

# HISTÓRIA

Questões  
& Debates



**Reitor**

Ricardo Marcelo Fonseca

**Vice-Reitora**

Graciela Inês Bolzón de Muniz

**Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação**

Francisco de Assis Mendonça

**Pró-Reitor de Extensão e Cultura**

Leandro Franklin Gorsdorf

*História: Questões & Debates*, ano 36, volume 67, n. 2, jul./dez. 2019  
Publicação semestral do Programa de Pós-Graduação em História da UFPR e  
da Associação Paranaense de História (APAH)

**Editoras**

Priscila Piazzentini Vieira e Renata Senna Garraffoni.

**Conselho Editorial**

Marion Brepohl (Universidade Federal do Paraná, Presidente do Conselho), Álvaro Araújo Antunes (Universidade Federal de Ouro Preto), Ana Paula Vosne Martins (Universidade Federal do Paraná), Ana Silvia Volpi Scott (Universidade Estadual de Campinas), Angelo Priori (Universidade Estadual de Londrina), André Macedo Duarte (Universidade Federal do Paraná), Antonio Cesar de Almeida Santos (Universidade Federal do Paraná), Carlos de Almeida Prado Bacellar (Universidade Estadual de São Paulo), Carlos Jorge Gonçalves Soares Fabião (Universidade de Lisboa), Claudia Rosas Lauro (Pontificia Universidade Católica do Peru), Claudine Haroche (Universidade Sorbonne), Christian Laval (Universidade Paris Nanterre), Euclides Marchi (Universidade Federal do Paraná), José Guilherme Cantor Magnani (Universidade Estadual de São Paulo), José Manuel Damião Rodrigues (Universidade de Lisboa), Luiz Carlos Villalta (Universidade Federal de Minas Gerais), Márcio Sergio Batista Silveira de Oliveira (Universidade Federal do Paraná), Luiz Geraldo Santos da Silva (Universidade Federal do Paraná), Marcos Napolitano (Universidade Estadual de São Paulo), Maria Elena Barral (Universidad Nacional de Luján), María Laura Rosa (Universidad de Buenos Aires), Marilene Weinhardt (Universidade Federal do Paraná), Montserrat Duch Plana (Universidad Rovira i Virgili), Orazio Irrera (Universidade Paris 8), Pablo de la Cruz Dias Martinez (Universidade de Salamanca), Pedro Paulo Abreu Funari (Universidade Estadual de Campinas), Philippe Sabot (Universidade de Lille), Sergio Odilon Nadalin (Universidade Federal do Paraná), Roseli Boschilia (Universidade Federal do Paraná), Renato Augusto Carneiro Júnior (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias), Renan Frighetto (Universidade Federal do Paraná), Stefan Rinke (Universidade Livre de Berlim), Wolfgang Heuer (Universidade Livre de Berlim)

# HISTÓRIA

## Questões & Debates

VOLUME 67 – N. 02 – JULHO A DEZEMBRO DE 2019

## **Endereço para correspondência**

*História: Questões & Debates*

Rua General Carneiro, 460 – 6.º andar

80060-150, Curitiba/PR

Tel.: +55 (41) 3360 5105

<http://revistas.ufpr.br/historia>

## **Revisão e Diagramação**

Programa de Apoio à Publicação Científica Periódica da  
Universidade Federal do Paraná

**Capa:** Willian Funke e Rubens Funke Junior

## **Frase da Capa**

FOUCAULT, Michel. Le courage de la vérité.

Os textos da revista estão licenciados com uma Licença Creative Commons  
Atribuição-NãoComercial-CompartilhaIgual 4.0 Internacional,  
Podendo ser reproduzidos, citados e distribuídos, desde que com a devida  
atribuição de autoria e para fins não comerciais.

Indexada por Ulrich's, Latindex, Periódicos CAPES, IBICT, RCAAP,  
PubMed e Medline (artigos relacionados com a história da saúde)



Sistema Eletrônico de Revistas - SER  
Programa de Apoio à Publicação de Periódicos da UFPR  
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação  
[www.prppg.ufpr.br](http://www.prppg.ufpr.br)

O Sistema Eletrônico de Revistas (SER) é um software livre e permite a submissão de artigos e acesso às revistas de qualquer parte do mundo. Pode ser acessado por autores, consultores, editores, usuários, interessados em acessar e obter cópias de artigos publicados nas revistas. O sistema avisa automaticamente, por e-mail, do lançamento de um novo número da revista aos cadastrados.

Coordenação de Processos Técnicos de Bibliotecas, UFPR

---

HISTÓRIA: Questões & Debates. Curitiba, PR: Ed. UFPR, — ano 1, n. 1,

1980.

Volume 67, n. 2, jul./dez. 2019

ISSN 0100-6932

e-ISSN 2447-8261

1. História – Periódicos

---

Samira Elias Simões CRB-9/755

PUBLICADA NO BRASIL

PUBLISHED IN BRAZIL

Curitiba, 2019

# INTRODUÇÃO

---

## *Foucault e a história da anarquia no presente*

O filósofo Michel Foucault, em curso proferido em 1979-1980, *O governo dos vivos*, comentou possuir uma certa relação com a anarquia e com o anarquismo. Sua demolidora analítica do poder e suas proposições sobre a estética da existência como um “trabalho paciente que dá forma à impaciência da liberdade” interessam aos anarquistas. Informado dessa via de mão dupla, o leitor mais apressado poderia dizer que a relação entre Foucault e a anarquia é “evidente” e até mesmo “natural”. Mas não é assim que essa relação se dá.

A relação entre Foucault e a anarquia existe em tensão, se dá no agonismo das forças. Se apresenta, assim, como um campo de batalha, mas não dado ao extermínio do outro. Ela produz diferenças, onde se quer similitudes. Este dossiê propõe um diagnóstico dessa relação e de suas diferenças a partir da exposição de uma história do presente. Para isso, convidou pesquisadores de diversas áreas que lidam nessa peleja há mais de três décadas e os que se lançaram nessa batalha mais recentemente para produzirem artigos inéditos acerca dessa relação.

Um inicial registro dessa relação pode ser encontrado no volume 5 da revista *Margem* da Faculdade de Ciências da PUC-SP, de 1996, na qual aparece um conjunto de textos assinados por Edson Passetti, Wilhelm Schmid, Salvo Vaccaro e Todd May que se dedicam, de perspectivas bastante diversas, às intersecções entre o pensamento anarquista e a obra do filósofo francês. Mas, ao menos no Brasil, essas relações já apareciam nos trabalhos da historiadora Margareth Rago (Unicamp), nas pesquisas em educação de Silvio Gallo (Unicamp) e, um pouco mais adiante, nas análises de Salete Oliveira (PUC-SP). Desde então, desdobramentos dessa relação aparecem em trabalhos de mestrado e doutorado orientados por esses iniciais instauradores. Um registro mais contínuo, de quase duas décadas, pode ser encontrado nos 35 números da *verve* – revista autogestionária do nu-sol. Em 2015, a pesquisadora da obra do Foucault no Brasil e professora da UERJ, Heliana de Barros Conde Rodrigues, fez uma primeira sistematização dessa população em *verve* no artigo “anarqueologizando Foucault”, in *verve*, 28: 2015, 91-123.

Ao retomar essas relações nesse dossiê da revista *História: Questões & Debates* não se buscam continuidades, tampouco rupturas, mas marcar um registro dessa história no presente. Outras escritas para que se possa passar, para que se possa avançar, para que se possa fazer caírem os muros. São artigos de pesquisadores e militantes da anarquia que, cada a um à sua maneira, não se furtam ao campo de tensão entre a obra de Foucault e a vida anarquista.

Abre esse dossiê o ensaio de Edson Passetti, professor na PUC-SP e coordenador do nu-sol (núcleo de sociabilidade libertária), “A presença de Michel Foucault nos anarquismos”, que situa, a partir da genealogia do poder e de uma instigante leitura da obra do artista chinês Ai Weiwei, os riscos dos anarquismos serem tragados pelo ativismo da atual democracia neoliberal que convoca todos a participar e busca empoderar os vulneráveis e afirma a diferença da anarquia como militantismo, que desvia da dissidência e da convocação à participação.

Em seguida, Camila Jourdan, professora de filosofia da UERJ, no artigo “Foucault e a ruptura com a representação”, sustenta que a aproximação possível entre os anarquistas está na recusa da lógica da representação. Ao retomar a dialética serial proposta por Proudhon, afirma uma ontologia do múltiplo que se dispensa da dialética sintetista hegeliana, do conceito marxista de ideologia e do materialismo com a verdade de real. Afirma a tensão, o corpo e a imanência da ação como pontos de intersecção do pensamento de Michel Foucault com os anarquistas, afastando os dois do liberalismo e do socialismo de Estado, que são, por sua vez, colocados à lógica dualista e unidirecional da representação.

O somaterapeuta e psicólogo João da Mata apresenta, em seu ensaio “Anarquismos e Foucault”, a anarquia como uma prática ético-política que encontra nas formulações de Michel Foucault elementos que sacodem-nos da anarquia contemporânea reminiscências iluministas e identitárias para a produção de um *ethos* ingovernável, fazendo do corpo um campo de batalha contra a autoridade e as hierarquias. O autor ainda indica na obra de Michel Onfray uma via de atualização possível da relação entre anarquismos e crítica da modernidade e com isso, sugere uma prática anarquista cotidiana que começa no corpo.

Thiago Rodrigues, internacionalista e professor na UFF, sugere um percurso sobre a noção de agonismo na obra de Foucault que teria,

genealogicamente, como ponto de inflexão o curso de 1974, *O poder psiquiátrico*. Além de afirmar o agonismo como condição da vida em liberdade, a conexão com a anarquia se dá pela recusa do Estado como fonte de poder e as conexões, traçadas no artigo, entre a genealogia foucaultiana de inteligibilidade guerreira e a obra do instaurador da anarquia, Pierre-Joseph Proudhon, *A guerra e a paz*. Em resposta aos universais do poder, sugere que é preciso revirar-se agonicamente.

A historiadora Maria Clara Pivato Biajoli, no artigo “Lendo a experiência e a memória das Mujeres Libres em um diálogo com Foucault”, revira as memórias das lutadoras *Mujeres Libres* de uma perspectiva da genealogia da história. A autora destaca, na obra de Michel Foucault, as noções de cuidado de si, estéticas da existência e biopolítica para pensar a atuação do grupo para a libertação feminina. Sem apologias ou panegíricos, realiza a retomada de uma história *menor* em meios a batalhas libertárias da Revolução Espanhola (1936-1939). Acusa ainda a própria transformação como historiadora ao lidar, libertariamente, com o referencial foucaultiano e mulheres anarquistas.

E o silêncio.

O músico, compositor e politólogo Gustavo Simões, no ensaio “john cage e a vida como arte de escrever anarquista”, apresenta a escrita musical de John Cage e as vidas libertárias como formas de escrita de si como ação direta. Uma escrita que se afasta da historiografia como erudição inútil e se afirma como história-efetiva que, à maneira dos cínicos, se faz como escândalo. Essa forma de escrita anarquista, catada em Cage e nos anarquistas, recusa o conteúdo doutrinário “para sobressair demolições-invenções em cada acontecimento da existência contra a história factual e a dialética, tão apreciadas pela História”.

O conjunto de seis artigos desse dossiê compõe um registro heterogêneo e heterodoxo fincados no presente das lutas. Não sugerem, mesmo que reunidos em proximidade, nenhuma lógica de afinidade, tampouco reclamam filiação. Nada reclamam entre os verdadeiros intérpretes dos ditos e escritos de Michel Foucault, tampouco engrossam as fileiras dos que entendem o anarquismo como doutrina ou ideologia política. São textos de práticas de liberdade, já que liberdade não é uma ideia ou um valor tanto para os anarquistas quanto na analítica do poder proposta por Foucault. A Anarquia aqui registrada é uma história do presente que das atuais reformas, conservações, inovações e restaurações se afirma pela revolta como atitude



antipolítica que sabe bem que a política é tecnologia de governo moderna de si e dos outros.

O volume ainda conta com uma seção aberta bastante diversificada em seus temas, e contempla quatro artigos, uma tradução e uma resenha. No primeiro artigo, “Flávio Suplicy de Lacerda: aliado das forças armadas e combatente contra comunistas e estudantes”, os autores Nívio de Campos e Eliezer Feliz de Souza discutem a relação de Flávio Suplicy de Lacerda com as representações e as práticas sociais das forças armadas brasileira, no governo civil-militar de 1964 a 1985. No segundo, “Jean Giono e a reinvenção da *Odisseia* na literatura francesa do pós-guerra”, a autora Lorena Lopes da Costa analisa a relação entre guerra, experiência e ficção, a partir de *Naissance de l’Odyssée*, uma releitura francesa da *Odisseia*. No terceiro, “Nos tempos da mudança. Aberturas possíveis, acordos revistados e concepções sobre consumo (1808-1821)”, a autora Rosângela Ferreira Leite trata das relações diplomáticas entre Portugal e Grã-Bretanha, no período já referido no título. No quarto e último artigo, “As mulheres dos governadores das colônias portuguesas na segunda metade do século XVIII e início do XIX”, o autor Magnus Roberto de Mello Pereira, investiga o papel exercido por tais mulheres nas colônias portuguesas, apontando uma mudança de mentalidade em relação à família, nas últimas décadas do século XVIII.

Temos, ainda, a tradução do artigo do classicista Ray Laurence, intitulado “Saúde e curso da vida em Herculano e Pompeia”, de autoria de Martha Helena Loeblein Becker Morales e Alexandre Cozer. Para finalizar a publicação, contamos com a resenha “Histórias que seguem atuais: sobre infâncias e juventudes”, de Chirley Beatriz de Silva Vieira e Otoniel Rodrigues Silva, ao livro *Infâncias e juventudes no século XX: histórias latino-americanas*, que foi organizado por Sílvia Arend, Esmeralda de Moura e Susana Sosenski, e publicado em 2018.

Que seja uma boa, mas desestabilizadora leitura.  
Saúde e anarquia!

Acácio Augusto\*

\* Depto. de Relações Internacionais da Escola Paulista de Política, Economia e Negócios – UNIFESP.



## SUMÁRIO

---

### DOSSIÊ

- 16** A presença de Michel Foucault nos anarquismos  
*The presence of Michel Foucault in the anarchisms*  
Edson Passetti
- 43** Foucault e a ruptura com a representação  
*Foucault and the rupture with representation*  
Camila Jourdan
- 69** Anarquismos e Foucault  
*Anarchisms and Foucault*  
João da Mata
- 89** *Poder, loucura e anarquia: uma genealogia do agonismo em Michel Foucault*  
*Power, madness and anarchy: a genealogy of agonism in Michel Foucault*  
Thiago Rodrigues
- 110** Lendo a experiência e a memória das *Mujeres Libres* em um diálogo com Foucault  
*Reading the experience and the memory of the group Mujeres Libres in a dialogue with Foucault*  
Maria Clara Pivato Biajoli
- 141** John Cage e a vida como arte de escrever anarquista  
*John Cage and life as art writing anarchist*  
Gustavo Simões

## Artigos

- 159** Flávio Suplicy de Lacerda: aliado das Forças Armadas e combatente contra comunistas e estudantes  
*Flávio Suplicy de Lacerda: ally of the Armed Forces and fighter against communists and students*  
Névio de Campos e Eliezer Felix de Souza
- 199** Jean Giono e a reinvenção da *Odisseia* na literatura francesa do pós-guerra  
*Jean Giono and the reinvention of the Odyssey in the French postwar literature*  
Lorena Lopes da Costa
- 227** Nos tempos da mudança – Aberturas possíveis, acordos revisitados e concepções sobre consumo (1808-1821)  
*In the Times of Change – Possible openings, agreements revisited and conceptions about consumption (1808-1821)*  
Rosângela Ferreira Leite
- 250** “A bella esposa com o esposo amante”: as mulheres dos governadores das colônias portuguesas na segunda metade do século XVIII e início do século XIX  
*“The beautiful wife with the lover husband”: Portuguese colonial governors’ wives in the mid 18th and early 19th centuries*  
Magnus Roberto de Mello Pereira

## Tradução

- 290** Health and the life course at Herculaneum and Pompeii  
*Saúde e curso da vida em Herculano e Pompeia*  
Martha Becker Morales e Alexandre Cozer

## Resenha

- 316** Infâncias e juventudes no século XX: histórias latino-americanas  
Chirley Beatriz da Silva Vieira e Otoniel Rodrigues Silva



## *Dossier*

---



# A PRESENÇA DE MICHEL FOUCAULT NOS ANARQUISMOS

## *The presence of Michel Foucault in the anarchisms*

---

*Edson Passetti\**

### RESUMO

O artigo situa a presença de Michel Foucault nos anarquismos a partir da genealogia do poder e estabelece distinções entre o ativismo e o militantismo.

*Palavras-chave:* anarquismos; Foucault; militantismo; ativismo.

### ABSTRACT

The article situates the presence of Michel Foucault in anarchisms from the genealogy of power and distinguishes between activism and militantism.

*Keywords:* anarchisms; Foucault; militantism; activism.

As provocativas colocações de Michel Foucault a respeito do anarquismo são alvos de comentários regulares por pesquisadores atentos e por anarquistas surpresos. Estabelecer uma escala de relevância quanto a isso ser bom ou ruim para os anarquismos é uma investida pouco relevante neste momento. Recairia numa disputa pelo justo, em uma discussão acerca da superioridade de saber, sobre o ideal ascético e até mesmo o ressentimento (Nietzsche, 1998).

Como é sabido, Nietzsche dedicou algumas reflexões acerca do anarquismo entre seus escritos, geralmente de modo depreciativo,

\* Professor livre-docente no Departamento de Política e Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais e coordenador do Nu-Sol (Núcleo de Sociabilidade Libertária) PUC-SP. [www.nu-sol.org](http://www.nu-sol.org).

E-mail: [passetti@matrix.com.br](mailto:passetti@matrix.com.br)



mas em algumas ocasiões destacou alguns diferenciais. Talvez, o que chama mais a atenção, em relação aos propósitos deste estudo, seja aquele relativo às implicações acerca da emergência do bom, bem, ruim, mal que é próprio de homens superiores (aristocratas) e que dentre esses corajosos e guerreiros também fez aparecer os sacerdotes que estabeleceram a distinção entre o puro-impuro e que compõem os proprietários da língua, a procedência das religiões e da filosofia. Projetada para o socialismo e para as lutas pela liberdade nos séculos XIX e seguintes, a decadência aristocrática passou por uma transição que culminou na metamorfose da aristocracia em elites da ordem e vanguardas revolucionárias. Se o possível ressentimento anarquista se funda num justo exclusivo com pretensões universais, situando os inimigos como maus, colocando-se, segundo Nietzsche, aninhados aos ressentidos, a aversão à condução pelo alto diferencia os anarquistas e produz a centelha diferencial das práticas anarquistas. Todavia, entre os anarquistas que pretendem disputar uma hegemonia interna e os demais está a recusa à condução bloqueadora de mortificações religiosas, mas como evitar o templo religioso anarquista de proveniência iluminista? Neste ponto, encontra-se uma possível reversão por similitude da definição do bom, ruim, errado, etc., muito constante entre os ressentidos, segundo Nietzsche, e que configura um antiposicionamento direto aos democratas com suas elites, e aos revolucionários da vanguarda que pretendem tomar o poder.

As práticas anarquistas se voltam para a implosão dos condutores de consciência e essa é a sua grandiosidade corajosa e heroica diante dos demais socialistas, comunistas e democratas. Os anarquistas são certos na crítica intransigente aos reformistas e revolucionários profissionais desde o século XIX e a militância governada. São também certos, desde Proudhon, nas análises acerca da transição da série autoridade para a série liberdade, e que também aparece em Nietzsche<sup>1</sup>, ao situar a revolta como o que nos

1 “A imprecisa observação geral enxerga em toda natureza oposições (‘quente e frio’, por exemplo), onde não há oposições, mas apenas diferenças de grau. Esse mau hábito nos induziu a querer entender e decompor segundo estas oposições também a natureza interior, o mundo ético-espiritual. Não há ideia de quanta dor, presunção, dureza, alienação e frieza foi incorporada à sensibilidade humana, ao se acreditar ver oposições, em vez de transições” (Nietzsche, 2008, [67], p. 201).

diferencia dos animais, como colocou Bakunin (2001), ou ainda com o rompimento da relação egoísta/não-egoísta sistematizada por Max Stirner (2004), um anarquista no anarquismo, no final dos anos 1840. Tudo isso antes de Nietzsche e de suas incontornáveis críticas. Os anarquistas reviraram pelo avesso a continuidade da condução pelos superiores de herança aristocrática, e neste sentido, dão mais que um passo em direção a estancar o eterno retorno do mesmo. Estes breves lembretes estão no instante propício para situar os anarquismos como uma reversão e não somente mais uma prática do ressentimento.

Trazer Nietzsche para a abertura desta reflexão está diretamente relacionado a Foucault e as suas variadas relações com os anarquismos e que não são poucas, assim como uma necessária revisão crítica acerca da militância. Estas relações vão das muito conhecidas considerações acerca da supressão do sujeito como em *A hermenêutica do sujeito* (2004); sobre um quê de anarquismo em sua metodologia em *Do governo dos vivos*; em sua atenção ao final de *Vigiar e punir* (1977) contra o direito penal, o chamado crime e os assujeitamentos, enfim, já foram amplamente situadas e são capazes de continuar encontrando consensos, polêmicas e a produzir retóricas. Mas, intensamente, elas produzem atitudes parresíásticas, que são próprias das práticas anarquistas.

Minha observação neste artigo não buscará o famoso artigo de Foucault sobre a genealogia, conhecido entre nós desde a publicação da seleta de escritos chamada de *Microfísica do poder*, também texto referência para foucaultianos e anarquistas, para o bom e o mau. E, em consonância com a observação acima de Nietzsche em *Genealogia da moral* (1998) e do aforisma sobre a transição em *Humano demasiado humano* - O andarilho (2008) me ateei, inicialmente, às considerações da conferência I em *A verdade e as formas jurídicas* (1996) e a um comentário de Foucault com o público transcrito ao final destas alocações, em 1973, na PUC-RJ.

Procurarei, ao final, situar a atualidade da noção de militância a partir de *A coragem da verdade* (2011) relacionada às práticas de liberdade na atualidade e estabelecer, nestes tempos de racionalidade neoliberal, algumas pistas sobre o ativismo político a partir da arte de Ai Weiwei. As práticas de liberdade tão ao gosto da racionalidade neoliberal não devem se confundir com práticas anarquistas, mas produzem uma neblina entre nós. Seria um sinal para

uma breve retirada anarquista da convocação à participação tão em voga? Seria um instante perspicaz de soterrar a distinção individualismo-coletivismo nos anarquismos compreendendo-a não como oposição binária, determinação de um pelo outro, mas somente uma transição? Seria deixar o presente livre de quaisquer conduções para que as práticas libertárias ganhem maior impulso?

## *Convalescência*

Entre os anarquistas as proximidades com Foucault foram situadas por Daniel Colson, Margareth Rago, Salvo Vaccaro, Saul Newman, Silvio Gallo Thomaz Ibañez e tantos outros, estabelecendo interessantes conversações com os pensadores históricos do anarquismo e as práticas históricas e recentes. A estes, somaram-se outros ao situarem as sugestões de Foucault relacionando-as às práticas anarquistas na contemporaneidade como Acácio Augusto, Camila Jourdan, João da Mata... E, obviamente, as análises acerca das positividades do poder, do direito e da prisão fomentaram um pouco o abolicionismo penal direta ou indiretamente relacionado com as práticas libertárias, como constata os trabalhos de Salete Oliveira<sup>2</sup>. As incursões pela genealogia do poder e, às vezes, combinadas com as implicações derivadas da estética da existência absorveram Foucault em estudos universitários, principalmente acerca das disciplinas e prisões e abriram portas para os alpinistas acadêmicos. Mas nenhum destes dois trajetos serão mote deste artigo. O interesse neste momento recai nas sugestões de Michel Foucault acerca do militantismo e das práticas de liberdade e não acerca de polêmicas. Por isso mesmo, não abordarei o estigma atribuído a Foucault como nocivo ao anarquismo, bastante disseminada entre alguns anarquistas no Brasil. Muito menos se Foucault é mais interessante que Deleuze,

<sup>2</sup> As referências aos escritos destes pesquisadores são muitas e estão em grande parte disponibilizados em revistas eletrônicas e sites na internet.

ou vice-versa, para a análise das práticas contemporâneas de crítica à democracia e as suas deformações tomadas de forma recorrente na mídia jornalística como populismo, ou mesmo nas condições que a democracia representativa e participativa encontra para dar passagem às mais variadas formas de fascismos. Estou interessado em registrar apenas que a presença de Michel Foucault não passa em branco entre os anarquistas e que há certa saúde nesta incursão. Minimamente coerente com os propósitos deste artigo, pretendo situar as práticas de liberdade neoliberais com seu correspondente ativismo em função de uma inevitável governamentalidade planetária que atravessamos, a qual não só borra as consolidações da militância revolucionária como a inclui entre os ativismos, principalmente desde a hegemonia reformista na chamada esquerda. E isto, obviamente, repercute nas práticas libertárias, enfrentando variados cerceamentos à sua disseminação e mesmo existência, e em menor grau suas disposições para o diálogo democrático. Nos termos de Foucault o militantismo é uma revolta à institucionalização da militância e nele há certa construção da vida como obra de arte. Neste sentido, as práticas anarquistas estão em um acontecimento cínico, trans-histórico e descontínuo que ultrapassa a reversão da estética aristotélica levada a cabo pelos artistas da arte moderna e situam as dissoluções de arte levadas adiante desde Marcel Duchamp, um leitor assíduo de Max Stirner. Todavia, a captura de Duchamp pelo ativismo artístico performático desde o final do século passado, vinculado a uma renovação do liberalismo nas artes, levou-me a encontrar no artista militante Weiwei uma expressão contundente desta realização concomitante à glorificação da democracia. Levou-me, também, para a tensa relação entre ativismo-militância-militantismo na qual as práticas anarquistas sobressaem como obra de arte, dissolvendo a expressão do ressentimento e o reposicionamento da arte dos superiores como no ativismo. As considerações serão incompletas, mas situarão a emergência desta singularidade.

## *Contra saídas e entradas fáceis*

Perguntado sobre a arqueologia, Foucault respondeu: “o que procuro fazer não é algo que esteja ligado à arte, mas sim uma espécie de atividade. Uma espécie de atividade, mas não uma disciplina” (Foucault, 1996, p. 155). Momentos antes, ainda no debate com intelectuais na PUC-RJ, ele sublinhara algo presente em suas atenções para com o anarquismo:

Não aprovo a análise simplista que consideraria o poder como uma coisa só. Alguém disse aqui que os revolucionários procuram tomar o poder. Aí, eu seria muito mais anarquista. É preciso dizer que não sou anarquista no sentido em que não admito essa concepção inteiramente negativa do poder, mas não concordo com vocês quando dizem que os revolucionários pretendem tomar o poder. (...) Para os autênticos revolucionários, apoderar-se do poder significa apoderar-se de um tesouro nas mãos de uma classe e entregá-lo a uma outra classe, no caso o proletariado. Creio que é assim que se concebe a revolução e a tomada do poder. Então observem a União Soviética. Temos um regime onde as relações de poder na família, na sexualidade, nas fábricas, nas escolas, são as mesmas. O problema é saber se podemos, dentro do regime atual, transformar em níveis microscópicos — na escola, na família — as relações de poder de tal maneira que, quando houver uma revolução político-econômica, não encontremos, depois, as mesmas relações de poder que encontramos agora (Idem, pp. 154-155).

Foucault está interessado em desmontar a construção do sujeito para encontrá-lo no interior da história, na qual ele é fundado e refundado por ela, em novas formas de subjetividades. Filiada a Nietzsche, a análise do discurso diz respeito à “análise histórica do nascimento de um certo tipo de saber, sem nunca admitir a preexistência de um sujeito de conhecimento” (Idem, p. 13). Está no âmbito das lutas, dos baixos começos, de uma invenção que se opõe à

origem, cujo conhecimento nada mais é que resultante de afrontamentos, efeito dos instintos, centelha entre duas espadas de ferros diferentes. Não há origem e evolução, somente uma continuidade natural.

Entre conhecimento e instintos há rupturas, relações de domínio e subalternidade, relações de poder; não há mais Deus, não há sujeito, mas sujeitos. Para compreender as coisas, distanciando-se de Spinoza e aproximando-se de Nietzsche, *intelligere* não se opõe a *ridere*, pois *ridere* (rir), *lugere* (deplorar) e *detestari* (detestar) compõem um resultado que é o *intelligere*. São as más relações e a recusa ao adestramento dos instintos, o afastamento de Platão e do conhecimento como logocentrismo que se funda na semelhança, adequação, beatitude e unidade. Com Nietzsche, Foucault busca o conhecimento no ódio, na luta, na relação de poder; conhecimento prospectivo, conhecimento como relação estratégica em que o humano está situado<sup>3</sup>. Portanto, o conhecimento é parcial, oblíquo, perspectivo; é da ordem do duelo. Entramos “em uma história política do conhecimento, dos fatos do conhecimento e do sujeito do conhecimento” (Idem, 23). O conhecimento “é um efeito ou um acontecimento que pode ser colocado no signo do conhecer. O conhecimento não é uma faculdade, nem uma estrutura universal” (Idem, p. 24).

Foucault não é anarquista quando estes se voltam às negatividades do poder, mas o é quando intercepta os revolucionários militantes voltados à tomada do poder e à continuidade de relações de poder que deveriam estar suprimidas quando do evento revolucionário no acontecimento liberdade. Foucault é bastante rigoroso quanto à universalidade pretendida pelos anarquistas, mas nem tanto quanto às práticas anarquistas como heterotopias.

Quando Proudhon sinalizou, a partir de suas análises sobre as forças em luta diante da suposta supremacia da Ideia, que as práticas anarquistas inventam uma vida outra no “mundo” em que vivemos, havia aí uma invenção militantista nas práticas que promoviam a transição da série autoridade para a série liberdade, considerando não

3 Nietzsche ao comentar a punição da sociedade ao criminoso alerta: “sempre que o ser humano é usado e sacrificado como um meio para os fins da sociedade, toda humanidade (*Menschlichkeit*) superior se entristece” (Nietzsche, 2008, [186], p. 248). Neste caso a humanidade não é a coletividade dos seres humanos, mas a qualidade de ser humano (cf. nota 130, p. 325).

haver o absoluto, nem a síntese (Resende; Passetti, 1986). Dessa maneira, a Anarquia não contemporiza com religiões ou mesmo qualquer forma de ecumenismo. Entretanto, a relação razão-religião é atravessada pelo Iluminismo, e só encontra ultrapassagem quando o anarquista estanca os condutores de consciências, pois a consciência libertária é efeito de novas práticas horizontalizadas e, portanto, múltipla. É preciso, portanto, cuidado para não fazer do iluminismo uma premissa para uma igreja da razão libertária.

