1930)”.

das deste século. A exploração desta fonte de História Social, emergente num momento de formação do setor industrial da sociedade paranaense, significa ampla faixa de alternativas de estudo¹.

Os jornais operários representam fontes primárias ímpares para a reconstrução do pensar operário. Material bruto produzido no próprio meio operário, eles são ricos em conteúdo teórico e permitem ao pesquisador uma radiografia do seu processo de conscientização e organização².

O seu estatuto de documentação primária permite detectar as lutas cotidianas dos operários e verificar até que ponto essa prática jornalística atende às funções de arregimentação, doutrinação e orientação do operariado, formando as bases de sua consciência social; possibilita, sobretudo, recuperar o discurso operário, deixado ao descaso pelo poder estabelecido. Enfático, o discurso conclama: “urge ao operariado se esforçar no sentido de uma arregimentação forte e disciplinar, repelindo de si o preconceito de ser a política incompatível com o operariado”. (*O Rebate*, Curitiba, a. 1, n. 1, 18 ago. 1917).

A imprensa operária contrapõe-se à imprensa dominante. Enquanto esta caracteriza-se por sua base informativa, aparente, explícita e manifesta, com mensagens de cunho descriptivo, referencial, tecendo a factualidade, através das notícias; aquela responde pelos aspectos mais normativos, impondo significados ao delinear o campo real, implícito ou não, das ideologias por exceléncia. Ela define-se como a própria manifestação cultural operária, cujas funções se diluem num contexto atemporal e disperso geograficamente.

O fenômeno da proliferação dos periódicos operários no Paraná, em cidades como Curitiba, Ponta Grossa, Jaguariaíva, Morretes e outras, não está desligado do cenário nacional e internacional. Dada a forte marca de questionamento político dessa imprensa, observa-se um pulsar em conjunto, inclusive com circulação em cadeia. Os títulos se repetem, como também os redatores-líderes revezam-se, num esforço de contínua retomada da luta. Luta esta, muito mais no plano ideário, do que pragmático. A intermitência não impede aos jornais

¹ Critério para seleção de jornais: foram utilizados todos os jornais operários a que se teve acesso (quarenta e cinco exemplares no Paraná), privilegiando os referentes ao ano I e número 1, incluindo, também, aqueles de periodicidade mais significativa. Quase todos os periódicos compõem acervo de arquivos particulares.

² Como fonte de pesquisa única ou em composição com outras, os jornais operários vêm sendo utilizados por vários historiadores para reconstituição do movimento operário no Brasil. Edgar CARONE, Boris FAUSTO, Francisco Foot HARDMAN, Maria Nazareth FERREIRA, Silvia MAGNANI, e outros, apenas para citar alguns autores de trabalhos mais relevantes.

dos trabalhadores serem luzes na escuridão. Surgem, desaparecem, ressurgem e os ideais continuam a serem divulgados.

A intensa mobilidade dos líderes, a serviço das ideologias anarquista, socialista, anarco-sindicalista, com seus artigos assinados em vários jornais de vida breve, mostra a instabilidade social própria de uma época de perseguições políticas e busca de definição do movimento operário.

O processo de expansão capitalista opera o crescimento industrial e a concomitante demanda da força de trabalho, estabelecendo novas relações de classe, contextualizadas pela ação dos periódicos que circulam entre os operários. Portanto, a imprensa operária surge e se desenvolve em um meio no qual a questão social é emergente e, fundamental a sua disseminação para informar, politizar e organizar os trabalhadores.

Essa disseminação apresenta-se como trabalho, mais no sentido do convencimento (persuasão) individualizado, tendo como meta a arregimentação, ou seja, conquistar adeptos (não no sentido político-partidário) mas de um ordenamento da consciência social difusa, tentativa de afirmar os primeiros indícios de identidade de classe. Esta identidade aflora nas contradições que o discurso jornalístico abriga.

Cuidados metodológicos apropriados proporcionam discernimento entre a redação do fato, sua tendência e o próprio fato. Uma, é a linha editorial, outra, é a informação noticiosa, o registro factual, tarefa do jornalismo. Ambas se fundem nos primórdios do jornalismo brasileiro, que apenas se fortalece como indústria a partir da década de 30. Os periódicos que circulam durante a Primeira República no Brasil apresentam este caráter híbrido³.

O interesse pelo debate criado entre os próprios operários caracteriza esse jornalismo, praticado também em regiões marcadas pelo agrarismo e autoritarismo. Tendências estas encontradas no Paraná da época, quando se estrutura a sociedade de classes, cuja posse da terra não está completa e um parque industrial rarefeito torna rudimentar a divisão do trabalho.

Boa parte dos periódicos não surge do meio operário, propriamente dito, são, sim, fruto de grupos redatoriais, gráfico-literatas, publicamente simpatizantes do movimento internacional de organização do operariado, traduzindo antes de tudo a exaltação do jornalismo como atividade social:

3 Ao longo da segunda metade do século a indústria jornalística termina por especializar os editoriais como expressão da política da empresa e, de um modo velado, coloca os jornais sob uma capa de mero instrumento informativo.

“Surgem valentes e denodados trabalhadores, que, por intermédio de sua pena, sujeitam-se ao sacrifício de amanhã, em defesa da grande causa. (...) Oferecem-se outros a encaminhar o operariado no conhecimento dos seus direitos, no conhecimento do seu valor, na percepção de que é escravo de uma minoria que nada faz ...” (A Revolta, Coritiba, a. 1, n. 1, 6 abr. 1917).

É impossível proceder à análise de conteúdo (A.C.) dos jornais operários, numa perspectiva histórico-sociológica, sem antes decompô-los em seu aspecto formal, caracterizando a sua estrutura gráfica. Esta converte-se, pelas relações de contraste com a grande imprensa, no passe de entrada para a análise de conteúdo propriamente dita.

O formato tabloide dos jornais torna-os de fácil manipulação e o número de páginas dificilmente excede a quatro. As notícias e acontecimentos transmitidos são sempre comentados e de autoria definida. Esta personalização implica situação de compromisso. Os mais radicais dispensam anúncios publicitários.

Predomina o artigo assinado sobre a notícia, a doutrina política sobre a exposição impessoal, abrindo um espaço literário com nítida conotação política. A assunção desta feição doutrinária deve-se não somente à influência da ação política dos imigrantes, mas a muitos líderes de origem nacional. Alguns periódicos reproduzem autores estrangeiros, com conferências e seqüência parcelada de obras de ficção. Os editoriais, em estilo literário e com imagens analógicas, evidenciam a tendência do jornal, nem sempre assegurada pela manchete de primeira página.

A utilização de charges, sátiras à sociedade e ao regime político são constantes. Mesmo a apresentação de seções destinadas ao lazer, como poemas, sonetos, anedotas compõem o conteúdo doutrinário-ideológico, criando nova ótica quanto à complexidade da vida operária.

Dadas as características específicas da imprensa operária apresentou-se a necessidade de fazer uma leitura também específica desta fonte primária, descobrindo o modo de avaliá-la, procedendo à crítica interna e externa, para atingir o cerne das questões veiculadas. A opção deteve-se na construção de uma metodologia que desse conta da substância dos artigos ali presentes — a análise de conteúdo (A.C.).

A reunião estrutura gráfica/análise de conteúdo, o aspecto formal face ao informal, configura a linha de exploração e interpretação empreendida ao fazer transparecer os antagonismos. Explicita-se a trama histórica em meio ao pró-

prio processo, no fulcro das próprias contradições. Em escalada analítica são quatro as questões aventadas:

- 1º) Ambigüidades estão presentes no interior dos jornais na medida em que se entrecruzam em suas linhas as diversas linhas de pensamento e de ação.
- 2º) Concatenados e, ao mesmo tempo, dissociados, apresentam-se o **plano das idéias** (doutrina/princípios) e o **plano das ações** (organizações/comportamento). São teoria e prática acareadas a cada novo título, a cada página.
- 3º) Na intermitência de tal produção cultural, expõem-se as ambivalências de uma classe social e a busca de afirmação da imprensa desta classe e a serviço dela. Predestinados a sucumbir, cada jornal denuncia a questão social: ‘jornal por em quanto avulso que não pode dizer quantas vezes sahirá, nem quando deixará de sahir’. (*O Independente*, Coritiba, a. 1, n. 1, 4 mar. 1901).
- 4º) Resta inclusive enfrentar a eterna contradição que faz árdua a tarefa das ciências sociais: descobrir o específico, o típico, envolto no genérico, no óbvio. Ao se tomar o caminho inverso verifica-se a reincidência do óbvio, chega-se às generalizações encaradas como o próprio curso da história, que homogeneiza as manifestações humanas e solidifica o universal das expressões sociais. Os jornais operários reproduzem portanto o contexto maior, face à onipresença dos líderes como Gigi Damiani⁴, Lopes Neto, Octávio Prado e outros.

Sabe-se o quanto carecem as ciências sociais de uma teoria do discurso e, mais que isso, não dispõem de metodologia adequada de análise histórica de conteúdo (A.H.C.⁵). Para análise de conteúdos contemporâneos a metodologia que vigora segue mais a linha estruturalista limitando os resultados analíticos. A fim de se chegar a interpretações que não tragam esterilizadas as mensagens, mas façam-nas elucidar o contexto histórico em que foram produzidas, adotou-se, de modo crítico e com adap-

⁴ Líder anarquista egresso da Colônia Cecília em 1904. Colônia estabelecida na região de Palmeira, Paraná, 1893. Ver SOUZA, Newton Stadler de. *O anarquismo da Colônia Cecília*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970.

⁵ A designação Análise Histórica de Conteúdo (A.H.C.) é das autoras.

tações, a orientação metodológica para análise de periódicos proposta por Eliseo Verón, que recomenda alguns procedimentos testados para análise de conteúdo semântico-ideológico de jornais ou, como ele designa, leitura ideológica de “**medios masivos impresos**”.⁶

Acreditava Verón na existência de um corpo normativo de regras formais sintático-semânticas que deve ser levado em conta na análise comparativa da emissão de mensagens e, para tal, vê o meio como contexto⁷. Pressupõe-se que toda mensagem pode ser decomposta em unidades significativas, já que os homens se movem em universos discursivos e estes fazem transparecer a concepção do mundo e a prática histórica em que estão inseridos. Enfim, o pensamento é resultado da ação e não vice-versa, porque idéias não se sustentam sozinhas em qualquer campo da atividade humana.

Como decorrência uma A.H.C. obriga a desfazer-se de certa tradição analítica, meramente quantitativa, de linha americana que, ao contar unidades semânticas, contenta-se com a construção de escalas ordinais de atitudes de uma mensagem em face dos objetos (eventos, personalidade, etc.).

Ao trabalhador os conteúdos no contexto histórico relacional de análise do início deste século, estabeleceu-se os vínculos para além do discurso escrito, que unem mutuamente os jornais produzidos no meio operário brasileiro⁸. O acompanhamento dos sessenta e três títulos de jornais já referenciados mostra a metamorfose do movimento anarquista, num primeiro momento mais espontâneo, com propostas contraditórias de ação organizativa da classe operária

⁶ VERÓN, Eliseo. *Ideología y comunicación de masas: la semantización de la violencia política*. In: — et alii. *Lenguaje y comunicación social*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971. p. 133-91. A orientação metodológica e o quadro teórico de Verón requerem entendimento da noção instrumental de ideologia. Para ele ideologia é um nível de significação do discurso transmitido em situações sociais concretas, implicando em que toda mensagem denota em um nível de significação e conota em outro (dimensão conotativa do discurso). Uma leitura ideológica da comunicação social consiste, portanto, em descobrir a organização não-manifesta das mensagens, permitindo delinear as formas ideológicas, que se definem não como um corpo de proposições, mas como um sistema de regras semânticas que expressa determinado nível de organização da mensagem. No caso dos jornais operários, as mensagens denotam a chamada “linha” político-ideológica do periódico, ou seja, anarquista, socialista, anarco-sindicalista, etc.

⁷ VERÓN, Eliseo. *Ideología, estructura y comunicación*. São Paulo, Cultrix, 1970. Um contexto pressupõe a existência de operações (atividade social) de seleção, classificação e emissão de mensagens num campo de decisões ou escolha de alternativas. Nas opções de material com que lidam os jornais operários, por exemplo, emergem os campos de decisão. Detectá-los é a tarefa desta pesquisa. Para VERÓN, é fundamental, ao se trabalhar com mensagens, ter claro que elas resultam de uma combinação, organizam-se em face de 3 condições: a sintática (relações dos signos entre si); a semântica (relação dos signos com aquilo a que se referem); e a pragmática (instrumental que o usuário utiliza). p. 165-92.

⁸ Esta associação aproxima-se da chamada “Análise de Contingência” de OSGOOD, Charles. *Modèles représentatifs et méthodes de recherche*, in *Trends in content analysis*, Urbana, 1959. Citado por KIENTZ, Albert. *Comunicação de massa; análise de conteúdo*. Rio de Janeiro, Eldorado, 1973. p. 159.

e, a partir dos anos 20, com o anarco-sindicalismo, respondendo ao recrudescimento da repressão estatal. Ao organizar-se institucionalmente (sindicatos e associações), uma classe “problema social” faz um recorte no real, destaca as suas formas organizativas, lideranças, reivindicações, facilitando o controle do Estado sobre ela. Isso também explica a clandestinidade e a intermitência dos jornais operários nas primeiras duas décadas.

Ao correlacionar-se processos históricos simultâneos e paralelos exercita-se a construção do objeto de estudo, que trabalha com categorias sociológicas, ligadas ao tema (operariado, classe social, ideologia, consciência de classe, capitalismo, entre outros) e cuja dialética revela as contradições nas relações expostas *no e pelo discurso impresso*.

Para se chegar ao sistema de decisões que está por trás das mensagens, o caminho é a leitura dos conteúdos manifestos do discurso jornalístico do operariado, caracterizando o seu papel político pela presença significativa de “nulidades de informação” ou “unidades de conteúdo”⁹. Daí a busca empreendida de palavras-eixos ou palavras-temas, decompostas em seu sentido global (contextualizado) e não no sentido literal.

Arrolados os temas-eixos das discussões, apesar da variedade, sua aglutinação aflorou de modo sistemático, demonstrando uma ordenação naquela prática, que também permeia uma questão presente nos programas de ação das plataformas políticas, alimentadas pelos jornais, ou seja, uma ordem na desordem social. Três blocos de conteúdos são identificados e, guardadas as contradições internas, podem ser agrupados dicotomicamente:

- 1º) Questionamento das grandes instituições **versus** propostas de reordenamento social.

Pari passu às críticas são colocadas questões que procuram ir à origem dos problemas de ordem e controle social: Estado/Governo, Igreja/religião, Escola/educação, Partido/Política, Constituição/legislação, Família/casamento, Pátria/Povo, Exército/polícia, entre outros pares.

- 2º) Preparação de princípios ideários **versus** proposta de ação e intervenção na realidade concreta.

Ao lado da defesa de bandeiras, como Liberdade/razão, Verdade/justiça, Igualdade/solidariedade,

⁹ Expressão cunhada por MORIN, Violette. *L'écriture de presse*. Mouton, Paris, 1969 pp. 25-31. Citado por KIENTZ, p. 168.

Trabalho/progresso, Democracia/poder, postam-se palavras de ordem como greve, revolução, luta, ataque, associação, organização.

- 3º) Denúncias de questões sociais **versus** tentativas de soluções genéricas, com imputação de culpas e críticas ao sistema econômico vigente.

Tendo o sistema capitalista como gerador de crises e desigualdades, são tratadas questões como imigração/colonização, salários/condição social da mulher, miséria/aluguéis, etc. acopladas a considerações sobre trabalho/capital, propriedade privada/lucros, classes trabalhadoras/burguesia.

O tratamento da matéria jornalística vem eivado de atributos exaltados, que revelam o universo social vivenciado: ataque/resignação, opressão/passividade, direitos/deveres, greves/trabalho, ação/inércia, patrão/empregado, massa/vanguarda, ordem/desordem, culminando com propostas diretamente ligadas à estrutura social: comunismo, socialismo, anarquismo, onde mesclam-se a teoria e a prática, o princípio e a ação, o geral e o particular, o internacional e o local, os problemas e as soluções.

A análise de conteúdo dá relevância às diferentes conotações transmitidas pela forma peculiar de descrever e objetivar o fato de cada jornal, conforme sejam anticlericais, anarquistas, socialistas, pequeno-burgueses, etc. Para isso, algumas categorias operacionais para A.H.C. foram testadas e introduzidas:

- 1º) Agente emissor: pessoa, grupo ou instituição que veicula a mensagem emitida pelo ator-fonte.

Exemplo: “O Operário livre pugnará pela liberdade da Imprensa, pelo governo Republicano e pelos direitos do povo...”

(Operário Livre, Coritiba, a. 5, n. 1, 7 set. 1897).

- 2º) Ator-fonte: pessoa, grupo ou instituição que realiza, originalmente, a ação (função).

Exemplo: “...o operário embora livre, vive entretanto sob uma situação penosíssima a arcar com todos os males decorrentes do iníquo regimem do salariato...”

(O Operário, Coritiba, a. 1, n. 1, 14 out. 1915).