A conclusão parcial das análises de Proudhon, caminha para a substituição do Estado pela Sociedade, ou Anarquia. Estaria aqui o final da sequência da história da injustiça? Iniciada na Comunidade foi substituída pela Propriedade, em que aconteceu a inversão da exploração inicial (do forte pelo fraco devido às intempéries da natureza), provocando a exploração do fraco pelo forte, com o advento do direito fundado na coerção e na astúcia resultante da vitória da força vencedora sobre as demais, impondo-lhes deveres. A justiça, portanto, aguarda a dissolução da exploração e da dominação, ainda que o justo como absoluto também seja inimaginável. Em Proudhon, reaparece a emergência do contrato na militância anarquista. Ele é anterior, um obstáculo ao Estado e à propriedade. Não é o fundador a-histórico do Estado como persegue a filosofia jurídico-política. É um contrato entre dois ou mais de dois, revertendo a sua suposta universidade e reafirmando sua historicidade. Funciona no âmbito de uma heterotopia de percurso (Passetti, 2003), em que se o destino almejado é o fim da propriedade e do Estado, o que interessa é o atual momento da configuração das injustiças. Trata-se de encontrar um direito antissoberania, de um rompimento possível pelas práticas do militantismo, de um estilo de vida anarquista e anticapitalista que se expande e que depende das lutas. Se no século XIX dizia respeito à capacidade política da classe operária, hoje desafia o conjunto dos trabalhadores. O problema apresentado por Proudhon, neste caso, não se distancia das análises de Foucault, no que este pode ter de anarquista, principalmente no que tange às análises sobre resistências e heterotopias.

Todavia, a constatação crítica de Proudhon, resvala no universal, quando a Sociedade ou a Anarquia parecem ser o rumo final da sequência iniciada com a comunidade e os subsequentes equacionamentos da injustiça. Em Proudhon, assim como nos

anarquistas o fim da exploração capitalista e da dominação pelo Estado, parecem dar fim às injustiças na Propriedade. A resposta menos apressada diria que a Anarquia é o equacionamento das injustiças herdadas e das atuais. Se não devemos tratar como equívoco a construção da série de Proudhon (Comunidade-Propriedade-Anarquia/Sociedade) em relação às injustiças, devemos também considerar que este ponto de inflexão produzido por novas relações horizontais, federativas e de direito não situarão a questão da justiça exaurida; as injustiças que deixam de existir são as relativas à exploração e à dominação, porém, novas situações a respeito do injusto estarão dispostas para equacionamentos federativos e mutualistas (Proudhon, 2000).

Esta resposta proudhoniana pode ainda não ser convincente. A questão está em aceitar a Anarquia ou a Sociedade como etapa posterior. Se falarmos de Anarquia propriamente dita, o equacionamento anterior pode e deve escapar do universalismo. Mas se aceitarmos que a Sociedade sucede a Propriedade, o consolo utópico pode amenizar a intensidade das lutas nas realizações heterotópicas anarquistas e provocar refluxos. A crítica a este universal anarquista por Foucault, foi tratada por Nietzsche na orla do ressentimento, da inversão do legado aristocrático de comando, da falta de imaginação para inventar novas relações que evitassem o eterno retorno. Foi tratada também com rigor, antes de Nietzsche, por Max Stirner que situou a inversão de domínio do Estado pela Sociedade, como um discurso repleto de altruísmos, produzindo uma inversão formal que pouco ou nada garante a liberdade de cada um por cada um. E está presente também em Foucault, acrescentando a negatividade do poder. Mas Foucault deu pouca atenção para que em Proudhon não há supressão de relações de poder no terminal seguinte. Estas passam a ser de outra magnitude; se em Proudhon há um discurso antipoder ele o é histórico, assim como em Bakunin, e diz respeito às relações no capitalismo projetadas para qualquer Sociedade superior a ser constituída comandada pelo domínio do Estado como inversão de forças de ocupação (como, por exemplo, o proletariado organizado em partido condutor da planificação econômica e das consciências no socialismo). Não se trata de constatar em Foucault um discurso nada novo diante do que os anarquistas já tinham produzido. Foucault, aos seus propósitos, indica



percursos próximos aos anarquistas, quando se volta para as resistências. Foucault e os anarquistas se tocam, se encontram. As análises de Foucault debruçam-se no presente, sem apego a uma utopia ou a um futuro almejado, sequer apresentando um cálculo probabilístico de encerramento de um acontecimento. E é aí, e por isso mesmo, que suas análises são imprescindíveis aos anarquistas. Não só porque os anarquistas não buscam uma teoria do poder, da revolução, ou do futuro. O resultado da análise serial de Proudhon é somente um efeito nos anarquismos, haja vista a predominância de Bakunin e do revolucionarismo desde os confrontos abertos com o Marx e seus correligionários, a disputa entre a teoria da revolução e do seu partido diante do anarcossindicalismo, dos efeitos da revolução russa e dos outros embates gerados pela predominância anarquista como na revolução espanhola. Foucault, como os anarquistas, está voltado para a luta no presente.

Foucault, curiosamente, esteve mais atento a Bakunin que a Proudhon, explicitamente em seus escritos sobre o universal anarquista; e muito mais próximo de Proudhon que de Bakunin, mas não dito e escrito, quanto às relações de poder, direito, ao que chama de heterotopia e às implicações de uma guerra permanente quanto às resistências. Nestes termos, pode-se dizer que se a utopia anarquista também “consola” e se aproxima da dos comunistas, assunto no qual Lenin foi exímio em seu *O Estado e a revolução* (1974), a heterotopia anarquista é mais intensa na dinâmica do duelo e ainda conserva, hoje, a inventividade do militantismo nas resistências.

Tomemos uma discussão nada trivial nos anarquismos sobre individualismo e coletivismo (isso não é uma digressão!). A respeito da predominância de um sobre o outro, das táticas de cada posição, das ênfases necessárias, das construções de subjetividades até uma disputa inócua entre a mais verdadeira, porque necessária e suficiente, instala-se um gigantesco precipício, ou como alguns preferem, por acomodação, simplesmente um impasse. De seu lado, os defensores do individualismo, obviamente distanciados dos supostos liberais, afirmam que algo começa no indivíduo. Foucault (2004), ao situar a decisão ética de cada um, desconsiderando a ética como conduta individual diante da moral, o que seria simplesmente afirmar o social (ou o coletivo) como a priori, também deposita neste querer o impossível diante do possível, ou seja, as práticas enunciando o

insuportável e a dissolução do sujeito. Os coletivistas, por sua vez, acreditam que o indivíduo se move pela possibilidade de coletivo ou social e que é em função de um novo coletivo ou de sua conservação que as condutas dos indivíduos são balizadas. No limite, tal discussão opõe Proudhon como individualista e Bakunin como coletivista e divide, antes de tudo, as práticas anarquistas. Sim, se é a revolta que move o humano diante da natureza dos animais como situa Bakunin, isso ocorre porque há um social, cultural, coletivo a ser desafiado, mas é também uma atitude do indivíduo que o move diante do instituído como coletivo. É um tanto de revolta como situou Foucault (2004a) em relação ao risco de morte. É o desafio heterotópico do anarquista na sociedade em que vive para que o evento revolucionário se houver, não reponha o aparelho de Estado vigente nem as práticas cotidianas governadas por relações de poder verticalizadas. Por essa via, nem Proudhon, nem Bakunin teriam o que discordar e muito menos Foucault. Há uma atitude radical que move cada um em direção a uma transformação nas relações de poder. E é impossível traçar uma fronteira entre individualismo e coletivismo nas práticas anarquistas. No limite, é apenas um pernicioso contrapositionamento interno que ao passar a ser uma dissidência, torna-se política e aí os anarquismos tendem a ser capturados ou devorados.

Para os anarquistas não se trata de tomar meramente o poder para distribuí-lo ao proletariado, o que seria, antes de qualquer coisa, objeto de certa seletividade por sujeitos superiores, a reiteração incontestada da intransigência de Nietzsche com os revolucionários anarquistas. As análises presenciais de Alexander Berkman (2007; 2017) durante a revolução russa mostram que as decisões de cúpula, a programação econômica, o fechamento da assembleia, a combinação da produção com concessões aos capitalistas europeus, as gestões individualistas nas fábricas, o domínio sobre a ração diária do trabalhador, a submissão dos sindicatos, e o extremismo em relação à usurpação da propriedade pelo Estado levou ao crescimento da burocracia, ao poder de polícia da Tcheka, ao Exército Vermelho, ao fim da revolução. Neste entremeio a parceria dos bolchevistas com os anarquistas, crentes em “todo poder aos soviets”, e os socialistas revolucionários também chegou ao fim quando os anarquistas foram condenados como bandidos. Para os bolchevistas, os anarquistas eram os individualistas!

Emma Goldman (2007), também presente na aurora da revolução, ou seja, no mesmo período de consolidação dos bolchevistas vivido por Berkman, até a instauração da NEP — Nova Política Econômica, em 1921, alertou para efeitos da colaboração anarquista com os bolchevistas, ressaltando que alguns anarquistas tem um preço sim, e que a ideia de coletivismo é sempre mais perigosa do que se supõe: requer práticas verticalizadas e seduz; traz os anarquistas para dentro do governo ou apoio (e, neste sentido, ela já se adiantava à colaboração dos anarquistas com o governo republicano durante a revolução espanhola). No caso dos primeiros anos da revolução russa, o contrapositionamento anarquista funcionou como um contrapoder que fortaleceu os bolchevistas. Assim sendo, a disputa entre individualismo e coletivismo se torna análoga aos episódios pós-revolucionários na Rússia que levou a uma contenda na qual uma força mais forte visou a hegemonia, a condução, o reconhecimento parcial do outro e sua subalternização, o que deve ser aceito ou não definido pelos superiores, seus direitos. A disputa entre individualismo e coletivismo, por sua vez, reproduz, mesmo que não intencionalmente o contrapositionamento anarquista na revolução russa e em parte na revolução espanhola. A oposição individualismo-coletivismo é nociva aos anarquismos.

Emma Goldman (2008) coloca um condimento suplementar na discussão. Para ela, é impossível constatar uma mudança que não tenha passado pelo indivíduo. Até mesmo Jesus e Lutero, compuseram minorias. Somente mais tarde, essas minorias de contrapoder se tornaram maioria. Neste ponto nodal está a discussão acerca das práticas anarquistas equidistantes de uma querela acirrada sobre individualismo e coletivismo. O surgimento da massa, no final do século XIX, os efeitos do massacre da Comuna de Paris em 1871, a disputa pela sua condução (com o proletariado e com o campesinato) por um partido ou de práticas anarcossindicalistas, ou ainda do anarcoterrorismo, deram novos contornos às disputas. A maioria, segundo Goldman, confia seu destino à minoria e forma uma massa compacta que solapa quaisquer minorias potentes. A maioria passou a desconhecer que é a minoria que detém a riqueza, e que é esta minoria que a conduz e que a ela se assujeita.

A massa é uma forma social e política do pastorado moderno, de indivíduos mortificados, segundo Foucault; a massa é uma maneira

de se conduzir pela inércia e a covardia, enfatiza Goldman. Assim, o governo da maioria pela minoria se funda na opinião pública e no espetáculo, enquanto as demais minorias são silenciadas. Se a massa sofre, a admiração por ela redunde em um quanto de biopolítica, ou um tanto de revolução. Em ambos os casos, a massa está disponível a ser governada, pois é ela mesma a responsável e disposta a ser soldado, polícia, carcereiro e algoz, compor o exército de reserva de poder. É matéria viva para o Estado. A vida uniforme almejada pela massa é possível pelo extermínio de individualidades, originalidades e livres iniciativas, enfatiza Goldman. Nos termos de Foucault, encontra-se, aí desde o século XIX, a acomodação no assujeitamento — cujo limite do poder soberano no século XX situa o direito de quem deve viver e de quem deve morrer —, e também a reversão resistente pela unidade política dos ilegalismos populares.

É a maioria que fortalece o exército de reserva de poder, que crê no contrato, na falta de Estado, em compensações. Ela se move como o bom governo dos súditos entre os súditos por adesão e medo. A minoria potente que dela se desprende coloca em questionamento o Estado, o direito, a justiça e a propriedade. É desnecessário elencar as familiaridades analíticas de Goldman com Foucault desde *Vigiar e punir*, quando estão em jogo as resistências. Para Goldman, a maioria carece não de elogios — como os revolucionários comunistas a adornam com palavras de respeito ao seu sofrimento e promessas de superações —, mas de educação produzida na luta. Os comunistas, por sua vez, veem a educação como programa ideológico para a revolução e posterior subalternização à política do partido, depois de *tomar o poder*. Os democratas se refestelam na massa, para não falar dos fascistas e nazistas que nela pousam confortavelmente por um breve tempo, porque também ela assim o é e os amam. E o que dizer da racionalidade neoliberal que estratifica a população em minorias, as faz portadoras de direitos inacabados e as convertem em seguidoras constantes, participando do jogo político, compondo para atuar como maioria em ação? E como as massas convertidas em minorias apreciam as punições, as criminalizações de condutas, como fazem acontecer seus ressentimentos invertendo uma norma ou lei que era adversa em favorável e adversa aos novos inimigos!

Goldman considera que a massa, ou hoje em dia as minorias voltadas para a composição em maioria, dependem de minorias

inteligentes que situem onde está a minoria que detém a materialidade da riqueza. Uma minoria que não quer ser seguida, porque toda minoria que deseja ser seguida apenas restaura o pastorado moderno, é uma condução que se dá pelo alto e depende das mais variadas formas de produzir o governo dos súditos pelos súditos. Em contrapartida produz um saber-poder sobre os controles que se firmam no Estado como procedentes das práticas de baixo, como um poder de polícia. Enfim, se o conceito de massa teve uma presença fundamental nas práticas revolucionárias e nas democráticas foi porque sua força de controle, seu subpoder foi necessário para que o sobrelucro capitalista (Foucault, 2005) e o sobrepoder socialista se consolidassem com maior ou menor longevidades. É pouco relevante continuar com o conceito de massa, mesmo porque a massa não é e nunca foi compacta e contínua (Canetti, 1995).

Nietzsche, em *Humano Demasiado Humano II*, O andarilho [292]:

Atualmente todos os poderes buscam explorar o medo do socialismo, a fim de se fortalecer. A longo prazo, no entanto, apenas a democracia tira vantagem disso: pois *todos* os partidos são agora obrigados a lisonjear “o povo” e lhe proporcionar facilidades e liberdades de todo tipo, com as quais, enfim, ele se torna onipotente. O povo se acha bem distante do socialismo enquanto doutrina da mudança na aquisição da propriedade: e, quando, graças às maiorias em seus parlamentos tiver em mãos o torniquete dos impostos, atacará a elite capitalista comercial e financeira com o imposto progressivo e, aos poucos, criará realmente uma classe média que estará em condições de *esquecer* o socialismo como doença esperada. — O resultado prático dessa democratização que se espraia será, inicialmente, uma liga europeia de nações, em que cada nação, delimitada segundo as conveniências geográficas, terá a posição e os direitos especiais de um cântico: já não serão muito consideradas as lembranças históricas das nações até então havidas, pois o senso de devoção para com elas será gradualmente, erradicado, sob o governo do princípio

democrático, sequioso de novidades e experimentos (grifos do autor).

Se Nietzsche, em certa medida, mata a charada da estratégia democrática nos nossos dias, ao anular, intimidar, capturar ou confinar práticas revolucionárias ao ostracismo, entre Foucault e os anarquistas há muitos pontos em comum ainda a serem traçados, menos sobre o que um repete do outro noutras palavras ou no que esconde, tarefa do exercício acadêmico, para ir direto ao que soma e potencializa. No final da vida, no perturbador curso sobre o cinismo, mais uma vez a presença de Foucault foi salutar aos anarquismos, ao recuperar práticas livres e de antipoder próprias aos anarquistas a partir de sua reflexão acerca do militanismo.

## *Militantismo*

Foucault (2011) vai direto ao anarquismo e à sua manifestação da verdade (p.162), ao escândalo da verdade. Ele se coloca distante das interpretações acerca da descontinuidade entre o cinismo antigo e o moderno que os reconhecem aparentados e violentamente conflitantes, reduzindo-o ao individualismo, mas não atentando para o principal, ou seja, o escândalo da verdade. O cinismo não comporta a distinção entre o individualismo, o social, o cultural e o político. Segundo Foucault, entre estes opostos traçados pelos intérpretes do cinismo há uma transição na qual tanto o cristianismo europeu a ele se vincula pela introdução de práticas e instituições do ascetismo<sup>4</sup>, como as práticas revolucionárias do século XIX e a arte e a literatura modernas.

<sup>4</sup> “A opção de vida como escândalo da verdade, o despojamento da vida como maneira de constituir, no próprio corpo, o teatro visível da verdade parecem ter sido, ao longo de toda história do cristianismo, não apenas um tema, mas uma prática particularmente viva, intensa, forte, em todos os esforços de reforma que se opuseram à Igreja, a suas instituições, a seu enriquecimento,

Nesta segunda hora da aula de 29 de fevereiro de 1984, ele propõe um “passeio, um excuro, uma errância” (p. 155), ensaiando sugestões acerca de histórias a serem feitas a partir do cinismo. No caso das práticas revolucionárias do século XIX situa estes projetos políticos também como forma de vida, de militantismo: o das sociedades secretas (contra o visível e pautada em “princípio ou objetivo milenarista”); “a da organização visível, reconhecida, instituída, que procura impor seus objetivos e sua dinâmica no campo social e político, (...) se fazendo reconhecer em organizações sindicais ou partidos políticos com função revolucionária” (p.161), mas, também, o militantismo do “testemunho pela vida, na forma de um estilo de existência”, uma ruptura com “as convenções, os hábitos, os valores da sociedade” (Idem, p. 161).

Imagina-se bem o que seria esta análise, importante de se fazer, do estilo de vida nos movimentos revolucionários europeus, mas, que eu saiba, isso nunca foi feito: como a ideia de uma cinismo da vida revolucionária como escândalo de uma verdade inaceitável se opôs à definição de uma conformidade de existência como condição para o militantismo em partidos que se dizem revolucionários. Seria outro objeto de estudo (Foucault, 2001: p.162).

Abre-se a partir daí, segundo Foucault, a possibilidade para uma mirada ao cinismo desde Dostoiévski e o niilismo russo, aos anarquismos europeu e americano (tomo a licença de compreender os anarquismos das três Américas) e o terrorismo.

Quanto ao anarquismo, suas histórias de estilos de vida e estética da existência estão em arquivos vivos distribuídos pelo planeta, incursões históricas sobre práticas de educação, cultura libertária, liberação de costumes, ação direta, associações, centros de

a seu relaxamento de costumes. Houve todo um cinismo cristão, um cinismo anti-institucional, um cinismo que eu diria antieclesiástico, cujas formas e vestígios ainda vivos eram sensíveis à reforma, durante a Reforma, dentro da própria reforma protestante, ou mesmo da contrarreforma católica. Toda essa longa história do cinismo cristão poderia ser feita.” (Foucault, 2011, p. 160).

cultura enfim, o infindável leque de práticas de rupturas e afirmações de hábitos, valores e novas convenções pelas práticas libertárias. A sugestão de Foucault reacende a chama da longevidade de práticas libertárias, agora vistas a partir de outra perspectiva histórica que não fere, mas potencializa, a inventiva história do anarquismo traçada por Max Nettlau (2008). Endereça-nos à reversão do eterno retorno e instiga à afirmação da vida outra libertária, livre da condução superior de herança aristocrática que contaminou o movimento revolucionário desde o século XIX pela direção do partido, assim como colabora para implodir a insistência universalista anarquista, trazendo para o presente a importância da luta, das heterotopias, enfim, um basta às pacificações neoliberais com suas práticas de minorias identitárias e criminalizadoras. E dentre as tantas outras possíveis brechas, propiciar afirmar que a prática pela tática black bloc é confirmação da vida, contra o que aí está, e que é o escândalo da vida. Assim, é simples compreender, segundo Foucault, que “neste Ocidente que inventou tantas verdades diversas e moldou artes de existência tão múltiplas, o cinismo não para de lembrar o seguinte: que muito pouca verdade é indispensável para quem quer viver verdadeiramente e que muito pouca vida é necessária quando se é verdadeiramente apegado à verdade” (Idem, p. 166).

Estamos no âmbito da reversão do ressentimento, para o qual as práticas anarquistas são decisivas. A potência das minorias absorvidas pela racionalidade neoliberal em direitos inacabados e seus portadores, restaurando a elite e produzindo outras que lhes são secundárias (justamente aquelas compostas por lideranças de movimentos de minorias voltados para se acomodar no governo de maioria), produz mais ressentimentos por meio de normas e leis criminalizadoras, e acolhidas em pacificações. Conduz comportamentos voltados para uma governança pela qual se pretende dissolver definitivamente a relação governantes-governados por meio da propagação de práticas democráticas (práticas de liberdade neoliberal), dinamizando o capital humano (os empreendedores de si) e situando-o em um novo assujeitamento, tanto pelas suas práticas de *cidadão-polícia*, zelando pela ordem e estabilidade na suas zonas de habitação ou comunidade, tornando-se um pastor de si e dos outros, como conformando-se como *sujeito resiliente* (aquele ou aquela capaz de se adaptar às situações difíceis e retornar à sua original



condição), que tende a se voltar contra qualquer prática libertária, vista como violenta, bárbara, vândala e contrária ao pluralismo democrático. É a nova subjetividade do trabalhador assujeitado fomentando a continuidade da utopia liberal e do capitalismo. Os anarquistas se voltam para uma subjetivação outra.

Enquanto as condições das práticas de liberdade neoliberais estimulam e conferem autoridade ao ativismo (político, social, cultural, artístico), as práticas anarquistas se voltam para o militantismo. Todavia, a surpresa atual é a que nos remete a outra transição que ocorre neste século XXI, principalmente após o movimento antiglobalização que emergiu na década final do século XX, e que invadiu o militantismo libertário, justamente as práticas ativistas. São marchas, protestos, caminhadas e tantas outras possíveis nomeações voltadas para adequar reivindicações, produzir outras ou reiterar *outputs* em função de tomadas de decisões legítimas, que envolvem tanto o governo do Estado, quanto organizações não-governamentais, fundações, institutos, partidos minoritários, sindicatos, movimentos minoritários de defesa de direitos, de reforma de costumes, de restauração conservadora da ordem. O ativismo não pode ser definido como de esquerda ou de direita. Ele *vive* de sua ambiguidade, ele precisa destas duas forças e do que elas conseguirem agregar em torno de uma questão, de um tema.

O ativismo também produz suas transições, fazendo com que forças à esquerda caminhem cada vez mais para o *centro* em função de não ferir as praxes democráticas e não aparecerem como sombra da ameaça revolucionária do passado; fazem questão de ser consensuais com as instituições, alegam que suas intervenções visam melhorá-las, que estão ao lado do sofrimento das massas e de sua baixa consciência para melhorá-las. Às vezes, lá estão eles, no limite, a pronunciar palavras-chave mais contestadoras como *pós-capitalismo*; outras vezes, capturando práticas libertárias em palavras-chave como *autogestão*, *ação direta* e imediatas; palavras que também migram para o discurso de direita, fortalecendo a racionalidade neoliberal. Uma direita orgulhosa que não se acanha em sequestrar para si a designação libertária, sinônimo de anarquista. Se à esquerda é importante ter à sua mão marginalmente os anarquistas, à direita é imprescindível ter os fascistas. É justamente pelos extremos que a oposição direita-esquerda robustece o *centro*.

Situação-típica 1: a esquerda toma a dianteira como força hegemônica na luta antifascista, que também é própria dos anarquistas, e em nome da democracia, reusa os anarquistas com base no diálogo; situação típica 2: os liberais e neoliberais somam-se à luta antifascista, na medida em que estes clamam pelo messias, fazem uso de violência, alteram a situação de segurança razoavelmente estável, pretendem obstaculizar o funcionamento parlamentar. O troca-troca entre as duas forças direita e esquerda, exige, durante ou depois, anular ou colocar no ostracismo as suas duas forças marginais de apoio, respectivamente os anarquistas e os fascistas. Na atualidade, com o crescimento dos governos *autoritários* constituídos por meio de eleições democráticas, impulsiona as mídias e certos analistas a restaurarem o conceito de populismo, sublinhando os seus efeitos *perversos* à direita e à esquerda. A luta antifascista, então, configura-se como luta democrática legítima e que não arranha a continuidade da racionalidade neoliberal no capitalismo, que nunca se fez de rogado: para sua assiduidade, ainda que a democracia seja o melhor dos regimes, ele funciona bem com qualquer outro, seja o fascismo e o nazismo no passado ( e não é necessário sequer lembrar das ditaduras latino-americanas no século XX) ou a ditadura do proletariado chinesa no presente.

O ativismo é um obstáculo ao militantismo por atrair a luta anarquista para seu interior. Mais do que isso, o ativismo já tinha se imiscuído nos anarquismos ao reiterar a oposição individualismo-coletivismo, proporcionando a aparição dos coletivistas como força hegemônica de condução e suprimindo as relações de transição. O militantismo anarquista atravessa essa situação tendo claro como suas invenções de costumes, hábitos e convenções não cedem ao ativismo que contamina algumas forças libertárias. Isso não é uma prescrição, é apenas uma constatação. Afinal, a anarquia começa onde trabalhamos, nas nossas relações de amizade e amorosidades, de sexo, de associações, educação de crianças, estilo de vida heterotópico diante da realidade.

As práticas anarquistas na atualidade, enfim, estão em uma dinâmica radical e noutras não tão radicais. De um lado, está a tática black bloc que atrai para dentro de si outras militâncias e jovens em

busca de algo para além do ativismo<sup>5</sup>, para quem sabe, formar um *bloco negro* como uma prática anarquista ou não (Marestoni, 2019). De outro lado, a transversalidade democrática pode pacificar as práticas anarquistas seja em direção a uma aproximação com o marxismo libertário, seja a um “diálogo” político na “conjuntura”, seja lá o que for que capture as práticas anarquistas em pacificações. O militatismo como *expansão da vida*, nas reflexões e práticas de Ôsugi Sakae (Uehara, 2019), nas práticas libertárias de antipolítica (Augusto, 2013), atravessaram o século XX, invadiram o XXI e pelo menos entre nós foi situado, entre outros, por Jourdan (2018)<sup>6</sup>.

Penso, enfim, que deveria também situar as ressonâncias do militatismo na arte e na literatura (esta ficará para outra ocasião). Foucault situa a questão para além da vida de artista como uma vida singular, mostrando que “a vida do artista, deve, na forma em que ela assume, constituir um testemunho do que é a arte em sua verdade” (Foucault, 2011, p. 164). Uma arte que não estabelece mais com o real uma relação em torno do ornamento e da imitação, “mas que é da ordem do desnudamento, do desmascaramento, da decapagem, da escavação, da redução violenta ao elementar da existência” (Idem, p. 165), definitivamente antiplatônica. Mas, também, antiaristotélica, diante da herança adquirida, estabelecendo contra os cânones “uma relação polêmica de redução, de recusa, de agressão”. É para ferir! “Ao consenso da cultura se opõe a coragem da arte em sua verdade bárbara. A arte moderna é o cinismo na cultura, é o cinismo da cultura voltada contra ela mesma” (Ibidem, idem). Afinal, “o cinismo constitui um ponto de incompatibilidade entre o *éthos* próprio da arte moderna e o *éthos* próprio da prática política, mesmo sendo

5 Ver *Observatório ecopolítica*, n. 49-50, 51 e 52 sobre a configuração da direita internacional na atualidade, Disponível em: <http://www.pucsp.br/ecopolitica/observatorio-ecopolitica/n49-50.html>, <http://www.pucsp.br/ecopolitica/observatorio-ecopolitica/n51.html> e <http://www.pucsp.br/ecopolitica/observatorio-ecopolitica/n52.html> assim como a coleção *Flecheira Libertária*, dos anos 2013 em diante, situando as variadas práticas anarquistas na atualidade. Disponível em <http://www.nu-sol.org/flecheira-libertaria/>

6 Cito apenas três interessantes e inquietantes estudos, diretamente relacionados aos propósitos deste artigo, sabedor que outros tantos também expressam esses militanismos no presente, assim como produzem incômodos aos anarquismos hegemônicos. Não estou sendo justo ou injusto com ninguém, apenas coerente com o escândalo da verdade, e também estou suficientemente esclarecido que não cabe ao trabalho acadêmico aventurar-se pelo escândalo.

revolucionária” (Idem, p. 166). Mas a arte moderna foi se transformando em arte contemporânea.

Todavia, voltando ao início deste artigo, pretendo trazer a presença do artista chinês Ai Weiwei para situar o efeito contemporâneo do ativismo na arte. Para os propósitos deste artigo, penso que olhar para a produção deste artista, que recentemente visitou o Brasil, não somente mostrando sua obra, mas aqui produzindo algumas novas, possa nos levar a compreender melhor a vida de artista, própria do ativismo diante até mesmo da vida do anarquista como obra de arte. Pode nos fornecer pistas sobre a arte contemporânea que reajusta a reversão proporcionada pela arte moderna e pretende ajustá-la aos cânones aristotélicos e pacificar o antiplatonismo.

O catálogo da exposição de Weiwei no Brasil foi preparado por Dantas (2018), apresenta o trajeto do artista, filho de um dissidente da revolução cultural chinesa de 1966 que o marcou profundamente em sua vida de artista. Para Dantas, curador da exposição, trazer Weiwei para a América Latina era fazer funcionar “a ideia de situar o mais vulnerável no centro da ação e assim empoderá-lo de modo a causar uma mudança fundamental na percepção” (Dantas 2018, p. 5). Suas palavras iniciais definem com clareza a importância do ativismo na arte. É preciso que o artista realize seus projetos conjuntos com artesãos de variados ofícios, atingindo uma obra que expresse a importância política do social. A arte, assim, também participa da convocação à participação no interior de uma governamentalidade planetária, em destaque para o empoderamento do vulnerável. É uma arte que produz uma situação de envolvimento com os problemas ecológicos, de minorias e de crítica aos governos, de refugiados e populações ribeirinhas para chamar atenção para cuidados a serem despendidos com eles. É uma arte que ajusta, contesta e no limite produz dissidência. No Brasil Weiwei dedicou-se a questões ecológicas, aproximações com artesãos em madeira e até mesmo com prisioneiras produzindo uma “teresa” com uniformes das encarceradas, com anuência das respectivas autoridades. Chamou, significativamente, sua atividade de “mutuofagia” (ele e seus parceiros), redesenhando coerentemente a antropofagia, acompanhando as leituras de artistas estrangeiros como Ekhout e Debret, porém abandonando a tela convencional para produzir um trabalho conjunto de objetos sob sua orientação e

supervisão. Não se trata de avaliar a qualidade dos objetos, vídeos, filmes, breves registros gravados por iphone, performances, etc. deste artista consagrado, seja nas intervenções imediatas, na Bienal de Veneza, na Documenta, mas de situar sua arte-ativista coerente com a produção contemporânea na arte diante de problemas humanitários, em especial a questão dos refugiados. Nele, desaparece a entrada do espectador na obra, podendo alterá-la, pela ênfase na presença de parcerias vindas de ofícios tradicionais de reconhecido refinamento na execução, para a confecção da obra; há menos do indivíduo modificando um objeto e mais o espectador apreciando a produção conjunta do objeto; há o artista ativista preponderando sobre o artista perturbador que atrai o espectador para experimentações estranhas como Lygia Clark, Lygia Pape, Hélio Oiticica, Cildo Meirelles e outros)<sup>7</sup>. A obra de Weiwei apresenta, também, uma aproximação adequada com a presença do Museu do Amanhã, no Rio de Janeiro, em torno do desenvolvimento sustentável.