- 3º) Ator-destino: pessoa, grupo ou instituição a quem é dirigida a ação realizada pelo ator-fonte.
 Exemplo: "... o operariado vencerá forçando o Capitalismo a reconhecer-lhes os direitos e a transigir..."
 (**O Trabalho**, Curityba, a. 1, n. 1, 6 nov. 1920).
- 4º) Atributo: qualidades que caracterizam os atores.
 Exemplo: Para os anarquistas italianos a data de 20 de setembro é "o dia fatal da sua concatenada opressão e, mais ainda da vitória burguesa sob o povo oprimido".
 (**XX de Settembre**, Curityba, 20 set. 1892; número em língua italiana).
- 5º) Função: Exprime a ação-eixo da mensagem.
 Exemplo: "Ó irmãos, não é pelo vosso interesse que combatéis, não é pelo interesse comum do povo, que sacrificais, a vossa vida. É para uma forma de Governo, que como todas as outras, não visa outro que o próprio interessse". (**Il Lavoratore**, Curitiba, a. 1, n. 2, 8 out. 1893; em língua italiana, tradução).
- 6º) Objeto: É o complemento da ação expressa pela função. No exemplo imediatamente anterior, tem-se como objeto: **interesse comum do povo e vida**. As categorias-objetos nos jornais operários são, geralmente, abstrações, estados de ser do povo, do trabalhador, da classe, ao invés de situações concretas, factualizadas: estas últimas constituem objetivos.
- 7º) Objetivação: Finalidade a que está dirigida ou concitada a ação.
 Na exemplificação anterior corresponde a "**uma forma de governo**", ou seja, concretiza a ação-eixo e o seu complemento, quando este existe: "combatéis (...) sacrificais a vossa vida (...) para uma forma de governo..."
- 8º) Explicação/contextualização:¹⁰ menção ao contexto de caráter mais abrangente que esclarece a ação-tema da mensagem.

¹⁰ A categoria contextualização ganha uma dimensão histórica de temporalização (ambas, operações de A.C. propostas por VERÓN), ao se combinar à leitura dos Jornais operários a leitura de jornais da grande imprensa da época, no Paraná, o "Diário da Tarde" e "A República".

No caso de um artigo sobre o custo de vida: "... enquanto o preço da vida se eleva tão assustadoramente [gêneros de primeira necessidade e aluguéis], os ordenados do empregado público, os salários do operário são mantidos tal qual como há 6 ou 8 annos atraç, antes da configuração européia, que determinou esta crise estupenda". (**A Vanguarda**, Curitiba, a. 1, n. 1, 16 jan. 1921).

- 9º) Descrição: são enumerados os aspectos da ação-eixo. É a marca da factualidade.

Exemplo: "Estando em organização uma nova Internacional dos trabalhadores, pedimos o comparecimento de todos os operários e operárias de brio, domingo, às 14 ½ horas, na Sociedade Protectora dos Operários. Trataremos da fundação de uma Federação Operária, para dar combate à iniqua exploração que se vem agigantando" (**A Revolta**, Coritiba, n. 1, n. 1, 6 abr. 1917).

A aplicação das operações acima, como parte da metodologia para A.H.C., procura enfatizar a categoria função em relação aos atores-destino, por duas razões: primeiro, porque os jornais falam em nome dos operários e, segundo, as mensagens, em tom imperativo numa linguagem pluralista, procuram incitar ações e provocar reações. Sua relevância reside na força que imprime às mensagens, seja pelo significado de neutralidade (transmite o fato, não envolve os atores), seja incorporando significados de confronto/contestação (conota oposição de interesses dos elementos-chaves, de grupos e instituições em ação), seja pela atitude de negação (cujo sentido geral deriva de conotação expressa de rejeição). Os exemplares da imprensa operária, aos trabalharem as notícias, os artigos, em situação muito mais discursiva que objetiva, conformam uma prática jornalística onde são evidentes as tomadas de posição contrastivas dentro do contexto dos fatos abordados. Por exemplo, a menção a uma greve não se faz atomizada, a mensagem não se torna singular e, portanto, pouco coerente com o todo social que a produziu. Ela vem contextualizada.

Na medida em que se desenvolve um instrumental auxiliar na apreensão de realidade passada e, ao mesmo tempo, controlador das interferências subjetivas nas análises empreendidas, o trabalho sobre material altamente ideológico fica facilitado. Isto, porque os jornais operários são interpretadores do código de comunicação vigente na época (sistema de

alternativas e decisões), para as condições sociais, políticas, culturais que se combinam; código vinculado, também, a uma estrutura de poder, com uma vanguarda mensageira da classe operária, que dispõe dela através destes canais.

O desafio lançado por esta opção metodológica prossegue com o estímulo suscitado por novas interpretações da expressão cultural operária da época. Nesta produção de História Social, fruto da parceria historiador-sociólogo, o desafio está em não reunir os resultados de uma e outra ciência, mas de "abandonar toda a sociologia e toda história abstratas para chegar uma ciência concreta dos fatos humanos, que não pode ser senão uma sociologia histórica ou uma história sociológica"¹¹.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes primárias

JORNAIS OPERÁRIOS publicados no Paraná, entre 1890 e 1930, por órgãos e entidades de classe e cujos diretores/redatores responsáveis eram líderes do movimento operário ou gráficos de destaque na imprensa alternativa da época*:

- 1 **O Independente**, Coritiba, a.1, n.1, 4 mar. 1901.
- 2 **Il Lavoratore**, Curitiba, a.1, n.2, 8 out. 1893.
- 3 **Operário**, Coritiba, a.1, n.1, 14 out. 1915.
- 4 **Operário Livre**, Coritiba, a.5, n.1, 7 set. 1897.
- 5 **O Rebate**, Coritiba, a.1, n.1, 18 ago. 1917.
- 6 **A Revolta**, Coritiba, a.1, n.1, 6 abr. 1917.
- 7 **O Trabalho**, Curityba, a.1, n.1, 6 nov. 1920.
- 8 **A Vanguarda**, Curityba, a.1, n.1, 16 jan. 1921.
- 9 **XX de Settembre**, Curityba, 20 set. 1892.

Fontes secundárias

- 1 CARONE, Edgar. **Movimento operário no Brasil: 1877-1944**. São Paulo, Difel, 1979.
- 2 FAUSTO, Boris. **Trabalho urbano e conflito social**. Rio de Janeiro, Difel, 1977. 283 p.
- 3 FERREIRA, Maria Nazareth. **A imprensa operária no Brasil**. São Paulo, Vozes, 1978. 163 p.
- 4 FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Petrópolis, Vozes, 1972. 256 p.

* A reunião de periódicos concorre para a formação do acervo “**Memória Operária do Paraná**”, projeto em desenvolvimento pelas autoras, para o qual solicitam contribuições de quantos se interessam pela História.

- 5 GOLDMANN, Lucien. **Ciências humanas e filosofia.** São Paulo, Difel, 1972. 117 p.
- 6 HARDMANN, Francisco Foot. **Nem pátria, nem patrão; vida operária e cultura anarquista no Brasil.** São Paulo, Brasiliense, 1983. 199 p.
- 7 KIENTZ, Albert. **Comunicação de massa; análise de conteúdo.** Rio de Janeiro, Eldorado, 1973.
- 8 MAGNANI, Silvia I. Lang. **O movimento anarquista em São Paulo (1906-1917).** São Paulo, Brasiliense, 1982. 189 p.
- 9 SOUZA, Newton Stadler. **O anarquismo na Colônia Cecília.** Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970. 163 p.
- 10 VERÓN, Eliseo. **Ideología, cultura e comunicación.** São Paulo, Cultrix, 1970. 234 p.
- 11 ————— . et alii. **Lenguaje y comunicación social.** Buenos Aires, Nueva Visión, 1971.

DOENÇA, CURA E BENZEDURA

ELDA RIZZO DE OLIVEIRA

Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP.

Este ensaio se propõe a oferecer as linhas gerais que orientaram o tratamento analítico à minha dissertação de mestrado que versa sobre o fenômeno da medicina popular vivido no contexto urbano-industrial da cidade de Campinas, pelas benzedeiras populares.

Um estudo sobre a medicina popular partindo das relações sociais pode ser feito sob vários enfoques:

a) aquele que o analisa de modo descritivo e factual considerando as benzedeiras e outros praticantes pessoas iletradas, incultas e ignorantes. Este enfoque é negador de que os praticantes da medicina popular possam trazer alguma contribuição na articulação de novas concepções de doenças e estratégias de cura: é o enfoque folclórico;

b) aquele que o concebe como estando situado num continuum folk-urbano, podendo o fenômeno da medicina popular "evoluir" em direção à medicina erudita. Nesta perspectiva a medicina popular é considerada como sendo uma forma residual e uma reprodução fragmentada e infiel daquela;

c) aquele que procura perceber o fenômeno da medicina popular no conjunto de opções de cura oferecidas em contextos capitalistas, e como alternativa a elas, estando ainda marcado pelo enfrentamento constante processado entre classes sociais distintas, eruditas e populares. Nesta perspectiva, a medicina popular é concebida como uma resistência política e cultural que fazem os profissionais populares de cura (raizeiro, benzedeira, curandeiro) no estreito espaço que lhes é permitido recriar, articulando-se, ora à medicina popular, ora à religião popular, ora a ambas.

A última perspectiva anunciada se constituiu na formulação de problemas específicos de investigação que orientou

a minha dissertação de mestrado, onde parto de uma perspectiva dinâmica de relações sociais, cujos resultados apresento a seguir.

No espectro de opções de cura que uma sociedade como a de Campinas produz para resolver seus problemas de aflição¹, optei por estudar uma categoria de profissionais populares de cura. Os dados da minha pesquisa revelam que a maioria das benzedereiras é mulher, migrante, branca, pobre, idosa e mãe.

A benzedreira enquanto um agente popular de cura, representa um dos cruzamentos possíveis entre duas instituições populares: a religião popular e a medicina popular. Ao situar-se neste espaço popular de cura, ela opera a realidade dentro deste duplo domínio: É uma profissional de cura, cuja técnica essencial de seu trabalho é a bênção, "a benzeção", o "benzimento", seja através da "possessão", seja através da "invocação" de entidades associadas ao domínio do sagrado e reconhecidas como adequadas para este fim. Mesmo que ela opere com outros recursos da natureza, recursos de cura (receitas, banhos, massagens, etc...), o que a caracteriza é que ela se reconhece como sendo uma agente situada entre a religião e a medicina popular (ou só de religião), cujo ato básico de cura provém do exercício da bênção: "benzeção", imposição de mãos, "benzimento", "passes". Ela produz um trabalho alternativo à medicina erudita, vivo e em expansão, socialmente determinado e historicamente possível, trabalho este que se estrutura e se renova em cima de fórmulas, fórmulas de comunicação com o sobrenatural. Estas fórmulas trazem dentro de seus limites as soluções, pois que se realizam naquilo que dizem². Ela produz um trabalho calcado nos mistérios da religião (na noção de fé, divindade, crença no sobrenatural), articulados aos artifícios da magia (cabulos, feitiços, demônios) e expresso em ritos, onde os deuses e os homens estabelecem pactos e trocas.

A benzedreira é um misto de médica popular com rezadeira e conselheira. Há casos em que ela é mais marcada pela religião do que pela ciência médica popular; outras ve-

¹ Utilizo aqui o conceito aflição do mesmo modo em que foi abordado por FRY & HOWE: "No contexto do Brasil urbano moderno, os tipos de aflição podem ser agrupados em três áreas: em primeiro lugar vem a saúde; em segundo, o que nós chamariamos de "operando o sistema", isto é, sub-emprego, não pagamento de salários e dívidas, questões com a polícia, encontros com autoridades burocráticas, etc.; em terceiro, a aflição que resulta de dificuldades em associação interpessoal. Este último incluiria as aflições decorrentes de problema de amor, quebra de harmonia familiar e problemas de relacionamento de parentesco e vizinhança". Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. *Debate & Crítica* (6) :75, 1975.

² Cf. PRADO, R.P.S. Sobre a classificação dos funcionários religiosos da zona da baixada maranhense. In: CENTRO DE ESTUDOS, PESQUISA E PLANEJAMENTO. *Aspectos antropológicos*. São Luís, 1974. v. 3.

zes equipara-se a um clínico geral da medicina popular. A benzedeira é popular porque saiu das camadas populares, identifica-se com elas, e desenvolve suas práticas de cura sobretudo voltadas para elas³, embora essas práticas estejam se constituindo, na atualidade, em opções de cura para as populações de classe média e alta.

As práticas informais de cura realizadas pela benzedeira na cidade de Campinas se constituem num trabalho que é parte das suas condições de existência, ou seja, parte do seu modo de viver e de obter ganhos materiais.

Por que devem as práticas ser entendidas como um trabalho? Porque no contexto urbano-industrial a maneira como as pessoas se relacionam com a profissão e com o meio de se obter dinheiro é muito diferente da maneira como isso se dava no campo, local de origem da maior parte das benzedeiras que pesquiso.

O campo era um espaço de relações sociais expressas em relações de trocas entre as pessoas, onde as relações de solidariedade, mutirão, auxílio entre vizinhos, trocas cerimoniais, festas sazonais se constituíam ao mesmo tempo num modo de suprir as necessidades e num lazer, que entrelaçados produziam um forte significado simbólico presente em ocasiões como nas festas aos santos, na partilha dos alimentos, nas quermesses. O trabalho comunitário se constituía num modo de fortalecimento das relações sociais entre as diferentes famílias e vizinhos.

Na cidade, o trabalho e o lazer se constituirão em dimensões diferentes, porque eles se separam, ganhando cada qual um sentido definido, que é a sua especificidade. Enquanto no campo o sistema referencial religioso do ofício da benzedeira, a benzeção, é predominantemente católico, na sua migração para a cidade ela passa a integrar um sistema religioso infinitamente diferente daquele que conhecia e entra em concorrência com agentes de outras denominações religiosas e profissionais (de médicos até médiuns, passando por farmacêuticos, biólogos, etc.). Neste novo contexto a benzedeira passa a explicar para si mesma estas diferenças profissionais, e, num certo sentido, a competir com os agentes profissionais de outras modalidades de trabalho. Na cidade ela será uma profissional da bênção juntamente com outros agentes, os da religião erudita e popular (pastores, padres, capelães, rezadores, médiuns, etc...), os da medicina popu-

³ LOYOLA, M.A. Medicina popular. In: GUIMARÃES, R., org. *Saúde e medicina no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1978. BOLTANSKI, L. *As classes sociais e o corpo*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.

lar (ervateiro, raizeiro, parteira), e tentará combater com as benzeções as aflições, as incertezas, as doenças, as angústias, os conflitos situados nas relações homem-organismo, homem-homem, e homem-deuses.

A benzedeira pode ser uma praticante de uma religião (católica, evangélica, kardecista, umbandista, exotérica) e membro de uma Igreja, mas ela sempre apresenta o ofício de curar as pessoas por sua própria conta, fora das esferas e quadros coletivos do seu grupo de fé. Ela se situa perifericamente nos diferentes sistemas religiosos, atravessando todos eles, o que lhe possibilita estabelecer uma articulação muito singular com o campo sagrado (deuses, santos, guias) e produzir uma legitimidade para a benzeção que produz.

A benzedeira é uma agente autônoma, trabalha sozinha em sua residência, assumindo os riscos e as responsabilidades pelo ofício que executa. Ela teme a polícia, os centros espíritas kardecistas e umbandistas, a imprensa, os padres, os médicos, enfim, teme as instituições e os agentes que encarnam o saber erudito, o saber legítimo. Há uma razão muito simples que justifica esse temor: ela é manipulada pelo médico, pelo padre, pela polícia quando desencadeiam-se relações conflitivas entre eles, relações que têm como núcleo a questão do saber, que associado ao poder discrimina-a exatamente no momento em que ela, com o seu trabalho, reproduz no nível dos dominados a sua identidade política, a identidade de uma categoria profissional de cura subalterna.

No ofício de cura e de bênção a benzedeira enfatiza a relação da cura do corpo dos males físicos e a cura da alma dos males sociais, "encarnados" e "desencarnados". Ela o faz através de um código, o código da benzedura. Este código estabelece os fundamentos da benzeção e regula o sistema de transmissão do saber popular entre as diferentes benzedeiras. Ele prevê ainda o fortalecimento das suas relações com o sagrado e a legitimidade encontrada para o seu saber.

Através do domínio de técnicas rituais, mágicas e religiosas, a benzedeira estabelece relações com os espíritos, os santos, os guias, os "médicos", e os "advogados do espaço", esperando deles benefícios imediatos e concretos. Alia-se aos santos, aos guias e aos parentes religiosos. Indo de encontro aos cânones da medicina erudita e da religião erudita, a benzedeira individualmente produz soluções mágicas ou religiosas, e portanto, soluções particulares, para problemas que são gerados durante o processo das relações sociais. Para essa produção ela também apóia-se na vivência e na memória viva

da sua tradição cultural (lendas, mitologia, conhecimento sobre plantas, simpatias, orações, jaculatórias, etc...).