Em pouco tempo, depois de passar pelos Estados Unidos — “fui embora porque os ativistas de nosso próprio grupo tinham sido presos sob a acusação de que eram espiões do Ocidente, o que não fazia o menor sentido” (Idem, p. 21) —, Weiwei retornou à China e se viu entre ser cooptado pelo governo ou ser dissidente. Já sabia que com a pintura não obteria sucesso e constatou que na defesa dos direitos humanos e da liberdade de expressão estariam seus dois pilares, ou ainda a partir de sua percepção de que as raízes se comunicam no interior da superfície, para provocar possibilidades de práticas de liberdade de inspiração liberal. Tudo começou a funcionar em 1999, quando foi apresentado por Uli Sigg, ex-embaixador da Suíça na China e reconhecido colecionador de arte chinesa, a Harald Szeeman que o convidou para a Bienal de Veneza. Estava construída uma comunicação entre “raízes”. Já era conhecida sua entrevista de 1995 a Zhang Hui onde dizia que o artista devia desempenhar o papel de vírus. É curioso que o vírus é a imagem escolhida por Deleuze para deflagrar o que seriam as resistências na sociedade de controle de comunicação contínua. Entretanto, se em Deleuze encontra-se uma

7 Aqui, também são vários os estudos sobre as obras destes artistas que escapam do ativismo. Para uma introdução a essa possível ampla caracterização, ver Carneiro (2004).

disposição em indicar o vírus como interceptador de controles, em Weiwei o vírus é a conduta do artista que busca aperfeiçoar as deficiências da programação, contestar a vigilância do mundo racional, interceptar continuidades totalitárias em função e uma democracia liberal fundada na liberdade de expressão. Então, em 2005, ao ser convidado pelo site chinês sina.com aprendeu rapidamente a mexer com computadores e a linguagem eletrônica. Começou a postar fotografias, chegando a 100 mil acessos em seu blog, até tê-lo censurado com o fim do tempo de certa liberdade de expressão na China; desde então seu nome é censurado na Internet chinesa. Disse o arquiteto Yung Ho Chang em um debate com o colecionador Uli Sigg: “se você realmente quer ter um impacto na China de hoje, precisa ser intelectual público, exatamente o que Ai Weiwei é. Isso significa que você tem que estar disposto a gastar muita energia e muito tempo fazendo justamente isso, lidando com a mídia, por exemplo, em vez de fazer seu próximo trabalho”. Weiwei respondeu: “mas esse é exatamente o meu trabalho” (idem, p. 45).

Weiwei se tornará um renomado artista destes tempos, relacionando suas obras a Duchamp e ao “estilo de vida”, à “escultura social” aos moldes de Joseph Beuys, ao minimalismo de Donald Judd e Carl Andre, mas dando-lhes uma atualidade voltada para o ativismo: “ser uma artista, não importa como seja visto, é se colocar em ação e ser visionário. É pensar sobre produzir um evento, e o evento para mim é em última instância histórico, com a intenção de deixar uma marca histórica” (Idem, p. 51). E ele deixa a sua para os historiadores da arte ampliarem seu repertório. Mesmo pretendendo se diferenciar, Ai Weiwei ainda está sob o signo da vida de artista. Depois de passar pelos EUA e voltar à China, vive neste momento na Alemanha. Sua preocupação principal é a de “provocar transformações [nas] comunidades” (Idem, p. 171) com as quais se relaciona. E ao se referir às mulheres, reitera o transcendental na vida de artista: “As mulheres são a estrutura de nosso mundo emocional e intelectual. Deus nos criou em duas metades e temos de nos unir à outra metade” (Idem, p. 125).

A racionalidade neoliberal provoca práticas de liberdades ativistas nas mais variadas manifestações do humano e estabelece regras de participação em uma sociedade convocada insistentemente a obter protagonismos, valorizando e empoderando o vulnerável. A repercussão imediata está na dissidência e sua resiliência como

retorno à participação moderada. Funciona para levar adiante a utopia liberal e suas pacificações.

A vida como obra de arte, todavia, como na tática black bloc, desvia da dissidência e da convocação à participação, instaura o risco de morte, a confrontação aberta, a produção ético-estética de corpos em negro sem rostos à vista que dissolve qualquer uniforme de minoria como vestimenta. Explicita a violência legítima do Estado e de suas forças repressivas, o significado do patrimônio público como realização do domínio elitista e seletivo, avança sobre os prédios dos financistas e do ideal de consumo, dá passagem para contestações radicais sem comunicar raízes, introduzem o inédito, o surpreendente, diante do insuportável. O negror do black bloc (que dissolve pela ação direta a fictícia oposição individualismo e coletivismo), no futuro também, poderá adornar a história da arte. Mas, antes disso, mancha a assepsia social imaginada pela racionalidade neoliberal e a prescrição a condutas moderadas, aquelas que aproximam ao *centro* a direita e a esquerda. Se a tática black bloc for metamorfoseada em *bloco negro* isso fica para os historiadores adiante. O anarquista no interior das manifestações e na tática black bloc, pelo menos até o momento, permanece produzindo sua vida como obra de arte, uma *vida em expansão*.

## Referências

AUGUSTO, Acácio (2013). *Política e antipolítica: anarquia contemporânea, revolta e cultura libertária*. Tese de Doutorado: PUC-SP.

BAKUNIN, Mikhail (2000). *Deus e o Estado*. São Paulo: Nu-Sol/Imaginário/SOMA.

BERKMAN, Alexander (2007). “A tragédia russa (uma revisão e uma perspectiva – ou panorama). Tradução de Beatriz Carneiro. *Revista Verve*. São Paulo: Nu-Sol, n.12, pp. 81-115. <http://www.nu-sol.org/verve/pdf/Verve12.pdf>

BERKMAN, Alexander (2017) “A revolução russa e o partido comunista”. Tradução de Beatriz Carneiro. *Revista Verve*. São Paulo: Nu-Sol, n.32, pp. 82-127. Disponível em: <http://www.nu-sol.org/wp-content/uploads/2017/11/verve32.pdf>

CANETTI, Elias (1995). *Massa e poder*. Tradução Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras.

CARNEIRO, Beatriz (2004). *Relâmpagos com claror. Lygia Clark e Hélio Oiticica, vida como arte*. São Paulo: Imaginário-Fapesp.

DANTAS, Marcello (org) (2018). *Raiz. Weiwei*. São Paulo: Ubu Editora.

FOUCAULT, Michel (1996). *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto C. M. Machado e Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Nau.

FOUCAULT, Michel (2004) *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Marcio A. da Fonseca e Salma T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes.

FOUCAULT, Michel (2004<sup>a</sup>). “É inútil revoltar-se?” in Manoel B. da Motta; *Michel Foucault. Ética, sexualidade, política*. Coleção ditos e escritos, v. V. Tradução de Elisa Monteiro e Inês A. D. Barbosa. Editora: Forense Universitária. Rio de Janeiro, p. 77 – 81.

FOUCAULT, Michel (2011). *A coragem da verdade*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WFMartins.

GOLDMAN, Emma (2007). “Minha outra desilusão na Rússia”. Tradução de Annamaria Salles. *Revista Verve*. São Paulo: Nu-Sol, n.11, pp.109-122. Disponível em: <http://www.nu-sol.org/verve/pdf/Verve11.pdf>

GOLDMAN, Emma (2008) . “Minorias versus maioria”. Tradução de Eliane Knorr. *Revista Verve*. São Paulo: Nu-Sol, n.13, pp.123-133. Disponível em: <http://www.nu-sol.org/wp-content/uploads/2018/02/verve13.pdf>

JOURDAN, Camila (2018). *2013. Memórias e resistências*. Rio de Janeiro: Circuito.



LENIN, Vladimir I. (1979). *O Estado e a revolução*. Tradução de Aristide Lobo. São Paulo: Hucitec.

NETTLAU, Max (2008). *A história da anarquia: das origens ao anarco-comunismo*. São Paulo: Hedra.

NIETZSCHE, Friedrich (1998). *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

NIETZSCHE, Friedrich (2008). *Humano, demasiado humano II*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

MARESTONI, Matheus D.L. (2019). *No fogo de 2013: ação direta anarquista, autonomismo e a democracia contemporânea*. Dissertação de mestrado, PEPG-Ciências Sociais, PUC-SP.

PASSETTI, Edson (2003). “Vivendo e revirando-se. Heterotopias libertárias na sociedade de controle”. *Revista Verve* São Paulo: Nu-Sol., n. 4, pp. 32-55. Disponível em <http://www.nu-sol.org/wp-content/uploads/2017/11/verve3.pdf>

STIRNER, Max (2004). *O único e a sua propriedade*. Tradução de João Barrento. Lisboa: Antígona.

PROUDHON, Pierre-Joseph (2004). *Do Princípio Federativo*. Tradução de Francisco Trindade. São Paulo: Nu-Sol; Imaginário.

RESENDE, Paulo-Edgar A.; PASSETTI, Edson (1986). *Proudhon*. Coleção Grandes Cientista Sociais. Tradução Célia Gambini e Eunice Ornelas Setti. São Paulo: Ática.

UEHARA, Luíza (2019). *Um anarquismo menor: práticas libertárias no Japão Imperial*. Tese de Doutorado: PUC-SP.

RECEBIDO EM: 15/06/2019  
APROVADO EM: 18/06/2019



# FOUCAULT E A RUPTURA COM A REPRESENTAÇÃO

## *Foucault and the rupture with representation*

---

Camila Jourdan\*

### RESUMO

O artigo apresenta os elementos da ruptura de Foucault com o paradigma da representação, entendendo que tal ruptura também o aproxima da tradição anarquista. Para tanto, são revisadas as posições de Foucault sobre a relação entre teoria e prática; sua abordagem da linguagem enquanto discurso e sua noção de *acontecimento*. Desta forma, a Filosofia de Foucault é caracterizada como libertária exatamente na medida em que rompe com o papel fundante da representação e com tudo que se segue deste.

*Palavras-chave:* anarquismo; representação; Foucault.

### ABSTRACT

The paper presents the elements of Foucault's rupture with the paradigm of representation, understanding that this rupture also brings him closer to the anarchist tradition. To that end, Foucault's positions about the relation between theory and practice are reviewed; his approach to language as discourse and his notion of *event*. In this way, Foucault's Philosophy is characterized as libertarian exactly insofar as he breaks with the founding role of representation and with everything that follows from it.

*Keywords:* anarchism; representation; Foucault.

\* É professora adjunta de Filosofia na Universidade Estadual do Rio de Janeiro.  
E-mail: camila.jourdan@gmail.com

## *Introdução*

Muito já foi escrito sobre a presença de elementos libertários no pensamento de Michel Foucault. O objetivo deste artigo não é exatamente retomar estes elementos, mas ressaltar a especificidade da recusa ao paradigma representacional em sua Filosofia. Tal como compreendemos, a ontologia anarquista se caracteriza fundamentalmente pela ruptura com a abordagem dualista da representação, o que se expressa tanto na recusa à separação entre teoria e prática, quanto na recusa à separação entre governantes e governados, Estado e sociedade, vida e forma de vida, abstrato e concreto. Nesses termos, a perspectiva anarquista se aproxima de uma Filosofia da imanência, o que se expressa já no federalismo libertário, como resposta coerente à organização social enquanto instância da Uno-multiplicidade ontológica; na dialética serial *phroudhoniana*, enquanto uma proposta de compreensão da dialética que não se realiza por meio de uma harmonia sintética; bem como na compreensão de que a ação concreta *factual* é capaz de determinar o âmbito *em princípio*. Neste texto, não retomaremos estes elementos diretamente no pensamento anarquista clássico, mas nos deteremos na presença dos mesmos na abordagem que Foucault faz do papel dos intelectuais e da relação entre teoria e prática; do funcionamento da linguagem enquanto discurso e da noção de ‘acontecimento’ enquanto materialidade concreta que abre um campo de possíveis.

## *Da recusa à separação entre teoria e prática*

Muitos são os modos pelos quais as defesas de Foucault se aproximam dos posicionamentos mantidos pelos anarquistas clássicos e contemporâneos. Guardadas as devidas proporções relativas às suas críticas ao humanismo moderno, à centralidade das opressões econômicas ou à manutenção do valor trabalho, vemos com Foucault ressurgir de modo radical muitos elementos presentes em pensadores

como Bakunin e na crítica geral anarquista ao papel do Estado. No prólogo que Foucault escreve ao *Antiédipo* (1972), de Deleuze e Guattari, ele debocha dos militantes comunistas, qualificando-se como “tristes burocratas de revolução” e “funcionários da verdade”. Para ele, os maiores inimigos da humanidade seriam os valores fascistas dissolvidos e disfarçados na sociedade moderna e o único modo ético de recusar tal fascismo seria rejeitar toda centralização, toda hierarquia e toda representação.

Os anarquistas sempre foram aqueles que reconheceram a existência da sociedade para além do Estado, independente deste e, inclusive, possibilitando-o. Há muito de comum na afirmação do caráter horizontal do exercício de poder entre Foucault e os primeiros libertários. De fato, apesar do contexto extremamente classista do século XIX, os anarquistas sempre foram aqueles que reconheceram, para além da luta de classes, a necessidade de se combater todas as demais opressões, inclusive no âmbito micro, em um processo emancipatório ou revolucionário, reconhecimento este que vem também acompanhado da identificação do papel dessas opressões na manutenção do sistema capitalista.

Juntamente à luta de classes e às desigualdades oriundas dela, haveriam mecanismos de controle e exclusão diretamente condicionados pelo heteropatriarcado, pela hegemonia branca, pela valorização da juventude, da magreza, de uma determinação do que é a sanidade mental e a perfeição física. Pensar as resistências não poderia ser pensar somente na emancipação da classe trabalhadora, seria necessário pensar também na luta contra as opressões às minorias e demais relações de dominação que atravessam nossa sociedade. As resistências às opressões teriam sua especificidade e também se relacionariam, claro, no sistema capitalista, à luta de classes, mas não do modo de um determinismo causal e mono direcional. As opressões se cruzariam, se fundamentariam e manteriam umas às outras do mesmo modo que as resistências também poderiam se sobrepor e se auxiliarem mutuamente.

Se é contra o poder que se luta, então todos aqueles sobre quem o poder se exerce como abuso, todos aqueles que o reconhecem como intolerável, podem começar a luta

onde se encontram e a partir de sua atividade (ou passividade) própria. E iniciando esta luta — que é a luta deles — de que conhecem perfeitamente o alvo e de que podem determinar o método, eles entram no processo revolucionário. Evidentemente como aliado do proletariado pois, se o poder se exerce como ele se exerce, é para manter a exploração capitalista. Eles servem realmente à causa da revolução proletária lutando precisamente onde a opressão se exerce sobre eles. As mulheres, os prisioneiros, os soldados, os doentes nos hospitais, os homossexuais iniciaram uma luta específica contra a forma particular de poder, de coerção, de controle que se exerce sobre eles. Estas lutas fazem parte atualmente do movimento revolucionário, com a condição de que sejam radicais, sem compromisso nem reformismo, sem tentativa de reorganizar o mesmo poder apenas com uma mudança de titular. E, na medida em que devem combater todos os controles e coerções que reproduzem o mesmo poder em todos os lugares, esses movimentos estão ligados ao movimento revolucionário do proletariado. (FOUCAULT, 1998, pp.77-78)

Para além da desconfiança crítica de Foucault para com todas as vias institucionais e o sistema legal, vemos ainda ressurgir no pensador a recusa a toda e qualquer vanguarda que poderia, na luta revolucionária, guiar as massas rumo a uma suposta verdade emancipatória. Foucault denuncia isto como não apenas fadado ao fracasso, mas também como reproduzindo e contribuindo com a manutenção das opressões que se pretendia superar. De acordo com o marxismo leninista, a consciência socialista seria levada à classe proletária por intelectuais, de origem burguesa. A perspectiva anarquista, defendida por autores como Bakunin (1978), é justamente a de que a emancipação socialista só pode ser formada a partir das lutas concretas e da vivência real e amarga do próprio povo. Bakunin defende diretamente a auto-organização das massas em corpos autônomos, federalizados de baixo para cima. Rejeitando a teoria de uma consciência de classe levada de fora, os anarquistas sempre se opuseram às crenças em “vanguardas esclarecidas” que buscam guiar as “massas”. Defendendo a autonomia e um processo de

aprendizagem coletivo, os anarquistas, em suas principais lutas, foram os que, como se sabe, sustentaram a máxima pela qual “a emancipação dos trabalhadores será obra dos próprios trabalhadores”, sem necessidade de guias nem tutores. Em Foucault, vemos justamente aparecer a defesa clara pela qual se colocar supostamente a serviço teórico das massas já seria um modo de dominação. Neste contexto, o papel da relação entre teoria e prática é fundamental porque não apenas a teoria não pode ser vista como determinando a prática, assim como o privilégio desta última significa também a afirmação do caráter inseparável destas. A teoria nada mais seria do que uma parte da prática, não restando espaço para o intelectual que meramente pensa a realidade em seu gabinete, que contribui de fora para a formação de uma verdade, seja a proletária seja a ideologia burguesa. Em máximo grau, não restando lugar de todo para o “puro intelectual”, não há alguém que age e alguém que teoriza sobre isso, não há a massa e a vanguarda, o povo se emancipa na medida em que produz sua própria verdade, na medida em que toma os discursos para si. O intelectual não apenas não pode representar as massas, ele não precisa fazê-lo, ele não deve sequer tentar, ou ele luta junto ou ele já está lutando contra. A teoria só pode ser uma parte da luta, ou se luta lado a lado ou se luta do outro lado.

Parece-me que a politização de um intelectual tradicionalmente se fazia a partir de duas coisas: em primeiro lugar, sua posição de intelectual na sociedade burguesa, no sistema de produção capitalista, na ideologia que ela produz ou impõe (ser explorado, reduzido à miséria, rejeitado, maldito, acusado de subversão, de imoralidade, etc...); em segundo lugar, seu próprio discurso, enquanto revelava uma determinada verdade, descobria relações políticas onde normalmente não eram percebidas. Estas duas formas de politização não eram estranhas uma em relação à outra, embora não coincidissem necessariamente. Havia o tipo de intelectual maldito e o tipo de intelectual socialista. Estas duas formas de politização facilmente se confundiram em determinados momentos de reação violenta do poder, depois de 1848, depois da Comuna de Paris, depois de

1940: o intelectual era rejeitado, perseguido, no momento mesmo em que as coisas apareciam em sua “verdade”, no momento em que não se devia dizer que o rei estava nu. O intelectual dizia a verdade àqueles que ainda não a viam e em nome daqueles que não podiam dizê-la: consciência e eloquência. Ora, o que os intelectuais descobriram recentemente é que as massas não necessitam deles para saber; elas sabem perfeitamente, claramente, muito melhor do que eles; e elas o dizem muito bem. Mas existe um sistema de poder que barra, proíbe, invalida este discurso e este saber. Poder que não se encontra somente nas instâncias superiores da censura, mas que penetra muito profundamente, muito sutilmente em toda trama da sociedade. Os próprios intelectuais fazem parte deste sistema de poder, a ideia de que eles são agentes da consciência e do discurso também faz parte deste sistema. O papel do intelectual não é mais do que colocar um pouco na frente, um pouco de lado para dizer muda verdade de todos; é antes o de lutas contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, objeto e instrumento: na ordem do saber, da ‘verdade’ da ‘consciência’, do discurso.” (FOUCAULT, 1998, p.71)

A crítica à noção moderna de representação como central, no âmbito epistemológico, que acompanha Foucault, aparece, então, também no âmbito político. Se o saber não é fundamentalmente representação de uma realidade externa, como nos fizeram crer toda uma gama de pensadores desde Descartes, mas é também e, antes de tudo, criação, também o exercício de poder como transferência é falho, o poder exerce-se diretamente e, se pode em alguns casos adquirir caráter representativo, é apenas por meio desse exercício direto, que não pode, portanto, ser jamais substituído ou suplantado pela representação. Sobre isso, é ainda interessante o que nos diz Deleuze sobre Foucault:

A meu ver você foi o primeiro a nos ensinar – tanto em seus livros quanto no domínio da prática – algo de



fundamental: a indignidade de falar pelos outros. Quero dizer que se ridicularizava a representação, dizia-se que ela tinha acabado, mas não se tirava a consequência desta conversão teórica, isto é, que a teoria exigia que as pessoas a quem ela concerne falassem por elas mesmas. (DELEUZE, Em: FOUCAULT, 1998, p.72)

O diálogo entre Deleuze e Foucault sobre o papel dos intelectuais funda justamente a recusa da separação rígida entre teoria e prática e na ruptura que isso implica para o paradigma representacional. Deleuze define assim a teoria como um revezamento de práticas, e a prática como um revezamento de teorias. Não se trata de colocar a teoria a serviço da revolução, mas de negar o Uno do representante, pela multiplicidade da ação, pois a ação múltipla não seria a ação mais fraca, muito pelo contrário, a multiplicidade é o que tornaria uma ação mais potente.

Quando você organizou o GIP (Grupo de Informações das Prisões) foi baseado nisso: criar condições para que os presos pudessem falar por si mesmos. Seria totalmente falso dizer, como parecia dizer o maoísta, que você teria passado à prática, aplicando suas teorias. Não havia aplicação, nem projeto de reforma, nem pesquisa no sentido tradicional. Havia uma coisa totalmente diferente: um sistema de revezamentos em um conjunto, em uma multiplicidade de componentes, ao mesmo tempo, teóricos e práticos. Para nós, o intelectual teórico deixou de ser um sujeito, uma consciência representante ou representativa. Aqueles que agem e lutam deixaram de ser representados, seja por um partido ou um sindicato que arrogaria o direito de ser a consciência deles. Quem fala e age? Sempre uma multiplicidade, mesmo que seja na pessoa que fala ou age. Nós somos todos pequenos grupos. Não existe mais representação, só existe ação: ação de teoria, ação de prática em relações de revezamento ou em rede. (DELEUZE, Em: FOUCAULT, 1998, p.70)

Nega-se aqui a posição de vanguarda intelectual ao mesmo tempo em que se nega a noção de intelectual engajado, o típico porta-voz das massas, aquele que deveria se colocar a serviço da revolução não lutando nas ruas, mas escrevendo textos tão somente. Dizer a verdade do outro já é dominação, você não pode servir à revolução assim, você só pode servir à manutenção do *status quo* estabelecido. Esta é talvez a grande diferença entre a posição de Sartre no *Em defesa dos Intelectuais* e a posição de Foucault aqui. Sartre diz que o intelectual não consegue representar as massas porque o papel que ocupa não foi forjado para isso, mas que ele deve pelo menos desmascarar isso, lutar para conseguir desconstruir esta condição e se tornar um teórico da revolução. Foucault e Deleuze aqui dizem: o intelectual não pode e não precisa representar o povo, o melhor que ele pode fazer é tomar parte na luta do lugar que ocupa e isso passa pela própria desconstrução de certos dispositivos constituintes historicamente da sua posição. E este inclusive teria sido um dos problemas do Estado soviético, a casta intelectual, o papel dos tecnocratas e cientistas como mantendo inalteradas as micro-relações de dominação social.

A teoria-prática é aquela que serve pra alguma coisa, não é o discurso totalizante, não é o discurso da representação, que busca a essência, a origem fundamental, mas é o particular que multiplica, que dá voz ao que é silenciado, que serve como arma na guerra de discursos. A teoria-prática não representa, ela age.

## *Da linguagem enquanto discurso*

A crítica à noção de representação relacionada às resistências políticas é particularmente presente na abordagem que Foucault desenvolve da linguagem em toda a sua obra e, sobretudo, na aula inaugural de 2 de dezembro de 1970 no *College de France*, reunida na publicação *A ordem do discurso*. Nesta aula, Foucault parte da linguagem como ato de discurso e, assim, como causa do sujeito. Discurso não subjetivo, portanto, não dito por alguém, mas que forja

em ato aquele que o diz pelo ato mesmo de dizê-lo. A linguagem não vê assim de uma mente existente em potência para depois se atualizar, a linguagem em ato criaria aquilo que chegamos a chamar subjetividade. É portanto uma compreensão da linguagem enquanto ação que se opõe à linguagem como representação, de uma maneira que facilmente podemos atrelar à defesa de um materialismo semântico.

(...) inquietação diante do que é o discurso em sua realidade material de coisa pronunciada ou escrita; inquietação diante de uma existência que é transitória e destinada a desaparecer sem dúvida, mas segundo uma duração que não nos pertence, inquietação de sentir sob essa atividade, todavia cotidiana e cinzenta, poderes e perigos que mal imagina; inquietação de supor lutas, vitórias, ferimentos, dominações, servidões, através de tantas palavras cujo uso há tanto tempo reduziu as asperidades. (FOUCAULT, 1970, p.08)

Os discursos inserem-se sempre em relações de poder que instauram jogos de forças. Ora, tratar a linguagem como discurso, antes do que como representação, é uma escolha em tratá-la como evento vivo, material, contextual e, também, como ação bélica e política no mundo. A linguagem desta forma é entendida principalmente como ação discursiva dentro de um jogo de forças e não como correspondendo a entidades semânticas abstratas previamente dadas ou a uma capacidade racional, mental, fundante do que seja o ser humano. É o discurso que gera o humano e não o humano que gera o discurso. Mais do que isso, trata-se de focar o discurso nele mesmo, como ação, e não como apontando para algo externo ao qual poderia ou não corresponder.

Dito de modo geral, podemos formular que não é a linguagem que se deriva da natureza humana previamente dada, mas que aquilo mesmo que entendemos por uma natureza humana universal, geral, definidora se segue de determinados jogos de forças discursivos passíveis de criar sentidos e aquilo mesmo que chegamos

a entender como humano em certo contexto histórico. Mas é a ação, a prática política humana, e particularmente os jogos de forças no exercício de poder e dominação que está na base, e não uma natureza ou capacidade humana abstrata que garantiria a significação. O discurso é realidade material e local das lutas, há um exercício de poder no uso das palavras.

O discurso tem o caráter do acontecimento, ou seja, ele se distancia da representação, que é sempre secundária, e não uma verdade direta, e se efetiva sempre no âmbito da materialidade: “o discurso possui seu lugar e consiste na relação, coexistência, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais” (FOUCAULT, 2015, p.57)<sup>1</sup> Entender a crítica ao humanismo de Foucault é entender a crítica a esta suposta natureza abstrata geral. A linguagem é discurso e o discurso não boia no vazio das representações, seja na mente do sujeito ou na realidade platônica, ele se insere e funda um *jogo de forças discursivo*, isto é, ele é todo, de ponta a ponta, relações de poder. Quem pode falar e o que pode falar varia contextualmente, entender a linguagem supõe toda uma relação de forças que é fundamentalmente semântica. Existiria uma via de mão dupla entre o discurso e o poder: “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que, se luta, o poder do qual nós queremos nos apoderar” (FOUCAULT, 1970, p.10).

De acordo com Foucault, os discursos na sociedade são controlados, selecionados e organizados. Uma das formas de manter esse controle é através das instituições, as quais instauram e/ou reproduzem os discursos. Por isso sua crítica à representatividade se relaciona diretamente também com suas críticas às instituições.

Parece-me que a verdadeira tarefa política, em uma sociedade como a nossa, é criticar o funcionamento das instituições, que dão a impressão de ser neutras e

<sup>1</sup> Entendemos que esta abordagem é unificadora da sua filosofia, desde que o paradigma da representação, como verdade unificante acerca do modo como o conhecimento e a linguagem funcionam, isto é, o paradigma moderno por excelência, é colocado em questão desde a sua chamada “fase arqueológica”.

independentes; criticá-las e atacá-las de tal maneira que a violência política, que sempre foi exercida de maneira obscura, por meio delas seja desmascarada, para que se possa combatê-las. (FOUCAULT, 2014, p. 51)

A abordagem do discurso como acontecimento antes do que como representação é também uma continuação da sua crítica à suposta neutralidade científica que pretende desmascará-la como arma discursiva e exercício de poder ao mesmo tempo que continua sua crítica à noção de ‘ideologia’, desde que esta pareceria se opor a um discurso não ideológico, isto é, neutro. Não se trata de dizer que alguns discursos são ideológicos e distorcem a realidade, enquanto outros podem representar a realidade adequadamente, mas de ressaltar que todo discurso é, de ponta a ponta, exercício de poder e que apelar para uma suposta neutralidade nada mais é do que uma arma muito eficaz, tanto mais eficaz quanto mais consegue esconder seu caráter de arma, como se acesse *a realidade pelada nela mesma*, para além de interpretações superestruturais (culturais). Trata-se de demonstrar em que sentido o discurso da verdade, ainda que polido e contido, ainda que belamente racional, é extremamente violento.

Certamente, se nos situamos no nível de uma proposição, no interior de um discurso, a separação entre o verdadeiro e o falso não é nem arbitrária, nem modificável, nem institucional, nem violenta. Mas se nos situarmos em outra escala, se levantamos a questão de saber qual foi, qual é constantemente através de nossos discursos, essa vontade de verdade que atravessou tantos séculos de nossa história, ou qual é, em sua forma muito geral, o tipo de separação que rege nossa vontade de saber, então é talvez algo como um sistema de exclusão (sistema histórico, institucionalmente constrangedor) que vemos desenhar-se. (FOUCAULT, 1970, p. 13-14)

Nesse sentido, a ‘vontade de verdade’ científica, fundada no sistema de representação, exerce coerção e não pode ser jamais

libertadora senão como um ardil muito bem articulado na guerra de discursos. No interior de um discurso *há um critério de verdade bem delimitado*, Foucault não está negando isso, mas o que estabeleceu este critério foi um jogo de forças e exercício direto de poder que a própria representação não é capaz de colocar em questão. Isso também significa dizer que este critério não é neutro, universal e estabelecido de uma vez por todas. À verdade como representação moderna, Foucault opõe então a verdade como ato, que cria panos de fundo e instaura necessidades. Haveria um “verdadeiro” de fundo (instaurado pelo acontecimento) que não seria do âmbito da representação, que mudaria historicamente e inclusive em relação ao qual a representação teria que se situar para ser julgada verdadeira ou falsa.<sup>2</sup>

Em suma, Foucault identifica os grandes rituais de sujeição dos discursos que se inserem na educação, na pertença aos grupos (criação de identidades), nas religiões, na Academia, nas apropriações sociais, em seus códigos e qualificações próprias, e que atingem tanto aqueles que proferem estes discursos quanto aqueles que os ouvem ou a quem eles se dirigem (dupla sujeição) (*Conf.: FOUCAULT, 1970, p. 41-42*).