A formação profissional de uma agente popular de cura obedece a uma trajetória assinalada por três momentos básicos: primeiro, quando ela se descobre vocacionada para o exercício do seu ofício de bênção e de cura, através da percepção de que ela possui um dom; segundo, quando ela necessita aprender o seu ofício (com pessoas das suas relações familiares, comunitárias, ou em instituições religiosas), e finalmente, quando ela se constitui uma benzedeira que integra uma categoria profissional das articuladoras de bênçãos, possuindo para isso um consultório e uma clientela. Nesta última etapa, a benzedeira não apenas está instrumentalizada ao exercício da benzeção, como também ao ensinamento do ofício a novas outras benzedeiras, contribuindo, desse modo, para a reprodução da sua categoria profissional.

No primeiro momento da sua formação profissional, a percepção do dom pela benzedeira é indicador da existência de um acontecimento singular na sua vida. Falo de um chamamento, expresso pela presença de um sonho revelador, uma voz, uma provação, uma vivência, um aviso, a necessidade de ajudar os outros, ou uma crise de vida (doença incurável ou sofrimento inexplicável). Esse acontecimento raro se constitui para ela num marco único, que serve para marcar uma diferença com relação às demais pessoas, e a elas mesmas, ocorrendo, a partir daí, profundas transformações em sua existência, porque ela se converte em uma nova pessoa. A conversão por que ela passa força-a a submeter-se a sacrifícios, provações, privações e purificações para ela se tornar uma pessoa eleita, capaz, portanto, de aprofundar o sentido religioso da sua experiência no dom.

A descoberta do dom de benzeção é, para ela, a consciência da identidade do diferente. A benzedeira é uma outra, uma rara, uma nova pessoa: alguém que tem o dom. Isso não a torna um alguém acima ou à margem, mas um alguém com alguma coisa própria, socialmente própria, alguém que tem um dom, que impõe uma missão, que é aqui a prática de benzeção.

A percepção do dom é a consciência da vivência de um acontecimento na vida da benzedeira, acontecimento dramático para algumas delas, que marca o reconhecimento desse dom e o começo do seu desenvolvimento. O dom é uma dádiva, um sentimento de caridade que deve ser expresso numa missão, que é um contrato e um pacto entre homens e deuses, através de um trabalho sagrado, fecundo e alternativo ao dominante.

Desde o momento em que ela decide ser uma benzedeira até o momento em que ela se constituiu como tal, ela ingressa numa trajetória marcada por ritos, ritos de bênçãos, aprendidos, muitas vezes, nas instituições do catolicismo popular (romarias, procissões, festas aos santos, santuários), no Pentecostalismo (Assembléia de Deus, Igreja Quadrangular), no Kardecismo, na Umbanda (centros e terreiros) e no Exoterismo.

Nestas oportunidades, os mistérios da existência de um dom (uma visão, uma voz, um sonho revelador, etc...) são traduzidos por ela como sendo dogmas, dogmas de fé, dogmas de religião. Nas instituições religiosas, sobretudo nas mediúnicas, a benzedeira aprende a produzir as manobras corporais, o transe, o fenômeno da possessão dos espíritos. Aprende também as técnicas da concentração, irradiação, vidência, iluminação, às vezes quiromancia, cartomancia, leitura de sorte em búzios, em bola de cristal.

Em contextos urbano-industriais as instituições religiosas pentecostais e mediúnicas se constituem em agências de cura, ao produzir soluções gerais para os diferentes problemas. Nestas instituições a benzedeira aprende a criar e a manipular estratégias às crises de vida, de doença e de sofrimento, através de trabalhos como "benzeções", orações, "passes" e exorcismos.

A trajetória de iniciação da benzedeira, isto é, o processo de formação do seu conhecimento, é muito particularizado, na medida em que depende dela ampliar o acervo de artimanhas, técnicas e truques para operar o sobrenatural. E ela não acumula todos os aspectos do poder religioso. Apenas benze males, doenças, tragédias e sofrimentos junto aos seres humanos socializados e participa de relações de compadrio.

Um terceiro momento do processo de sua formação profissional diz respeito à sua legitimidade. Como é que os clientes em particular, e a comunidade, em geral, vêem na pessoa da benzedeira uma agente instrumentalizada para benzer? Depois de ter aprendido parte do substrato teórico que fundamenta o seu trabalho com benzedeiras de sua comunidade, de suas relações consangüíneas, ou nas instituições religiosas citadas acima, a benzedeira passa a operacionalizá-lo através da produção de bênçãos, inicialmente efetuadas às pessoas de seu âmbito familiar: benze os seus filhos, os seus sobrinhos e os seus primos. Após a primeira cura, ou a remissão dos sintomas apresentados por eles, ela própria começa a acreditar na eficácia do seu benzimento, e passa a

produzir serviços de bênçãos a pessoas de sua comunidade, às famílias vizinhas, aos amigos.

Logo em seguida ela começa a ser identificada pelos "de fora" da comunidade local como alguém que oferece respostas às tragédias existenciais: de doença e sofrimento. Pessoas externas ao convívio comunitário passam a procurá-la e ela as atende. Nesse momento ela já está-se legitimando, ou seja, produzindo sobre si um reconhecimento social do seu trabalho, como uma agente popular que sabe remover perigos, infortúnios, doenças, resolver conflitos familiares, localizar objetos perdidos, "iluminar" desencontros.

Com o desenrolar de alguns poucos meses ela terá algumas estórias de curas fantásticas a contar aos seus clientes, estórias que servem como confirmação de ser possuidora de um dom divino. A comunidade exige dela essas provas, que são evidências de que ela é uma pessoa racional, não é uma pessoa enganadora, é uma agente lícita e iluminada pelo divino. Do seu lado, ela reunirá um arsenal de dados e informações muito preciosas sobre a vida dos clientes, as famílias e a comunidade.

Na atitude de oferecer estas provas a benzedeira se afirma como sendo uma pessoa escolhida, eleita por Deus para um trabalho missionário. Contudo, ela vive permanentemente um conflito, uma contradição ou uma ambigüidade: entre ser uma agente religiosa, e "do bem", e sentir-se marginal, perseguida, ilícita. E toda a sua prática, bem como todo o seu discurso apontam nessa direção.

A decisão de ser uma agente popular de cura é uma opção de vida muito séria e significativa para ela. É a opção por um projeto missionário, marcado por compromissos junto aos "fregueses", compromisso de executar o ofício da bênção até o final da sua vida, quando encerrará a sua carreira, e é também um compromisso de manter segredos sobre o saber sagrado.

A benzedeira, por meio de gestos de imposição de mãos, do conhecimento de fórmulas (orações, jaculatórias, rezas) recitadas e adequadas para a comunicação com o sagrado, enfatiza no seu benzimento a noção de fé, da crença do destinatário para que ele seja eficaz. A fé do cliente que ela cura, por um lado, e por outro, o poder que ela acredita possuir, ao lado da força da opinião da comunidade que a conhece, capacitam-na ao seu exercício profissional, para o qual ela manipulará as entidades, estabelecendo com ela pactos, onde firma uma estreita relação entre o finito no plano dos homens e o infinito no plano dos deuses. As principais enti-

dades invocadas são Deus, Jesus, Espírito Santo, os santos do catolicismo popular (S. Judas, N. Sra. Aparecida, Sta. Teresinha, Sta. Rita de Cássia, etc...), os "guias de luz" e os de "trevas".

A benzedeira benze apenas os seres humanos: adultos, e sobretudo crianças e, instrumentaliza a sua benzeção através de objetos de trabalho próprios, como o sal, o vinagre, o óleo, o álcool, a brasa, as ervas, o prato, a aliança, a tesoura, os ramos de plantas, etc..., e assim, reveste toda a sua prática de um forte conteúdo simbólico, porque ela é uma agente profissional da bênção, que se situa entre os mistérios da religião e os artifícios da medicina popular, entre a que sente a existência do dom e a que conhece as estratégias da cura popular.

Um último aspecto quero acrescentar nesta comunicação: a especificidade do conhecimento da benzedeira sobre as doenças e sobre o corpo. Esta é a sua ideologia da doença, e dessa percepção decorrem as suas estratégias de cura. A percepção sobre doenças feita pela benzedeira revela uma dicotomia entre "doenças de médico", são aquelas que só podem ser combatidas através do saber e da técnica médica, porque requerem a utilização da penicilina, do antialérgico, de antibiótico, da operação; envolvem febre e contágio, crises de ataque, algumas vezes crises de bronquite.

As "doenças de benzedeira" são aquelas cuja etiologia é mais simples de se diagnosticar. São divididas por ela em três categorias: a) *doenças naturais*, contraídas naturalmente pelo organismo ("bichas", "doença de macaco", "apêndice", "nervo atrofiado", "torcicolo", "mau-jeito", "espinhela caída", "bucho virado", "estômago caído", "nervoso", "caxumba", "sapinho", "papo", "cobreiro", "entrás", "morróida", "quinzema", "rizipela", etc...); b) as *doenças jogadas* pelos maus sentimentos humanos ("mau olhado", "inveja", que expressam algumas doenças corporais com sintomas definidos, como cansaço, dores no corpo, lacrimejamento, etc...) e doença jogada por causa de excesso de dedicação, como o quebranto; c) há ainda as *doenças pegas no terreiro*, que exprimem genericamente o "encosto", em suas diferentes manifestações de sofrimento que aparecem no corpo ou na "moral".

A produzir as suas concepções de vida, de doença, de organismo e de seu funcionamento, a benzedeira não apenas aceita a explicação de que as pessoas à distância possam produzir mal aos outros, e que esse mal pode se verificar sobre o corpo e sobre os diferentes aspectos da vida dos seus clien-

tes, como também ela se concebe como uma agente possuidora de poderes sagrado-maléficos para combater esse nível de mal.

E assim realiza um trabalho vivo, criativo e em crescente proliferação, mesmo com uma enorme diferenciação dos serviços eruditos de cura estendidos até às "camadas populares" da nossa sociedade. Seu ofício é artesanal, um trançar de bênçãos, e é, ao mesmo tempo, um modo religioso de processar relações sociais vivas e duradouras.

A benzedeira é um sujeito social que possui uma grande capacidade de manipulação dos problemas e conflitos da comunidade onde reside e atua. Ela reúne uma grande quantidade de informações sobre os clientes e as suas famílias, quando manipula os símbolos adquiridos na experiência social dessa população para obter os fundamentos da eficácia da cura⁴.

E na própria prática da benzeção, essa agente popular de cura produz o seu saber, como um saber específico à sua categoria profissional, e, ao fazê-lo, reproduz um modo de vida subalterno, um modo de vida de uma categoria constituída por "gente do povo", sujeitos de uma cultura popular que possuem valores construídos espontaneamente no curso das suas relações sociais e das suas relações de troca.

- 1 BOLTANSKI, I.. *As classes sociais e o corpo*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.
- 2 CENTRO DE ESTUDOS; PESQUISA E PLANEJAMENTO. *Aspectos antropológicos*. São Luís, 1974, v.3.
- 3 FRY, P.H. & HOWE, G.N. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. *Debate & Crítica* (6) : 75-94, 1975.
- 4 GUIMARÃES, R., org. *Saúde e medicina no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1978.

4 Cf. FRY & HOWE, p. 92.

NOTA SOBRE CICLO DE VIDA E POSSE DE ESCRAVOS*

IRACI DEL NERO DA COSTA

Professor da Faculdade de Economia e Administração da Universidade de São Paulo.

Nesta breve nota pretendo apresentar algumas evidências concernentes à relação entre o número de escravos possuídos e a faixa etária de seus proprietários.¹

Teoricamente, pode-se esperar que o número de escravos varie com a idade do proprietário. Assim, até a faixa dos sessenta-setenta anos verificar-se-ia uma correlação positiva entre as duas variáveis. Tal afirmativa parte da hipótese de que o proprietário tenderia a acumular riqueza — neste caso representada pelo número de escravos possuídos — no correr do período economicamente ativo de sua vida. Já para a faixa colocada após os setenta anos — como decorrência de uma eventual partilha de bens em vida ou da não-reposição de escravos falecidos — ocorreria uma relação inversa entre idade do proprietário e número de cativos. Em termos gráficos, a suposição aqui aventada apresentaria o lineamento das curvas constantes da figura a.

Como avançado, neste artigo revelamos algumas evidências empíricas que dão suporte às hipóteses acima explicitadas. Para tanto, servimo-nos de dados referentes a levantamentos censitários efetuados em São Paulo e Minas Gerais no início do século XIX.² Como o conjunto de informações

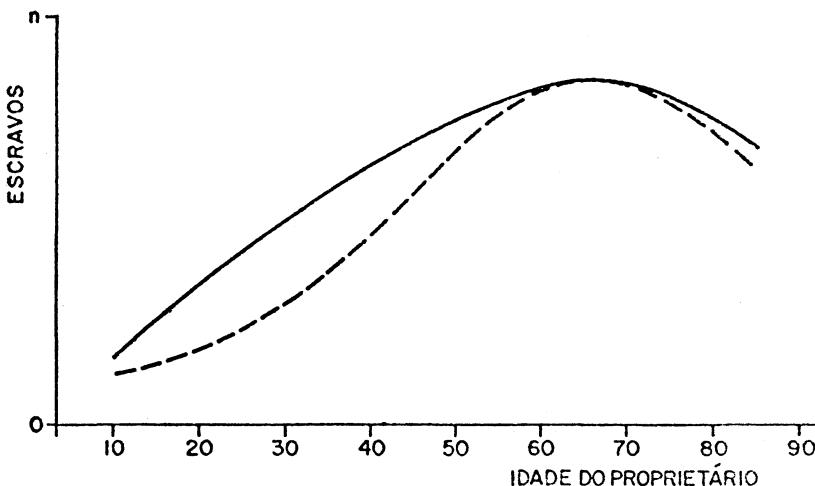
* O autor agradece ao IPE-USP e à FINEP, o apoio financeiro que permitiu a realização deste estudo.

1 Já estava a redigir este trabalho quando tomei conhecimento de estudo similar, àquela altura ainda em elaboração, desenvolvido por Carles A.P. Bacellar, sob orientação da Profa. Maria Luiza Marcilio. Carlos Bacellar considerou os dados em "série de tempo", maneira mais precisa de verificar a relação em epígrafe.

2 Com respeito a São Paulo, utilizamos códices do Departamento do Arquivo do Estado de São Paulo (DAESP), "Mácos de População". Relativamente a Minas Gerais consideramos duas fontes: para a Vila Rica servimo-nos dos dados revelados por Herculano Gomes Mathias e publicados em seu livro intitulado *Um recenseamento na capitania de Minas Gerais (Vila Rica) — 1804*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1969. 209 p.; para as demais localidades mineiras foram usados códices existentes no Arquivo Nacional, material este integrante do acervo de documentos manuscritos de Ouro Preto, transferidos, em 1913, para o Rio de Janeiro e identificados sob o título "Coleção da Casa dos Contos de Ouro Preto".

Figura - 1

**RELAÇÃO HIPOTÉTICA ENTRE A IDADE DO PROPRIETÁRIO
E O NÚMERO DE ESCRAVOS POSSUÍDOS**



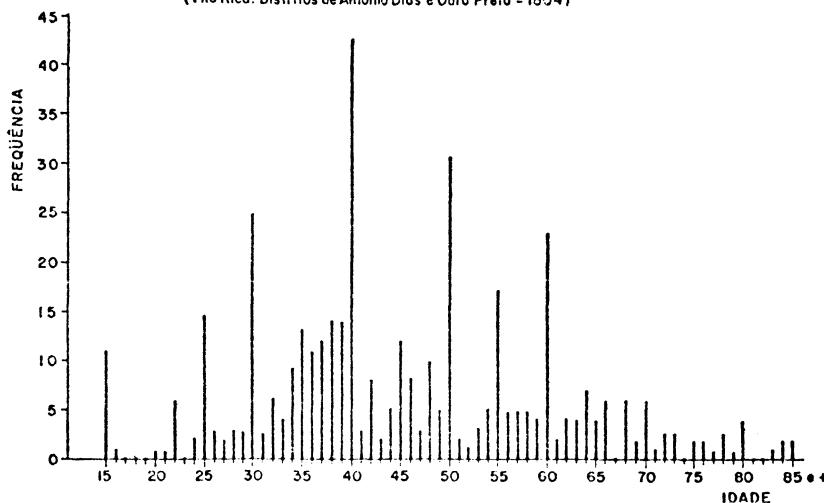
refere-se a dados colhidos em um momento do tempo (*cross-section*), tomamos o número médio de escravos possuídos, segundo faixas etárias dos proprietários. A amplitude destas últimas foi determinada de sorte a evitar-se movimentos muito bruscos das curvas, decorrentes do fato de haver grande concentração em idades terminadas em algarismos zero ou cinco. Esta concentração se deve à atribuição imprecisa da idade efetiva das pessoas; assim, para as idades terminadas nos outros algarismos têm-se uma expressiva rarefação de observações, daí o excessivo número de pessoas com idades terminadas em zero ou cinco³. A título de exemplo, considerei as idades dos proprietários de Antônio Dias e Ouro Preto, dois dos distritos de Vila Rica, os quais, escolhidos aleatoriamente, ilustram as afirmações acima postas (Cf. gráfico 1).

Outra observação prende-se ao tratamento empregado com respeito aos dados referentes às localidades paulistas. Em São Paulo havia significativo número de senhores de

³ Sobre esta questão, é altamente revelador o documento, de 1781, intitulado "Advertência", revelado por Stuart B. Schwartz e que se encontra na Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Nesta "Advertência", dirigida aos responsáveis pelos levantamentos populacionais da época, lê-se: "3º. Declarar as idades de cada um ser branco aliás de cada um, e a não se poderem dizer certas (como a dos pretos da Costa e Angola) sempre se ponham segundo mostrarem provavelmente ter. De sorte que por estas idades se possam cá distinguir as determinadas classes de infantes, meninos, moços, adultos e velhos de ambos os sexos, em suas respectivas qualidades".

Gráfico - 1

FREQÜÊNCIA DAS IDADES DE PROPRIETÁRIOS DE ESCRAVOS
(Vila Rica: Distritos de Antônio Dias e Ouro Preto - 1804)

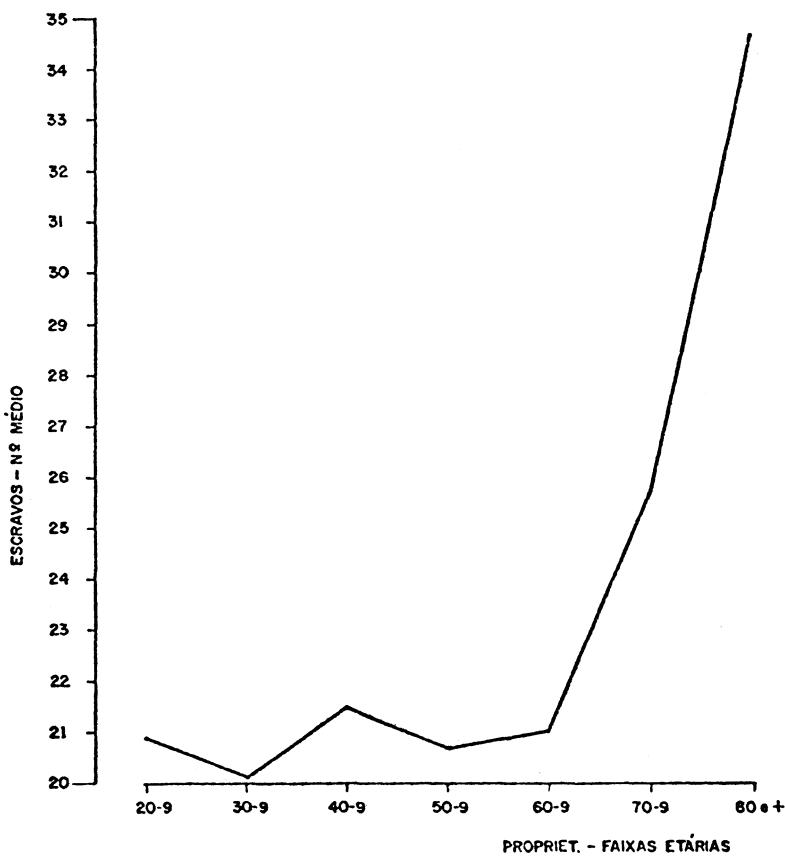


engenho que detinham, em termos comparativos, lotes numerosos de escravos. Assim, enquanto a média de cativos possuídos pelos proprietários de engenhos alçava-se a 21,8 para os demais senhores paulistas o mesmo indicador chegava a apenas 4,8 escravos. Em face deste fato, segmentamos os proprietários de São Paulo em dois grandes grupos: no primeiro, reunimos os senhores de engenho, no segundo agrupamos os demais. Quanto a Minas Gerais não se impôs tratamento similar porque, como sabido, em 1804 a atividade exploratória já havia sido superada e os poucos mineraadores remanescentes não se distinguiam pela posse de grande número de cativos.

Colocadas estas qualificações preliminares, passemos à consideração dos resultados verificados.

Conforme se observa no gráfico 2, no que diz respeito aos senhores de engenho paulistas, não se revelou a relação esperada. A curva apresenta oscilações até a faixa de 60 aos 69 anos para, depois, mostrar-se francamente crescente. É possível que o comportamento desta curva esteja afetado pelo pequeno número de observações e por estarmos a trabalhar com dados em cross-section. Não obstante, em outro estudo, tivemos oportunidade de evidenciar a relativa homogeneidade da massa escrava pertencente aos distintos senho-

GRAFICO 2
NÚMERO MÉDIO DE ESCRAVOS, SEGUNDO A FAIXA ETÁRIA DOS PROPRIETÁRIOS
(SENHORES DE ENGENHO) (7 LOCALIDADES PAULISTAS — 1804)



res de engenho⁴; tal fato explicaria a inexpressiva variação do número médio de escravos segundo as diversas faixas etárias dos proprietários e estaria a indicar a prevalência de um dimensionamento ótimo da planta dos engenhos paulistas existentes à época. De outra parte, deve-se ter presente que o montante relativamente avultado de recursos necessários ao estabelecimento de um engenho provavelmente era obtido com base em processo de acumulação distinto daquele para o qual dirigimos nossa atenção nesta nota.

Já as curvas concernentes aos demais proprietários paulistas e aos senhores de escravos mineiros, revelam compor-

⁴ Cf. COSTA, Iraci del Nero da & LUNA, Francisco Vidal. Posse de escravos em São Paulo no início do século XIX. *Revista Estudos Econômicos*, 13 (1) : 219-21, 1983.

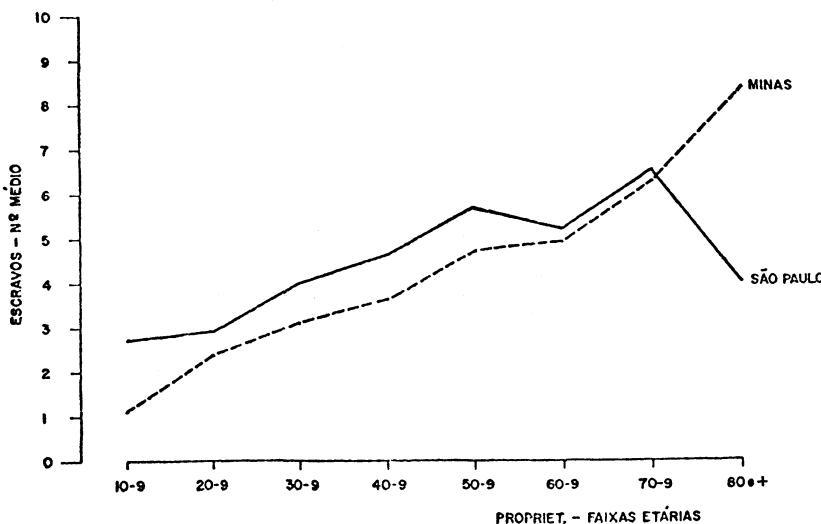
tamento muito próximo daquele teoricamente proposto. Assim, para Minas, observa-se o persistente incremento do número médio de escravos que, de 1,1 relativo à faixa dos 10 aos 19 anos, alça-se a 8,4 para a faixa dos 80 e mais anos de idade.

Para São Paulo, excetuada a faixa dos 60 aos 69 anos, verificou-se sistemático acréscimo até o intervalo dos 70 aos 79 anos. Para idades superiores (80 e mais anos), observou-se o decremento sugerido hipoteticamente na abertura deste trabalho (cf. gráfico 3).

Cumpre afirmar, por fim, que, a nosso ver, as evidências acima reportadas corroboraram a postulação teórica que inspirou a elaboração desta nota. Não parece restar dúvida, pois, quanto à relação entre ciclo de vida e posse de escravos.

GRAFICO 3

NÚMERO MÉDIO DE ESCRAVOS, SEGUNDO A FAIXA ETÁRIA DOS PROPRIETÁRIOS
(EXCLUSIVAS SENHORES DE ENGENHO) (10 localidades paulistas e 8 mineiras — 1804)



APÊNDICE ESTATÍSTICO:**TABELA 1**

**NÚMERO MÉDIO DE ESCRAVOS, SEGUNDO A FAIXA ETÁRIA
DOS PROPRIETÁRIOS**
(Minas Gerais: 1804 — oito localidades)

Faixas etárias dos proprietários	Número de escravos	Número de proprietários	N.º médio de escravos
0- 9	19	8	2,4
10-19	9	8	1,1
20-29	184	76	2,4
30-39	798	256	3,1
40-49	1.056	297	3,6
50-59	1.162	247	4,7
60-69	1.011	206	4,9
70-79	645	102	6,3
80 e mais	402	48	8,4
N.º total de observações	5.286	1.248	—

Obs.: Computados apenas os escravos possuídos pelos proprietários para os quais indicou-se a idade. As localidades consideradas foram: Vila Rica, Abre Campo, Capela do Barreto, N. Sa. dos Remédios, Mariana (um dos distritos), Passagem, Furquim e São Caetano.

TABELA 2

**NÚMERO MÉDIO DE ESCRAVOS, SEGUNDO A FAIXA ETÁRIA
DOS PROPRIETÁRIOS**
(São Paulo: 1804 — dez localidades)

Faixas etárias dos Proprietários	Senhores de Engenho		Demais Proprietários			
	N.º de escravos	N.º de prop.	N.º médio de escr.	N.º de escravos	N.º de prop.	N.º médio de escr.
10-19	—	—	—	48	18	2,7
20-29	209	10	20,9	899	315	2,9
30-39	745	37	20,1	2.238	560	4,0
40-49	1.422	66	21,5	2.741	593	4,6
50-59	1.096	53	20,7	2.917	511	5,7
60-69	441	21	21,0	1.788	345	5,2
70-79	514	20	25,7	1.104	169	6,5
80 e mais	104	3	34,7	280	70	4,0
N.º total de observações	4.531	210	—	12.015	2.581	—

Obs.: Computados apenas os escravos possuídos pelos proprietários para os quais indicou-se a idade. As localidades consideradas foram: Lorena, Iguape, Guaratinguetá, Scroçaba, Itu, Curitiba, São Sebastião, Jacareí, Campinas e Moji dos Cruzes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1 ARQUIVO NACIONAL. *Coleção da Casa dos Contos de Ouro Preto*. Rio de Janeiro, 1804.
- 2 BIBLIOTECA NACIONAL DO RIO DE JANEIRO. *Advertência*. Rio de Janeiro, 1781.
- 3 COSTA, Iraci del Nero da & LUNA, Francisco Vidal. Posse de escravos em São Paulo no início do século XIX. *Revista Estudos Econômicos*, 13 (1) : 211-21, 1983.
- 4 MATHIAS, Herculano Gomes. *Um recenseamento na capitania de Minas Gerais; (Vila Rica — 1804)*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1969.
- 5 SÃO PAULO. Departamento do Arquivo do Estado. *Maços de população*. São Paulo, 1804.

NOTAS DE LEITURA

BREPOHL, Marionilde Dias. **Arrendantes e arrendatários no contexto da soja; região de Cascavel, Paraná, 1960-1980.** Curitiba, 1982. 172 p. Dissertação, Mestrado, Universidade Federal do Paraná.

MARIA CRISTINA COLNAGHI

Licenciada em Ciências Sociais. Mestranda em História do Brasil na Universidade Federal do Paraná.

“Arrendantes e arrendatários no contexto da soja” enquadra-se entre os trabalhos que enfocam o problema agrário enquanto uma questão social que envolve classes socialmente diferenciadas no campo.

Trata-se de uma pesquisa ligada à História Econômica e Social da Agricultura, sob o enfoque da História Regional, visando as transformações trazidas pela sojicultura nas Microrregiões Homogêneas Extremo-Oeste e Sudoeste do Paraná, no período de 1960 a 1980. Mais especificamente falando, trata-se de “reconhecer os efeitos de incorporação de terras ao processo de especialização agrícola sob a égide do capitalismo”, visando detectar as alterações nas formas de posse e uso da terra, por um lado, através das alterações no comportamento dos preços da terra e, por outro lado, através das alterações na personalidade histórica dos arrendamentos agrícolas.

Buscando antes de mais nada perseguir o “homem da soja”, M. D. Brephol dá ênfase ao camponês-proprietário que sendo uma fração da classe campesina legitima-se como um trabalhador em luta pela detenção da terra, seu definitivo meio de reprodução e autonomia.

O referencial teórico mostra-nos uma pesquisadora influenciada tanto por conceitos marxistas de modo de produção e síntese global, como pela abordagem metodológica pluridisciplinar da escola francesa. Assim neste trabalho temos um encontro da História com a Economia, a Estatística, a Informática, a Sociologia e a Demografia.

A autora, além de vasta pesquisa bibliográfica, lança mão de investigações empíricas baseadas em dois tipos de fontes

principais: dados estatísticos do IBGE e documentos notariais do 1.º Cartório de Registro de Imóveis de Cascavel — contratos de compra e venda, contratos de compromisso de compra e venda e contratos de arrendamento. Se por um lado os dados do IBGE fornecem informações gerais que possibilitam o estabelecimento de comparações do fenômeno a nível nacional, estadual, regional e municipal; por outro lado, os dados notariais restringem-se apenas ao município de Cascavel — adotado como polo central por ser o mais importante centro produtor de soja da região, tendo inclusive representatividade econômica internacional. Assim, as microrregiões Extremo-Oeste e Sudoeste passam a ser entendidas como Região de Cascavel.

Como fontes complementares foram utilizadas a imprensa periódica e testemunhos orais.

Os dados analisados demonstram um significativo grau de especialização agrícola em torno do binômio soja e trigo. Esta especialização se faz acompanhar pela concentração de terra, via compra ou via arrendamento. Tal relação se configura pela comprovação de que no Paraná a soja é cultivada preferencialmente em médias e grandes propriedades. Mas se o Extremo-Oeste e Sudoeste, devido às características próprias de sua política de colonização, são tradicionalmente constituídos de pequenas propriedades, como se dá este arranjo nas formas de posse e uso da terra?

A resposta conduz a autora à hipótese de que a concentração da terra, e a consequente concentração da produção, realiza-se através da incorporação da pequena à média e grande propriedade. O que se comprova pela constatação de que nas transações arroladas há um predomínio esmagador das pequenas sobre as grandes parcelas.

Isto tudo para M.D. Brepoli vem demonstrar que a sojicultura se constitui em elemento condicionante tanto à valorização da terra como à sua concentração.

Sem dúvida, trata-se de um quadro clássico de expropriação que patenteia a incapacidade do pequeno produtor em ingressar com seus próprios meios de produção numa atividade concentradora de capital e tecnologia agrícola, obrigando-lhe a vender seu pedaço de terra e migrar em busca de um novo espaço produtivo, ou então, proletarizar-se.

Contudo, a pesquisadora vai encontrar no arrendamento agrícola uma via de resistência do pequeno produtor ao despojamento de sua parcela. Aí está justamente o ponto nevrálgico de seu trabalho: a emergência de uma nova possibilidade histórica nos arrendamentos rurais, onde os médios e

grandes produtores passam a arrendar terras de pequenos proprietários.

Naturalmente, isto não se dá ao acaso.

Cabe a nós, leitores portanto, indagarmos a respeito dos interesses em jogo nesta forma não convencional de arrendamento rural, bem como, da sua expressividade estatística.

Não obstante tratar-se para o arrendante (pequeno proprietário) de um meio de resistência à expropriação — visto que arrenda apenas uma parcela de sua terra — e de um meio de acesso à produção mecanizada e ao cooperativismo, a autora reconhece ser uma nova armadilha do capital a sacramentar os mecanismos de dominação e subordinação presentes na sociedade em estudo. Isto porque o arrendatário (médio e grande proprietário), de posse da tecnologia química e mecânica, expande suas atividades às pequenas parcelas vizinhas, visando estender sua produção sem precisar investir capital na sua aquisição; poder dispensar este cultivo a qualquer momento (os contratos são renováveis a cada safra); e, freqüentemente, livrar-se dos riscos de hipoteca da terra, em caso de frustração de colheita.

Quanto à expressividade estatística desses arrendamentos em relação à área total do Estado, no quinquênio 1970-1975 — ligado ao take-off da soja no Paraná e no Brasil — não é grande (diminuiu de 12,3 para 9,4%). No entanto, a autora apóia-se numa tendência crescente a nível regional (de 10,0 para 12,7%) e municipal (de 7,4 para 12,7%). O que queremos acrescentar a esse respeito é que a pouca expressividade em termos absolutos denota uma tendência bastante frágil do fenômeno, a qual acreditamos insuficiente para alicerçar a ênfase que M.D. Brephohl dá à essa nova personalidade histórica nos arrendamentos rurais. Além do que, suspeitamos tratar-se de um arranjo transitório na estrutura de posse e uso do solo no período do take-off da soja. Deixemos, contudo, essas questões para o tempo elucidá-las.

FREITAS, Décio. *O escravismo no Brasil*. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1982. 152 p.

CECILIA ZOKNER

Professora Titular do Departamento de Letras Estrangeiras Modernas da Universidade Federal do Paraná.

Há o momento das descobertas. Quando, maravilhados, descobrimos os mistérios da vida ou quando, indignados, nos damos conta que verdades repetidas pelos responsáveis por

nossa formação se originaram, simplesmente, para servir a determinados interesses, em geral, escusos.