A isso Foucault contrapõe as resistências discursivas que supõem fundamentalmente resgatar o caráter do discurso como *acontecimento*, que seria também resgatar seu caráter estrategicamente escondido pela representação, sempre situada entre o pensar e o dizer, de instaurador de necessidades. Então trata-se de não ver mais a linguagem como a roupa do pensamento ou “um pensamento revestido de signos e tornado visível pelas palavras” (FOUCAULT, 1970, p.44), mas de tornar evidente como a realidade do discurso foi escondida. E tal realidade discursiva teria sido escondida pelo tripé da representação, cujos elementos constituem a visão tradicional da linguagem com a qual sua compreensão como *acontecimento* pretende romper.

A representação elide a materialidade do discurso, seus perigos, suas possibilidades subversivas colocando-o na ordem do significante. Isso é o que Foucault chamou *soberania do significante*, um exercício de poder que se exerce na linguagem sob a ótica de sua essência pretensamente representacional. A linguagem não revela

<sup>2</sup> Ver também: FOUCAULT, 1970, pp. 32-33.

regularidades universais a priori ou dadas em nossa mente, ela é uma violência que se instaura em práticas concretas e só nessas práticas os discursos instauram regularidades. “Quatro noções devem servir, portanto, de princípio regulador para a análise: a noção de acontecimento, a de série, a de regularidade, a de condição de possibilidade. Vemos que se opõem termo a termo: o acontecimento à criação, a série à unidade, a regularidade à originalidade e a condição de possibilidade à significação.” (FOUCAULT, 1970, p. 51) Ou seja, a linguagem não é a criação original de um sujeito uno correspondendo como significante a uma significação dada em algum lugar (mente ou realidade). O discurso é um acontecimento que instaura regularidades (necessidades) numa série múltipla dentro de um determinado contexto. Ele opõe aqui a busca histórica do acontecimento singular ao estruturalismo do qual quer se diferenciar, uma oposição que é também a do descontínuo e do contínuo, pois o acontecimento é também ruptura e a estrutura uma continuidade. Neste contexto, ele estabelece a seguinte definição de acontecimento:

Certamente o acontecimento não é nem substância, nem acidente, nem qualidade, nem processo; o acontecimento não é da ordem dos corpos. Entretanto, ele não é imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que é efeito; ele possui seu lugar e consiste na relação, coexistência, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais; não é ato ou propriedade de um corpo; produz-se como efeito de e em uma dispersão material. Digamos que a filosofia do acontecimento deveria avançar na direção paradoxal, à primeira vista, de um materialismo do incorpóreo. (FOUCAULT, 1970, p. 54)

Pra além do dualismo mente e corpos, dualismo próprio ao paradigma da representação, Foucault nos fala aqui de um colapso entre um âmbito e outro no acontecimento, que instaura uma forma, confere um estatuto formal à matéria. Nisso, vemos muito bem o vínculo de Foucault com um materialismo que lhe é muito próprio e sobre o qual falaremos ainda adiante.

## *Do poder-corpo enquanto acontecimento*

A entrevista sob o título *Verdade e Poder* nos fornece pistas para pensar a importância dos eventos de maio de 68 no pensamento de Foucault e também a sua crítica ao estruturalismo, que dialoga diretamente com sua ruptura com o paradigma da representação. Nós sabemos que a chamada ‘arqueologia’ de Foucault já foi muito associada ao estruturalismo, como se naquele momento Foucault estivesse preocupado em descrever as estruturas fundamentais da produção de conhecimentos em determinada época. Como se sabe, o estruturalismo também é uma corrente de pensamento que toma para si a tarefa de descobrir estruturas que sustentam todos os âmbitos da realidade atividade humana. Nessa entrevista, Foucault associa à tarefa genealógica a sua tarefa naquele momento, quase como sendo um complemento desta primeira tarefa que se preocuparia então com as relações de poder inerentes a essas produções de saberes. Não haveria assim contraposição entre as duas propostas, ainda que elas sejam distintas, e ele faz isso ao mesmo tempo em que diz: “eu não vejo quem possa ser mais anti-estruturalista do que eu”. Nesse sentido, ele associa a genealogia à arqueologia, exatamente no sentido em que procura se afastar do estruturalismo. E por que? Porque o estruturalismo estaria, tal como Foucault o entende, justamente no banimento da noção de ‘acontecimento’ da História. “Admite-se que o estruturalismo tenha sido o esforço mais sistemático para eliminar, não apenas da etnologia mas de uma série de outras ciências e até da história, o conceito de acontecimento.” (1998, p.05) Entender o que isso significa pode ser o ponto pé inicial para entendermos sua ruptura com o paradigma da representação. A filosofia de Foucault, na medida em que se foca nas relações de ‘saber-poder’ se foca no acontecimento, ou seja, não pressupõe o dualismo mente e corpo próprio ao paradigma da representação, mas se interessa “pelos efeitos do poder que é próprio ao jogo enunciativo”. Trata-se, portanto, já aqui da linguagem pensada como ação discursiva dentro de um jogo de forças e não como fundamentalmente representação que pressupõe uma dicotomia bem delimitada, isto é, de um lado o significado, de outro o significante, mas também de um lado o saber e de outro o exercício do poder, mas também de um lado o



representante e de outro o representado, mas também de um lado a mente e de outro o corpo.

O estruturalismo, por sua vez, partiria sempre do jogo da representação, seu modo de pensar as estruturas subjacentes à realidade humana partem do modelo da linguística, particularmente da noção que a realidade humana é sempre linguística e se funda, portanto, no significado, ou melhor, é significativa, e sua estrutura subjacente deve então ser revelada a partir do modelo da estrutura do signo, que separa sempre de um lado um significado e de outro um significante. Ou, poderíamos dizer também, de um lado um representado e de outro um representante, ao mesmo tempo em que coloca o peso, o privilégio necessariamente neste último, opondo a *langue* e a *parole*. Ainda que o estruturalismo seja uma ruptura com uma noção de linguagem mentalista, fundada nas intenções subjetivas, as mediações que as estruturas estabelecem entre um âmbito concreto (*parole*) e um âmbito abstrato (*langue*) são sempre representacionais, mesmo que estas representações ou mediações possam se dar de várias maneiras distintas.

O estruturalismo de Saussure privilegia a *langue* em detrimento da *parole*, considerando a primeira como um sistema sincrônico abstrato, constituído pelos padrões de formação subjacentes aos enunciados reais. Por outro lado, a *parole* nada mais seria do que tais enunciados reais ou comportamentos linguísticos *atuais*, que instanciaríamos as estruturas abstratas, responsáveis pela determinação *em princípio* do significado. Temos, portanto, uma oposição entre a enunciação concreta e o sistema da língua. Ora, Foucault sempre pretendeu pensar as condições das produções discursivas históricas, mas Foucault as pensa como produtos de um jogo de forças, capazes de produzir verdades e subjetividades. Nesse sentido, não é a concepção de Linguagem fundada na estrutura do signo, não são estas discursividades, que Foucault quer associar ao seu projeto.

Nem a dialética (como lógica da contradição), nem a semiótica (como estrutura da comunicação) poderiam dar conta do que é a inteligibilidade intrínseca dos confrontos. A dialética é uma maneira de evitar a realidade aleatória e aberta desta inteligibilidade,

reduzindo-a ao esqueleto hegeliano.<sup>3</sup>; semiologia é uma maneira de evitar seu caráter violento, sangrento e mortal, reduzindo-a a forma apaziguada e platônica da linguagem e do diálogo. (FOUCAULT, 1998, p.5)

É interessante notar também que no mesmo momento que Foucault se distancia do estruturalismo, do modelo do signo, ele faz questão de se distanciar ainda da dialética. Ora, em grande medida a dialética pode ser entendida como uma lógica das tensões, que permite pensar as contradições e romper com um dualismo de substâncias próprio ao esquema representacional do qual Foucault quer se afastar, entretanto, não é essa contradição domesticada pela síntese que o modelo genealógico quer reviver, as relações de força produtoras de discursividades afirmativas não se encaixam no modelo *hegeliano*.

Creio que aquilo que se deve ter como referência não é o grande modelo da língua e dos signos, mas sim da guerra e das batalhas. A historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não linguística. Relação de poder e não relação de sentido. A história não tem sentido, o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada nos seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias e das táticas. (FOUCAULT, 1998, p.5)

Claramente Foucault coloca em cheque as principais dicotomias que permeiam a representação, não apenas o significado e o significante, a forma e a matéria, portanto, mas também o sujeito e o objeto dos saberes como instâncias substancialmente separadas e até mesmo a distinção muito cara ao materialismo dialético entre superestrutura e infraestrutura, na qual a primeira seria um mero efeito discursivo e cultural (epistêmico ou ideal) de um âmbito

3 Tese-Antítese-Síntese

fundamental econômico (relações de produções materiais). Pensar a imanência das produções discursivas por meio do binômio saber-poder significa também romper com uma relação causal unidirecional neste sentido, mas entender que estes âmbitos se constituem mutuamente, mas é na realidade concreta dos jogos de forças que elas se constituem mutuamente. Isso significa também recusar a noção de ideologia de Marx, como um efeito superestrutural que mascara uma verdade material. A noção de ideologia suporia uma verdade neutra, um acesso ao real pelado, e todas as dicotomias próprias à noção de verdade como correspondência com as quais Foucault não pode coerentemente se comprometer. Se o ideológico é o desvio do raio do conhecimento, isso apenas faz sentido supondo-se o raio sem desvio ou a *coisa em si kantiana*, que só existe (e só pode existir) no dualismo representacional. Mas as produções discursivas de verdade são já o próprio raio que permite instaurar até mesmo as dicotomias. Não podemos dizer que “tudo é já ideológico” sem esvaziar a noção de ideologia de um sentido que se deriva da sua oposição ao não-ideológico.

A noção de ideologia me parece dificilmente utilizável por três razões. A primeira é que, queira-se ou não, ela está sempre em oposição virtual a alguma coisa que seria a verdade. Ora, creio que o problema não é de se fazer a partilha entre o que num discurso releva a cientificidade e da verdade e o que relevaria de outra coisa; mas de ver historicamente como se produzem efeitos de verdade no interior de discursos que não em si nem verdadeiros nem falsos. Segundo inconveniente: refere-se necessariamente a alguma coisa como o sujeito. Enfim, a ideologia está em posição secundária a alguma coisa que deve funcionar para ela como infraestrutura ou determinação econômica, material, etc. Por estas três razões creio que é uma noção que não deve ser utilizada sem precauções. (FOUCAULT, 1998, p.7)

A ênfase da genealogia é na discórdia, na tensão, nas rupturas, e não na síntese harmonizante das contradições históricas.

(...) não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir das figuras que lhe eram estranhas. A razão? Mas ela nasceu de uma maneira inteiramente 'desrazoável' – do acaso. A dedicação à verdade e ao rigor dos métodos científicos? Da paixão dos cientistas, de seus ódios recíprocos, de suas discussões fanáticas e sempre retomadas, da necessidade de suprimir as paixões – armas longamente forjadas ao longo das lutas pessoais. E a liberdade, seria ela, na raiz do homem o que o liga ao ser e à verdade? De fato, ela é apenas uma invenção das classes dominantes. (FOUCAULT, 1998, p. 18)

O atual, o concreto, não esteve sempre dado em um *em princípio* estabelecido desde o ponto de vista da eternidade, ele é produto da luta contínua das dominações. Interessante notar que Foucault não fala na luta de classes como motor histórico, mas ressalta a multiplicidade das dominações e das revoltas dos oprimidos como as tensões que estariam na base da emergência do totalmente outro.

Por exemplo, a emergência de uma espécie (animal ou humana) e sua solidez são asseguradas por um longo combate contra condições constantes e essencialmente desfavoráveis. De fato, 'a espécie tem necessidade da espécie enquanto espécie como de qualquer coisa que, graças à sua dureza, à sua uniformidade, à simplicidade de sua forma, pode se impor e se tornar durável na luta perpétua com os vizinhos ou os oprimidos em revolta'. (FOUCAULT, 1998, p.23)

Assim, ele define 'acontecimento' como o momento de ruptura no qual a relação de forças se inverte. Momento que é ao mesmo tempo da resistência e o da produção de verdades. Aqui fica claro que esta verdade produzida no jogo de forças e não simplesmente descoberta não pode ser a verdade da representação, a

representação não poderia ser um produto da luta histórica como Foucault pretende mostrar.

Podem-se apreender a partir de então as características próprias do sentido histórico como Nietzsche o entende, e que opõe a “Wirkliche Historie” à história tradicional. Aquela inverte a relação habitualmente estabelecida entre a irrupção do acontecimento e a necessidade contínua. Há toda uma tradição da história (teleológica ou racionalista) que tende a dissolver o acontecimento singular em uma continuidade ideal – movimento teleológico ou encadeamento natural. A história “efetiva” faz ressurgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo. É preciso entender por acontecimento não uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada. As forças que se encontram em jogo na história não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta. Elas não se manifestam como formas sucessivas de uma intenção primordial; como também não têm o aspecto de um resultado. Elas aparecem sempre na áurea singular do acontecimento. (FOUCAULT, 1998, p. 28)

Retomamos, assim, a materialismo do *acontecimento* em Foucault. As análises *foucaultiana* do poder-corpo podem ser usadas para pensar sua relação com o materialismo, relação crítica sem dúvida, na medida em que a Matéria, seria já uma abstração e Foucault pretende resgatar o corpo em sua concretude. Sem dúvida, então, não é por se aproximar de um idealismo que Foucault poderia ser dito recusar o Materialismo Histórico, mas talvez por radicalizar certos pressupostos de retorno ao concreto e suas potências imanentes. Sobre isso, é Roberto Machado quem nos apresenta um Foucault em certo sentido mais materialista do que a leitura ortodoxa do pensamento de Marx:

Uma grande novidade que essa pesquisa atual tem apresentado é a de não procurar as condições de possibilidades históricas das ciências humanas nas relações de produção, na infraestrutura material, situando-as como uma resultante superestrutural, um epifenômeno, um efeito ideológico. A questão não é a de relacionar o saber – considerado como ideia, pensamento, fenômeno de consciência – diretamente com a economia, situando a consciência dos homens como reflexo e expressão das condições econômicas. O que faz a genealogia é considerar o saber – compreendido como materialidade, como prática, como acontecimento – como peça de um dispositivo político que, enquanto dispositivo, se articula com a estrutura econômica. Ou, mais especificamente, a questão tem sido a de como se formaram domínios do saber – que foram chamados de ciências humanas – a partir de práticas políticas disciplinares. (MACHADO, R. Em: FOUCAULT, 1998, p. XXI)

Não é o saber um efeito de produções materiais, não há determinismo econômico neste sentido. Abrir mão do binômio mente e corpo próprio à representação deve ser levado a sério, isso significa que realmente não há uma relação separada entre o concreto e o abstrato, mas que o saber é ele mesmo uma prática, uma materialidade, *um acontecimento discursivo* e não uma representação de uma realidade independente. Também por isso Foucault rejeita a noção de ideologia, como efeito superestrutural, ele então se coloca como mais materialista do que o próprio materialismo de Marx:

Acho que eu me distingo tanto da perspectiva marxista quanto da para-marxista. Quanto à primeira, eu não sou dos que tentam delimitar os efeitos de poder ao nível da ideologia. Eu me pergunto se, antes de colocar a questão da ideologia, não seria mais materialista estudar a questão do corpo, dos efeitos do poder sobre ele. Pois o que me incomoda nestas análises que privilegiam a ideologia é que sempre se supõe um sujeito humano, cujo modelo foi fornecido pela filosofia clássica, que seria

dotado de uma consciência de que o poder viria se apoderar. (FOUCAULT, 1998, p. 148)

Seria preciso se livrar ainda do Hegel que habita em Marx, jogar fora a consciência subjetiva junto com o idealismo dialético. E nesse sentido seria preciso resgatar o materialismo para além destas noções de consciência e ideologia.

(...) se há coisas muito interessantes sobre o corpo em Marx, o marxismo – enquanto realidade histórica –as ocultou terrivelmente em proveito da consciência e da ideologia... É preciso se distinguir dos para-marxistas como Marcuse, que dão à noção de repressão uma importância exagerada. Pois se o poder só tivesse a função de reprimir, se agisse apenas por meio da censura, da exclusão, do impedimento, do recalçamento, à maneira de um grande super-ego, se apenas se exercesse de um modo negativo, ele seria muito frágil. Se ele é forte, é porque produz efeitos positivos a nível do desejo. (FOUCAULT, 1998, p. 148)

Dito isso, o poder-corpo é também o poder exercido para além da (e contra a) noção de representação. Não é aquele que representa a República una e indivisível, o corpo do soberano como unidade das múltiplas vontades representadas (Hobbes), mas o corpo múltiplo da sociedade, sem correspondência a uma abstração transcendente. É preciso atestar a existência desse poder concreto que é produtivo de saberes, criador, afirmativo. O poder na sociedade moderna não viria da repressão, mas também não viria da alma, da consciência, da idealidade, nada seria mais físico, mais material, que o exercício do poder.

O exercício do poder nos corpos é seu aspecto material, que se opõe à universalidade das vontades que seria alcançada pelo suposto consenso da representação. Não há consenso justificando a dominação, em máximo grau, há exercício de poder direto nos corpos, entendido estes mesmos como possibilidades de resistências.

Assim Foucault analisa o movimento das resistências e suas reações, as estratégias dos jogos de força: a cada movimento de um adversário corresponde uma resposta, isso está no indefinido das lutas, das batalhas, não é um projeto previamente estabelecido, por isso nenhuma vitória está dada, por isso nenhum fim da História estaria garantido.

Como resposta à revolta do corpo, encontramos um novo investimento que não tem mais a forma de controle–repressão, mas de controle–estimulação: ‘Fique nu, mas seja magro, bonito, bronzeado!’ A cada movimento de um dos dois adversários corresponde o movimento do outro. Mas não é uma “recuperação” no sentido em que falam os esquerdistas. E preciso aceitar o indefinido da luta... O que não quer dizer que ela não acabará um dia. (FOUCAULT, 1998, p. 147)

E novamente aqui Foucault retoma a questão da separação entre intelectuais e não intelectuais na sua crítica a tomada do aparelho do Estado. Se o poder está no corpo, e não na mente, ele também não está no Uno e sim no múltiplo. Como nos disse Deleuze, em outro contexto, sem dúvida, talvez isso seja o que podemos entender por se ser de esquerda, ser de esquerda não tem nenhuma relação com querer tomar o Estado, com querer se constituir como um aparelho de Estado.

Realmente, os movimentos revolucionários marxistas ou influenciados pelo marxismo, a partir do final do século XIX, privilegiaram o aparelho de Estado como alvo da luta. A que foi que isto levou? Para poder lutar contra um Estado que não é apenas um governo, é preciso que o movimento revolucionário se atribua o equivalente em termos de forças político–militares, que ele se constitua, portanto, como partido, organizado – interiormente – como um aparelho de Estado, com os mesmos mecanismos de disciplina, as mesmas hierarquias, a mesma organização de poderes.



Esta consequência é grave. Em segundo lugar, a tomada do aparelho de Estado – esta foi uma grande discussão no interior do próprio marxismo – deve ser considerada como uma simples ocupação com modificações eventuais ou deve ser a ocasião de sua destruição? Você sabe como finalmente se resolveu este problema: é preciso minar o aparelho, mas não completamente, já que quando a ditadura do proletariado se estabelecer, a luta de classes não estará, por conseguinte, terminada... E preciso, portanto, que o aparelho de Estado esteja suficientemente intacto para que se possa utilizá-lo contra os inimigos de classe. Chegamos à segunda consequência: o aparelho de Estado deve ser mantido, pelo menos até um certo ponto, durante a ditadura do proletariado. Finalmente, terceira consequência: para fazer funcionar estes aparelhos de Estado que serão ocupados mas não destruídos, convém apelar para os técnicos e os especialistas. E, para isto, utiliza-se a antiga classe familiarizada com o aparelho, isto é, a burguesia. Eis, sem dúvida, o que se passou na U.R.S.S. Eu não estou querendo dizer que o aparelho de Estado não seja importante, mas me parece que, entre todas as condições que se deve reunir para não recomençar a experiência soviética, para que o processo revolucionário não seja interrompido, uma das primeiras coisas a compreender é que o poder não está localizado no aparelho de Estado e que nada mudará na sociedade se os mecanismos de poder que funcionam fora, abaixo, ao lado dos aparelhos de Estado a um nível muito mais elementar, quotidiano, não forem modificados. (FOUCAULT, 1998, p. 149)

E aqui a posição de Foucault é extremamente libertária: trata-se de criticar o Estado dentro dos movimentos revolucionários, ou mesmo, o Estado que há em cada um de nós.

## *Conclusão*

Face ao exposto, vimos que o pensamento de Foucault se aproxima da abordagem anarquista precisamente naqueles pontos em que rompe com o paradigma representacional: na recusa aos dualismos; na manutenção das tensões em detrimento das sínteses; na afirmação de uma concretude capaz de forjar possibilidades pelos acontecimentos. Foucault coloca em cheque as principais dicotomias que permeiam a representação, não apenas o significado e o significante, a forma e a matéria, mas também o sujeito e o objeto dos saberes como instâncias substancialmente separadas e até mesmo a distinção muito cara ao materialismo dialético entre superestrutura e infraestrutura, na qual a primeira seria um mero efeito discursivo e cultural (epistêmico ou ideal) de um âmbito fundamental econômico (relações de produções materiais). Pensar a imanência das produções discursivas por meio do binômio saber-poder significa não apenas romper com uma relação causal unidirecional neste sentido, mas entender que estes âmbitos se constituem mutuamente. Isso significa também recusar a noção de ideologia de Marx, como um efeito superestrutural que mascara uma verdade material. Mas se Foucault critica a dialética é por afirmar a tensão, a luta, as batalhas, em detrimento das sínteses totalizantes. Se ele nega o materialismo é ainda para melhor afirmar o corpo. Uma ontologia do múltiplo, das tensões, das relações, do concreto em contraposição ao paradigma representacional: consideramos que estes são aspectos muito próprios à tradição anarquista e libertária, ao que estes pensamentos carregam de diferentes tanto do liberalismo quanto do socialismo de Estado.

## *Referências*

BOTTOMORE, T. *Dicionário do Pensamento Marxista*. Trad. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro, Jorge Zahar. 1988.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. Trad. Leonardo, Milão, 1991.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Antiédipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Joana Moraes Varela e Manuel Maria Carrilha, 1972.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1984) “Maio de 68 não ocorreu” Trad. Mariana de Toledo Barbosa. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência* – 1º quadrimestre de 2015 – Vol. 8 – nº 1 – pp.119-121

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Dits et Ecrits*. Daniel Defert et François Ewald (Org.). Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. “O sujeito e o poder, Michel Foucault uma trajetória filosófica”. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Hubert Dreyfus e Paul Rabinow (Org.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997, pp.231-249.

FOUCAULT, Michel. “A ética do cuidado de si como prática da liberdade” (entrevista com H. Backer e R. Fornet-Betancourt em 20 de janeiro de 1984). *Revista Internacional de Filosofia*, julho-dezembro, 1984.

FOUCAULT, Michel. “Qu’ est-ce que les Lumières”. *Magazine Littéraire*, n 309, abril de 1993, pp.61-74.

FOUCAULT, Michel. *Últimas entrevistas*. Rio de Janeiro: Taurus, 1986.

FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

RECEBIDO EM: 14/05/2019  
APROVADO EM: 13/06/2019



# ANARQUISMOS E FOUCAULT

## *Anarchisms and Foucault*

---

João da Mata\*

### RESUMO

Neste artigo, buscamos problematizar as relações possíveis entre as contribuições trazidas pelo filósofo francês Michel Foucault e os anarquismos. Atento ao que chamou de uma *analítica do poder*, seus estudos não procuraram criar uma teoria sobre o poder, mas buscar o entendimento de seu funcionamento e sua capilaridade nas relações sociais. Ao ir além da leitura clássica do poder como aspecto repressivo, sua analítica tem servido de contraponto ao que alguns pesquisadores apontam para uma leitura contemporânea do pensamento libertário, fazendo redimensionar suas práticas e ações. Contribuições que fazem deslocar os anarquismos de seus saldos iluministas, para então pensar práticas de liberdade em um contínuo e incessante embate agonístico.

*Palavras-chave:* anarquismos; analítica do poder; práticas de liberdade; resistência; agonismo.

### ABSTRACT

In this article, we try to problematize the possible relations between the contributions brought by the French philosopher Michel Foucault and the anarchisms. Attentive to what he called an analytic of power, his studies did not seek to properly create a theory about power, but to seek an understanding of its functioning and its capillarity in social relations. Going beyond the classical reading of power in its repressive aspect, Foucault's analytic has served as a counterpoint to what some researchers point to a contemporary reading of libertarian thought, making it reshape its practices and actions. Contributions that displace the anarchisms of their enlightenment balances, to think practices of freedom in a continuous and incessant agonistic struggle.

\* É Doutor em Psicologia/UFF e Doutor em Sociologia/Univ. de Lisboa. Pesquisador em Pós-Doutoramento em História/UFF. Trabalha com a Soma – uma terapia anarquista.  
E-mail: jodamata@hotmail.com.

*Keywords:* anarchisms; analytics of power; practices of freedom; resistance; agonism.

Tem sido frequente, ao menos para alguns anarquistas, a busca por formular aproximações, tensionamentos e interfaces entre as análises libertárias e os estudos do filósofo Michel Foucault, especialmente em torno de sua *analítica do poder*. Ao estabelecer este encontro, o que se busca é oxigenar e atualizar os anarquismos, seja na sua permanente crítica às práticas de dominação, na valorização do singular que faz coexistir as diferenças ou nas possibilidades de práticas de liberdade no presente. O que os anarquismos buscam ainda é pensar a vida como criação, num contínuo redimensionamento que abrange o amor, a vida social, as relações de trabalho, entre tantos outros espaços.

Dessa forma, afirmar a possibilidade de uma luta incessante na vida como afirmação e invenção de si, implica em se contrapor cotidianamente às técnicas de sujeição, que vinculam o sujeito a um lugar de agente e reproduzidor de políticas reativas. Isto não significa adotar a noção de resistência circunscrita a uma determinada instituição de poder, seja ele um grupo, um local ou uma classe, mas voltar-se a uma analítica do poder e suas práticas. E para isto, há algum tempo, as contribuições de Foucault tem sido fundamentais para as ações anarquistas no tempo presente.

Sua filosofia tem feito sacudir nos anarquismos saldos iluministas e identitários, e feito reacender a ideia de que a anarquia faz parte de um *ethos* ingovernável, uma ação e um comportamento daqueles que não aceitam a hierarquia como condição inequívoca. A partir desta leitura foucaultiana do anarquismo, nos interessa aqui, defender uma estética guerreira que intensifique a coragem de luta voltada às invenções de si que se dão em meio aos intermináveis enfrentamentos que geram sujeições e liberações.

As lutas e ações dos anarquismos sempre estiveram envolvidas na formulação de práticas políticas no dia a dia, distantes da burocracia dos partidos e seus políticos profissionais. Uma luta da vida cotidiana em associações que buscam inventar jeitos livres para amar, criar e produzir. Em acontecimentos históricos ou atuais, os anarquismos procuram criar sociabilidades sem a égide do Estado, em

acontecimentos heterotópicos (FOUCAULT, 2003) nos quais as liberdades individuais se conjugam e se atualizam nas liberdades coletivas.

Anarquismos, assim mesmo, no plural, já que suas propostas não estão interessadas em verdades universais. Esta estratégia busca dar conta das diferentes maneiras que o anarquismo se apresentou ao longo dos últimos três séculos. Desde denominações mais clássicas, que vão do anarco-comunismo, o anarco-individualismo ou o anarco-sindicalismo, até denominações atuais como pós-anarquismo, encontramos uma série de nomenclaturas para definir distintas formas de ação e intervenção do pensamento libertário.

No entanto, se elas apresentam algumas especificidades, existem princípios comuns a todos estes anarquismos: a crítica radical a qualquer forma de poder centralizado, o respeito às diferenças individuais, a possibilidade da auto-organização, etc. São diferentes possibilidades de elaboração de vidas livres, sem sistematizações rígidas e com alguns pontos convergentes. Suas ideias fundamentais não se refletem numa ideologia homogênea. Por essa razão, existe também uma vasta possibilidade de ação entre as diferentes correntes e práticas libertárias.

Seja qual for a terminologia utilizada pelo anarquismo ao longo de sua história, seus detratores quase sempre o associaram à desordem, à bagunça, ao desgoverno. Colocar o anarquista no lugar do mostro moral foi a maneira utilizada para desqualificar sua radical crítica, que não cessou de direcioná-la tanto às práticas conservadoras da direita, como também ao autoritarismo das organizações da esquerda política. A tradição libertária, ontem e hoje, sofre a virulenta desqualificação quando é apontada como condição pré-política. No entanto, os anarquismos apresentam não apenas uma importante análise do poder na atualidade, como também promoveram acontecimentos e práticas em diferentes períodos da história dos últimos séculos.

Mais que isso: existem, atualmente, numerosas experiências, em diferentes pontos do planeta, onde proliferam grupos e associações em que a condução de seus projetos e as vidas das pessoas envolvidas estão a cargo dos próprios atores ali envolvidos, fugindo à regra fatalista que diz não haver jeito de viver e produzir fora dos valores e regras das sociabilidades hierarquizadas. São

experimentações que buscam inventar práticas associativas, para além de qualquer noção reformista das sociabilidades hierárquicas.

## *A vida como incessante luta*

Viver a anarquia requer de cada um, uma atuação política cotidiana, na qual uma razão estratégica libertária coloca-se diante de uma razão estratégica autoritária. Assim, estabelece-se não um antagonismo entre mando e sujeição, mas um agonismo entre práticas de liberdade e práticas de poder, implicadas reciprocamente. O enfrentamento agonístico configura-se em permanente embate, sem descanso ou repouso, e fruto de diferentes matizes e gradações. Uma luta sem fim, através da qual se definem os equilíbrios e as dinâmicas que caracterizam cada relação em questão.

O conceito de *agonismo* emerge na obra de Michel Foucault no período chamado de *último Foucault*, pouco antes de sua morte. Em *O sujeito e o poder* (1984), ele volta a afirmar que seu trabalho não era o de formular uma teoria sobre o poder, mas compreender suas práticas e sua implicação sobre a produção de subjetividades. Para Foucault, nascemos com uma singularidade somática, e sobre ela incidem as práticas de poder, que produzem modulações e condutas: modos de vida.

Dessa forma, a perspectiva agonística aparece como caminho possível para compreendermos as relações de poder e de resistências, como encontros de permanentes combates ao contrário de relações estáticas formuladas a partir de relações entre autoridade e sujeição. Segundo Castelo Branco (2012), “as lutas contra as variadas formas de fascismo e assujeitamento só podem acontecer num efetivo campo de afrontamentos entre forças distintas, no interior das relações de poder, onde a agonística comparece a todo instante, inclusive no mundo pessoal e subjetivo.” (in Verve, 2012. p. 287).