Hoje, com acesso a um material negado às outras gerações, esses momentos de descoberta acontecem mais freqüentemente, a ponto de termos a impressão de sermos privilegiados. Se privilégio for conhecer o que nos fora escamoteado e com isso amadurecer diante de um mundo que pensávamos outro.

Na América Latina e no Brasil, a História tem sido uma disciplina tristemente pródiga nesse sentido e em certos espaços e em determinados períodos ela tem sido reescrita para que a possamos ler de forma diferente.

Um livro de descoberta, assim se poderia chamar **O escravismo brasileiro**, de Décio Freitas, em segunda edição do Mercado Aberto (a primeira foi há dois anos) e publicada na série “Revisão” que se propõe oferecer ao leitor brasileiro uma “nova abordagem dos grandes temas do nosso tempo”. Agora, sobretudo, um dos temas do tempo brasileiro é o negro. São teses apresentadas nas Universidades, são artigos e livros que dele se ocupam, querendo explicar e com isso entender.

Sobre o estudo do negro, Décio Freitas já tem um longo caminho percorrido. Data de 1971 seu primeiro livro, *Palmares, la guerrilla negra*, publicado em Montevidéu por Nuestra América e dois anos depois pela Movimento (com terceira e quarta edição pela Graal) e agora a Mercado Aberto prepara a sua quinta edição, assim como a Maspero de Paris, o que por si só se constitui uma apreciação definitiva. Publicou, ainda, *Insurreições escravas, Escravos e senhores de engenho, Os guerrilheiros do Imperador, O capitalismo pastoril, Escravidão de Índios e negros no Brasil e O Socialismo missionário*.

O escravismo brasileiro se detém em seis temas que formam os seus seis capítulos: O estabelecimento da escravatura no Brasil; Uma classe impotente; Um impasse histórico; Independência e escravidão; O processo de desescravização; Uma revolução de tipo arcaico.

O livro se inicia sublinhando a importância da escravatura na formação histórica do Brasil, o que imporia a todo brasileiro, preocupado com a sua história, formular e solucionar uma série de questões decisivas para a “compreensão de um passado que opõe o presente e é um obstáculo à conquista do futuro”.

Na verdade, essa compreensão do passado não é uma tarefa que se apresenta muito fácil. E isto devido, principal-

mente, a duas razões: a inexistência, em especial no que se refere à escravidão no Brasil, de fontes primárias (como superar, por exemplo, as consequências do decreto de 14 de dezembro de 1890 de Rui Barbosa, então Ministro da Fazenda, que mandava recolher e queimar todos os documentos relacionados com a escravidão do negro no Brasil?); e a dificuldade que deve sentir quem se debruça sobre o assunto em aceitar como um fato real, irreversível, irremediável, o horror que foi a escravidão brasileira.

Décio Freitas constrói sua obra a partir de fontes impressas e a partir de manuscritos, estes pertencendo ao Arquivo de sua propriedade, que ele, aliás, coloca à disposição dos interessados que desejarem esclarecimentos ou consultas. E, diante dos fatos, é um historiador que não permanece indiferente. A sua indignação se filtra em observações que desmascaram os estereótipos, norteadores, durante muito tempo, de verdades enunciadas por aqueles cujos preconceitos são mais fortes do que a intenção científica.

Assim, as questões que Décio Freitas coloca — “o que foi que determinou a implantação da escravatura no Brasil? A que atribuir-se a solidez e a longevidade da instituição? Em que consistiu sua especificidade na história do escravismo do Novo Mundo? Como e por que foi que a despeito de tudo, o sistema se desintegrou e desapareceu...? Como se pode definir o tipo de mudança social, operada em consequência do desaparecimento da escravatura?” — segundo ele são questões que estão longe de serem acadêmicas. Como, tampouco, são acadêmicas as leis que regem a construção de seu texto, se considerarmos a forma como as fontes de trabalho são usadas ou a inclusão de assuntos suficientemente longos (a escravidão através dos tempos e a insurreição haitiana) para constituir-se verdadeiros meandros do texto principal.

Porém, não é o ser acadêmico ou não o que mais importa. Porque *O Escravismo brasileiro* não se dirige a minorias elitistas e muitas vezes alienadas, presas a normas que somente serão válidas se acompanhadas de uma verdadeira intenção científica. Ao contrário, é um livro que deve se constituir leitura para muitos. Mormente, tendo-se em vista que a bibliografia que existe sobre o assunto é assaz pequena e muitas vezes repetitiva de chavões depreciadores.

Num país onde a História nas suas três quartas partes se processou “sob o signo da escravatura como forma de propriedade e produção” e num país cujo povo, nos seus dois terços, descendente de escravos e que ignora, não somente

o horror cotidiano da escravidão, mas, também, as suas mais simples razões, um livro que ofereça subsídios e motivo de discussão e reflexão deve ser, sem a menor dúvida, de leitura obrigatória. Cujos resultados poderiam ser, inclusive, a mudança de comportamento em relação ao negro, ilusoriamente protegido por uma lei Afonso Arinos que, embora invocada nos casos de segregação, por uma razão ou outra tornados públicos, em termos reais se apresenta extremamente inócuas.

JOFFILY, José. Morte na Ulen Company; cinqüenta anos depois. Rio de Janeiro, Record, 1983. 294 p.

CEZAR BENEVIDES

Professor de Sociologia na Faculdade Católica de Administração e Economia, FAE, Curitiba. Mestrando em História do Brasil na Universidade Federal do Paraná.

Da historiografia da política externa brasileira quase não se tem o que falar. Por outro lado como escrever a história das relações exteriores entre o Brasil e Estados Unidos sem resvalar para a monotonia de relatórios ministeriais?

Há portanto uma lacuna a ser preenchida. Do mesmo modo que é preciso correr toda uma ordem edificada para afastar qualquer reflexão crítica dos modos de organização da sociedade.

Superada a velha concepção do pensar tradicional onde o conflito social é ignorado, a questão nacional ressurge com grande vigor na medida em que se vizualiza a revisão dos critérios da metodologia histórica.

Nesse sentido, **Morte na Ulen Company**, o mais recente livro do escritor José Joffily, paraibano, radicado em Londrina, encontra-se situado como autêntica compreensão do processo histórico-social apontando a direção do futuro: é preciso ter consciência bem definida de nossa exata colocação no espaço geopolítico.

Esta obra magnífica trata de ineditismo relevante atualizando a historiografia tupiniquim. A forma mais simples de explicar o problema é dizer que o episódio, narrado de modo fascinante, desrespeitou a autonomia da justiça brasileira e até os princípios da soberania nacional.

Joffily interessa-se como atraente método de ensino pelos aspectos desprezados pelos cronistas conservadores procurando sempre desvendar a complexidade das relações entre a massa popular e a evolução da sociedade que pretende estudar e conhecer.

De sorte que verifica com clareza a incapacidade de adaptação de uma empresa multinacional (Ulen Company) em área do Terceiro Mundo (São Luís do Maranhão) na década de vinte.

Em outras palavras, o autor inseriu a questão dentro do conceito de modo-de-produção encarando-o como forma pela qual a sociedade produz os meios de subsistência, define o grau de desenvolvimento das forças produtivas e caracteriza a natureza das relações entre os diferentes segmentos sociais.

Na realidade maranhense da época, sem nenhuma mobilidade social, era de esperar que aqueles que estavam na posição mais inferior na hierarquia econômica tomassem a iniciativa do movimento de desagravo contra o imperialismo.

Essa reação explodiria quando o funcionário José Ribamar de Mendonça assassinou o poderoso Mister John Harold Kennedy.

Na verdade, o caso de Ulen é exemplar em nossa história política até porque frustrou uma das aspirações da Revolução de 30 que pretendia rescindir o contrato antibrasileiro.

Ponto que apresenta maior interesse é que esta obra abriu uma cortina sobre correspondência secreta entre representantes da Casa Branca e Palácio do Catete. Pelo menos três embaixadores americanos submeteram nove chanceleres brasileiros durante dez anos aos interesses ao “generoso irmão do Norte” quando o assunto poderia ter sido encerrado com duas palavras: tanto lá como cá a autonomia dos poderes deve ser rigorosamente respeitada.

Morte na Ulen Company representa a necessidade indiscutível de perscrutar e descobrir a realidade deste País incógnito além de suscitar controvérsia da maior atualidade. De um lado a política externa brasileira e do outro o posicionamento da soberania nacional perante companhias estrangeiras.

A tarefa de José Joffily foi árdua e criteriosa, revelando o irreconciliável antagonismo entre a multinacional e a população maranhense, antagonismo que culminou com a violência do gesto de um modesto funcionário injustamente demitido pela Companhia depois de quase 10 anos de serviço. Submetido a dois júris, José de Ribamar Mendonça, o funcionário, além de absolvido, foi consagrado como verdadeiro herói nas ruas de São Luis. Toda a obra de Joffily está documentada, com testemunhos idôneos dos fatos.

MARX, Karl. *Elementos fundamentales para la critica de la economía política*; Borrador 1857-1858. Mexico, Siglo XXI, 1980. v.1.*

IRIA ZANONI GOMES

Mestranda em Sociologia pela Universidade de São Paulo. Técnica do Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social — IPARDES.

O objetivo a considerar é, em primeiro lugar, a produção material. Indivíduos que produzem em sociedade, ou seja, a produção dos indivíduos socialmente determinada: este é naturalmente o ponto de partida (p.3), assim inicia Marx, nos *Grundrisse*, a polêmica com os economistas clássicos em torno da questão da produção e das relações sociais básicas da sociedade burguesa.

Creio que caberia levantarmos aqui algumas interrogações: 1.º) Por que Marx inicia seu trabalho dando ênfase à produção material como ponto de partida?; 2.º) Ponto de partida de quê?; 3.º) Com o que Marx está efetivamente preocupado?; 4.º) Por que a polêmica com os economistas clássicos?

Parece que sua preocupação fundamental é entender a sociedade capitalista, sociedade na qual a produção desempenha um papel determinante. Tal determinação não se dá no sentido de causa/efeito, mas no sentido de definição do processo, processo visto como um conjunto de relações que vão se constituindo historicamente. A realidade não é algo dado; é constituída, resultado de um processo de construção que decorre, não da ação individual, mas das relações que os homens estabelecem entre si, das relações sociais. A relação social é o elemento básico que une os homens, que os coloca em relação uns com os outros.

Como Marx está preocupado em entender a sociedade capitalista, está no fundo preocupado em *desvendar* as relações básicas nas quais esta sociedade está assentada. E as relações básicas desta sociedade são as relações que os homens estabelecem entre si no ato de sua realização, ou seja, a forma como estão organizados para garantir sua sobrevivência. É no processo produtivo onde estabelecem as primeiras relações necessárias à sua sobrevivência e realização. Daí que a produção não é para Marx resultado de ações individuais, mas é determinada socialmente, isto é, indivíduos produzindo em sociedade.

* Este trabalho tem como objetivo discutir a questão da "Produção e Relações Sociais" dentro dos limites da problemática levantada por Marx na Introdução e Primeiro Capítulo dos *Grundrisse*.

Uma das críticas aos economistas clássicos é que estes vêem a produção como resultado da ação dos indivíduos isolados, fora da sociedade, independentes, competindo livremente. Isto, diz Marx, é apenas o aparente da sociedade burguesa: ... ao chegar o século XVIII, as diferentes formas de conexão social aparecem ante o indivíduo como um simples meio para atingir fins privados, como uma necessidade exterior. A época que gera este ponto de vista, esta idéia do indivíduo isolado, é precisamente aquela na qual as relações sociais (universais segundo este ponto de vista) têm chegado ao mais alto grau de desenvolvimento alcançado até o presente (p.4). Quer dizer: há uma contradição entre as verdadeiras relações sociais que são a base da sociedade burguesa (alto grau de interdependência dos indivíduos) e a visão burguesa que não apenas vê os indivíduos isoladamente (a produção social aparece como produção individual), como toma relações que são específicas dessa sociedade e estabelece leis gerais pretensamente válidas para toda e qualquer sociedade (eternização de relações que são históricas e não gerais).

Marx parte do pressuposto de que a realidade não é transparente. É aparente. Cabe à ciência descobrir o que está por trás da aparência, descobrir a essência do real. A preocupação com o ponto de partida está intimamente ligada à preocupação com o desvendamento da essência (aquilo que está por trás do aparente), com as relações sociais. É a preocupação com o ponto de partida do processo de conhecimento, da reconstrução da realidade através do pensamento. Essa reconstrução também é um processo e percorre um caminho que pode, ou não, chegar ao desvendamento da realidade.

Quando Marx critica os economistas que ficam no estabelecimento das leis gerais, o faz a partir de dois aspectos: 1.^º as leis gerais são válidas na medida em que põem em destaque o comum, mas não são suficientes para explicar o histórico, o específico. Os economistas tomam o histórico como se fosse o geral; 2.^º para Marx as leis gerais são apenas o ponto de partida do processo de conhecimento, enquanto que para os economistas clássicos são o ponto final. Marx polemiza com os economistas burgueses para, a partir da crítica da visão de sociedade que eles reproduzem, chegar às determinações essenciais da sociedade burguesa. Faz isto não porque a visão burguesa seja errada, mas porque é nela que se tem o retrato de uma época, ou seja: como esta sociedade vê a si mesma; enfim, é ela quem melhor reproduz o aparente desta sociedade. Como está preocupado em ver o que está por trás desta aparência, parte da elaboração teórica da economia política, das relações gerais que ela estabelece porque

estas relações são parte da realidade. Mas às relações gerais Marx contrapõe a necessidade de se descobrir as **determinações mais simples**, que vão explicar o histórico, o específico, o que realmente interessa. Critica ainda os economistas que tratam a produção como se fosse uma relação geral: quando se fala em produção, se está falando sempre de produção num determinado estágio de desenvolvimento social, da produção dos indivíduos em sociedade (p.5). Não é a produção em geral, mas a produção correspondente a um determinado grau do desenvolvimento histórico.

Por outro lado, se não existe uma **produção em geral**, não existe também uma **produção geral**. A produção é sempre um ramo particular (produção industrial, produção agrícola, etc.) da produção. Mas não é apenas estes ramos particulares. É mais do que isso. É o conjunto destes ramos.

Além disso, a visão da produção regida por leis eternas da natureza esquece que toda produção é a apropriação da natureza por parte do indivíduo no interior e por intermédio de uma determinada forma de sociedade (p.85). Na medida em que os economistas não percebem isso, vêem a produção, distribuição, troca e consumo como esferas autônomas que nada têm a ver uma com a outra. A produção, para eles, cria objetos que vão atender às necessidades dos indivíduos; a distribuição determina a proporção que cabe a cada indivíduo socialmente; a troca reparte essa proporção segundo as necessidades individuais; e, no consumo, os produtos se convertem em objetos de desfrute individual. A produção aparece como o ponto de partida, o consumo como ponto final; a distribuição e a troca como intermediários. Só que a distribuição tendo como ponto inicial a sociedade e a troca dos indivíduos.

Se levarmos em conta que se trata da sociedade burguesa, onde a interdependência atinge o grau máximo, produção, distribuição, troca e consumo não podem ser vistos como segmentos estanques, esferas autônomas e, sim, como momentos de um processo, onde a produção é o momento determinante e a ação entre todos os momentos é a reciprocidade. Consumo e produção possuem uma identidade que se encontra no fato de um só se realizar através do outro. O ato de produção é, em todos os momentos, um ato de consumo: ao produzir, o indivíduo desenvolve suas capacidades e também as consome. Ocorre ainda, neste mesmo ato, o consumo dos meios de produção. O consumo é, portanto, um momento da produção. Esta, por sua vez, além de criar o objeto material, cria a necessidade de consumo deste objeto. Essa necessidade implica numa forma determinada de consumo. Quer dizer: a produção cria um objeto, que não é um objeto geral, mas um

objeto determinado, que deve ser consumido de forma determinada. Cria o objeto e o modo de consumir este objeto. Cria o consumidor. Produz um objeto para o sujeito e, ao mesmo tempo, um sujeito para o objeto. Produz, então, o consumo na medida em que cria o objeto do consumo, o modo de consumir e o impulso a consumir.

Produção e consumo são, pois, momentos do processo produtivo em que a produção é o ponto inicial e o momento predominante. O consumo como necessidade é um momento interno do processo.

Entre os dois momentos interpõe-se a distribuição, que determina socialmente a apropriação do produto. Esta também está determinada pela produção. Antes da distribuição dos produtos ocorre a distribuição dos instrumentos de produção e dos membros da sociedade em relação aos instrumentos, nos diferentes ramos da produção. A distribuição dos produtos depende da distribuição realizada no processo produtivo, a qual determina a organização da produção. Quer dizer: antes de distribuir a riqueza (produto) há a distribuição dos instrumentos de produção da riqueza (terra, capital e trabalho), a qual constitui um momento do processo produtivo. Na medida em que a produção, sem anular os outros momentos, define o processo produtivo, não se pode entender o modo de distribuir sem ter presente o modo de produzir.