Este conceito é resgatado por Foucault da Grécia clássica, onde os confrontos de ideias e posições ocorriam a partir de uma disputa que não visava a aniquilação do outro. Pelo contrário, a



relação com o outro se pautava na elaboração de si a partir de uma ética afirmativa. Ao analisar as práticas de poder na atualidade, o filósofo mostra como a política do cotidiano pode ser vista como um agonismo, em contraposição à maneira hegemônica de fazer política, como acontece na esfera institucional de partidos, parlamentos e governos.

A palavra agonismo vem de *agon*: algo relacionado à luta, no entanto, numa concepção mais ampla que a ideia de agressão, já que não envolve o ato violento em si, mas ao conjunto de formas de combate e enfrentamento constante, e que abrangem ação, conciliação, pronúncia, etc. De certa forma, o *agon* tende a pautar todas as relações humanas, entendendo as relações de poder como um confronto infundável e que requer a formulação de diferentes táticas no dia a dia.

Este deslocamento proposto por Foucault, retirando das análises clássicas sobre o poder a noção de concebê-lo como força repressiva e acomodada em determinado ponto ou lugar, o leva para pensar a relação entre poder e liberdade. Ao mesmo tempo em que o poder produz condutas e cria subjetividades, faz emergir resistências e contracondutas. Assim, Foucault define o exercício do poder como uma prática nas diferentes malhas sociais, que produz um modo de ação sobre os atos dos outros, ou seja, uma forma de governar comportamentos e atitudes, no qual a liberdade é um elemento intrínseco. Eles estão colocados no mesmo contexto e são inseparáveis.

Ao explicar o poder desta maneira, Foucault aponta para a positividade de seu exercício, analisando e compreendendo a sua mecânica, a partir do modelo estratégico. Além de retirar o poder de uma leitura apenas negativa, Foucault reitera sua mobilidade na condição de uma relação agonística, contínua e incansável de afrontamento das práticas de criação de modos de liberdade em diferentes planos das sociabilidades. Segundo ainda Castelo Branco (2012), “as lutas de resistências se dão no plano individual e no plano coletivo ou comunitário, e residem na agonística em torno da subtração das coletividades e das individualidades aos procedimentos e técnicas da sociedade de controle.” (*in* Verve, 2012. p. 288).

## *Práticas de poder e de dominação*

A aproximação entre Michel Foucault e o pensamento libertário ocorre espacialmente a partir de sua analítica do poder, tema que observamos nas várias formas de concepção do anarquismo. Para ficar mais claro o que queremos afirmar, talvez seja necessário aprofundarmos as diferenças entre as relações de poder e as relações de dominação. Pensar o poder como algo que está em relação e não em um determinado ponto, significa pensá-lo como algo em confronto. No momento em que esta possibilidade de rivalidade esteja ameaçada ou obtusa, há ausência de práticas de liberdade, e a relação torna-se autoritária ou de dominação.

A partir da perspectiva foucaultiana, o poder é difuso e espalhado por diferentes lugares, nos quais não há dentro ou fora. Também não parte deste ou aquele ponto exclusivo para depois se alastrar e atuar de forma repressiva sobre indivíduos que recebem esta ação passivamente. O que há, para Michel Foucault, são práticas ou relações de poder. Segundo ele:

A ideia de que existe, em um determinado lugar, ou emanando de um determinado ponto, algo que é um poder, me parece baseada em uma análise enganosa e que em todo caso, não dá conta de um número considerável de fenômenos. Na realidade, o poder é um feixe de relações mais ou menos organizado, mais ou menos coordenado (...) de relações. Então o único problema é munir-se de princípios de análise que permitam uma analítica das relações de poder. (FOUCAULT, 2010. p. 248)

Assim, o poder não é uma coisa em si que possa ser adquirida, absorvida para si e em si mesma. Tampouco pode ser localizada em um ponto apenas, seja ele uma instituição, um grupo ou um sujeito. É apenas e antes de tudo uma relação de forças, que atua entre diferentes atores, e estão cotidianamente em nossas mais diversas ações. Sendo relação, está em movimento, deslocando-se em forma de rede pela malha social.

O que interessa a Foucault é, então, não dizer o que é o poder, mas como ele funciona. Em *Ditos e Escritos – Vol. IV* (1994b), ele se questiona, entre as supostas formas de funcionamento do poder: que sistemas de diferenciação permitem que uns atuem sobre os outros (diferenças jurídicas, econômicas, capacidades cognitivas, etc.); quais os objetivos que buscam (enriquecimento, privilégios, autoridades, etc.); quais as modalidades instrumentais utilizadas (dinheiro, vigilância, saberes, etc.); quais as formas de institucionalizações são criadas e dão suporte (estruturas jurídicas, regulamentos, burocracia, etc.) e por fim, que tipo de racionalidade está em jogo (tecnologias, econômicas, etc.). Nas suas distintas formas de funcionamento, o poder e suas práticas agem especialmente sobre as condutas, produzindo não um caráter repressivo, mas moldando-as por meio de técnicas de disciplina e controle. Foucault subtrai assim, a característica “negativa” do poder, quando o vê como algo produtivo, que “fabrica” condutas e modos de vida.

Nesta perspectiva, o poder não acaba e não cessa nunca. Toda e qualquer relação é uma relação política, pois o poder está disposto como condição *sine qua non* das relações sociais. Visto assim, o conceito de revolução como caminho que se abre para a liberação perde sua força. Como o poder para Michel Foucault não é visto como totalidade, sua eliminação por completo torna-se uma abstração. No lugar da revolução e seu sentido liberador, o pensador propõe as práticas de liberdade, espalhadas cotidianamente entre polos e espaços capilares de nossas relações.

Aqui há um certo impasse entre as análises *foucaultianas* sobre o poder e de alguns anarquismos, especialmente aqueles que veem o Estado como o grande detentor do poder. Foucault não partiu – como ocorreu em muitos casos do anarquismo clássico – de uma análise do poder de Estado. Já a abolição deste será uma das questões centrais das lutas anarquistas, quando então faria emergir associações autogestionárias, livres da dominação. Esta leitura, impregnada de uma visão iluminista, ainda é presente em algumas correntes libertárias. Em muitas outras, as análises do poder como algo que perpassa os diferentes espaços sociais tem produzido aproximações possíveis entre anarquistas e pensadores de tradição pós-metafísica, como é o caso de Michel Foucault.

Em um encontro semelhante, temos as análises de outro pensador da filosofia francesa contemporânea: Michel Onfray. Segundo ele, o ideal revolucionário que investe na derrubada do Estado, por exemplo, perde sentido no momento de implantação de outro governo. Sua investida vai em direção de um ativismo diário como forma mais potente de fazer política:

Não creio na revolução, mas na transformação revolucionária do indivíduo. Creio que apenas podemos mudar as coisas individualmente, em torno de nós, e fazer a revolução no nosso próprio cotidiano sem esperar, por exemplo, que o poder de Estado desapareça. Acredito que podemos começar a modificar as coisas nas nossas relações de amor ou amizade com as pessoas com quem trabalhamos e convivemos diariamente (ONFRAY, 1999, p. 33).

Esta leitura do poder, na qual se elege a eliminação do Estado como prerrogativa revolucionária privilegiada, vê no Leviatã o grande celeiro do poder. Segundo Newman (2008), esta perspectiva de ação pode limitar o pensamento libertário. Segundo autor, localizar em um único ponto o poder e o ver como o grande mal a ser extirpado, produz uma apreciação ressentida, dentro da lógica binária, na qual divide dois lados em questão: de um lado, o opressor a ser combatido; do outro, um oprimido que precisa ser libertado.

Na lógica binária, não importa se for o Estado, o patrão, o senhor ou qualquer outra instância de poder, o que importa é que haja um inimigo de um lado e um sujeito capaz de combatê-lo de outro. Cria-se, assim, uma dimensão maniqueísta de ação política, que divide em dois lados opostos o lugar essencial do poder e o lado essencial da revolta.

Ao eleger o Estado como o *locus* exclusivo de ação política, corre-se o risco de perder de vista as diversas práticas de poder espalhadas por diferentes pontos da malha social. Esta análise leva em conta o poder como algo essencialmente negativo e que deve ser eliminado, considerando-o apenas “maléfico, destrutivo, algo que degrada a plena realização do indivíduo. (...) O poder não emana de

instituições como o Estado, pelo contrário, é imanente a toda rede social, através de vários discursos e saberes. Poder nesse sentido é produtivo ao invés de repressivo” (NEWMAN, 2008. p. 164-166).

Newman (2008) afirma que ao colocar-se nesta dialética de forças, o anarquismo assumiu por alguns períodos uma posição de ressentimento e de uma rancorosa prática política, próximas, inclusive, nas militâncias marxistas. Esta visão maniqueísta presente no humanismo iluminista do pensamento anarquista clássico opõe o poder político e suas leis feitas pelos homens concentradas na representação do Estado e a sociedade que estaria apta e livre a se auto-organizar em leis mais naturais.

Em *Política do Rebelde – tratado de resistência e insubmissão* (2001), Michel Onfray desenvolve algo que começou a ser formulado em *A Escultura de Si* (1995): uma visão política do anarquismo mais contemporânea. Segundo Onfray, as propostas e ações do pensamento anarquista produzidas no século XIX e que marcaram o movimento libertário, especialmente nas obras como as de Mikhail Bakunin e Pierre-Joseph Proudhon, foram fundamentais na crítica ao poder.

No entanto, Michel Onfray (2001) argumenta que as propostas e as ações do pensamento anarquista do século XIX estão vinculadas a uma época e fazem parte de um momento social e político específico. Para ele, o pensamento anarquista clássico produziu um conjunto de teorias com inegáveis contribuições nos campos da ética, da política, da sociologia e da economia, mas que não poderiam simplesmente atender às atuais características de complexidade que o capitalismo contemporâneo produz.

Sem descartar estas influências do passado, Onfray (2001) procura atualizar a proposta libertária, seguindo as contribuições de Michel Foucault e Gilles Deleuze sobre a sociedade disciplinar e a sociedade de controle, respectivamente. Dessa forma, atuar libertariamente no cotidiano, significa lutar incessantemente diante das mais variadas práticas de poder, inclusive aquelas impregnadas no comportamento. Estas lutas estão para além da luta contra o Estado, mas ramificam-se por intermináveis espaços e situações no dia a dia. Nesta perspectiva, surge também a necessidade de enfrentar a microfísica do poder local e global, onde se dá o desdobramento do

homem e o redobramento do indivíduo para práticas de liberdade na relação com o mundo. Segundo Michel Onfray:

O anúncio do Deus morto proferido por Nietzsche, o do falecimento do homem feito por Foucault, liberam o terreno para um novo nascimento no qual o humanismo e os direitos do homem desaparecem, pela pura e simples razão de que a figura solicitada pelos votos dos nietzschianos franceses torna caduco o recurso aos aparelhos ideológicos destinados à reciclagem ou à aniquilação dos impulsos e das energias reivindicadoras. Deus celebrado, o homem civilizado não produziria, *realmente*, senão a alienação e a servidão, o empobrecimento, o enfraquecimento dos indivíduos, seus sacrifícios aos leviatãs multiplicados (ONFRAY, 2001. p. 158).

O ideal arcaico de revolução social, entendido através da destruição do Estado ou mesmo pela tomada do poder e da implantação de outro, mesmo que este se afirme como libertário, perde seu sentido. Pensar uma prática libertária no presente é, portanto, criar maneiras de atuação que vão além da luta revolucionária pela destruição do Estado. As análises sobre os anarquismos no presente trazidas por Onfray, seguem as indicações propostas por Foucault, e abrem caminhos possíveis para o “cuidado de si” como investimento político. Invertendo o campo das lutas sociais comuns nos movimentos políticos da esquerda partidária, sua atenção volta-se mais para o cotidiano e para as pequenas transformações da vida como acontecimento libertário.

As lutas e ações anarquistas adquirem sentido no presente, e não no amanhã ou em um futuro distante e pacificado. A utopia que projeta para longe a possibilidade de mais liberdade não afeta nossas forças de transformação. Apenas no aqui e agora podemos forjar atitudes libertárias em situações múltiplas: em nossas famílias, no trabalho, na vida social e em todos os âmbitos onde *um outro* esteja implicado.

Os anarquismos, mesmo localizando o Estado como instância comum a ser superada, a partir da qual emanam forças repressoras

contrárias à liberdade das individualidades, nunca deixaram de propor ramificações em suas lutas de vida e na vida. As festas, o teatro, o amor, a educação, os sindicatos e muitos outros campos de atuação estiveram na mira de um ativismo libertário em diferentes momentos e lugares, afim de promover uma cultura libertária.

Assim, um importante aspecto que aqui merece destaque é o nosso papel diante das práticas de poder e de liberdade. Se entendermos que o poder nunca será inteiramente superado, isso não nos faz passivos diante dos fatos. Podemos e devemos agir neste mundo, negociando e articulando práticas de liberdade como forma de intensificá-las e expandi-las, sobretudo quando estas tendem a se condensar e transformarem-se em relações de dominação.

As relações de dominação devem ser distinguidas das relações de poder no momento em que o fluxo contínuo e instável de poder torna-se obstado e congelado. Cristalizadas, as relações de poder tanto deixam de ser móveis, quanto impendem possíveis maneiras que possam modificá-las. Para Foucault (1994), a dominação é tanto uma estrutura global de poder quanto uma situação estratégica, mais ou menos adquirida ou consolidada. É mais: se nas relações de poder há espaço para o exercício da liberdade, nas relações de dominação tal exercício fica fortemente comprometido.

Como vimos, as relações de poder estão permanentemente agindo de forma difusa nos diferentes espaços de sociabilidades. Ao mesmo tempo, elas estão permeadas por práticas de resistências contínuas: onde há poder, há resistência. No entanto, se o poder for da ordem da coerção ou quando se formam hierarquias desiguais, não mais se permitem relações de reciprocidade e as formas de resistências também ficam comprometidas. Formam-se então relações fixas de domínio. Destas, a libertação é a condição primordial para se pensar em futuras práticas de liberdade. Segundo Foucault (1994):

Quando um indivíduo ou um grupo social chega a bloquear um campo de relações de poder, a torná-las imóveis e fixas e a impedir qualquer reversibilidade do movimento – por instrumentos que tanto podem ser econômicos quanto políticos ou militares –, estamos diante do que se pode chamar de um estado de

dominação. É lógico que em tal estado as práticas de liberdade não existem, existem apenas unilateralmente ou são extremamente restritas e limitadas. (...) A libertação é às vezes a condição política ou histórica para uma prática de liberdade. (...) [ela] abre um campo para novas relações de poder, que devem ser controladas por práticas de liberdade (FOUCAULT, 1994a. p. 267)

Este tipo de relação está na base das instituições como o Estado, por exemplo, o que tornam válidas as reflexões libertárias sobre o poder estatal, mesmo e apesar de buscar sua superação. Para Foucault (2010), o Estado torna-se, desta forma, a reunião de diferentes relações de poder que tornaram-se enrijecidas. Para Newman (2008), “de acordo com Foucault, o Estado é apenas uma reunião de relações de poder diferentes que desse modo se tornaram congelados. Esta é uma maneira radicalmente diferente de olhar para as instituições como o Estado. (...) [ele] é meramente um efeito das relações de poder que se cristalizaram em relações de dominação” (NEWMAN, 2008. p. 167).

Nesta lógica, não há distinção entre vida social e poder. As instituições opressivas surgem do mesmo mundo do poder: somos potencialmente cúmplices pelas práticas de dominação, legitimando-as e fazendo-as surgir quando assumimos, portanto, o lugar da servidão. Se as práticas do exercício do poder não se limitam ao âmbito estatal, elas se ramificam em instituições, e em pequenos acontecimentos e suas relações interpessoais, fazendo com que cada um de nós torne-se cúmplices em potencial de sua cristalização.

Outra importante questão que se coloca, então, é como podemos estar atentos à passagem das relações de poder para as relações de dominação? As práticas de dominação, para além daquelas onde são visualizadas mais facilmente, podem ocorrer a qualquer momento e ao nosso lado. Ao lutar contra a dominação, podemos, sem perceber, logo em seguida construir outras formas de dominação. E estas reproduções de dominação não precisam estar apenas na esfera de instituições quaisquer, elas podem ocorrer ao lado, no cotidiano.



As práticas de dominação podem ser minimizadas e até eliminadas pela criação de formas associativas mais horizontais que produzam rupturas nas hierarquias e centralismos. A existência dos microfascismos exigem microrresistências, no permanente embate diante de forças estatizantes e liberais. No terreno imanente, a ação anarquista se define na recusa em pactuar com o canto da sereia que nos seduz em participar da lógica dominante. Ao contrário, as associações libertárias não buscam a ilusão de se colocar fora das práticas de poder, mas criam mecanismos que valorizem o exercício da diferença e da liberdade entre os atores ali envolvidos no exercício ético de vidas afirmativas, distantes de qualquer forma de representação. A criação de modos de existir anárquicos situa-se na ultrapassagem da exploração e das práticas de dominação. Inventar existências é ir além de resistir ao poder.

É na relação cotidiana e nos diferentes espaços de sociabilidade que estabelecemos os acordos de liberdade. O pacto com o outro não deixa de ser um pacto consigo mesmo. Trata-se de articular um cálculo associativo, tomando o outro por ocasião e não por testemunha. O exercício da diferença em cada um afirma-se na diferença do outro, para criar o *phatos* necessário da relação libertária. Já no século XIX, Mikhail Bakunin denunciava a falácia da fantasia da ditadura do proletariado e seus dirigentes para propor a associação livre generalizada:

Só sou verdadeiramente livre quando todos os seres humanos que me cercam, homens e mulheres, são igualmente livres. A liberdade dos outros, longe de limitar ou negar minha liberdade, é ao contrário a sua condição necessária e sua confirmação. Eu me torno livre no verdadeiro sentido apenas em virtude da liberdade dos outros, de modo que quanto maior o número de pessoas livres ao meu redor, quanto mais profunda e mais abundante torna-se minha liberdade. (BAKUNIN, 2002. p. 47-48)

O desafio de lutar pela liberdade junto ao outro se dá no agonismo como contínua e incessante relação. Nesta associação, a disputa para ser livre não ocorre com a destruição do outro, mas pelo contrário, é na legitimação do outro que a existência de cada um se funda. Este desafio situa-se também na lucidez e na certeza que o campo de batalha nunca acaba por completo.

A agonística torna-se a própria arte do encontro, num exercício pelo qual não há descanso para confeccionar nossos pactos de liberdade. Não se trata também de almejar um ponto final, acreditando numa vitória derradeira da liberdade. Na agonística, a prática de liberdade é um movimento permanente. A liberdade nunca é entregue por outro, consentida ou autorizada: o trabalho que o indivíduo deve exercer sobre si é o exercício cotidiano necessário, que tem a forma de um combate a ser sustentado, sem uma vitória a ser conquistada por completo.

### *Luta da vida cotidiana*

As práticas libertárias ocorrem em associações pontuais, renováveis e capazes de ser rescindidas a qualquer momento, mas sempre formuladas em espaçamentos distantes do grande poder. São práticas de resistências construídas a partir de formas de viver, amar e produzir que criam rupturas nas formas tradicionais de ação política. Elas reivindicam e inventam outras práticas de resistências, que evitem o risco em alimentar o fetiche participativo.

A contestação radical dos anarquismos ao jogo participativo das democracias liberais requer uma atitude cotidiana de afirmação, uma coragem para subverter a lógica da vida assentada nas normatizações. Nada de revolução nacional ou planetária, mas de momentos que escapam aos modelos dominantes. As transformações ocorrem em torno de cada um, em acontecimentos que integram pessoas com interesses comuns e capazes de produzir microfissuras nos microfascismos disseminados de forma capilar. Nada também de desejar um Estado melhor, uma sociedade pacificada ou um futuro

feliz. Nas pequenas guerras da vida, a luta libertária afirma-se como combate incessante.

Para Edson Passetti (2003), “o anarquismo é antes de tudo uma pedagogia.” (p. 234), uma prática de vida que se ramifica pelas relações sociais desestabilizando práticas de dominação e fazendo emergir invenções no amor, no trabalho e nas amizades. E continua dizendo que “sua preocupação principal encontra-se em dissolver as relações de soberania centralizada que funcionam de baixo para cima e de cima para baixo, como sendo a constante do poder. A reflexão acerca do poder não deduzido do Estado é deslocada para o âmbito de uma reversão das relações de poder em função da liberdade, o que será a tônica em todo o anarquismo (...)” (Idem, 2003. p 234).

Assim, a anarquia não está interessada na tomada do poder de Estado, na formação de partidos, nem nas demais estratégias tornada “natural” da grande política. Também não almeja a criação de uma sociedade anarquista, visto que sua efetivação já produziria uma contradição em si mesmo. Mas busca formular sociabilidades ancoradas no presente, responsáveis por estabelecer espaços transitórios mais ou menos livres. Seu foco está em conceber práticas que invistam na auto-organização e na valorização radical do singular como elementos para a confecção de vidas livres. Todas estas estratégias, que não são atingidas pelas vias parlamentares, sejam elas pertencentes à divisão entre esquerda ou direita, ancoram-se nas formulações entre as práticas de poder e as práticas de liberdade.

Para isso, alguns desses procedimentos já comentamos aqui. As práticas de liberdade seriam formas, segundo Foucault (2004) para criar possibilidades ao indivíduo de inventar para si novos modos de existência, experimentando a vida, enfrentando os modos de assujeitamento pelos quais corremos o risco de sermos dragados. Nesse contexto, a liberdade, pensada como prática, ganha contornos de resistência e de recusa necessárias aos jogos de identidade.

Importante que se diga ainda, a liberdade para Foucault não deve ser confundida com liberação, embora esta seja uma condição necessária. A liberdade para ele está na ordem dos ensaios, das experiências, das criações, singularizados em cada existência e na invenção de seus próprios caminhos. Assim, as experiências das práticas de liberdades, sempre sujeitas a reveses, nunca são tomadas como algo definitivo ou como vitória final.

Muito menos assumidas por qualquer tipo de delegação, e nem vistas como o fim de toda dominação.

O cuidado de si é um constante (re)inventar-se, buscando para isso as práticas de liberdade como condição de estar no mundo, uma atitude, simultaneamente, solitária e coletiva. Mesmo entendendo que “o cuidado de si vem eticamente em primeiro lugar, na medida em que a relação consigo mesmo é ontologicamente primária.” (FOUCAULT, 2004. p. 272), estar em permanente percepção e relação ao outro é a prerrogativa necessária ao pacto ético. Nas práticas de liberdade, o exercício agonístico, quando desconectada ao outro, pode rapidamente tornar-se algo contra o outro, desprezando os sinais e indicativos da relação. Para Foucault, “Se você se cuida adequadamente, ou seja, se você sabe ontologicamente o que é, se também sabe do que é capaz, se sabe o que é para ser cidadão de uma cidade, ser o dono de sua casa (...), você não pode a partir deste momento abusar do seu poder sobre os outros” (FOUCAULT, 2004. p. 247).

A perspectiva libertária de associação, portanto, busca continuamente a criação de um balanceamento de interesses que possibilite um arranjo de forças. A sincronia, aliás, torna a tarefa difícil, aleatória, uma obra aberta no instante de cada encontro. Os anarquismos afirmam-se em instantes dinâmicos e entende que não há prática de liberdade possível sem a permanente consideração do outro. Não pela noção de amor ao próximo, mas por entender que é com o *outro* que se estabelece o real sentido do *eu*. A liberdade pensada também como autonomia vivida por *um* encontra seu significado e seu retorno quando a troca é simétrica. Quando esta simetria se desfaz, há falta de ética e consequentemente tendência para a dominação.

O exercício de sociabilidades anárquicas exige que se estabeleça um princípio seletivo em relação aos demais, a partir do qual se eleja os que estão mais próximos de si, daqueles que se remete a outros círculos mais distantes. Esta será uma escolha própria, seguindo o próprio desígnio, jamais por imposição de uma moral universal já preestabelecida ou por qualquer noção de Bem que se coloque *a priori*. Será a própria análise, a partir das informações que são dadas pelos demais, num conjunto de circunstâncias, atitudes e sinais, que cada um escolhe ou não pela possibilidade de encontro e

troca ética. O princípio seletivo será, pois, absolutamente individual, jamais genérico; se inscreverá a cada instante de realidade e estará em permanente movimento.

Nas práticas de liberdade, é necessário criar novas formas de existir para lançarmo-nos ao combate sobre qualquer forma de poder que possa se transformar em hierarquias. A aposta ética-política da anarquia assume, assim, uma postura ativa na construção de uma potência de viver que ocorra pela interpretação do mundo através da razão e da reflexão. Também por uma postura afirmativa sólida e engajada, distante de todo niilismo ou ressentimento. Esta vontade de viver o presente é a tentativa de esculpir o próprio estilo, através da atitude libertária e de uma maneira de atuar horizontalmente.

## Referências

BAKUNIN, Mikhail. *Império Knuto-Germânico*. Citado em Daniel Guérin (org.). *Textos Anarquistas*. Porto Alegre: LP&M, 2002.

CASTELO BRANCO, Guilherme. *Notas sobre a noção de comunidade e de resistência ao poder em Michel Foucault*. In Verve – Revista Semestral Autogestionária do Nu-Sol. – Vol. 21. São Paulo: Nu-Sol, 2012.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1979.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2010.

FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade – Vol. I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade – Vol. II: O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade – Vol. III: O cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud e Marx*. São Paulo: Princípio Editora, 1997.

FOUCAULT, Michel. *On the Genealogy of ethics: an overview of work in progress*, In Paul Rabinow (org.) *The Foucault Reader*: 1983.

FOUCAULT, Michel. *Outros espaços. Ditos e escritos III – Estética: Literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Coleção Ditos e Escritos: Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits - 1954-1988. Vol. III, 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1994a.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits - 1954-1988. Vol. IV, 1980-1988*. Paris: Gallimard, 1994b.

FOUCAULT, Michel. *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

FOUCAULT, Michel. *Em Defesa da Sociedade – Curso no Collège de France (1975 – 1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

NEWMAN, Saul. *Anarquismo e a Política do Ressentimento*. In Verve – Revista Semestral Autogestionária do Nu-Sol. – Vol. 8. São Paulo: Nu-Sol, 2008.

ONFRAY, Michel. *A Escultura de Si: a moral estética*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

ONFRAY, Michel. *A Arte de ter prazer: por um materialismo hedonista*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ONFRAY, Michel. *A Política do Rebelde: tratado de resistência e insubmissão*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

PASSETTI, Edson. *Éticas dos Amigos – Invenções libertárias da vida*. São Paulo: Imaginário, Capes, 2003.

PASSETTI, Edson. *Anarquismos e Sociedade de Controle*. São Paulo: Cortez Editora, 2003.

PASSETTI, Edson. *Política e Massa: O Impasse Liberal por Ludwig Von Mises*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da PUC-SP, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1994.

RECEBIDO EM: 14/05/2019  
APROVADO EM: 17/06/2019





# *PODER, LOUCURA E ANARQUIA:* UMA GENEALOGIA DO AGONISMO EM MICHEL FOUCAULT

## *Power, madness and anarchy: a genealogy of agonism in Michel Foucault*

---

Thiago Rodrigues\*

### **RESUMO**

Esse artigo toma o curso *O Poder Psiquiátrico*, de 1974, como uma primeira aproximação do filósofo à sua “virada agonística” que resultaria nas suas reflexões sobre poder, política e ética. A originalidade desse artigo está na conexão que se faz entre a leitura nietzscheana de Foucault e a obra do pioneiro do anarquismo, Pierre-Joseph Proudhon *A Guerra e a Paz*, publicada em 1881. Exploro essas conexões a fim de pensar a política contemporânea para além do cânone tradicional que ainda localiza o Estado (ou seus novos arranjos) como a única fonte do poder.

*Palavras-chave:* agonismo; genealogia; anarquia; Proudhon; Foucault.

### **ABSTRACT**

This article takes the Michel Foucault’s 1974 course at Collège de France called *Psychiatric Power* as a first genealogical exercise by the philosopher to perform his “agonistic turn” that

\* Thiago Rodrigues é professor no Departamento de Estudos Estratégicos e Relações Internacionais do Instituto de Estudos Estratégicos/Universidade Federal Fluminense (INEST/UFF) e Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Estudos Estratégicos do INEST/UFF. É doutor em Relações Internacionais pela PUC-SP, com estágio doutoral no Institut des Hautes Études de l’Amérique Latine (IHEAL) da Université de la Sorbonne Nouvelle/Paris III. Publicou, entre outros, *Guerra e política nas relações internacionais* (Educ, 2010), *Drug Policies and the Politics of Drugs in the Americas* (Springer, 2016), *Política e Drogas nas Américas: uma genealogia do narcotráfico* (Desatino, 2017) e *Políticas de Drogas no Brasil: conflitos e alternativas* (Mercado de Letras, 2018).

E-mail: th.rodrigues@gmail.com

would result in his reflections on power, politics and ethics. The originality of this article lays at the connection seen between Foucault's Nietzschean approach and the anarchist pioneer Pierre-Joseph Proudhon at his almost unknown work *La Guerre et la Paix* (*War and Peace*), published in 1861. I try to explore these connections as a way to think contemporary politics beyond the traditional canon that still places the state (or its new arrangements) as the only source of power.

*Keywords:* agonism; genealogy; anarchy; Proudhon; Foucault.

## I

Uma batalha. Um corpo que diz ser o que os outros, seus oponentes, afirmam que não é. Um duelo para vencer o erro e impor a razão. Cenas de combate teriam sido, para Michel Foucault, a marca distintiva dos inícios da psiquiatria, entre 1800 e 1830. Inícios que, apesar de serem comumente associados ao despontar da medicina contemporânea, com sua epistemologia e métodos, teriam, segundo o filósofo, “praticamente nada a ver com o que está se tornando a experiência, a observação, a atividade diagnóstica, o processo terapêutico da medicina [de então]” (Foucault, 2006: 16). A partir da leitura de tratados tidos como fundadores da psiquiatria, escritos por François Fodéré (1764-1835), Jean Étienne Esquirol (1772-1840), John Haslam (1764-1844) e Philippe Pinel (1745-1826), Foucault notou, como traço comum a todos, a descrição de procedimentos de cura assentados no relato da sujeição do doente que não lhe pareceram próximas das técnicas prescritas pela nascente medicina clínica, mas, ao contrário, que se mostravam como *cenas de enfrentamento*, anunciando a emergência de modalidades inéditas de exercício do poder.

Essa constatação foi apresentada por Foucault na aula inicial do curso “O poder psiquiátrico”, oferecido no Collège de France, entre em 07 de novembro de 1973 e 06 de fevereiro de 1974; e veio acompanhada de uma importante revisão do seu trabalho anterior sobre a loucura que, segundo o próprio filósofo, o levaria a propor, naquele ano, uma “análise radicalmente diferente” (2006: 17) do que

havia feito em *A História da Loucura na Idade Clássica* (1999), sua tese de doutorado publicada em 1961. De imediato, Foucault afirmou que tomava sua reflexão em **HL** como uma “análise das representações (...) [da] imagem que se tinha da loucura nos séculos XVII e XVIII, do medo que suscitava, o saber a seu respeito que se formava”, enfim, muito mais uma “percepção da loucura” – próximo a uma “história das mentalidades” – do que uma análise dos dispositivos de poder que permitiam a formação de discursos que, por sua vez, possibilitariam a produção dessas “formas de representações” da loucura (Foucault, 2006: 16-17).

A guinada analítica partiria, então, de um deslocamento da ênfase que em *A História da Loucura* recaía sobre as *representações* da loucura para uma atenção aos *dispositivos de poder* que produziriam as “afirmações, negações, experiências, teorias, em suma, [...] todo um jogo de verdade” (2006: 18) sobre a loucura. Para tanto, seria preciso enfrentar a questão do *poder*, palavra que Foucault considera ainda enigmática e que afirma ser necessário explorar. Sendo assim, Foucault começou um deslocamento analítico retornando a três noções que havia desenvolvido em *A História da Loucura*: *violência*, *instituição* e *família*.

Em primeiro lugar, Foucault assumiu que se deteve na crítica ao suposto humanismo das reformas empreendidas por psiquiatras como Pinel e Esquirol, fazendo coro às denúncias de que tais reformas na prática psiquiátrica continuavam baseadas na *violência*. Desde a publicação de *A História da Loucura*, no entanto, Foucault passou a se incomodar com o conceito de *violência* porque aceitá-lo seria supor a possibilidade de que houvesse um *bom poder* (humanitário, comedido, racional) em contraposição a um *mau poder* (truculento, bestial, físico). Essa distinção, todavia, não se justificaria, pois, para Foucault, o que havia de comum “em todo poder é que seu ponto de aplicação é sempre, em última instância, o corpo. Todo poder é físico e há entre o corpo e o poder político uma ligação direta” (2006: 18-19).

Assim, o conceito de *violência* não ajudaria na compreensão do que acontecia dentro dos asilos, onde a aplicação da força física nada teria de irracional, fazendo, ao contrário, parte de uma intrincada malha de estratégias e táticas compondo um novo dispositivo de poder. Para Foucault, em suma, o exercício do poder deveria importar

especialmente à análise das relações entre médicos, equipe asilar e internos. Esse exercício do poder aconteceria sempre sobre os corpos sendo, em todos os casos, *físico e violento* “não no sentido de que [seja] desenfreado, mas, ao contrário, no sentido de que obedece a todas as disposições de uma espécie de *microfísica* dos corpos” (2006: 19, grifo meu).

Esse novo olhar de Foucault, interessado numa microfísica do poder exercido sobre os corpos, fez com que ele revisasse, também, o modo como analisou a instituição asilar em *A História da Loucura*. Para o filósofo, havia ali o risco de pressupor a instituição-asilo como um *dado* que antecederse as práticas de poder que a modelam. Importaria, noutro sentido, mostrar como as instituições e os indivíduos nela encerrados são produzidos por “relações de poder que constituem o elemento nuclear da prática psiquiátrica, a partir do que, de fato, vamos ver serem construídos em seguida edifícios institucionais, surgirem discursos de verdade [...] serem enxertados ou importados certo número de modelos” (2006: 33-34). A instituição-asilo, portanto, não precederia as práticas de poder que a conformam.

A terceira e última crítica dirigida à *A História da Loucura* diz respeito à noção de *família*. Segundo Foucault, em seu livro de 1961, ele assumiu que o médico no asilo emulava a figura do pai. No curso de 1973, Foucault revê sua posição, considerando que a associação do psiquiatra com a figura do pai aconteceria apenas mais tarde, já no século XX. Tampouco se tratava, sustenta Foucault, da transposição do modelo estatal, do aparelho de Estado, para a relação médico/interno. Nesses começos da psiquiatria, a questão era outra e passava precisamente pela “análise dessas relações de poder próprias da prática psiquiátrica na medida em que [...] são produtores de certos enunciados que se apresentam como enunciados legítimos” (Foucault, 2006: 21). Assim, Foucault resume sua proposta de deslocamento em três movimentos:

Em vez de falar de violência, eu preferiria falar de *microfísica do poder*; em vez de falar de instituição, preferiria procurar ver quais são as *táticas* que são postas em ação nessas forças que se enfrentam; em vez de falar

de modelo familiar ou de “aparelho de Estado”, [...] procurar ver (...) a *estratégia* dessas relações de poder e desses enfrentamentos que se desenrolam na prática psiquiátrica (2006: 21, grifos meus).

Microfísica do poder, táticas, estratégia: três noções para uma nova *analítica* – e não uma “história” – da loucura. Foucault encerrou, assim, sua primeira aula, não sem antes ironizar a própria sugestão: “evitei termos que permitiam a introdução (...) do vocabulário psicossociológico, e agora me vejo diante de um vocabulário pseudomilitar, que não deve ser muito melhor” (2006: 21). No entanto, do mesmo modo que uma nova noção de poder se mostrava necessária para compreender os modos de subjetivação e objetivação na contemporaneidade, os termos “pseudomilitares” no percurso analítico de Foucault não seriam meras metáforas.

Contrariando a ironia do filósofo, seria possível afirmar que as procedências nas quais se inscreve a analítica do poder que ele começava a desenvolver nos remeteriam a um mundo de *guerreiros*, não exclusivamente de *militares*. Um mundo de homens e mulheres que tomam a vida como combate, numa tradição que remonta, dentre outros, a Heráclito, Nietzsche e, também, ao introdutor na noção contemporânea de anarquia, Pierre-Joseph Proudhon; e que não compreende a guerra apenas como o enfrentamento entre exércitos lutando sob as ordens e em nome do Estado, como teorizou, no século XIX, Carl von Clausewitz (2003). O trabalho para a produção de uma noção outra de poder, que Foucault sentiu urgência em desenvolver a partir da revisão de suas reflexões em *A História da Loucura*, sugeriu-lhe os termos *tática* e *estratégia* não como recurso expositivo, muito menos como conceitos vinculados à centralidade do poder político (nas figuras do médico, rei, Estado, pai), mas como referências a *práticas guerreiras* que não se circunscrevem aos militares – ou melhor, que os ultrapassam e os podem confrontar – e que são vitais para a experimentação da vida como combate.

## II

Michel Foucault tomou as cenas dos escritos protopsiquiátricos, a partir dessa *perspectiva guerreira*, não “como um episódio teatral, mas um ritual, uma estratégia, uma batalha” (2006: 41). Nessa chave é que Foucault recuperou a descrição feita por Pinel, no seu *Tratado Médico-filosófico* (de 1800), do tratamento da loucura do rei Jorge III, da Inglaterra. Foucault expôs o trecho de Pinel na íntegra destacando o momento quando o rei Jorge, num acesso de fúria, recebe um ex-médico com violência, emporcalhando-o com seus próprios excrementos. O ataque, então, fez com que um dos pajens, de “estatura hercúlea”, interviesse imobilizando o monarca insano para limpá-lo à força, retirando-se silenciosamente em seguida.

Para Foucault, essa cena, menos conhecida na história da psiquiatria que o episódio do desacorrentamento dos loucos por Pinel no asilo de Bicêtre, reúne os elementos propriamente novos desse dispositivo de poder que lhe interessava analisar. Na leitura de Foucault, a cena de Jorge III flagrou o despontar de uma nova prática de poder que se sobrepunha a uma modalidade anterior que começava a se retirar para o segundo plano. Segundo Foucault, “estamos na emergência de algo que é o poder disciplinar, cuja figura específica aparece aqui [na cena] com clareza singular na medida mesmo em que esse poder disciplinar se encontra (...) deparado com outra forma de poder político que eu chamaria de poder de soberania” (2006: 34). Foucault, então, disse que era preciso ensaiar uma definição preliminar desse poder disciplinar, mesmo afirmando não ter “muita certeza” (2006: 52) do que fosse ele. Ainda assim, começa esse trabalho definindo muito precisamente o poder disciplinar como

uma forma de certo modo terminal, capilar, do poder, uma última intermediação, certa modalidade pela qual o poder político, os poderes em geral vêm, no último nível, tocar nos corpos, agir sobre eles, levar em conta os gestos, os comportamentos, os hábitos, as palavras, a maneira pela como todos esses poderes, concentrando-se

para baixo até tocar os próprios corpos individuais, trabalham, modificam, dirigem (2006: 50).

Essa modalidade de exercício do poder, segundo Foucault “bem específica da nossa sociedade”, seria o que “poderíamos chamar de contato sináptico corpo-poder” (2006: 50-51), as ações infinitesimais aplicadas sobre os corpos. Assim, as cenas protopsiquiátricas, como a de Jorge III, teriam exposto o funcionamento, na passagem do século XVIII para o XIX, desse modo novo de exercer poder diretamente sobre as pessoas, buscando uma modelagem, uma formatação de comportamentos e gestos. Interessava a Foucault buscar a singularidade da relação entre poder e corpo evidenciada na protopsiquiatria.

Dentre as diferenças entre o poder disciplinar emergente e o poder de soberania, que o antecedeu, estariam os modos distintos de expressão da “função-sujeito”, ou seja, a maneira pela qual o poder exercido tocava e demarcava ou não os *corpos* ou as “singularidades somáticas” (2006: 55). Segundo Foucault, o poder soberano, predominante no período que sucedeu a Idade Média e no qual se consolidaram as monarquias absolutas na Europa, não foi aplicado “a uma singularidade somática, mas a multiplicidades que estão, de certo modo, acima da individualidade corporal” como famílias, coletividades, e também coisas, como campos, terras, estradas e os usuários desses espaços. O poder soberano seria, ainda, descontínuo, visível e ativo apenas em momentos rituais (cerimônias, execuções, celebrações, julgamentos), fiado num acordo assimétrico de *coleta* e *despesa*, por meio do qual os súditos recebem alguns serviços do monarca, como a proteção contra a morte violenta, devendo, em troca, fornecer mão-de-obra ou força física para a guerra quando solicitados pelo rei.

O poder soberano, segundo Foucault, se reportaria sempre a uma “anterioridade fundadora”, um acontecimento passado que legitima o poder do soberano, “como um direito divino ou como uma conquista, uma vitória, um ato de submissão, um juramento de fidelidade” (2006: 53). Esse direito de reinar próprio ao monarca precisaria ser reatualizado por meio das manifestações rituais descontínuas de poder citadas acima, não prescindindo do uso da

violência como lastro e virtualidade. O importante para Foucault era mostrar que o poder soberano não tinha função individualizante, ou seja, não tratava as singularidades somáticas dos súditos como indivíduos singularizados; apenas o monarca se identificava como um corpo discernível conformando o “Um”, para lembrar o termo usado, no século XVI, por Étienne de La Boétie (1995) para descrever o rei.

O poder disciplinar, ao contrário, operaria minuciosamente sobre os atos de cada um. Seria, assim, “um procedimento de controle contínuo” (2006: 59) que promove uma “apropriação total (...), exaustiva do corpo, dos gestos, do tempo, do comportamento dos indivíduos” (2006: 58). Esse controle contínuo se efetivaria pela vigilância constante, acompanhada de recompensas e de punições visando moldar comportamentos. O momento crucial que marcaria, para Foucault, a generalização do poder disciplinar nas sociedades europeias se deu em torno da publicação do *Panopticon*, de Jeremy Bentham, em 1791, e tem nele sua descrição mais bem-acabada.

Isso porque, segundo Foucault, o “princípio panóptico – ver tudo, o tempo todo, todo o mundo etc. –” seria o elemento que “procede a uma individualização centralizada que tem por suporte e por instrumento a escrita” – que registra e transmite para diversas instâncias de exercício de poder as características e informações de uma pessoa – e que implica uma “ação punitiva e contínua sobre as virtualidades de comportamento (...) [que] projeta atrás do corpo algo como uma psiquê” (2006: 65). O efeito de observação ininterrupta alcançaria seu ápice ao fazer com que os indivíduos formatados pelas disciplinas obedecessem a toda e qualquer ordem mecânica e continuamente, economizando o exercício explícito da força física para que se efetivassem as práticas de governo.

Assim, ao contrário do poder soberano, o poder disciplinar é *individualizante*; ele transforma corpos em *indivíduos*, com uma história, com comportamentos moldados e previsíveis e com uma “alma” ainda que “bem diferente da que tinha sido definida pela prática e teoria cristãs” (2006: 65). Além disso, o poder disciplinar estipula a norma “como princípio de divisão [entre normal e anormal] e a normalização como prescrição universal para todos esses indivíduos assim constituídos” (2006: 69).

Desse modo, continua Foucault, o que chamamos *indivíduo* não é uma unidade essencial, natural ou pré-existente às relações de



poder que o constituem. Ao invés disso, “o que se deve chamar indivíduo é o efeito produzido, o resultado dessa vinculação, pelas técnicas que lhes indiquei, do poder político à singularidade somática” (2006: 69). O poder disciplinar, em suma, ajusta a função-sujeito a um corpo, singularizando-o. Todo indivíduo, portanto, é um produto forjado nas relações de poder; não havendo, pois, *indivíduo exterior à política*, compreendida como o conjunto dessas infinitas, simultâneas e contínuas relações. Por isso, para Foucault, reivindicar direitos fundamentais dos indivíduos diante de violências praticadas em instituições como o asilo seria um equívoco no qual recaía a antipsiquiatria, ainda atada à crença de que a instituição-hospício lacerava um indivíduo previamente existente. Pela perspectiva sustentada por Foucault, seria o asilo um dos terminais a *produzir* o indivíduo e não a violentar um indivíduo dotado de uma natureza anterior e universal; o que não significaria tornar, com isso, mais aceitável as práticas dentro do asilo.

Com contundência, Foucault interpela o humanismo afirmando que todo indivíduo já surge um “sujeito psicologicamente normal” (2006: 71), *normalizado*, pois é modelado tendo como referência a *norma*; quer esteja de acordo com ela – logo, saudável – quer esteja em conflito com ela sendo, portanto, doente, louco ou anormal. Assim, para Foucault, o indivíduo jurídico, abstrato e dotado de direitos naturais, tal como definido pelo discurso liberal-burguês a partir do século XVII, ganhou “realidade histórica, como elemento das forças produtivas (...) [e] também das forças políticas” (2006: 71) na forma desse *corpo sujeito* pelo intercurso das disciplinas num ambiente de vigilâncias. Essa constatação, no entanto, não implicaria em paralisia, prostração ou fatalismo diante do poder: as lutas contra as técnicas de assujeitamento continuariam viáveis e vitais. Todavia, elas não poderiam ser baseadas na bandeira da *libertação* do indivíduo, mas sim, voltadas para “a dessubjetivação, a desnormalização, a despseudologização [que] implicam necessariamente a destruição do indivíduo como tal” (2006: 71).

Foucault anunciou, nesse ponto, questões cruciais do seu percurso de pesquisa nos anos seguintes. Pela primeira vez apresentou as noções de poder soberano e poder disciplinar, a que, como se sabe, voltaria com ênfase e detalhamento em *Vigiar e punir*, livro editado em 1975. Expôs, também, a urgência em pensar a questão do poder

diferentemente do modelo jurídico-político que o deduz de uma centralidade. Em *O Poder Psiquiátrico*, Foucault nota a impossibilidade de compreender como se dava concretamente as relações de força nos asilos a partir do modelo político da soberania, chegando a propor abertamente, como necessidade metodológica, “[deixar] de lado o problema do Estado, dos aparelhos de Estado, e [se desembaraçar] da noção psicossociológica de autoridade” (2006: 51). Ou ainda, afirma que

não se pode utilizar a noção de aparelho de Estado, porque ela é ampla demais, abstrata demais para designar esses poderes imediatos, minúsculos, capilares, que se exercem sobre o corpo, o comportamento, os gestos, o tempo dos indivíduos. O aparelho de Estado não dá conta dessa microfísica do poder (2006: 21).

Em 1976, em *A vontade de saber*, primeiro volume da *História da Sexualidade*, Foucault desenvolveu sua noção de poder, sustentando que era preciso deixar de tratar do “Poder”, como um “sistema geral de dominação exercida por um elemento ou grupo sobre outro e cujos efeitos, por derivações sucessivas, atravessam todo o corpo social” (1998: 88), para compreendê-lo como uma “multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização” (idem). Nesse livro, o filósofo afirmou que sua analítica do poder foi desenvolvida por uma necessidade de pesquisa diante da impotência da filosofia política clássica, com seu conceito de poder descendente e repressivo, para compreender o exercício do poder nas sociedades contemporâneas. Sendo assim, é possível notar que, para Foucault, esse problema de pesquisa colocou-se com clareza três anos antes, em 1973, durante o curso *O Poder Psiquiátrico*, quando o motivava rever as conclusões de *A História da Loucura na Idade Clássica*.

As cenas protopsiquiátricas analisadas em *O Poder Psiquiátrico* seriam, assim, *instantâneos* desse exercício do poder, na sua concretude e corporeidade. Com o caminhar de sua pesquisa, Foucault mostrou que o asilo se constituiu como um dos terminais do

sistema geral das disciplinas, também exercido na caserna, na escola, na prisão, no hospital, na fábrica, ou seja, nas articulações de dispositivos disciplinares que nomeou, em *Vigiar e punir*, como “arquipélago carcerário”. Em *Vigiar e Punir* Foucault (1995) volta e amplia a análise do *Panopticon* de Bentham – indicado já em *O Poder Psiquiátrico* como modelo ótimo do poder disciplinar – e desenvolve aquilo que havia apenas apontado no curso de 1973, no que diz respeito à questão de como a *obediência* se constrói no processo de subjetivação, formando corpos úteis e dóceis, aptos ao trabalho e prontos a não contestar sua situação econômico-social e política.

Em suma, para Foucault, dessa vez na *História da Sexualidade*, vol. 1, “o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica numa sociedade determinada” (1998: 89). Em *O Poder Psiquiátrico*, Foucault viu em cenas como a do rei Jorge III um confronto, destacando que o poder disciplinar se exercia como um embate, uma luta. Cada cena protopsiquiátrica seria, então, uma situação estratégica, um momento em que acontece um combate. As fezes de Jorge III teriam sido, desse modo, não apenas a marca da inversão da soberania – quando o monarca afastado da sua soberania adota o gesto de insurreição contra a nobreza próprio dos mais miseráveis – como a evidência de que mesmo sem armas, ainda que apenas com os excrementos, a aplicação de um poder excita resistências.

Em *A História da Sexualidade*, vol. 1, ao trabalhar essa hipótese, Foucault afirmou que as relações de poder “não podem existir senão em função de uma multiplicidade de pontos de resistência que representam (...) o papel do adversário, de alvo, de apoio, de saliência que permite a apreensão” (1998: 91). Onde há poder, portanto, há resistência; e do mesmo modo que não haveria o ‘Poder’, tampouco, haveria a ‘Resistência’, mas apenas *resistências*, no plural, como múltiplas são as situações de exercício do poder.

Sendo assim, mais do que mero “vocabulário pseudomilitar” como ironizou Foucault, ou simples metáfora, a noção de exercício de poder como *combate* é crucial para a produção da analítica do poder foucaultiana. E é aí, pelo campo de batalha demarcado pela analítica do poder, que se pretende travar o último movimento dessa reflexão.

### III

Entre a publicação de *Vigiar e punir*, em 1975, e *A vontade de saber*, em 1976, Michel Foucault apresentou, no Collège de France, o curso “Em defesa da sociedade” no qual voltou seu interesse para o que chamou de “saberes sujeitados”, mais especificamente, à análise de como os saberes são sujeitados a fim de que se pudesse produzir táticas passíveis de serem utilizadas por esses saberes para enfrentar os discursos científicos que os desautorizaram. Segundo Foucault, os saberes sujeitados seriam “uma série de saberes que estavam desqualificados como saberes não conceituais, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, saberes hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível do conhecimento ou da cientificidade requeridos” (2002: 12).

Atento aos diversos saberes sujeitados que se levantaram contra os discursos científicos desde os anos 1960, Foucault se propôs a explicitar, pela perspectiva genealógica, a história das batalhas que produziram os discursos de verdade, num trabalho tanto para desnaturalizar os saberes oficiais da ciência, quanto para evidenciar que estes não são mais ou menos verdadeiros que todo o conjunto que foi desqualificado. O *status de verdade* de um discurso estaria, desse modo, muito mais relacionado a vitórias e sujeições do que a incapacidades explicativas ou inconsistências epistemológicas. A genealogia, assim, atuaria como uma “anticiência” voltada à “insurreição dos saberes” (2002: 14). Sua meta seria, então, “dessujeitar os saberes históricos e torná-los livres, isto é, capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico” (2002: 15).

O recurso tático para ativar essas lutas foi encontrado por Foucault naquilo que chamou de discurso histórico-político presente nos embates em torno da questão do poder na Inglaterra do século XVII e na França do século XVIII. Sem a pretensão de resumir aqui esses embates, interessa frisar que na literatura dos saberes sujeitados ingleses e franceses, Foucault notou a existência de um esquema binário de interpretação da política que fazia com que as vitórias e sujeições na história fossem tidas como episódios de uma incessante e infindável guerra. Nessa literatura histórico-política, os grupos no

comando político do Estado não eram descritos como estando em seu lugar natural; ao contrário, eram apresentados como usurpadores que ali chegaram e permaneceram pela força das armas. Enquanto os soberanos cercavam-se de juristas e teólogos (como Jean Bodin ou Thomas Hobbes) para construir argumentos que os apresentassem como monarcas por ordem divina ou por efeito de um suposto pacto geral em nome da paz civil<sup>2</sup>, os saberes histórico-políticos apontavam para os começos sangrentos desse poder soberano que se esforçava para apagar suas procedências.

Tal esquema binário, fundado na tática de expor a violenta história da constituição das instituições políticas, sugeriu a Foucault uma perspectiva de análise que teria a *guerra*, o “esquema da luta” e da oposição entre forças e vontades, como “princípio de inteligibilidade e de análise do poder político” (2002: 27). Para tanto, seria preciso afastar-se do modelo de análise baseado no edifício jurídico-político da soberania com seu conceito de poder negativo, meramente repressivo e que o define como uma substância “que se possui, que se adquire, que se cede por contrato ou por força” (2002: 21). Em lugar desse conceito, Foucault indicou outra noção que compreende o poder como uma “relação de força”, como algo que “se exerce, que só existe em ato” (2002: 21) e que não era apenas tido como algo que reprime “a natureza, os instintos, uma classe, indivíduos” (2002: 21).

Num percurso que remonta ao esquema tático-estratégico sugerido em *O Poder Psiquiátrico*, Foucault reafirmou no curso *Em defesa da sociedade* um elemento de sua noção de poder – trabalhado, depois, em *História da Sexualidade, vol. I* – que é o seu *caráter relacional* (Deleuze, 2005), pois toda relação de poder é um combate. Assim, ao compreender a política como um conjunto de enfrentamentos e correlações de força, Foucault pôde ampliar a noção de política para além das instituições estatais, afirmando que “poder é guerra” (2002: 22), o que lhe permitiu, em seguida, inverter a célebre

2 Foucault afirma que “o papel essencial da teoria do direito, desde a Idade Média, é o de fixar a legitimidade do poder: o problema maior, central, em torno do qual se organiza toda a teoria do direito é o problema da soberania” (2002: 31).

máxima de Clausewitz, afirmando que a “política é a guerra continuada por outros meios” (2002: 23).

O esquema binário da guerra, portanto, partindo das problematizações iniciais em *O Poder Psiquiátrico*, passou no curso *Em defesa da sociedade* a ser, efetivamente, um recurso tático-metodológico fundamental para ativar uma analítica da insurreição dos saberes sujeitados. Em *A História da Sexualidade, vol. I*, a analítica do poder foi fortalecida, dentre outros movimentos, pela explicitação do par poder/resistências que ecoava a escolha pela perspectiva estratégica anunciada no curso de 1973. Nos dois volumes seguintes da *História da Sexualidade*, Foucault apresentou a noção de *estética da existência* afirmando a estilística de si como um ato político que resiste aos poderes de subjetivação para reclamar uma invenção de si imersa nos infindáveis combates da existência (Passetti, 2003).

Nessa direção, em “O sujeito e o poder”, texto publicado em 1984, pouco antes de sua morte, Foucault repassou seu “trabalho nos últimos vinte anos” para afirmar que não pretendeu “analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise”, mas, ao contrário, “criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos” (1995: 231). A questão do poder se fez presente, segundo o filósofo, porque esse era o único recurso ou instrumento de trabalho para estudar os processos de produção de subjetividade. No entanto, para que isso acontecesse foi necessário operar o importante deslocamento do modelo jurídico-político de poder para o relacional/estratégico. O poder compreendido na perspectiva da guerra evidenciou que os embates e disputas relacionados ao poder vinculavam-se à luta mais elementar entre uma vontade de governo exercida sobre outrem e a vontade de liberdade que esse alvo ativa ao resistir.

Nesse sentido, as relações poder/resistência seriam, concretamente, “ações sobre ações” (1995: 243) pelas quais um indivíduo pretende governar outro pela condução de sua conduta, e esse corpo-alvo resiste a ser governado. Eis a batalha elementar. Desse modo, “a relação do poder e a insubmissão da liberdade não podem, então, ser separadas” (1995: 244). Nessa luta incessante, diz Foucault, “mais do que um ‘antagonismo’ essencial, seria melhor falar de um ‘agonismo’ – de uma relação que é ao mesmo tempo, de

incitação recíproca e de luta” (1995: 245). Rabinow e Dreyfus, organizadores do volume onde se encontra o artigo, explicam em nota que o neologismo *agonismo* provém de palavra grega *agōn* (ἀγώνισμα) que significa “um combate” que poderia ser físico ou de troca de injúrias, mas sem levar à morte.

As relações de poder, então, seriam relações *agônicas*: assim culminou o percurso de problematizações de Foucault na construção de um método para a análise dos processos de subjetivação nas sociedades disciplinares. Seu problema de pesquisa – os modos pelos quais as pessoas são *sujeitadas* –, presente desde os tempos de *O Poder Psiquiátrico*, levou-o à perspectiva da guerra como senha do poder. E, nos começos desse percurso, está a problematização que Foucault fez de sua *A História da Loucura*.

Ainda que o alvo de Foucault não tenha sido a produção da *analítica do poder*, aqueles que transitam no campo dos estudos do poder – a ciência política e as relações internacionais, por exemplo – puderam vislumbrar a possibilidade de experimentações liberadas do modelo jurídico-político e, portanto, fora da tirania epistêmica da filosofia política clássica. Em 1976, Foucault afirmou que “no pensamento e na análise política ainda não cortaram a cabeça do rei” (1998: 86): os politólogos, internacionalistas, sociólogos seguiam trabalhando *pelo e para* o Estado. Ainda que se argumente que essa continua sendo, de algum modo, a tônica nesses começos de século XXI, é preciso admitir que a genealogia acoplada ao agonismo abriu suas fendas, municiando quem se quer insurreto.

Essa sintonia do seu projeto de pesquisa com a *insurreição* faz com que o agonismo foucaultiano nos remeta à pouco lida e comentada obra de Pierre-Joseph Proudhon *A guerra e a paz*, publicada em 1861. Com poucas exceções, como a de Liev Tolstói, que encantado por ela pediu a Proudhon que lhe deixasse intitular assim se mais famoso romance, o livro foi duramente criticado à época (por liberais, conservadores, socialistas e anarquistas) como uma apologia à guerra. Num certo sentido era de fato um elogio à guerra, mas não àquela realizada pelos militares em nome da saúde do Estado e do regime da propriedade – a guerra de Clausewitz. O que interessava a Proudhon era a guerra como princípio ordenador da vida. Para o anarquista francês, era a guerra a maior e primeira legisladora, a instauradora de todas as instituições e costumes. E era a

o princípio da *guerra*, compreendida como embate infindável de posições, opiniões e valores, sem extermínio, que mantinha a coesão e o convívio entre os homens. Era na guerra, enfim, que se vivia e lutava e mesmo a chegada à anarquia, na dialética sem síntese de Proudhon, não significava a superação da política, como desejaram revolucionários utópicos, tanto anarquistas quanto marxistas. Há, enfim, um *agonismo* em Proudhon que é francamente opositor do Estado e do regime de propriedade; um agonismo como perspectiva para compreender a vida, um agonismo libertário.

Foucault, ao esboçar sua analítica do poder no curso *Em defesa da sociedade* associou sua perspectiva ao que chama de “hipótese de Nietzsche”, o que se justifica tanto pelo seu vínculo com a genealogia nietzschiana, quanto pela retomada pré-socrática da obra do alemão que atacou de frente os humanismos de sua época. Foucault, no entanto, não cita Proudhon; diferentemente do filósofo foucaultiano Frédéric Gros (2009) que, em livro recente, recorreu ao anarquista para pensar os redimensionamentos da guerra contemporânea, ou à minha própria reflexão em outro lugar (Rodrigues, 2010; Rodrigues, 2015). Todavia, a perspectiva agônica presente em Foucault passa por Nietzsche, Proudhon e se insere em procedências que atravessam séculos remetendo a Heráclito, para quem “a guerra de todos é pai, de todos é rei; uns indica deuses, outros homens; de uns faz escravos, de outros livres”. Uma tradição em confronto com a filosofia política e sua fixação no poder soberano que toma a guerra como senha da vida e não como propriedade do Estado. Uma noção de guerra e de política, portanto, liberada da utopia e marcadamente libertária: anarquista não no sentido teleológico da revolução como final de todo sofrimento e sujeição (como na tradição bakuninista), mas da luta incessantes, sem porto-seguro, numa luta dialética entre Autoridade e Liberdade que não encontra uma síntese final, como propôs Proudhon (1999).

Esses apontamentos sobre o percurso do agonismo na reflexão de Michel Foucault não são um esforço para determinar uma suposta coerência ou constância em seu trabalho. Muitos buscam uma *obra* em Foucault, mas não é o que interessa aqui. Ao contrário, trata-se de acompanhar um Foucault que não apartou seu trabalho de sua ética, de suas lutas, de seus alvos. Assim, a analítica do poder e o agonismo surgem como armas num combate que lhe foi precioso: o



de compreender como um corpo é feito *sujeito* para, conhecendo o embate, acionar táticas de insurreição. Foucault interessou-se pela história da subjetivação atento às potências de resistência. Fez seu trabalho de pesquisa envolto ele próprio em combates que diluíram a modorrenta distinção entre academia e militância, como indica sua ação junto ao Grupo de Informação sobre as Prisões, no início dos anos 1970. Voltou-se contra o que lhe parecia insuportável e contra o que nele mesmo parecia estancado, tal como o guerreiro nietzschiano que, em tempos de paz, volta-se contra si.