O momento mediador entre produção, distribuição e consumo é a troca. A troca é um ato incluído na produção, como troca de atividades e capacidades e como troca de produtos. E, embora o estágio em que os produtos se trocam (comércio) apareça como independente, como um momento autônomo, faz parte do processo produtivo e é, na verdade, determinado por ele. Isto porque: 1.º) não existe troca sem divisão de trabalho, seja esta natural ou constitua um resultado histórico; 2.º) a troca privada pressupõe a produção privada; 3.º) a intensidade da troca, sua extensão e caráter, estão determinados pelo desenvolvimento e organização da produção (p. 20). Em todos os seus momentos a troca está incluída na produção ou determinada por ela. Tanto quanto ocorre com a distribuição e o consumo, o modo de trocar está determinado pelo modo de produzir.

Como se pode ver, a produção, distribuição, troca e consumo não são nem iguais, nem esferas autônomas. São diferenças dentro de uma totalidade. São elementos de um processo entre os quais existe uma recíproca interdependência. As relações que ocorrem no interior do processo têm um

caráter determinado, que é dado pela produção e que se concretiza num determinado modo de produzir, distribuir, trocar e consumir. A unidade deste processo é que vai dar configuração a um modo determinado de organização da sociedade.

Como já se colocou anteriormente, a relação social é o elemento básico que une os homens, que os coloca em relação entre si. Na sociedade capitalista, da qual se está falando aqui, a troca é a relação social fundamental. É ela que faz a mediação entre os diferentes momentos do processo produtivo e permite aos homens relacionar-se. É, portanto, a relação básica da sociedade burguesa. Nesta sociedade, todas as atividades e todos os produtos se reduzem a valores-de-troca. A produção de valores-de-troca, por sua vez, vai gerar a necessidade de um objeto que **represente** universalmente estes valores e que possibilite a troca dos mesmos. Esse representante universal (equivalente universal) dos valores-de-troca é **dinheiro**. O dinheiro, porém, não é apenas uma representação dos valores-de-troca. O dinheiro tem uma existência material, é um valor-de-troca com **qualidades específicas**, que representa todos os valores-de-troca e que funciona como nexo entre os indivíduos que estabelecem relações de troca. A redução de todos os produtos e de todas as atividades a valores-de-troca pressupõe a dissolução de todas as rígidas relações de dependência pessoal (históricas) na produção, como a dependência recíproca geral dos produtores. Não só a produção de cada indivíduo depende da produção de todos os outros, mas também a transformação de seu produto em meios de vida pessoais passa a depender do consumo de todos os demais. Esta dependência recíproca se expressa na necessidade permanente da troca e no valor-de-troca como mediador generalizado. Os economistas expressam este fato da seguinte forma: cada um procura somente seu interesse privado e, desse modo, sem o saber, serve ao interesse privado de todos, ao interesse geral. O válido desta afirmação não está no fato de que perseguindo cada um seu interesse privado alcança a totalidade dos interesses privados, quer dizer, o interesse geral. O que se pode deduzir desta colocação é que cada um obstaculiza reciprocamente a realização do interesse do outro, de tal modo que, em lugar de uma afirmação geral, se tenha uma negação geral (p. 83-4). O que se deve ressaltar é que os economistas não percebem que o próprio interesse privado é um interesse determinado socialmente e só pode ser alcançado dentro de condições fixadas pela sociedade e com os meios que ela oferece. Trata-se, diz Marx, de interesses particulares; porém, seu conteúdo, assim como

a forma e os meios de sua realização, estão dados pelas condições sociais (p. 84).

O nexo social, isto é, a dependência mútua e generalizada dos indivíduos reciprocamente indiferentes se expressa no **valor-de-troca**. É nele que a atividade própria ou o produto se transformam para cada indivíduo numa atividade ou num produto para si mesmo. O indivíduo deve produzir um produto universal: o **valor-de-troca** ou, considerado este isoladamente, **dinheiro**. O poder que cada indivíduo exerce sobre a atividade dos outros ou sobre as riquezas sociais, o possui enquanto é proprietário de valores-de-troca, isto é, de dinheiro (p. 84). Ou seja: é o valor-de-troca que expressa o caráter social da produção e nele toda individualidade é negada.

Se, por um lado, o valor-de-troca expressa o caráter social da produção, por outro, este vínculo social aparece como uma relação entre coisas: O caráter social da atividade, assim como a forma social do produto e a participação do indivíduo na produção se apresentam como algo alheio e com caráter de coisa frente aos indivíduos; não como reciprocamente relacionados, mas como subordinados a relações que subsistem independentemente deles e nascem do choque dos indivíduos reciprocamente independentes. O intercâmbio geral de atividades e produtos, que é a condição de vida para cada indivíduo particular e sua conexão recíproca, se apresenta para eles mesmos como algo alheio, independente, como uma coisa (p. 85). A troca, mediada pelo valor-de-troca e pelo dinheiro, pressupõe a dependência recíproca dos produtos e dos produtores, mas pressupõe também um isolamento de seus interesses privados e uma divisão de trabalho social, cuja unidade e integração aparece como uma relação natural, externa aos indivíduos, independente deles.

É a existência do dinheiro que propicia a coisificação das relações sociais. A existência do dinheiro, diz Marx, pressupõe a reificação do nexo social. Os próprios economistas dizem que os homens depositam na coisa material, no dinheiro, aquela confiança que não estão dispostos a depositar neles mesmos como pessoas (p. 88). Essa confiança existe porque o **dinheiro**, a coisa material, é uma **relação reificada entre pessoas**, é um **valor de troca reificado**, mesmo que, efetivamente, um valor-de-troca seja uma relação recíproca da atividade das pessoas.

O que Marx está preocupado em mostrar na análise do dinheiro é que, embora seu aparecimento decorra das relações sociais e ele mesmo seja uma relação social, a forma dinheiro dissimula o caráter social dos trabalhos privados

e, em consequência, as relações sociais entre os produtores individuais, ao invés de colocá-los em evidência. O dinheiro é a expressão de um tipo de relação entre os homens produzida historicamente. No entanto, pressupõe a coisificação desta relação (que é uma relação social), coisificação necessária à própria reprodução das relações sociais e, consequentemente, da sociedade. Quanto mais cresce o caráter social da produção, mais cresce o poder do dinheiro como coisa externa, independente dos indivíduos. Tal independência vai atingir o grau mais alto na sociedade burguesa. Nesta sociedade, ele não é um objeto natural, mas a forma objetivada da relação social básica: a relação sobre a qual se apóiam todas as demais relações, a troca.

Se em todos os seus momentos, como já se discutiu anteriormente, a troca está incluída na produção ou determinada por ela, o dinheiro como forma objetivada desta relação social básica é parte integrante do processo produtivo. E entra de forma mais direta e como momento desenvolvido deste processo no trabalho assalariado. É aqui que a circulação aparece como momento da produção: **dinheiro**, que é pressuposto e resultado da circulação (troca), como instrumento de produção.

PELLIZZETTI, Beatriz. *Pioneirismo italiano no Brasil meridional; estudo de caso.* Curitiba, Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense, 1981. 330 p.

PIERRE VILAR
Professor de História Social da Ecole des Hautes
Etudes en Sciences Sociales, Paris, França.

O livro de Beatriz Pellizzetti despertou em mim grande interesse, notadamente pelo seu conteúdo, não desprezando a forma, mesmo a apresentação: os velhos clichês desbotados tomam um valor emocionante de evocação, de sugestão; e se julgo mais dificilmente as nuances e as qualidades de uma língua que comprehendo bem mas sem profundidade, apreciei muito particularmente a intervenção espontânea de páginas em italiano, de frases em alemão que bastam para evocar a complexidade de uma criação pioneira coletiva.

É claro que é esta criação, é esta complexidade que me interessam no mais alto grau, na medida em que elas esclarecem muito vivamente os problemas que me proponho a resolver há anos: fundamentos lingüísticos e culturais da personalidade individual, possibilidade de integrá-los em certas

condições numa comunidade nova. O próprio método do livro — e certamente tanto mais quanto é ele menos sistemático, mais espontâneo — parece-me superar os perigos opositos implicados pela natureza dos problemas e a escolha das fontes: é preciso, para toda análise de grupo e de nascimento de grupo, fato, cifras, análises concretas, mas o perigo é então a aridez e o tédio; se nos referimos a documentos pessoais, se evocarmos personalidades morais e certamente queridas, corre-se o risco de cair numa fabricação de imagens, piedosa e fácil. Ora, a combinação dos dois métodos no livro de Beatriz Pellizzetti resulta numa feliz compensação dos defeitos e dos riscos de cada um deles, pela necessidade e as qualidades do outro: os fatos não eliminam o que foi vivido e o vivido não está em contradição com os fatos evocados. Finalmente o leitor diserne bastante bem, no âmago de um episódio localizado e datado, o que se passa na sociedade e o que se passa no coração daqueles que se erigiram responsáveis por ela.

Muito apreciei o capítulo introdutório cujo equivalente faz-nos freqüentemente falta em outros estudos sobre os personagens ativos do fenômeno brasileiro. De onde vêm esses personagens? Qual era o status deles em seus países de origem? Que razões tiveram para escolher a emigração? Que resta em suas personalidades das impressões psicológicas e ideológicas de seu meio de origem? Beatriz Pellizzetti comprova, no seu quadro da Itália dos anos 1850-1900, uma verdadeira cultura histórica (no sentido lato com sólidos matizes de sociologia e mesmo de filosofia); as duas figuras, ao mesmo tempo amigas e opostas, de um ERMEMBERGO PELLIZZETTI e de um GIOVANNI ROSSI representam curiosamente, completando-se, duas faces dessa Itália que participa da modernidade burguesa inegavelmente criadora, e muito suscetível de criar problemas sociais e morais, conservando ao mesmo tempo sua visão do mundo prático e interessado, e, por outro lado, a crítica mais absoluta do anarquismo bakuniano que não impede um ROSSI de colocar seus conhecimentos técnicos a serviço de uma comunidade nova, mas lhe interdita, ao contrário, de associar-se de uma maneira qualquer, a um poder seja qual for, o que leva a romper, não com os homens que ele ama e estima, mas com o próprio empreendimento que sua inovação e seu afastamento da Europa não preservam evidentemente dos vícios do sistema: exploração social, inimizades de grupo, ligação necessária com os poderes superiores.

Ora, essas duas atitudes se encontram no próprio coração da “italianidade” de PELLIZZETTI e de ROSSI. E desta

visão da América, ao mesmo tempo parente e distinta daquela que têm da "Mérica" os pobres propriamente ditos, os "emigrantes" à maneira de Charlie Chaplin, que a "grande depressão" (aprecio muito esta referência à história conjuntural) expulsa de sua ingrata pátria européia. Tudo isso é excelente história.

A evocação do Brasil imperial, aquele dos "senhores de escravos", é rápida e discreta, mas era obrigatória e o problema consiste em saber como semelhante sociedade podia ao mesmo tempo entregar-se a experiências, a esperanças quase utópicas: uma "comuna"; quantos vínculos curiosos com esse anarquismo difuso dos anos 1890, que me impressiona muito no modernismo espanhol e que um artigo de François Coppé saúda num texto citado no trabalho.

PELLIZZETTI, ao contrário, não é nem "emigrante" no sentido proletário do termo, nem sonhador de "colônias" mais ou menos falansterianas. Sua busca pessoal de uma vocação é tanto mais interessante, e, socialmente, politicamente (portanto historicamente) quanto mais significativa. Seus primeiros passos estão ligados à **indústria**, e na indústria, à idéia de classe operária organizada. Os contatos são um fenômeno curiosíssimo entre italianos socialistas e anarquistas, e alemães eles próprios preocupados com ação e com cultura.

E, afinal, é exatamente no fim do século e num lugar bem preciso do Paraná que o reencontro tem lugar. O passado da colônia "Blumenau" é descrito com precisão. E, na virada dos dois séculos, ocorre o fenômeno decisivo: numa colônia alemã e protestante, a imigração italiana e católica conduz uma combinação ao mesmo tempo criadora e conflitante, a adoção do português como idioma de comunicação impondo-se finalmente — fato sociologicamente da maior importância.

Outro fato importantíssimo: o progresso e o poder, dos quais PELLIZZETTI torna-se logo o símbolo, se ligam essencialmente à posse do **saber** e em particular, do saber **técnico**. O "doutor ROSSI" é espontaneamente um agente, o que o torna, sem que o queira, por um mecanismo do qual está perfeitamente consciente, uma engrenagem no desencadeamento do mecanismo capitalista.

Não menos consciente, mas em acordo com o mais profundo do seu ser, PELLIZZETTI é, no sentido pleno do termo, um "empreendedor". Ele não se esquece jamais de sua consciência social, nem, apesar de sua visível adesão a uma comunidade nacional nova, sua "italianidade" . . . nem seu ro-

mantismo: basta ver os nomes que escolhe para seus filhos (numerosos, naturalmente).

Guardarei, sobretudo, quanto ao método, a imensa lição de um livro baseado no conhecimento íntimo, filial, de uma documentação tornada viva pela lembrança de um homem. Mas que fica longe de limitar o estudo a este homem (o papel de ROSSI não fica por isso menos valorizado).

É de se esperar, naturalmente, que Beatriz Pellizzetti, a partir deste estudo, "pioneiro" tanto quanto seu assunto, estenda se possível em torno de outros personagens, quer semelhantes, quer, ao contrário, distintos, a valorização da história dos personagens-tipo, partindo de progressos econômico-sociais igualmente característicos. Depois disso, será necessário, naturalmente, estimar o lugar quantitativo e qualitativo desses elementos componentes no grande conjunto brasileiro. Mas no momento em que a história econômica, social, estrutural e conjuntural parece perder terreno perigosamente diante da história "mental" e "imediata", o livro de Beatriz mostra a possibilidade de combinar de forma feliz uma pesquisa precisa e vivida a uma análise de valor geral, a uma síntese dos métodos comprovados com os métodos mais diversos, menos "novos" do que freqüentemente se diz, mas que completam sem os substituir os métodos quantitativos e factuais.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. A Revolução Federalista. São Paulo, Brasiliense, 1983. 101 p.

FRANCISCO MORAES PAZ

Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Maringá. Mestrando em História do Brasil na Universidade Federal do Paraná.

Autora de diversas publicações sobre o Rio Grande do Sul, Sandra J. Pesavento lança agora seu trabalho sobre a "Revolução Federalista". Ainda que a temática seja regional, este trabalho não se prende a uma abordagem regionalista — questões políticas, econômicas e sociais que marcaram a transição à República estão presentes.

Na preocupação com uma contextualização nacional são abordadas questões centrais de dois momentos do século XIX — a crise da Monarquia e a busca de estabilidade para a República.

A passagem do trabalho escravo para o trabalho livre, a aplicação dos capitais liberados da aquisição de mão-de-obra em outros setores da produção e o avanço do ideal republi-

cano assinalam o primeiro momento. O estabelecimento de um Estado burguês, sob a hegemonia dos cafeicultores paulistas, a manutenção da estrutura agrária e as contradições entre agricultura e indústria caracterizam os primeiros anos da República.

O debate político deste período faz-se em torno do modelo de República — centralizada e autoritária ou descentralizada e “liberal”. A Constituição de 1891 representa a vitória deste segundo modelo, o que resulta na hegemonia dos grandes estados.

O Rio Grande do Sul, que ressentia-se, desde os anos 70, da crise das charqueadas e da perda do mercado interno, enfrenta os reflexos da política do Encilhamento e do Tratado de 1981 com os Estados Unidos. Todas estas questões refletem-se internamente na composição de diferentes grupos que buscam o controle do estado e a defesa de seus interesses.

O Partido Republicano Riograndense (PRR), fundado em 82 por bacharéis de Direito, representa o ideal positivista e a concepção de um Estado centralizado e autoritário, porém:

“Esta postura autoritária é (...) suavizada pela apresentação de um Estado apolítico: se é negado o conflito social e não ocorre a supremacia de uma classe sobre as outras, o Estado, não tem funções políticas, de dominação, mas só técnicas, de administração sobre as coisas materiais” (p. 53).

Liderados por Júlio de Castilhos, os republicanos defendem o desenvolvimento econômico global e buscam apoio de industriais, comerciantes, pequenos agricultores e do Exército.

O Partido Federalista Brasileiro (PFB), fundado por dissidentes do Partido Republicano Federal, opositor do PRR, defende uma república parlamentar liberal e tem suas bases nos pecuaristas da Campanha Gaúcha. Liderados por Silveira Martins, aproximam-se da Marinha.

A Constituição Riograndense de 1891 garante a sucessão dos republicanos no governo estadual, que desencadeiam forte repressão a seus opositores. Os federalistas, com bases no Uruguai, organizam-se para tomar o poder pois entendiam que:

“... a guerra civil (era) a única forma de inverter a situação política do estado, uma vez o apoio de Floriano a Castilhos não lhes dava esperança de uma intervenção federal a seu favor” (p. 86).

O movimento armado estende-se de 1893 a 1895, caracterizado por "atos de violência e barbárie", tanto por parte dos "maragatos" (federalistas) como dos "pica-paus" (republicanos). De "ambos os lados generalizou-se a prática da degola".

A pacificação deu-se pela intervenção de Prudente de Moraes, representante dos interesses dos cafeicultores, iniciando-se um longo período de domínio do PRR no Rio Grande do Sul. Economicamente, o estado mantém-se como fornecedor de alimentos ao mercado interno; politicamente, define seu isolamento, rompido no final dos anos 20.

Certamente o mérito deste trabalho está na vinculação da Revolução Federalista ao jogo de poder que caracteriza a República Velha e aos interesses econômicos que aglutinam as novas oligarquias.

SANTOS, Carlos Roberto Antunes dos. *L'économie et la société esclavagiste au Paraná (Brésil) de 1854 à 1887*. Nanterre, 1976. 362 p. Thèse, Doctorat du 3^e. cycle, Université de Paris X.

NILCE RODRIGUES PARREIRA
Licenciada em História. Mestranda em História do Brasil na Universidade Federal do Paraná.

Utilizando, dentre outros, o aparelho conceitual da nova história, o autor estuda a evolução da economia e sociedade paranaense, de 1854 a 1887, e procura caracterizar um modelo no qual se insere o caso do Paraná: uma economia e uma sociedade periféricas, profundamente impregnadas pelo sistema escravista, como todo o território brasileiro no século XIX.

A escravidão foi a base do sistema produtivo paranaense no período imperial, e a coexistência da mão-de-obra livre com a escrava no Paraná não tira o caráter escravista da província, e sua integração no sistema escravista predominante.

Existe uma preocupação, constante em todo o trabalho, em situar o tema estudado dentro do contexto histórico-econômico paranaense, e através dele, no contexto histórico-econômico brasileiro e na economia mundo.

A evolução do preço do escravo no Paraná merece destaque, assim como os fatores da oscilação dos preços durante o período estudado.

Além de contribuir para o estudo do sistema escravista no Paraná e no Brasil, o trabalho em questão constitui im-

portante contribuição teórico-metodológica, comprovando a viabilidade da utilização do fichário-imagem para maior exploração de variáveis de séries homogêneas.

A primeira parte (O espaço paranaense e suas condições históricas) foi dividida em dois capítulos: 1. As condições naturais e bioclimáticas; 2. O jogo dos fatores históricos e econômicos.

No primeiro capítulo o autor descreve a situação geográfica do Paraná, suas bacias e portos, seu relevo, sua vegetação e seu clima. Concluindo o capítulo, faz comentários sobre a influência dos fatores naturais e bioclimáticos, no processo de ocupação territorial da província. O processo de ocupação das áreas agrícolas foi lento e descontínuo; a colonização das áreas florestais ocorreu durante o século XIX, com incentivo governamental. O litoral já se encontrava efetivamente povoado após a metade do século XVIII, em função do ciclo do ouro.

A dicotomia floresta-campo se apresenta da maneira seguinte no século XIX: região campestre, criação de gado e tropeirismo do planalto, enquanto que a floresta de araucária é a origem do ciclo da indústria extractiva da erva-mate e da exploração de madeiras. A serra do Mar representou um obstáculo que só foi transposto em 1873, com a construção da estrada da Graciosa.

O povoamento e a ocupação do litoral paranaense tiveram início com as incursões para caça ao índio, e em busca de ouro. O povoamento de Curitiba foi o resultado da transferência de parte da população de Paranaguá à caça de riquezas.

A primeira fase da economia paranaense foi predominantemente de subsistência e mineração, com base na mão-de-obra indígena. O grande afluxo de escravos ocorreu após esta fase.

Com a descoberta de metais preciosos em Minas e Cuiabá, o Paraná foi abandonado pelos Paulistas; os habitantes passam a se dedicar a pequenas plantações, como arroz e mandioca. Os campos de Curitiba passam a atividades agrícolas de subsistência e criação de gado.

No final do século XVII e início do XVIII, a criação de gado no planalto torna-se rentável, e fator de integração da comunidade paranaense à estrutura econômica brasileira.

No século XVIII a atividade econômica brasileira teve como núcleo Minas, ligada à conjuntura internacional. A economia mineira, através de seus efeitos indiretos, permite a articulação das diferentes regiões do sul do país. Com rela-

ção ao Paraná: esta articulação é representada pela utilização do "campo limpo" como região de pastagem. O Paraná se integrará ao novo conjunto econômico, fornecendo gado para o mercado consumidor mineiro.

A expansão da comunidade de Curitiba resultará na ocupação dos Campos Gerais, e na fundação de pequenas vilas ao longo dos caminhos, onde mais tarde se estabelecerá, paralelamente à criação de gado, o comércio de mulas originárias do Rio Grande do Sul.

As atividades ligadas à criação e ao tropeirismo se desenvolveram no sul do País, e em razão do crescimento da demanda, os preços dos alimentos e animais de transporte aumentaram rapidamente.

Em face desta nova conjuntura econômica favorável, a criação de animais nos campos paranaenses passa por novo ciclo de desenvolvimento, que faz aumentar o número de fazendas de criação e, mais tarde, as de invernada. Em menos de 100 anos, foram ocupados todos os campos limpos do primeiro e do segundo planaltos do Paraná. Os campos de Curitiba, bem situados, tornam-se passagem obrigatória para os mercados de Sorocaba (S.P.).

A partir do estabelecimento de uma economia de tipo rural nas regiões do Paraná ligadas às atividades criadoras de animais, foi criado um tipo de sociedade rural caracterizada pelo regime escravista. Embora o trabalho livre e o trabalho escravo existissem lado a lado, a sociedade paranaense, como todo o Brasil, é influenciada e caracterizada pelo regime escravista.

Com a decadência da mineração no Paraná, os escravos foram transferidos para as fazendas de criação de gado, onde sua mão-de-obra era utilizada juntamente com a dos trabalhadores assalariados. O estabelecimento da criação de gado cristalizou a manutenção do trabalho escravo.

O jogo de fatores históricos e econômicos permitiu, nesta conjuntura, a transposição do sistema escravista da exploração aurífera (decadente) para a criação de gado, em franca ascensão.

Ao final do século XVIII, em razão da saturação dos mercados centrais, houve uma baixa sensível dos preços dos animais de transporte e do gado, no Paraná. Nesta época, a economia litorânea é essencialmente de subsistência; a grande parte da população em idade produtiva, ou seja, 79,6% do total, têm suas atividades no setor primário. A grande massa dos escravos (65,7% em relação ao conjunto da população escrava) está ligada aos trabalhos agrícolas e à pesca, que caracteriza o setor primário da produção.

A economia de Curitiba também está voltada às atividades de subsistência nesta época. A população escrava de Curitiba correspondia a 18% da população total, e representava 50% da população produtiva.

O Paraná do século XVIII estava articulado face a uma dicotomia; existiam duas grandes áreas econômicas não integradas: 1. — Os Campos Gerais — de economia escravista, voltada ao sustento e transporte de gado e ao tropeirismo, integrada à economia central do Brasil, durante quase todo o século, onde as fazendas eram auto-suficientes; 2. — áreas de economia de subsistência — pequenas vilas do planalto e do litoral, com raros contatos com os pólos centrais da economia colonial.

Nas duas áreas, o trabalho escravo foi notável, embora paralelo ao trabalho livre.

Na segunda parte da tese, é feita a análise do sistema escravista no contexto econômico e social do Paraná no século XIX. Segundo esta análise, no Brasil, o modo de produção escravista colonial determinou todos os outros modos de produção existentes, e pode ser considerado como o modo de produção dominante. Este esquema pode ser aplicado mesmo nas áreas onde, como no Paraná por exemplo, as relações de produção se caracterizam por formas de trabalho escravo e trabalho livre.

As novas formações sociais vão provocar o desenvolvimento das forças produtivas, e o sistema social que nasce da união do caráter colonial das formações sociais e da escravidão, se caracteriza sobretudo pelo predomínio dos senhores que exercem o controle total sobre a mão-de-obra. A produção de mercadorias provocada pelo mundo capitalista possibilita a construção de uma sociedade dirigida pelos senhores. A escravidão é o meio pelo qual a vida econômica e social se define.

A mão-de-obra exigida pela produção colonial ativa o tráfico de negros, que se torna o pilar da economia brasileira. A preservação do tráfico implica na manutenção da escravidão que, por sua vez, se baseia no sistema de exportação colonial. O latifúndio aparece como uma característica da formação social brasileira e uma organização que fixa a população.

Durante as primeiras décadas do século XIX, a economia paranaense entra numa fase comercial, através da produção do mate, que monopoliza as atividades do litoral e do planalto, e se estrutura uma economia exportadora.

Nesta época coexistiam dois ciclos econômicos importantes no Paraná: o ciclo do mate, e o do gado e do tropeiro.

rismo, que vão determinar a ocupação e o maior povoamento do segundo planalto.

A criação de gado e o tropeirismo serão estimulados pelas possibilidades oferecidas pelo comércio com Minas Gerais, e a economia do mate será reforçada pelo atrativo comércio com o Prata. As atividades de subsistência serão abandonadas, gerando um desequilíbrio entre os setores comercial e de subsistência.

Devido à crise de aprovisionamento da população, será necessária a importação de artigos de consumo como o açúcar, a farinha de trigo, carne e toucinho, sal, bebidas, tecidos e outros.

A transferência da maior parte da população livre e escrava para as economias de produtos comercializáveis, levou à diminuição da mão-de-obra nos setores de subsistência.

A economia paranaense se mostra periférica e dirigida durante o século XIX; a base desta economia de exportação é a monocultura industrializada do mate, um produto de pequeno valor comercial; esta economia depende de mercados essencialmente instáveis como o do Prata, e está sujeita à forte concorrência do mate do Rio Grande do Sul e do Paraguai.

A guerra do Paraguai trouxe influências positivas para o mate paranaense, pois eliminou a concorrência daquele país, retornando os mercados do Prata à produção do Paraná. Nesta época a produção sofre as consequências da falta de organização e de aparelhagem técnica. Os orçamentos provinciais do período demonstram a preocupação das autoridades em melhor adaptar e renovar o setor .

O trabalho negro foi fundamental nos primeiros engenhos de mate, mas as transformações tecnológicas introduzidas no setor evidenciam a diminuição da participação da mão-de-obra escrava no processo produtivo. As transformações da indústria do mate durante a segunda metade do século XIX, as inovações técnicas e o predomínio do trabalho livre são marcos importantes dos progressos desta produção.

Com a emancipação da província em 1853, e designação de Curitiba como sua capital, expande-se a área de influência econômica da região, baseada na produção do mate. Por outro lado, durante o século XIX, dá-se a ocupação dos campos limpos do segundo planalto (Guarapuava — Palmas), devido à expansão da economia pecuária. A criação de gado e o comércio de mulas provenientes do Rio Grande do Sul

possibilitam o crescimento de vilas situadas ao longo dos caminhos.

As fazendas são auto-suficientes, produzem tudo o que consomem; os escravos são utilizados na produção de subsistência e trabalhos artesanais. Em Castro e Lapa existiam escravos especializados em pecuária: laçadores, tropeiros, vaqueiros.

Ao lado da criação de gado e comércio de mulas, os campos gerais se beneficiaram com as invernadas (locação de pastos para gado vindo do Rio Grande do Sul), que possibilitavam ao fazendeiro uma receita mais fácil que a obtida através da criação do gado. Desta forma, o declínio da criação do gado nasceu do contato com o tropeirismo e a invernada.

As invernadas são provavelmente um dos fatores responsáveis pelo aumento do preço da terra na região dos Campos Gerais. A queda no preço demonstra a decadência do regime de trabalho escravo, o mesmo ocorrendo com a criação de gado.

Nas últimas décadas do século XIX, a conjuntura é desfavorável ao sistema de criação de animais. Esta situação anuncia um novo Paraná, caracterizado pela expansão da população urbana. Com o declínio da criação de gado, o mate e a exportação de madeira tornaram-se as principais atividades paranaenses. O poderio político passa aos grupos ligados à economia do mate e da madeira.

A análise do desenvolvimento da economia paranaense mostra sua integração no processo econômico do capitalismo. Apresenta uma economia periférica, totalmente dependente do mercado externo.

O trabalho escravo marca profundamente esta configuração econômica e social. A economia do mate vai utilizar o escravo negro em maior escala, embora o trabalho livre coexista na maioria das etapas da produção. Nas cidades o trabalho escravo também será largamente utilizado.

No Paraná, tanto no setor da produção de economia mercantil, como no setor de economia de subsistência, onde a população economicamente ativa é empregada, o trabalho escravo é o fator de produção dominante.

O preço do trabalho escravo é objetivo da terceira parte do trabalho, onde o autor faz uma análise do significado do trabalho escravo dentro do sistema escravista, dos fatores que determinam a variação do preço do mesmo, e sua caracterização dentro do processo produtivo.

A relação senhor-escravo era de interdependência, estando sujeita ao jogo do mercado do trabalho escravo. A variação do preço do escravo (considerado mercadoria) no mercado, em razão da lei da oferta e da demanda, implicava na variação de sua valorização e na forma de tratamento recebido do senhor.

O escravo era considerado legalmente como coisa, fazendo parte da propriedade do senhor, que podia dispor de sua pessoa e de seu trabalho segundo seus interesses. Para o proprietário, o escravo era considerado ao mesmo tempo como instrumento de produção e como mercadoria.

Para o estabelecimento do preço médio dos escravos no Paraná, no período em questão, partiu-se da hipótese de que o preço do escravo é uma variável dependente de fatores como: o período, a região, o sexo, o estado civil, a saúde, a idade e a profissão.

Buscando constatar a importância de tais variáveis na composição do preço do escravo, o autor constatou que, nos períodos de estabilidade do mercado, o valor da mão-de-obra escrava está determinado pelo valor da força de trabalho.

A duração da vida útil de um escravo no Brasil era muito baixa durante quase todo o período em que vigorou o regime escravista. A possibilidade de reposição imediata, devido ao baixo preço no mercado, tornava a duração da vida do escravo menos importante que sua produtividade. Com a diminuição da oferta, a partir da metade do século XIX, e a consequente alta dos preços, haverá preocupação dos proprietários em promover a reprodução natural dos cativos.

Outras questões levantadas se mostraram fundamentais no estudo do preço do escravo no Paraná, tais como: Quais são as variáveis mais importantes para a determinação do preço do escravo? Existe uma espécie de hierarquia entre as variáveis que determinam os preços dos escravos? Existem variáveis que jogam paralelamente nas flutuações dos preços? Qual o significado da variável "saúde", na determinação do valor do escravo, e qual o significado da correlação saúde-profissão?

O preço do escravo no Brasil acompanha as oscilações econômicas. Quando a demanda se torna maior que a oferta, ocorre uma alta nos preços, como em torno de 1700. Em decorrência da mineração, os escravos alcançaram altos preços.

No final do século XVIII, com a decadência da mineração, os escravos são utilizados no setor agrícola e de criação.

A participação da mão-de-obra escrava no setor urbano também aumenta consideravelmente.

A abertura dos portos e o incentivo à produção agrícola fizeram aumentar a demanda de mão-de-obra escrava; nesta conjuntura o preço do escravo não parou de crescer.

A abolição do tráfico a partir de 1850 provocou uma alta violenta do preço das peças, e o Brasil se vê obrigado a produzir sua própria população escrava.

Outros fatores contribuíram para o aumento do preço de escravos no século XIX: a Lei do Ventre Livre; as perspectivas de promulgação de leis emancipacionistas para os mais velhos, levaram à elevação do preço dos escravos jovens; a necessidade de mão-de-obra para a cultura do café vai provocar um aumento do preço dos escravos das províncias do sul, na década de 1870.

Durante os anos 1870, grande número de imigrantes se estabeleceu no Paraná, nas colônias agrícolas do litoral e nos dois primeiros planaltos trazendo, segundo o autor, resultados positivos para o mercado paranaense: 1. — os proprietários passam a valorizar seus trabalhadores escravos em relação ao trabalhador livre; 2. — a mão-de-obra imigrante é enviada aos núcleos coloniais, não podendo substituir rapidamente a mão-de-obra escrava; por consequência, não houve nem aumento de mão-de-obra, nem queda no preço dos escravos; 3. — aceitando a perspectiva de uma rápida abolição da escravidão, os proprietários começam a especular sobre o mercado de escravos, provocando assim novas altas de preço.

Partindo destas explicações o autor levanta a hipótese de que o emprego da mão-de-obra livre estrangeira criou condições de um aumento do preço do escravo no período 1870-1874.

A partir de 1875, se desenvolve o processo de declínio dos mercados de escravos do Paraná, que se acelera a partir de 1880. Vários fatores vão contribuir para o declínio de um modo de produção baseado na escravidão: a criação do Fundo de Emancipação de Escravos, obra da lei Rio Branco; a concorrência da mão-de-obra alforriada; o desenvolvimento de núcleos e de colônias agrícolas para trabalhadores imigrantes; as campanhas dos clubes abolicionistas, a promulgação de leis emancipacionistas como a dos Sexagenários (1885); a urbanização, e o maior contato entre a população escrava e a população livre; o desmoronamento da economia tradicional de criação e a consolidação da economia do mate e da madeira; as novas técnicas de relações de produção apli-

cadas às economias de exportação; a desintegração da sociedade campeira e a transferência do poder político à nova classe social dos ervateiros mais urbanizada e liberal.