Foucault deu combate a si mesmo para se reaquecer, reavivar e seguir. Essa breve leitura genealógica da noção de agonismo nos seus escritos mostra um dos ângulos dessa guerra incessante que o fez voltar ao que havia proposto em *A História da Loucura* para revolver-se diante de um problema, ao mesmo tempo, político e de pesquisa. Foucault, em suma, respondeu a questões de seu tempo, interessado em liberações para o seu tempo. Eis um Foucault libertário (Passetti, 1996), afogueado, combativo. Eis uma *atitude guerreira* voltada ao presente. Eis uma *saúde guerreira* que se pode sentir fazendo-se acompanhar por Foucault. Eis aqui uma aproximação possível desse Foucault com Proudhon: uma luta libertária sem pacificação, ou seja, sem utopia ou sonho de uma libertação futura. A luta política é, nesse sentido, a luta pela incessante produção de si diante de inúmeras situações estratégicas: combate constante da vida, guerra infindável que não apenas destrói, mas que produz pessoas, práticas, valores, leis, instituições, relações econômicas, modos de vida. Essa *guerra*, liberada da sua vinculação militar com o Estado, é uma guerra libertária, *anarco-ágon*, que se distancia da guerra feita pelos Estados em nome deles próprios (da soberania) e do regime de propriedade capitalista (a guerra *pòlemos*). Nesse Foucault lido genealogicamente, inseguro e ousado quando trança seus interesses de pesquisa com seus incômodos e lutas de vida, é possível ver emergir uma sugestão analítica que nos oferece modos desacomodados para estudar as relações de poder na contemporaneidade, quando tanto se fala da crises das instituições, do esfacelamento do Estado, do despontar das tecnologias de controle etc. Como ser livre em luta? Não há resposta universal, a não ser uma sugestão: é preciso revirar-se agonicamente.

## Referências

BOÉTIE, Étienne. *Discurso da Servidão Voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

CASTELO BRANCO, Guilherme e VASCONCELLOS, Jorge. *Arte, vida e política: ensaios sobre Foucault e Deleuze*. Rio de Janeiro: Edições LV, 2010.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault*. Tradução Ingrid Müller Xavier; revisão técnica Walter Omar Kohan e Alfredo Veiga-Neto. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CLAUSEWITZ, Carl von. *Da guerra*. Tradução Maria Tereza Ramos. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. In: *Conversações*. Tradução Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1998.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Tradução Cláudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005.

FOUCAULT, Michel. “O sujeito e o poder” In: RABINOW, Paul e DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, pp. 231-249.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis: Vozes, 1997.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1998a.

FOUCAULT, Michel. *História da Loucura na Idade Clássica*. Tradução José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1999.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade, vol. 1 – A vontade de saber*. Tradução J. A. Guilhon Albuquerque e Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. *O poder psiquiátrico*. Tradução Eduardo Brandão; revisão técnica Salma Muchail e Márcio A. Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GROS, Frédéric. *Estados de violência: ensaio sobre o fim da guerra*. Tradução José Augusto da Silva. Aparecida/SP: Idéias & Letras, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo* – como alguém se torna o que se é. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PASSETTI, Edson. Foucault libertário. *Margem*, São Paulo: Faculdade de Ciências Sociais/PUC-SP, n. 05, 1996, pp. 135-147.

PASSETTI, Edson. *Éticas dos amigos, invenções libertárias da vida*. São Paulo: Imaginário, 2003.

PASSETTI, Edson. *Anarquismos e sociedade de controle*. São Paulo: Cortez, 2003.

PASSETTI, Edson. Fluxos libertários e segurança. *Verve*. São Paulo: Nu-Sol/PEPG-Ciências Sociais/PUC-SP, n. 20, 2011, pp. 49-78.

PROUDHON, Pierre-Joseph. *Do princípio federativo*. São Paulo: Nu-Sol/Imaginário, 1999.

PROUDHON, Pierre-Joseph. *La guerre et la paix* (vols. I e II). Antony: Éditions Tops/H. Trinquier, 1998.

PROUDHON, Pierre-Joseph. A guerra e a paz (excerto). *Verve*. São Paulo: Nu-Sol/PEPG-Ciências Sociais/PUC-SP, n. 19, 2011, pp. 23-71.

RODRIGUES, Thiago. *Guerra e política nas relações internacionais*. São Paulo: Educ, 2010.

RODRIGUES, Thiago. Política y Guerra: Apuntes para una Analítica Agónica de los Estudios Estratégicos. *Revista Brasileira de Estudos Estratégicos*, vol. 2, n. 2, jul-dez 2015, pp. 151-171.

RECEBIDO EM: 14/05/2019  
APROVADO EM: 17/06/2019



# LENDO A EXPERIÊNCIA E A MEMÓRIA DAS *MUJERES LIBRES* EM UM DIÁLOGO COM FOUCAULT<sup>1</sup>

## *Reading the experience and the memory of the group Mujeres Libres in a dialogue with Foucault*

---

Maria Clara Pivato Biajoli\*

### RESUMO

O presente artigo analisa alguns aspectos presentes em relatos de memória das ex-militantes do grupo anarco-feminista *Mujeres Libres*, que esteve ativo durante a Revolução Espanhola (1936-1939), a partir de conceitos propostos pelo filósofo Michel Foucault. Em especial, foca nas questões de cuidado de si, estética da existência e biopolítica para pensar a atuação do grupo para a libertação feminina. Aborda questões como a pedagogia libertária e a cultura anarquista para entender as propostas de construção ética de novos sujeitos libertários. Ao mesmo tempo, analisa também as contradições em relações a temas como aborto, maternidade e amor livre, que foram muito debatidos pelas militantes do *Mujeres Libres* para promover uma verdadeira igualdade entre homens e mulheres e enfrentar as resistências cotidianas presentes até mesmo dentro do movimento anarquista. Objetiva-se mostrar que a análise dessas experiências, realizada a partir dos arcabouços teóricos propostos por Foucault, pode iluminar aspectos antes esquecidos dessa rica história. Além disso, mostra que o próprio trabalho do historiador é radicalmente modificado quando formulado a partir de um diálogo com esse filósofo.

*Palavras-chave:* Mujeres Libres; Revolução Espanhola; anarquismo.

<sup>1</sup> Pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

\* Mestre em História Cultural e doutora em Teoria e História Literária pela UNICAMP. Pós-doutoranda na USP.

Email: mariabiajoli@gmail.com

### ABSTRACT

This essay analyzes selected aspects present in narratives of memory from former members of the anarcho-feminist group *Mujeres Libres*, active during the Spanish Revolution (1936-1939), in close dialogue with some of the concepts proposed by the philosopher Michel Foucault. Particularly, it focus on his concepts of care of the self, aesthetics of existence and biopolitics to reflect on the actions taken by that group to promote freedom for women. It also discusses themes such as libertarian pedagogy and anarchist culture to understand its proposals for a new ethical construction of libertarian individuals. At the same time, it analyzes the contradictions related to matters such as abortion, maternity and free love, which were highly debated by the *Mujeres Libres*' members to promote a true equality between men and women and to face daily resistances present even among the anarchist. It aims to show that the study of this experience from the theoretical framework proposed by Foucault can illuminate different aspects usually ignored of this rich story. Besides, it also shows that the work of the historian itself is radically modified when formulated along with that philosopher's ideas.

*Keywords:* Mujeres Libres; Spanish Revolution; anarchism.

No início do ano de 1939, o general Francisco Franco, sob uma Espanha destruída e exausta, declarou o fim da guerra civil que durara quase três anos. O conflito, de causas complexas, entrou para a História como uma luta entre dois grupos, os nacionalistas e os republicanos, os primeiros desejosos de tirar do poder o governo de esquerda que havia sido eleito, os últimos tentando sobreviver nele. No entanto, cada lado continha uma variedade de grupos e ideias que ficaram escondidas sob aqueles dois rótulos: dentro do grupo dos nacionalistas, liderado por Franco, além dos grandes chefes militares do exército espanhol, encontravam-se unidos partidos de direita e extrema-direita, inclusive de orientação fascista, como a Falange, católicos conservadores, latifundiários e outros descontentes com o governo da época. Do outro lado, e é este lado que aqui será trabalhado, além dos republicanos, lutavam a *Esquerra Catalã*, pela autonomia de sua região, e partidos de esquerda de todo tipo - trotskistas, comunistas, socialistas - e os anarquistas, cuja força vinha do grande engajamento de operários e

camponeses à sua central sindical, a CNT (Confederación Nacional del Trabajo, criada em 1910)<sup>3</sup>.

A Guerra Civil Espanhola, como ficou oficialmente conhecida, teve seu início no dia 17 de julho de 1936, quando militares alojados no Marrocos desembarcaram na Espanha e tentaram um golpe de Estado. Foram surpreendidos, no entanto, por uma resistência do governo republicano e da população civil, que estava armada e organizada nas ruas para defender as cidades. O golpe fora derrotado - ou adiado - porém muitas áreas da Espanha caíram sob o controle falangista, e o país se viu quase que imediatamente dividido em dois. Nos anos que se seguiram, observamos uma luta muito difícil para os dois lados, de avanços e recuos constantes, porém, ao final, os ditos nacionalistas saíram vitoriosos. E, para os que estavam no lado republicano, violência, prisões, execuções, exílio.

O levante militar de 1936 acabou também por dar o empurrão que faltava para que milhares de trabalhadores se levantassem para fazer uma tão esperada revolução. Durante os três anos de conflito, e em vários pontos da Espanha, mas principalmente na região da Catalunha industrializada, local de grande adesão à CNT, práticas revolucionárias tomaram conta de todas as atividades e setores das pequenas vilas e das grandes cidades: fábricas, terras, transportes públicos, tudo foi coletivizado, passando a ser administrado pelos próprios trabalhadores. O cotidiano das pessoas simplesmente foi mudado da noite para o dia<sup>4</sup>.

Esse ambiente libertário e de esperanças ofereceu abertura para um outro e diferente grupo fortalecer-se, a *Agrupación Mujeres Libres* (doravante ML). Fundado, também em 1936, por mulheres anarquistas que queriam abrir espaço para a discussão dos problemas femininos, conseguiu reunir mais de 20 mil afiliadas (um número mínimo, existem historiadoras falando até em 40 mil) nos seus quase

3 Cf.: BOLLOTEN, Burnett *La Guerra Civil Española – Revolución y contrarrevolución* Espanha: Alianza Editorial, 1997; SEMPRÚN-MAURA, Carlos *Revolución e contrarrevolución en Cataluña (1936-1937)* Barcelona: Tusquets Editor, 1978.

4 Confirma o interessante relato do escritor britânico George Orwell, que passou por Barcelona no fim do ano de 1936. ORWELL, George *Lutando na Espanha & Recordando a Guerra Civil* Rio de Janeiro: Globo, 1987.



três anos de existência. Seu objetivo principal era libertar as mulheres de sua ignorância e da sua escravidão do lar através de educação, profissionalização e constituição de redes de solidariedade. Desta forma, o ML concentrou suas energias em criar escolas, creches e cursos profissionalizantes, e divulgar sua revista, também chamada *Mujeres Libres*, para alcançar o maior número de mulheres possível. Com seu trabalho, o ML ofereceu uma oportunidade para as mulheres espanholas, especialmente as operárias, modificarem a situação em que viviam, algo que não era muito fácil mesmo dentro das agrupações anarquistas. Junto com a guerra contra os fascistas, o grupo desenvolveu seu objetivo de dar impulso à conquista da liberdade feminina, ampliando um olhar político libertário para abranger as relações de gênero.

Proponho, aqui, analisar alguns aspectos da experiência das *Mujeres Libres*, tanto a partir da documentação da época quanto a partir de seus relatos de memória, utilizando os conceitos, arcabouços teóricos e questionamentos propostos por Michel Foucault. Seguindo os caminhos propostos por esse filósofo em diferentes obras, posso olhar para a experiência das *Mujeres Libres* a partir das questões do cuidado de si e da estética da existência, da resistência à biopolítica e à formação de corpos dóceis, e posso, sobretudo, questionar minha atuação como pesquisadora.

Os relatos emocionados das mulheres que lutaram na Revolução Espanhola e no ML incitam um desejo de conhecimento, mas sei que isso não é totalmente possível. Como conhecer um acontecimento que não é um, mas vários, dezenas, centenas? Existem tantas Revoluções Espanholas quanto existem pessoas que passaram por ela, livros sobre ela, documentários, fotos, memórias. Não existe uma Revolução Espanhola verdadeira, possível de ser desvendada como um objeto histórico acabado no passado, passivamente à espera de algum pesquisador(a) para descobri-la. E o trabalho do(a) historiador(a) também não é esse. Em meio a uma multiplicidade de documentos, nosso trabalho é selecionar, recortar, colar, interpretar e refletir sobre os novos discursos que estamos criando e por que os estamos criando. Dessa forma, não existe um passado puro, definitivo, existem apenas construções que nos chegam através de inúmeros fragmentos materiais do passado – fotos, artigos de jornais, diários, processos jurídicos, depoimentos, objetos cotidianos. Além

disso, em um trabalho que privilegia como fonte as memórias dessas ex-militantes, existem, além do ponto de vista delas, também eu, os livros que li, as aulas que assisti, os filmes que vi, os professores que me ajudaram e orientaram. É impossível não lembrar do que dizem Deleuze e Guattari em *Mil Platôs* (2000, p.11): “Escrevemos o *Anti-Édipo* a dois. Como cada um de nós era vários, já era muita gente.”

A análise de testemunhos e autobiografias leva, primeiramente, a uma reflexão sobre o caráter construtivo da memória. Mais do que qualquer outro documento utilizado pelo historiador, esses relatos podem levar-nos à armadilha da crença na verdade, pois estamos habituados a acreditar que a verdade passa pelo olhar, pela presença no momento dos acontecimentos, ou seja, pela testemunha ocular, sem mediações. Trata-se de uma tradição que pode ser encontrada já no trabalho de Heródoto, considerado “o pai da História”. Segundo Jeanne-Marie Gagnebin, a palavra grega *historiè*, que aparece nos escritos de Heródoto, não pode ser simplesmente traduzida por história pois, na época, ela remetia à palavra *histôr*, que a autora traduz por “aquele que viu, testemunhou” (GAGNEBIN, 2005, p.14). Diz ela: “o radical comum (*v*)*id* está ligado à visão (*videre*, em latim, ver), ao ver e ao saber (*oida* em grego significa eu vi e também eu sei, pois a visão acarreta o saber)” (idem). Heródoto, assim, preocupa-se em apresentar as coisas que viu, ou que ouviu falar de quem viu, pois elas serão corretas. Se ver é saber, as lembranças do que vimos não podem ser erradas.

No entanto, devemos pensar que o caráter da memória é bem diferente. Se a memória é lembrada no presente, ele tem todo o poder sobre quais experiências serão trazidas à tona e de que forma. E ainda, se considerarmos que o nosso presente não é congelado, que não somos a mesma pessoa, com as mesmas opiniões e valores do nascimento à morte, as memórias também sofrerão essas mudanças. Dessa forma, não podemos considerar as nossas lembranças como uma passagem direta e objetiva para o passado, como assim entendia Heródoto. Vale recordar as reflexões de Ecléa Bosi:

(...) lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado. A memória não é sonho, é trabalho. Se assim é,

deve-se duvidar da sobrevivência do passado, ‘tal como foi’, e que se daria no inconsciente de cada sujeito. A lembrança é uma imagem construída por materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam a nossa consciência atual. Por mais nítida que nos pareça a lembrança de um fato antigo, ela não é a mesma imagem que experimentamos na infância, porque nós não somos os mesmos de então e porque nossa percepção alterou-se e, com ela, nossas ideias, nossos juízos de realidade e de valor. O simples fato de lembrar o passado, no presente, exclui a identidade entre as imagens de um e de outro, e propõe a sua diferença em termos de ponto de vista. (BOSI, 1994, p.5)

Podemos afirmar então que os relatos de memórias são “documentos-monumentos”, de acordo com a expressão de Michel Foucault (1986, pp.7-8). Na história tradicional, diz ele, o documento histórico era visto como transparência, representação direta e confiável do passado (desde que assegurada a sua autenticidade), um reflexo da realidade. A sua crítica aponta para o que foi ignorado, ou seja, para a constatação de que o documento também é materialidade, também é um monumento, discurso, construído por alguém e para alguém e com objetivos concretos. Aqui, monumento não é utilizado como símbolo comemorativo, ou algo antigo e deslocado da história, mas sim entendido como uma construção carregada de significados, marcada pelo tempo. A história, segundo Foucault, ao fazer a crítica do documento-monumento, deveria se voltar para a arqueologia, para escavar todas as camadas de interpretações depositadas ali. No final, nunca encontraria a origem, a verdade do documento, mas apenas mais camadas. Por trás das máscaras, apenas mais máscaras.

Além disso, podemos considerar que um monumento é visto geralmente como lugar de memória e de exaltação do passado. Alguns documentos são também “monumento” porque as sociedades os produzem como lugar de história e de memória, lugar de uma origem-essência que as dignifica. Como diz Jacques Le Goff:

O documento não é inócuo. É antes de mais nada o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente, da história, da época, da sociedade que o produziu, mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a ser manipulado, ainda que pelo silêncio. (...) O documento é monumento. Resulta do esforço das sociedades históricas para impor ao futuro - voluntária ou involuntariamente - determinada imagem de si próprias. (LE GOFF, 1992, p.3)

O essencial, portanto, não é mais saber se o documento é verdadeiro ou não, mas é tentar definir o que o atravessa e constitui, ou seja, o discurso, a narrativa, as representações e imagens constitutivas do texto. Como diz Foucault em *A Arqueologia do Saber*: “O documento, pois, não é mais, para a história, essa matéria inerte através da qual ela tenta reconstituir o que os homens fizeram ou disseram, o que é passado e o que deixa apenas rastros: ela procura definir, no próprio tecido documental, unidades, conjuntos, séries, relações” (FOUCAULT, 1986, p.7). Nesse sentido, as memórias das militantes do *Mujeres Libres* também devem ser entendidas como “monumentos” que produzem outras imagens da Revolução Espanhola. Imagens construídas a partir de formações discursivas que compõem, ao mesmo tempo, a subjetividade dessas mulheres no presente e o olhar que elas dirigem às suas experiências do passado. Vamos, então, a algumas delas:

**Antonia Fontanillas:** Eu me chamo Antonia Fontanillas Borrás. Nasci em Barcelona, em 29 de maio de 1917. Tinha oito anos [quando a família foi para o México] e ainda não tinha colocado meus pés numa escola. Cheguei do México em Barcelona em 1934. Meu pai era anarquista, mas não sei como, nunca perguntei a ele, como se fez anarquista. ... Talvez meu avô, Pablo Fontanillas, ele era muito inquieto e tinha ideias... Toda a família emigrou para a América. Quando regressaram para a Espanha, para Barcelona, o que me disse meu pai é que conheceu minha mãe através de Teresa Claramunt. Não sei o momento em que meu pai se inclina pelas

ideias, sei que quando se uniu com minha mãe, tinha já 30 anos, e era já um homem de ideias, visto que conhecia Teresa Claramunt<sup>5</sup>. Meu avô materno, esse sim, que nasceu na província de Barcelona, em Igualada, é o primeiro, digamos, da família que se interessa pelas ideias. Pertenceu à regional espanhola da Primeira Internacional. Minha tia Salud, que foi a mais militante, e minha mãe, eram as que saíam para distribuir “Tierra y Libertad” que editava meu avô. Eu fui formada nas ideias pelo ambiente familiar. Por tudo o que haviam vivido meus predecessores, meus pais, avós, tudo isso. Quando emigramos para o México, fiquei no mesmo ambiente, estava entre companheiros que participaram da Revolução Mexicana, compreende? Quero dizer que de tudo ao meu redor ouvia falar [do anarquismo]. Lia “La Novela Ideal”, porque eu me formei muito através das novelas. Eu acredito na novela, para a mentalidade feminina, que estava menos formada... Quando voltamos à Espanha, quando expulsam meu pai e nós fomos repatriados, eu vinha com muita ilusão de me integrar ao movimento, nos Ateneus. Minha vinculação foi em 1936... tinha dezenove anos... quando cheguei [do México] em 1934, tinha muita ilusão, mas era muito tímida para entrar [nos Ateneus], mesmo com meu pai falando. (...) As *Mujeres Libres*... aquilo foi, para mim, uma coisa, uma experiência que só foi possível por causa da Revolução, por causa do movimento. Acredito que se não tivesse ocorrido isto, não teria existido uma organização assim, de mulheres libertárias, com esse nome. (apud BIAJOLI, 2007, pp.41-42)

**Concha Perez:** Bom, me chamo Concha Perez, nasci no bairro de Las Cors, em Barcelona, no ano de 1915. Dia 17 de outubro de 1915. Meu pai já era anarquista no tempo da ditadura e esteve várias vezes na prisão, então eu cresci com as ideias que ele divulgava, era muito rebelde... Se chamava Juan Perez Well, era fundidor, pertencia ao sindicato de metalurgia. Meu irmão era

5 Teresa Claramunt (1862-1931) foi uma famosa militante anarquista espanhola.

quatro anos mais velho que eu, e tínhamos as mesmas ideias, então quando se proclamou a república [1931] fomos militar no campo anarquista. Eu comecei a trabalhar aos treze anos, comecei a trabalhar com gêneros de costura, mas não passei mais que um ano trabalhando nisto, logo fui trabalhar com artes gráficas, fazíamos coisas de papelaria... Bom, então eu fui militar no sindicato de artes gráficas da CNT logo depois da República. Logo abriram ateneus, começaram dois ou três, depois foram abrindo um em cada bairro, um Ateneu Libertário. Ali havia seções de tudo... nos encontrávamos quase toda noite. Havia cultura geral, havia até esperanto, havia um grupo de teatro, uma seção de viagens... Era muito alegre. Nos ateneus havia muitas mulheres, o que não acontecia nos sindicatos. Nos sindicatos tinha pouca militância de mulheres, o que era diferente dos ateneus. Ele atraía mais as jovens, não? E tinha muitas, não tantas quanto o número de homens, mas era bastante. Participei então nos sindicatos e ateneus, e ademais em todas as lutas anarquistas, não? Tiveram várias. Em uma destas em que houve uma greve geral, me prenderam, eu, que tinha dezessete anos, e fiquei alguns meses na cadeia. Dentro dos ateneus havia também os grupos de Juventudes Libertárias, havia os grupos da FAI. Eu estava em um grupo da FAI. Eu tive um pouco de contato [com o *Mujeres Libres*], bem, eu conheci várias delas. Um dia eu fui me associar ao grupo, mas não lembro o que aconteceu que não o fiz, e como já tinha tantas coisas, entre os ateneus, os sindicatos, não me sobrava mais tempo. Bom, e tampouco foi uma coisa que me interessava muito porque, no campo anarquista, sempre temos trabalhado em prol das liberdades da mulher também, né? Ainda que a luta particular da mulher é diferente porque... bom, ainda que os homens se digam anarquistas, eles são machistas... a maioria, não? Agora, esta luta eu sempre tive com meus companheiros, por exemplo, eu fui embora da minha casa para viver sozinha quando tinha dezoito anos, quase dezenove... Bom, eu tinha um irmão e três irmãs, né? Ao meu irmão não fazia falta a liberdade porque ele a tinha. A mim me fazia falta porque me queriam cortá-la e... bem, isso não podia, né? E como havia muitas discussões, muitas

brigas, então fui viver sozinha. Bom, fui viver com uns companheiros. A ideia era formar uma grande coletividade onde pudéssemos viver todos juntos, com um centro de educação... viveríamos em regime de coletividade. E me entusiasmava aquilo! Isto sempre me entusiasmou mas não consegui viver assim, porém era meu sonho. Sou sócia do ateneu aqui. No ano passado me nomearam “Beso de Honra” do Ano, por causa do trabalho, segundo eles, que eu fiz sobre os ateneus, porque estou sempre falando dos Ateneus Libertários. ¡Hombre! Eu... para mim, os anos mais felizes da minha vida foram os que eu passei nos ateneus. (apud BIAJOLI, 2007, pp.42-44.)

**Lola Benavent:** Me chamo... meu nome é Lola, Lola Benavent. Eu nasci em um povoado perto daqui [Valência] que se chama Alginet. Em 1923, um 26 de agosto. Portanto tenho oitenta e um anos cumpridos. Ali no povoado havia um colégio, mas era de freiras e não havia outra coisa. Eu era um pouco rebelde, não era uma menininha muito boa. E uma freira me esmagou a mão e me quebrou os dedinhos... Meu pai ficou furioso. Porque meu pai, nós fomos sempre anticlericais. Daí havia chegado ao povoado um homem, um professor racionalista, que deu um aspecto e uma vida ao povoado inusitados. Porque ali as crianças iam para o campo com os pais, ninguém ia para a escola porque tinha que ajudar os pais. E esse homem... é como se abrisse uma luz... passou a acolher esses meninos. E meu pai me levou a esse homem. Eu era muito pequenininha para ele me acolher, mas meu pai lhe pediu por favor... aquele homem me impactou para toda a minha vida. A escola era um lugar triste, escuro... e ele nos levava para aprender nos campos.... Imagine, nos campos! Se eu me recordo dos rios da Espanha, é porque ele nos ensinava, me ensinou uma espécie de versinho: Muchos y abundantes ríos/ cruzam el hispano suelo/ llevándonos jugo y vida/ como las venas al cuerpo. Depois também nos dava ginástica: El aire libre/ es mi elemento/ y lo respiro/ com fruición./ Abro los brazos/ los alzo luego/ y repito muchas veces/ la mismita operación. Fomos para a

França em 1929, porque meu pai era republicano, e tive a sorte de encontrar lá uma educação muito laica. Mas logo voltamos em 1931, na República. Eu queria ser artista, queria dançar, queria essas coisas. E a guerra me destroçou. E depois o que mais me destroçou, que nunca esquecerei, e para mim foi o maior trauma da minha vida, foi que me cortaram a chance de continuar estudando [na escola]. E eu não estudei mais! Eu sou autodidata. Esse foi meu princípio! Os [milicianos] feridos vinham repousar no nosso povoado até que pudessem retornar à frente de batalha. Cederam para eles um quartinho, e esses rapazes davam aulas. Eles davam aulas e falavam com você. Antes eu sabia o republicanismo que levava no sangue, eu não queria ir na Igreja, eu era como meu pai. Mas o ideal puro, eu aprendi com eles. (apud BIAJOLI, 2007, p.44-45)

**Pepita Carpeña:** “Chamaram-me de Josefa Carpeña-Amat, mas desde sempre me apelidaram de Pepita. Nasci no dia 19 de dezembro de 1919 em Barcelona, mas fui registrada como nascida no dia 28. Só descobri isso bem mais tarde, quando precisei dos meus papéis de identidade, porque minha família sempre festejou meu aniversário no dia 19. Nos períodos de crise econômica, as lembranças dos meus pais mudam. Meu pai me falava dos sindicatos, ele tinha sito marcado pelos homens da CNT, a organização operária anarco-sindicalista. Ele me contava também da sua vida na cidade, o trabalho no campo, a miséria dos agricultores. Ele dizia: ‘os políticos são os ladrões, eles nunca se importam com os trabalhadores, com o povo, somente com encher seus bolsos.’ Eu tinha onze anos e meio e percebia a situação crítica em que nós vivíamos. A miséria fazia com que nós fôssemos mais velhos mentalmente do que a nossa idade, a vida dura nos fortalecia o caráter. Sem dizer nada em casa, sozinha, foi procurar trabalho para ajudar. As crianças da minha época não eram controladas como as de hoje. Nós saíamos de casa para ir à escola e ninguém sabia se nós tínhamos ido ou não. Eu fui trabalhar assim. No final da semana, chegando em casa, eu dei o salário para minha mãe. Ela ficou surpresa e



disse: ‘de onde saiu esse dinheiro?’ (...) ‘Não se espante mamãe, esse é o meu pagamento, estou trabalhando.’ Inútil descrever a emoção da minha mãe. Estupefata, ele começou a chorar. ‘Minha filha, se você quer trabalhar, vamos escolher uma boa profissão que sirva para o resto da sua vida.’ Vocês podem constatar que ela se preocupava mais com o meu futuro do que com o dinheiro. Ela sempre foi desinteressada, toda sua vida, nunca ganhou nada para si. Ajudava todo mundo, mesmo se não tinha quase nada, sempre dividia. Eu comecei a militar em 1934, tinha 14 anos [no sindicato da metalurgia]. Eu não sabia ainda que os sindicatos tinham vários ramos, eu assistia as assembleias sem compreender muito, mas amava aquele ambiente de luta. Um dia, um velho militante me perguntou onde eu trabalhava. Eu disse que era costureira, e ele me disse: ‘O que faz aqui? Você pode militar no seu setor, que é o têxtil e de vestimentas’. Então eu fui militar no meu sindicato. Daí começaram os problemas em casa com meus pais. Pela educação sexista e retrógrada da época, isso se compreende. (...) Muito ocupada pelas minhas responsabilidades sindicais, chegava em casa cada vez mais tarde. O que não era comum para as jovens. Meu pai me proibiu de voltar tarde assim e a luta começou. Eu me rebelei, porque afirmei para ele que não fazia nada de repreensível. Eu lhe disse que estava num sindicato, mas de nada adiantou. Uma vez a briga foi tão violenta que ele chegou a me ameaçar. Não me bateu, mas chegou perto. Eu lhe fiz uma proposta: ‘venha me buscar no trabalho, me acompanhe e você saberá porque eu chego tão tarde em casa.’ Combinamos para o dia seguinte, ele veio me encontrar no trabalho e juntos nós fomos no sindicato, onde todos me esperavam. Havia muitas pessoas e eu fui fazer meu trabalho habitual com as contribuições, esqueci completamente meu pai. (...) subitamente me lembrei da sua presença e fui procurá-lo. Cansado de esperar, ele partiu sem dizer nada. Depois desse dia, nunca mais me proibiu nada. No dia 19 de julho de 1936, Pedro [namorado] veio me procurar em casa e nós estávamos prontos quando os militares se levantaram contra a república. (...) Eu não era violenta, as armas até hoje me dão horror. Fiquei ao lado de uma

enfermaria, ajudava a cuidar dos companheiros feridos. Quarenta e oito horas depois, Barcelona foi liberada. Isto eu vi pessoalmente. A economia voltou a andar logo em seguida com os homens da CNT. No início, em coletividades, coletividades de todos os ramos industriais, coletividades agrícolas do Levante, Aragão e Catalunha, que funcionaram perfeitamente. Nós realizamos a utopia; ela é possível e ninguém poderá nos contradizer. Quando eu estava nas Juventudes Libertárias da metalurgia, as companheiras do *Mujeres Libres* vieram me procurar. Esse movimento foi criado por mulheres cenetistas e anarquistas em abril de 1936, apenas três meses antes do começo da revolução. Elas pensavam que esse movimento especificamente feminino era necessário porque os problemas da emancipação feminina não eram resolvidos, mesmo dentro dos nossos próprios meios. (...) Eu tinha na época a opinião de quase toda a maioria. Que era de lutar juntos homens e mulheres pela emancipação de todo o gênero humano. O raciocínio era sensato, mas a prática deu razão àquelas companheiras. (...) Depois da minha adesão ao grupo que percebi a necessidade de sua existência. A teoria é uma coisa, a prática é outra. Na Espanha, machista por tradição, era mais do que necessário.” (apud BIAJOLI, 2007, p.45-48)

As experiências relatadas acima abrem pelo menos duas questões importantes. A primeira, a respeito da pedagogia libertária e o “formar-se anarquista” dessas militantes; a segunda, sobre a suas experiências como mulheres no movimento anarquista e as contradições que elas observaram em relação às diferenças de gênero ali e que as levaram à filiação ao *Mujeres Libres*.