O estudo do preço de escravos no Paraná se baseia nos registros de compra e venda de escravos nas regiões de Curitiba, Lapa, Castro e Litoral. Os dados obtidos nestes registros oferecem possibilidades de analisar de forma inovadora o sistema escravista, possibilitando a utilização de novos procedimentos de tratamento da informação, como o fichário-imagem utilizado pelo autor.

As diversas manipulações das informações permitiram destacar a importância das variáveis, hierarquizá-las e detectar a presença de variáveis paralelas.

O autor comenta os resultados obtidos com a utilização do fichário-imagem, apresentando os componentes do preço dos escravos numa ordem de importância, onde se destacam a idade, a saúde, e o conjunto sexo-profissão. Assinala ainda... “a importância das variáveis data e cidade (tempo e espaço) que explicam as flutuações dos preços nos mercados de escravos do Paraná” (p. 273).

Os fatores de ordem histórica, econômica e social são determinantes nas oscilações do mercado de escravos paranaense. Os preços baixos, a partir do final da década de 1870, são reflexo da desagregação do sistema escravista.

Os resultados obtidos permitem destacar contrastes regionais importantes como: o predomínio de ofícios domésticos em regiões urbanizadas como Curitiba, e o predomínio de ofícios agrícolas nas regiões de Lapa, Castro e Litoral. O domínio da comercialização de mulheres em Curitiba é explicado pelo nível de urbanização da região.

Os registros de compra e venda de escravos permitem avaliar a evolução dos preços de escravos nas diferentes regiões analisadas, e mostram que Curitiba e o Litoral representam os mercados mais competitivos.

O autor analisa ainda o imposto da meia-siza de compra e venda de escravos, através do qual foi possível calcular a importância do capital investido na compra de escravos no Paraná, colocando em evidência o papel específico da escravidão no contexto econômico paranaense. O estudo do imposto sobre os escravos saídos da província permitiu detectar o significado do tráfico interprovincial.

O estudo das variáveis encontradas nos registros de compra e venda demonstra a importância da mão-de-obra escrava nos diferentes setores da produção, tanto no setor mercantil como no setor de subsistência, e a contribuição do trabalho escravo na formação da sociedade paranaense.

NOTÍCIAS DA APAH

A VALORIZAÇÃO DO HISTORIADOR

A diretoria da Associação Paranaense de História entendeu que um governo democraticamente eleito teria um maior compromisso com os interesses da comunidade que o escorreu. Assim, procuramos estabelecer um maior diálogo com o corpo administrativo deste Estado. Neste sentido, a APAH, dando continuidade a seu objetivo precípua de defesa do interesse dos profissionais da História, gestionou junto aos órgãos oficiais o preenchimento efetivo do espaço do historiador em atividades próprias de sua habilitação profissional. Entre outros expedientes, enviamos correspondência para a Prefeitura Municipal de Curitiba, com o seguinte teor:

Curitiba, 04 de abril de 1983

Da Associação Paranaense de História
Ao Excelentíssimo Senhor Doutor Maurício Roslindo Fruet,
Digníssimo Prefeito Municipal de Curitiba.

Senhor Prefeito:

A Associação Paranaense de História — APAH — é uma sociedade civil fundada em 1979, que congrega professores universitários, professores do ensino médio, pesquisadores e estudantes de História.

Além de procurar o desenvolvimento e a difusão da História, o que tem feito realizando diversos seminários e cursos de alto nível, bem como a edição regular de uma revista que já encontra repercussão nacional, tem como um de seus objetivos fundamentais a defesa dos interesses dos profissionais da História.

O crescente interesse que a comunidade e órgãos de governo têm evidenciado em relação à memória histórica do nosso povo, na busca da compreensão de seu presente, fez com que fossem criados ou dinamizados organismos munici-

pais, estaduais e nacionais, que satisfizessem esse interesse histórico.

Todavia, não se tem notado até hoje preocupação em buscar entre os profissionais da História elementos para dirigir esses organismos, no Paraná.

Assim sendo, no momento em que Vossa Excelência assume a Prefeitura Municipal de Curitiba, vimos buscar o seu decisivo e esclarecido apoio no sentido de garantir a presença de historiadores onde sua formação profissional seja naturalmente exigida, no que se refere à área do município de Curitiba.

Dentre os órgãos subordinados à Prefeitura Municipal de Curitiba, particular destaque deve ser dado à Casa da Memória, cujas finalidades, por definição, requerem, a nosso ver, a direção por um profissional da História.

Deste modo, em nome da APAH, vimos, mui respeitosamente, pleitear a Vossa Excelência que considere esta nossa reivindicação no momento em que for decidir pela referida direção.

Agradecemos pela atenção de Vossa Excelência e queremos, nesta oportunidade, apresentar-lhe nossos sinceros protestos da mais alta consideração e nossos votos de profícua gestão.

Atenciosamente

Prof^a Ana Maria de Oliveira Burmester
Presidente.

Houve pronta resposta por parte do senhor prefeito Maurício Fruet, que nos comunicou a decisão de sua equipe em nomear a Professora Regina Walbach, historiadora e membro ativo desta entidade, para o cargo de Coordenadora da Casa da Memória, da Fundação Cultural de Curitiba, que pela primeira vez passa a ser dirigida por uma profissional da área.

Neste mesmo sentido, foi enviada correspondência ao Secretário de Cultura e Esporte, dr. Fernando Ghignone, que nos participou a nomeação do Professor Miguel Gaissler para ocupar o cargo de Diretor do Museu Paranaense, bem como seu propósito de contratar, tanto para o museu como para a curadoria do Patrimônio Histórico e Artístico desta Secretaria, funcionários de qualificação profissional na área de História, para as atividades que assim o exigirem.

Com relação ao Patrimônio Artístico e Cultural do Estado do Paraná, manifestamos nosso interesse em estreitar

os laços de mútua cooperação entre as atividades daquele órgão e a APAH, no sentido de se conquistar maior espaço para aqueles que entendem a importância da pesquisa como elemento fundamental em relação ao Patrimônio Histórico e a produção cultural. A Professora Cecília Vieira Helm, coordenadora, expressou sua disposição em realizar cursos e seminários conjuntos, e também nos solicitou a composição de lista tríplice para a designação, pelo governador do Estado, de um membro que integraria o Conselho do Patrimônio Histórico, Artístico e Cultural. Em reunião de diretoria, foi deliberada a seguinte composição: Professora Marionilde Dias Brepohl (presidente da APAH, gestão 83/84), Professora Roseli Boschilia (vice-presidente da APAH, gestão 83/84), Professora Ana Maria de Oliveira Burmester, (membro do conselho fiscal e presidente da APAH, gestão 82/83).

ENCONTRO REGIONAL DE ESTUDANTES DE HISTÓRIA

O Centro Acadêmico de História — CAHIS — da UFPr. promoveu, em maio de 1983 o Encontro Regional de Estudantes de História — EREH, que objetivou a discussão de temas como currículos e programas de História, profissionalização do historiador e Reforma Universitária, tendo a APAH participado na Sessão de Abertura que tratou da profissionalização do historiador e da Sessão que tratou sobre os currículos e programas de História.

O referido encontro teve um caráter preparatório para o IV ENEH — Encontro Nacional de Estudantes de História, a ser realizado em setembro deste ano, na Universidade de São Paulo.

REVISTA HISTÓRIA: QUESTÕES & DEBATES

A revista **História: Questões & Debates** nº 5, mantida por esta Associação, foi editorada por esta Associação com o concurso financeiro do Conselho de Desenvolvimento Científico e Tecnológico — CNPq, o que representa o reconhecimento do nível desta publicação e também o reconhecimento da própria entidade, que tem como um de seus objetivos maiores a divulgação da pesquisa realizada por cientistas sociais, dando ênfase aos estudos de caráter regional — que passam a ser conhecidos não só no Brasil, mas em instituições científicas internacionais — público atingido por esta revista.

SEDE DA APAH

Preocupada com o melhor atendimento de seus associados, e com um espaço físico destinado a reuniões da entidade, a diretoria da APAH fez uma solicitação em conjunto com a S.P.S. — Sociedade Paranaense de Sociologia, de uma sede em regime de comodato pela Prefeitura Municipal de Curitiba.

No documento enviado à administração municipal, destacamos a importância da APAH entre os historiadores e também junto à comunidade em geral, relatando os cursos e encontros promovidos para o público interessado. Anexamos ainda o número de profissionais formados nestes últimos cinco anos, que seriam beneficiados pelas atividades da APAH. Esperamos obter uma resposta afirmativa, o que nos possibilitará menos encargos financeiros com a manutenção da sede, e uma localização mais favorável à freqüência de nossos associados.

**Ana Maria de Oliveira Burmester
Marionilde Dias Brepohl**

ÍNDICE

v. 3, jun. 1982-dez. 1982

AMÉRICA LATINA

ESTRUTURAS AGRÁRIAS, 4:11-26
HISTÓRIA AGRÁRIA
ÉPOCA COLONIAL, 4:11-26

Araújo, Sílvia Maria Pereira de
Recensão

Fausto, B. **Trabalho urbano e conflito social (1890-1920)**, 4:86-9

ASSOCIAÇÃO PARANAENSE DE HISTÓRIA, 4:95, 5:230
Bottmann, Denise

Ambigüidades do sistema colonial, 5:139-50
Super-8 paranaense: elementos para uma história, 4:27-53

BRASIL

HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO, 5:151-65
LIVRO DIDÁTICO, 5:167-73

Brepohl, Marionilde Dias
Recensão

Costa, O.R.G. **A reforma agrária no Paraná**, 5:218-9

Bresciani, M.S.M. **Londres e Paris no século XIX: o espetáculo da pobreza (recensão)**, 5:213-5

Cardoso, Ciro Flamarion S.

As estruturas agrárias da América Latina na época colonial: tentativa de síntese interpretativa, 4:11-26

Cardoso, Jayme Antonio & Nadalin, Sérgio Odilon

Os meses e os dias de casamento no Paraná — séculos XVIII, XIX, XX, 5:105-29

Chaves, Maria Rosa

Cooperativa Mista Boqueirão — uma obra menonita em Curitiba, 5:131-8

Chesneaux, J. **Du passé faisons table rase? (recensão)**, 5:216-7

CINEMA PARANAENSE

HISTÓRIA, 4:27-53

Colodel, José Augusto

Tempo histórico: um novo conceito, 5:179-81

COOPERATIVA MISTA BOQUEIRÃO, 5:131-8

Costa, Odah Regina Guimarães

Estruturas agrárias de Curitiba — Paraná, 1850-1900,
5:183-94

A reforma agrária no Paraná (recensão), 5:218-9

CURITIBA

COMUNIDADE MENONITA, 5:131-8

ESTRUTURAS AGRARIAS, 5:183-94

FECUNDIDADE

1920-1939, 5:195-204

HISTÓRIA AGRÁRIA

1850-1900, 5:195-204

ECONOMIA DA EDUCAÇÃO, 5:151-65

ESTRUTURAS AGRARIAS

AMÉRICA LATINA, 4:11-26

CURITIBA, 5:183-94

Fausto, B. Trabalho urbano e conflito social (1890-1920) (re-censão) 4:86-9

FECUNDIDADE

CURITIBA

1920-1939, 5:195-204

Glénisson, Jean

O historiador, o número e a máquina, 4:3-10

HAITI

HISTÓRIA

INDEPENDÊNCIA, 4:55-63

HISTÓRIA

MÉTODOS, 4:3-10

TEORIAS, 4:3-10

HISTÓRIA AGRÁRIA

CURITIBA

1850-1900, 5:183-94

HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO

BRASIL, 5-151-65

**HISTÓRIA DEMOGRÁFICA
CURITIBA
1920-1939, 5:195-204**

**HISTÓRIA ECONÔMICA
SÉCULOS XVI-XVIII, 5:139-50**
Lamounier, Maria Lúcia
Recensão

Bresciani, M.S.M. **Londres e Paris no século XIX:
o espetáculo da pobreza, 5:213-5**
Veyne, P. **Como se escribe la historia; ensayo de epis-
temología, 5:220-9**

**LIVRO DIDÁTICO
ANÁLISE DE CONTEÚDO, 5:167-73
BRASIL, 5:167-73**

MENONITAS EM CURITIBA, 5:131-8
Mott, Luiz R.B.
A revolução dos negros do Haiti e o Brasil, 4:55-63

Nadalin, Sérgio Odilon
Dinâmica da população evangélica luterana em Curitiba
a partir de 1866; alguns aspectos sobre a fecundidade,
5:195-204

Recensão
Ramos, C. História e reificação temporal, 4:89-94
ver Cardozo, J.A., colab.

NEGROS NO BRASIL, 4:55-63
Neves, Luiz Carlos Assumpção
Recursos para a educação: uma carência histórica,
5:151-65

Nunes, Marisa Fernandes
Critérios psicológicos no livro didático; uma análise crí-
tica dos conteúdos de Estudos Sociais, 5:167-73

**NUPCIALIDADE
PARANÁ
SÉCULOS XVIII-XX, 5:105-29**

**PARANÁ
HISTÓRIA
1880-1890, 4:65-85**
**NUPCIALIDADE
SÉCULOS XVIII-XX, 5:105-29**

POLÍTICA, 4:65-85

SUPER-8, 4:27-53

Pereira, Magnus.

Chesneaux, J. **Du passé faisons table rase?** (recensão),
5:216-7

POLÍTICA

PARANÁ, 4:65-85

Ramos, C. História e reificação temporal (recensão), 4:89-94

RECENSÕES

Como se escribe la historia, 5:220-9

Du passé faisons table rase?, 5:216-7

História e reificação temporal, 4:89-94

Londres e Paris no século XIX, 5:213-5

A reforma agrária no Paraná, 5:218-9

Trabalho urbano e conflito social, 4:86-9

Ribeiro, Luiz Carlos

O mandonismo local e o movimento republicano, 4:65-85

SISTEMA COLONIAL, 5:139-50

SUPER-8

PARANÁ, 4:27-53

TEMPO HISTÓRICO, 5:179-81

Veyne, P. **Como se escribe la historia**; ensayo de epistemología
(recensão), 5:220-9

Zokner, Cecília

Sobre Resistência(s), 5:175-7

**Composto e impresso na
Gráfica Vicentina Ltda.
Alameda Cabral, 846
Curitiba-PR**

História: Questões & Debates é uma revista preocupada com a História como conhecimento, com a História como pesquisa, com a História como instrumento de Educação; preocupada com as relações da História e as demais ciências humanas em particular, e com o valor que a sociedade lhe atribui.

Desta forma, a Revista está aberta não apenas aos associados da APAH e historiadores, mas também aos demais cientistas sociais, aos professores de Ensino Médio, aos que trabalham com a Educação e aos estudantes universitários.

Toda colaboração deverá:

- 1º) — ser inédita;
- 2º) — ser redigida preferencialmente em língua portuguesa; trabalhos em outros idiomas deverão obrigatoriamente incluir resumo em português;
- 3º) — trazer título que corresponde, de modo claro e preciso, à idéia geral do trabalho;
- 4º) — apresentar, em folha à parte devidamente numerada, um resumo de no máximo 250 palavras;
- 5º) — trazer, quando elaborada sob orientação, o nome do Professor orientador;
- 6º) — ser apresentada em três (3) vias datilografadas numa face em papel tamanho ofício, com margem de três (3) centímetros, espaço duplo e numeração no canto superior direito;
- 7º) — apresentar, em folhas à parte devidamente numeradas, as notas de rodapés e as referências bibliográficas. Estas últimas deverão estar de acordo com a ABNT (Associação Brasileira de Normas Técnicas);
- 8º) — trazer os gráficos e/ou ilustrações uma em cada folha, à parte devidamente numeradas com título claro, assinalando no texto o local em que deverão ser intercaladas.

Os originais deverão ser encaminhados à redação juntamente com carta anexa, autorizando sua publicação. A revisão das provas durante a impressão poderá ser feita pelo autor desde que assim o deseje. O Conselho Editorial somente apreciará os trabalhos que obedecam as normas estabelecidas.

Além de artigos, a revista poderá apresentar comunicações, notas prévias, notícias de pesquisa em desenvolvimento, resenhas bibliográficas, além de notícias da APAH.

Aos autores de artigos serão enviados cinco (5) exemplares do número que trouxer seu trabalho.

Os originais não publicados não serão devolvidos.

VENDE-SE na cidade de Paraná
uma casa nova, bem edificada, e mu-
dirija-se na mesma cidade a Manoel Leocadio de Oliveira
dirija-se um escravo oficial de sapateiro;
nesta typographia se dirá quem o quer.

COMPRAS-SE uma negrinha ou mulatinha de
5 a 6 annos: nesta typographia se dirá quem
a pretende.
SUGEITO acostumado a comprar roubos de negros
captivos, e que ha pouco comprou a um moleque
duas colheres de prata, mande-as entregar quanto antes a
seu dono; porque do contrario será seu nome publicado
nesto jornal, e obrigado policialmente a entregal-as.

PRecisa-se comprar um negrinha ou moleque
de oito a dez annos; quem tiver dirija-se a
esta typographia, que indicará a pessoa que pre-
tende.

ANTONINA.
nando participa ao respeitavel publico, que
nesta villa de Antonina, principal e
o interior, uma casa com
lo sortimento de secos,
por medicos preços.