A pedagogia anarquista esteve, a partir de 1901, fortemente marcada pelas ideias de Francisco Ferrer y Guardia. Este pensador espanhol fora condenado à morte e executado no ano de 1909, acusado de ser o planejador das revoltas que ocorreram na chamada

“Semana Trágica”<sup>6</sup> em Barcelona. Sua pedagogia, porém, sobreviveu à sua morte e tornou-se uma grande referência para o movimento anarquista em geral. Para este pedagogo libertário, a educação era importante não só pela formação dos jovens e crianças como pelo seu caráter revolucionário, pois era condição prévia para qualquer mudança política e social.

Na Espanha, as chamadas “escolas racionalistas” foram fundadas pelos anarquistas dentro dos seus sindicatos e ateneus, tendo havido, no período da Segunda República e da Guerra Civil, uma explosão do número desses centros de educação. Vários anarquistas espanhóis das gerações de 1910 e 1920 foram formados nessas escolas. Segundo Javier Navarro, os testemunhos de ex-militantes que frequentaram esses locais de estudo descrevem-nos como lúdicos, felizes, marcantes, em oposição ao “inferno” da autoridade dentro das escolas estaduais e religiosas, extremamente conservadoras. E mais do que os conteúdos, essas pessoas lembram os valores morais difundidos nelas (NAVARRO, 2004). Estas escolas, ainda segundo Navarro, eram caracterizadas por aulas ativas, em que o interesse dos alunos guiava os estudos, não existiam castigos e nem prêmios que incentivassem a competitividade, e havia uma verdadeira paixão pelas excursões aos campos e as lições ao ar livre<sup>7</sup>. Como define a frase de Ferrer y Guardia, “A melhor escola é a sombra de uma árvore” (apud NAVARRO, 2004, p.18). A alegria com que Lola Benavent relembra suas idas aos campos com o novo professor racionalista da pequena vila é significativa, por mais edulcorada que seja, bem como a oposição que ela constrói entre esse professor e a freira da escola religiosa que lhe quebrou os dedos da mão como punição.

Havia também, dentro do movimento anarquista, uma tradição de constituição de grupos de leituras em voz alta para os

6 A “Semana Trágica” de Barcelona ocorreu em julho de 1909 quando o Exército espanhol, ao convocar reservistas para enviar tropas ao Marrocos, provocou a revolta de muitos trabalhadores, que iniciaram uma greve geral. O que começou com uma recusa transformou-se rapidamente em uma revolta muito maior por parte dos operários, especialmente anarquistas, contra a situação de exploração que viviam. O governo reprimiu violentamente esse movimento, com cerca de 5 mil prisões e algumas penas de morte, entre elas a de Ferrer, que foi preso mesmo sem ter tido qualquer participação no evento. Cf.: MONÉS, Jordi, SOLÀ, Pere e LÁZARO, Luis Miguel *Ferrer Guardia y la pedagogia libertaria: elementos para un debate* Barcelona: Icaria Editorial, 1980.

7 O diretor José Luis Cuerda produziu uma bela visão dessa educação libertária no filme *A Língua das Mariposas* (Espanha, 1999).

companheiros analfabetos, assim como um enorme esforço para criar bibliotecas públicas e para publicar diversas obras consideradas importantes a baixo custo para que os operários pudessem comprá-las. Novamente segundo Javier Navarro, numerosos estudos destacam a importância que os anarquistas davam à educação, essencial para seu projeto de liberdade (2004, p.18). Trata-se, obviamente, de uma experiência comum aos anarquistas em vários países. Luce Fabbri, famosa pensadora libertária italiana, lembra de uma biblioteca popular noturna aberta em Bolonha por seu pai. O município pagava os livros e o aluguel do prédio, e a pequena biblioteca abria a partir das 21h para os operários que não podiam buscar livros em outras instituições de dia. Muitos frequentavam o local, mesmo cansados após as jornadas de trabalho (RAGO, 2001, p.220). Como afirma Margareth Rago, era também um espaço de sociabilidades, de construção de redes de amizade e camaradagem. Como se lembra Fabbri, citada por Rago:

Todos os operários da localidade chegavam e pegavam livros, discutiam, falavam do que tinham lido, perguntavam a meu pai; alguns pediam conselho ao meu pai sobre as leituras... As conversas giravam muito em torno dos livros, ‘gostei’, ‘não entendi nada’... Então, meu pai sugeria ler este que era mais fácil, fazia um pouco um trabalho de ensino. Quando havia interesse por um determinado tema, ele comprava mais livros, podia ser de sociologia e história, era o que mais interessava às pessoas. Outros queriam romances, ele indicava autores e depois discutiam quando devolviam os livros; às vezes, saíam discussões, intervinham outros, ‘eu gostei’, ‘eu não’, ‘por que gostou?’.. (FABBRI apud RAGO, 2001, p.220)

Além dos livros, os periódicos anarquistas tinham uma enorme importância na formação dos militantes e, entre as mulheres, as chamadas “Novelas”, pequenas histórias com lições morais anarquistas, eram muito difundidas, como lembra Antonia Fontanillas em seu depoimento. Uma das mais influentes, *La Revista Blanca*, era editada pela militante Soledad Gustavo e seu marido, Federico Urales.

Nascida na mesma geração de importantes militantes feministas e anarquistas como Teresa Claramunt, Soledad Gustavo, pseudônimo de Teresa Mañé, também foi uma militante anarquista de destaque e apareceu frequentemente na imprensa com seus textos políticos. Por causa da repressão e perseguição do governo contra os anarquistas, principalmente após o processo de Montjuich (1896), Teresa e seu marido Federico Urales se exilaram em Londres em 1897 (IÑIGUEZ, 2001, pp.369-370). No entanto, logo regressaram para a Espanha e instalaram-se em Madri, onde criaram e editaram juntos *La Revista Blanca*, bem como outros títulos, a saber, *Estudios* e *Generacion Consciente*, nos quais Soledad Gustavo escrevia frequentemente. Antonia Fontanillas menciona especificamente *La Novela Ideal*, o suplemento literário de *La Revista Blanca*, que contava com a participação de Federica Montseny a partir de 1923.

As novelas que Montseny escrevia apresentavam, na sua maioria, uma temática feminista em que mulheres sofriam pelos prejuízos morais advindos da religião católica e de sua submissão. Por exemplo, o conto “Las Santas” (*La Novela Ideal* nº5, 1925) narra os esforços de duas mães solteiras para trabalharem em uma sociedade que as julgava pecadoras. O texto se preocupa em mostrar como essas mães suportaram e venceram as adversidades através de seus esforços, educação e principalmente pela solidariedade entre elas mesmas. Ainda que hoje possamos criticar estas novelas como ingênuas ou demasiado românticas, elas tinham um caráter de denúncia muito forte, principalmente de questões de gênero, e eram muito importantes, como já foi dito, na formação das jovens do meio operário naquela época. A maioria dos trabalhadores, em especial as mulheres, não tinha oportunidades de receber alguma educação além do básico e essas revistas eram, às vezes, a única forma de entrarem em contato com os valores anarquistas.

Ainda dentro da questão da educação anarquista, não podemos nos esquecer dos ateneus libertários, que também constituíam grandes oportunidades de formação para as mulheres, e dos quais Concha Perez se lembra com tanto carinho. Afinal, como ela diz, foram os dias mais felizes de sua vida. Tratava-se de centros de cultura anarquistas voltados para jovens, nos quais eram oferecidos diversos cursos: alfabetização para adultos, cultura geral para complementar a formação dos jovens que tiveram que sair da escola

muito cedo para trabalhar, aulas de línguas, em especial o esperanto, que atraía muitos interessados, e cursos técnicos/profissionalizantes. Os ateneus, no entanto, eram mais do que escolas. Outros tipos de atividades culturais também eram promovidas, em especial as artísticas como teatro e música. Além disso, também eram organizadas frequentes excursões para o campo ou para outras cidades para a criação de redes de sociabilidade entre os jovens.

Por causa dessas características, os ateneus conseguiam atrair muitos mais jovens do que os sindicatos. Para muitos, era a porta de entrada para o movimento operário e para a vida de militante. Por isso, tanto os ateneus quanto as escolas racionalistas eram mantidos ou contavam com a ajuda dos sindicatos locais. Contudo, é importante notar que a formação dos indivíduos nesses centros educacionais não se restringia aos conteúdos intelectuais, mas sim passava, necessariamente, por uma formação ética, através da qual esses jovens deveriam apresentar um comportamento na vida diária coerente com os valores libertários.<sup>8</sup> Para Christian Ferrer, por esta exigência de uma coerência, o anarquismo nunca foi um projeto utópico para o futuro, mas sim uma forma de existência no presente. Fazendo um balanço sobre a experiência anarquista, ele afirma:

Para eles [os anarquistas], a liberdade era uma experiência vivida, resultado da coerência necessária entre meios e fins, e não um efeito de declamação, uma promessa para um 'depois do estado'. De maneira que, para efeitos práticos, o anarquismo não constitui uma forma de pensar a sociedade de dominação, mas uma forma de existência contra a dominação. Na ideia de liberdade do anarquismo não havia unicamente um ideal, mas também um objetivo que reclamava por diferentes práticas éticas, ou seja, de correias de transmissão entre a atualidade da pessoa e a radicalização do porvir anunciado. (FERRER, 2004 pp.161-162)

8 Cf.: GALLO, Silvio *Pedagogia do Risco – experiências anarquistas em educação* Campinas: Papirus, 1995.

Ferrer mostra um aspecto muito importante, portanto, dentro do movimento anarquista, a coerência entre a teoria e a prática, a necessidade de os libertários, diariamente, efetuarem uma (re)construção ética de si. Essa reconstrução do indivíduo, da sua subjetividade, se daria por novos “cuidados de si”, ou “artes da existência”. Aqui temos outra instância em que Michel Foucault nos ajuda a pensar a experiência da Revolução Espanhola e das *Mujeres Libres*. Esses conceitos foram apresentados nos três volumes da *História da Sexualidade*, na qual o filósofo realiza uma vasta indagação sobre o surgimento e consolidação dos modos de sujeição do indivíduo moderno (no primeiro volume), bem como busca um contraponto nas relações de si da Antiguidade (segundo e terceiro volumes). Foucault chama a este trabalho de genealogia da “ética”, já que entende por ética o *rapport a soi* daquele mundo antigo, a relação estabelecida consigo mesmo. E para trabalhar esta relação como práticas de liberdade, cria o conceito de subjetivação a partir das “artes da existência”:

Deve-se entender, com isso, práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo. (FOUCAULT, 1984, p.15)

Para Foucault, as regras que regem a sociedade moderna são normativas e universalizantes, pois estão muito preocupadas em ditar o que é certo e o que é errado, o que é lícito e ilícito, o que é bom e o que é mau para todos e todas, independente das diferenças individuais. Já na Grécia Antiga, analisada por ele, as regras – que não eram normas autoritariamente impostas ao indivíduo, mas prescrições como conselhos e sugestões – não proibiam os comportamentos, apenas apontavam para as consequências dos atos através de um problema-chave: eles seriam capazes de produzir uma vida bela ou não? Abriam, assim, espaço para as práticas da liberdade

através das quais cada indivíduo deveria elaborar as próprias relações com essas consequências, se boas ou se más. Foucault define essa moral como prescritiva, já que preocupada mais com a constituição individual de uma estética de si do que com a normatização das práticas. Além disso, os modos como os sujeitos se relacionam com essas regras também é ignorado na sociedade moderna. É nessa relação que, segundo o filósofo, o indivíduo se constitui como sujeito moral, o que significa uma constituição

na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controlar-se, pôr-se à prova, aperfeiçoar-se, transformar-se. (idem, p.28)

Assim, Foucault diferencia ética e moral na constituição de si dos indivíduos: ética seria o tipo de relação que se deve ter consigo mesmo “e que determina a maneira pela qual o indivíduo deve se constituir a si mesmo como o sujeito moral de suas próprias ações” (FOUCAULT apud DREYFUS e RABINOW, 1995, p.263), e a moral seria o código, as normas instituídas, bem como o comportamento efetivo das pessoas. Segundo Gilles Deleuze, refletindo sobre essas problematizações foucaultianas, a diferença seria que:

a moral se apresenta como um conjunto de regras coercitivas de um tipo especial, que consiste em julgar ações e intenções referindo-as a valores transcendentais (é certo, é errado...); a ética é um conjunto de regras facultativas que avaliam o que fazemos, o que dizemos, em função do modo de existência que isso implica.” (DELEUZE, 1996, p. 125)



Ao contrário da constituição de si elaborada na era cristã, em que o sujeito deveria anular-se em nome de um paraíso futuro, ou no tempo contemporâneo, em que devemos buscar sozinhos uma suposta essência existente dentro de nós mesmos, a relação de si da Antiguidade era um eterno conhecer-se e construir-se na relação com o outro. Como afirma o filósofo Frédéric Gros, isso significa

dizer que a ‘subjetividade’ (...) não remete evidentemente nem a uma substância nem a uma determinação transcendental, mas a uma reflexividade que se poderia chamar de prática: uma maneira de se relacionar consigo mesmo para se construir, para se elaborar. (...) A história que Foucault quer descrever em 1982 é a das técnicas de ajuste da relação de si para consigo: história que leva em conta os exercícios pelos quais eu me constituo como sujeito, a história das técnicas de subjetivação, história do olhar a partir do qual eu me constituo para mim mesmo como sujeito. (GROS, 2006, p.128)

O conceito de cuidados de si que Foucault cria para pensar a experiência subjetiva e política dos antigos gregos joga nova luz às formas que os anarquistas utilizaram para tornar suas vidas “belas”, ou seja, coerentes com sua ética. Trata-se de uma reflexão realizada por muitos intelectuais, que acreditam encontrar, nos libertários, exercícios de construção de si muito interessantes. Segundo Edson Passetti, “os anarquistas foram decisivos fazendo vibrar suas vidas, muitas vezes quase contra todos, para expressar suas possibilidades de existência” (PASSETTI, 2003, p.12). O próprio Foucault, em uma de suas aulas no *Collège de France*, mencionou o anarquismo como fazendo parte de um grupo de tentativas, ao longo do século XIX, de “reconstituir uma ética e uma estética do eu” (FOUCAULT, 2004, p.305). As lembranças das militantes citadas acima nos mostram como essa busca por uma nova vida se dava em diversos aspectos do cotidiano, como os já citados ateneus e escolas libertárias, a construção de redes de apoio e solidariedade nos sindicatos e outras agrupações, e a opção de Concha Perez por viver em uma coletividade com companheiros.

Contudo, nesses mesmos relatos também percebemos que nem mesmo o movimento anarquista estava livre de contradições, e o que motivou essas quatro militantes a se unirem ao grupo *Mujeres Libres* foi a percepção das desigualdades de gênero em seu dia a dia. A explicação de Pepita Carpeña é muito esclarecedora: mesmo defendendo a ideia de que homens e mulheres deveriam lutar juntos pela emancipação coletiva, foi forçada a reconhecer a razão das fundadoras do ML porque, em suas palavras, “a teoria é uma coisa, a prática é outra” e havia uma forte tradição machista mesmo dentre os libertários. Dessa forma, podemos perceber as propostas e atividades do ML também como uma busca por um cuidado de si, por uma reconstrução ética das mulheres, para se libertarem das amarras da figura tradicional de mãe-esposa, e também para lutarem, juntas, para que a crítica às práticas machistas também chegassem aos seus companheiros. Como afirma Margareth Rago, “a mudança que essas ativistas espanholas visavam apontava não apenas para a conquista da igualdade em relação aos homens, mas sobretudo para a criação de novos estilos de vida, fundados em uma ética libertária” (RAGO, 2006, p.167).

Dentre as muitas preocupações do grupo, a discussão a respeito do amor livre, da prostituição e da maternidade são particularmente interessantes. Aqui, Foucault nos ajuda novamente se considerarmos que essas três questões estão relacionadas com uma produção de corpos dóceis femininos e até mesmo com a gerência do Estado sobre a vida, a biopolítica. As mulheres do ML tinham uma percepção muito clara de que o poder que deveria ser destruído pela revolução não era apenas vertical, o de classe, e de que a sociedade patriarcal efetuava um controle político horizontal de seus corpos. A questão do aborto, legalizado por Federica Montseny quando Ministra da Saúde em 1937, é um importante exemplo desse embate político pelo corpo feminino. A militante Sara Berenguer, em sua autobiografia *Entre el sol y la tormenta: treinta y dos meses de guerra (1936-1939)*, de 1988, relata o desespero de sua mãe ao descobrir que estava grávida apenas alguns dias depois de seu pai ser morto na frente de batalha, em novembro de 1936, e sua atitude drástica de provocar um aborto em casa:

[Minha mãe] não tinha me dito nada. Faltava a confiança entre mãe e filha para essas intimidades. Ela fazia parte ainda de uma geração em que tudo era tabu. Ante tal situação, bem determinada, tentou abortar por diferentes procedimentos menos ortodoxos. Como a compreendi quando descobri! O caso é que uma noite ouvi minha mãe gritando de dor. (...) Chamaram de imediato um médico que, afortunadamente, não tardou a chegar. Pelo o que eu ouvia, minha mãe havia expulsado o feto, porém não a placenta. Estava a ponto de morrer dada a infecção que havia se apoderado de seu corpo. Sem poder recorrer a ninguém em seu estado, tinha decidido por si mesma se livrar daquela gravidez. (...) Naquela época, muitas mulheres, para evitar gravidezes indesejadas, recorriam a métodos caseiros e sem condições de higiene, o que acabava em morte. Assim deveria ter feito minha mãe, com algum produto que lhe arrancou as entranhas e a infectou toda. Só não morreu por uma casualidade. (BERENGUER, 1988, p.62)

A relativa baixa procura pelo procedimento de aborto em hospitais após a legalização indicava claramente que a educação sexual, acompanhada do questionamento dos valores burgueses-cristãos, era essencial para a libertação da mulher da maternidade compulsória, para que elas pudessem escolher quando e se queriam ser mães. O ML criticava a ideia de que a essência feminina estaria localizada no útero e que, por isso, só a maternidade poderia fazer uma mulher verdadeira. Por consequência, criticava também a concepção de que seria natural e desejado a toda mulher ser mãe. De acordo com Lucía Sanchez Saornil, uma das fundadoras do grupo, as mulheres tinham uma importância social independente das suas capacidades de gerarem filhos. A procriação seria só mais uma função e, infelizmente, em sua sociedade de então, essa função estava engolindo o indivíduo.

O grupo *Mujeres Libres* lutava também pela inclusão das mães no meio operário das fábricas e sindicatos, pela sua conscientização da luta política e libertação da alienação produzida pela experiência restrita à vida doméstica. As chamadas “Casas de

Maternidade”, fundadas com o seu apoio, as aulas de puericultura e as creches foram medidas práticas para divulgar os princípios de uma maternidade consciente, ou seja, a ideia de que as mulheres não eram obrigadas a serem mães, e para ajudar as que já tinham filhos a entrar no mundo do trabalho.

Tratava-se de um trabalho que buscava mudar a concepção de maternidade vigente. Esta palavra, aliás, em certo momento estava tão ligada àquele conceito de mãe serva do filho, que se anula por ele, que o ML propôs, em um artigo no número 12 da sua revista, um outro termo: **maternalidade**. É interessante essa percepção do grupo de que as palavras também não eram inócuas e carregavam em si um peso de definição e julgamento que era impossível, até certo ponto, ressignificar. Como diz Eni Orlandi “(...) uma palavra, uma expressão se constitui pela sua inserção em uma formação discursiva e não outra, ela não terá um sentido que lhe seria próprio, vinculado a sua literalidade, mas o sentido da sua inscrição na formação discursiva” (ORLANDI, 2006, p.17). Daí a necessidade, então, de um novo substantivo que seja adequado ao novo momento revolucionário que aquelas militantes estavam vivendo. Por maternalidade, elas entendiam a opção pela maternidade, isto é, a mãe que escolhe ter um filho, que sabe de todas as suas necessidades, que está feliz por tê-lo, mas não é feliz somente por tê-lo, que não faz dele sua identidade, e que luta pela revolução social para mudar o mundo que ele vai ter. Como diz Luisa Berganzo em artigo publicado na revista *Mujeres Libres* nº2:

A maternidade consciente (...) não compreende somente a vontade decidida de procriar, nem o logro de uma criança engendrada e nascida em boas condições, mas sim a que se projeta depois sobre a vida dessa criança preparando-a para quando tiver que sentir sua responsabilidade de procriador. (BERGANZO, 1936, p.6)

A defesa do amor livre, do aborto e da maternalidade incluía também uma severa crítica ao matrimônio monogâmico. Entendido como um contrato desnecessário para a regulação das

relações, o casamento era também encarado como a manifestação do sentimento de posse e propriedade privada, na maioria das vezes do marido pela mulher, e que degradava a alma e o amor. A seguinte passagem de um artigo de 1936, produzido pela médica Dra. Amparo Poch y Gáscon, outra fundadora do ML, mostra-nos essa preocupação em relação ao casamento:

Do gesto amoroso se fez um minucioso código, morto e frio; do mais grato e ardente presente, uma relação de compra-e-venda em parcelas, com seus contratos e regras, e a um preço muito mais elevado, porque além do dinheiro, que conta para muito pouco, compromete-se o Coração e a Liberdade, que são tudo para o Amor. (POCH Y GASCÓN, 1936, p.12)

Com a revolução, que era construída desde julho de 1936, pensou-se que a prática dos casamentos, tanto na Igreja como no Civil, seriam abolidas, que os operários adotariam a união livre agora que não estavam mais forçados à moral burguesa. Surpreendentemente, criticava Lucía Sanchez Saornil, os operários continuavam se casando, agora dentro dos sindicatos! Eram os chamados “casamentos à libertária”. A revista *Mujeres Libres* nº7 publicou o anúncio de Lucía de uma “Fábrica de bodas em série” de forma a fazer, de maneira satírica, uma crítica profunda a essa prática, segundo elas, sem sentido:

A camarada Revolução nos falou de seu grande desconsolo. As pessoas continuam a se casar... A camarada Revolução acreditava que o espírito e a moral das pessoas se havia asseado um pouco, mas se deu conta de que o espírito e a moral das pessoas não são suscetíveis ao asseamento. As pessoas continuam a se casar... Ante a pavorosa realidade, queremos higienizar suas inevitáveis consequências. Os homens seguem amando as modalidades de opressão. Ao menos veremos se podemos dourar as algemas... (SAORNIL, s/d, s/p.)

Trata-se de um caso específico, mas que pode exemplificar o modo como os operários ainda não haviam se libertado totalmente de algumas amarras e como ainda havia a necessidade de que outra pessoa, fora do casal, certificasse a união. Foi percebido que o matrimônio não estava baseado somente nas leis, mas que fora também absorvido por uma mentalidade que precisava ser mudada. O anarquismo tinha um longo trabalho pela frente, uma luta contra estratégias disciplinarizantes muito poderosas que iam além de uma dominação ideológica, elas produziam os corpos, os desejos, os gestos dos indivíduos incessantemente.

A permanência da moral burguesa e cristã também se faz perceber nas contradições que essas mulheres perceberam em relação à questão do amor livre. Um relato de Sara Berenguer nos ajuda a entender essa questão:

Aconteceram algumas coisas feias, claro, algumas vezes, porque as mulheres necessitavam aprender, mas os homens também. No sentido sexual. A mim, muitas vezes, claro, eu era jovem, tive propostas e me neguei. E me diziam: ‘Você não é uma mulher libertária? Você não é não’. ‘Ah’, eu digo, ‘Sim, sou uma mulher libertária, uma mulher livre. Porque não seria livre se ao que você me pede eu aceitasse porque me pede. Eu elegerei quem eu quisesse, os dois de acordo. Mas se você quer uma coisa, e eu não a quero, então não sou uma mulher livre’. Às vezes, as juvenzinhas, quando lhes diziam isto... bom, queriam ser mulheres livres e aceitavam, não? E às vezes sofriam fracassos com os próprios jovens, que diziam ‘Aquela é uma qualquer’. Quero dizer que a educação, neste sentido, a educação sexual, tinha que ser dos homens e das mulheres. Os homens acreditaram que, porque éramos mulheres livres, estávamos à disposição de todo mundo. Não. A mulher tem sentimentos, e o homem também. A mulher tem necessidades, e o homem também. Tem que ser de comum acordo. Mas não porque um vem e lhe pede, porque diz ‘mulher livre’, tem que ir dormir com ele. Então, onde está a sua liberdade? Compreende?” (BERENGUER apud RAGO e BIAJOLI, 2017, p.206)

A sexualidade das mulheres continuava a ser, então, um assunto muito delicado e cheio de contradições. Algumas mulheres, lembra Sara, sentiam-se obrigadas a aceitar relações sexuais em nome do “amor livre”, ao mesmo tempo em que alguns homens ainda viam de forma muito negativa as companheiras que tinham uma vida sexual ativa e com vários parceiros. Explica-se, dessa forma, porque muitos militantes continuavam se casando, como vimos na sátira da fábrica de bodas em série, e porque o trabalho do grupo ML, que era muito focado na promoção da liberdade da mulher em todos os sentidos, também privilegiou o debate sobre a sexualidade feminina. Amparo Poch y Gascón, no folheto intitulado “La vida sexual de la Mujer”, analisava exatamente esses valores machistas que circulavam a respeito da sexualidade feminina e seus efeitos perversos. Diz ela que a moralidade cristã inculcou nas mulheres a seguinte ideia:

Que o prazer sexual é, para elas, um pecado, e que as carícias da carne devem limitar-se ao estritamente necessário para os fins da geração. Com esta ideia – falada e escrita – e a psicologia masculina que saía deformada da assídua concorrência aos prostíbulos, não é estranho que muitas mulheres casadas, com vários filhos, considerem o ato sexual como algo repugnante a que só se submetem por dever – deveres conjugais chamam a isto – e que, por seu próprio gosto, não teriam realizado nunca. Destas e de outras causas que vão de braço com elas, nasce o mito da frigidez feminina, que trataremos mais extensamente ao falar do matrimônio. (...) Agora vêm uns médicos e nos dizem, por um lado, que somos uns seres semi-desenvolvidos, intermediários entre a criança e o homem; e, por outro lado, quando temos inteligência e atuamos eficazmente na vida pública, que temos desajustadas as glândulas endócrinas e que interessamos mesmo ao patologista. Quer dizer que estamos condenadas a viver imersas num estado de imperfeição sem esperança: quando somos as mulherzinhas adoráveis, desenvolvimento incompleto, quando somos seres capazes e responsáveis, anormalidade manifesta. (GASCÓN, 1932)

Como podemos observar, o texto acima enfrenta, critica e ironiza tanto os poderes da moral católica que incidiam sobre as mulheres quanto os poderes médico-científicos, detentores então da mais “pura verdade” a respeito da essência feminina. Os discursos da religião e da medicina sobre as mulheres, assim denunciados por Amparo Poch y Gascón, podem ser entendidos, se recorrermos novamente a Foucault, como micropoderes, linhas horizontais de saber-poder que produzem corpos submissos femininos. Afinal, como argumenta André Duarte, o corpo “é a instância privilegiada de atuação dos micropoderes disciplinares, sendo pensado como o campo de batalha no qual se travam conflitos cotidianos entre as exigências da normalização disciplinar institucional e as linhas de fuga da resistência” (DUARTE, 2006, p.48). Se o corpo é local privilegiado da ação dos micropoderes, Duarte aponta também para seu potencial como campo de batalha, algo que foi percebido rapidamente pelas fundadoras do ML e suas milhares de afiliadas. O próprio nome do grupo era um símbolo dessa luta, que tomava o termo “mulher livre”, associado tradicionalmente às mulheres “sem moral”, prostitutas, etc., para ressignificá-lo, para escancarar um projeto de que a verdadeira “mulher livre” é possível.

Se o projeto anarquista de uma nova sociedade, se suas realizações práticas durante a Revolução Espanhola podem ser iluminadas pela crítica de Foucault à sociedade disciplinar, as ações promovidas pelas *Mujeres Libres*, a sua luta diária e as suas ideias de libertação feminina são ainda mais exemplares de uma resistência cotidiana aos poderes que atravessam nossos corpos, nossos valores e nossas relações. A lição deixada por essas mulheres é de que é possível escapar, é possível construir linhas de fuga para resistir, e aí reside o valor de resgatar suas experiências, pois, como disse Pepita Carpenã, elas realizaram sua utopia, e isso é muito mais do que muitos consideravam (e ainda consideram) possível.



## Referências

BERENGUER, Sara *Entre el Sol y la Tormenta. Treinta y dos meses de guerra (1936-1939)* Barcelona: Seuba Ediciones, 1988.

BERGANZO, Luisa Perez “Problemas sanitarios y maternidad consciente” *Revista Mujeres Libres*, nº2, junho de 1936.

BIAJOLI, Maria Clara Pivato *Narrar Utopias Vividas. Memória e construção de si nas ‘Mujeres Libres’ da Espanha*. Dissertação de mestrado. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2007.

BOSI, Ecléa *Memória e Sociedade - Lembrança de Velhos* São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CARPEÑA, Pepita *De toda la vida*. Paris: Éditions du Monde Libertaire/ Ed. Alternative Libertaire, 1998.

DELEUZE, Gilles *Conversações* Rio de Janeiro: Editora 34, 1996.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix “Introdução – Rizoma” in *Mil Platôs – Capitalismo e Esquizofrenia*, vol.1. São Paulo: Editora 34, 2000.

DREYFUS, L. Hubert e RABINOW, Paul *Michel Foucault – Uma trajetória filosófica: Para além do estruturalismo e da Hermenêutica* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DUARTE, André “Biopolítica e resistência: o legado de Michel Foucault” in RAGO, M. e VEIGA-NETO, A. (orgs.) *Figuras de Foucault* Belo Horizonte: Autêntica, 2006, pp.45-56.

FERRER, Christian “Átomos soltos: a construção da personalidade entre os anarquistas do início do séc. XX” in *VERVE* Revista Semestral do Nu-Sol – Núcleo de Sociabilidade Libertária/ Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, PUC-SP, nº5, maio de 2004.

FOUCAULT, Michel *História da Sexualidade 2 - O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel A *Arqueologia do saber* Rio de Janeiro: Forense–Universitária, 1986.

FOUCAULT, Michel A *Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

GAGNEBIN, Jeanne Marie *Sete aulas sobre Linguagem, Memória e História* Rio de Janeiro: Editora Imago, 2005.

GASCÓN, Amparo Poch y “Elogio del Amor Libre” *Revista Mujeres Libres*, nº3, julho de 1936.

GASCÓN, Amparo Poch y “La vida sexual de la Mujer – Puberdade, Noviazgo y Matrimonio” *Cuadernos de Cultura*, LVI, Valência, 1932.

GREENE, Patricia V. “Federica Montseny: Chronicler of an anarcho-feminist genealogy” in *Letras Peninsulares*, Outono de 1997.

GROS, Frédéric “O cuidado de si em Michel Foucault” in RAGO, M. e VEIGA-NETO, A. (orgs.) *Figuras de Foucault* Belo Horizonte: Autêntica, 2006, p.127-138.

LE GOFF, Jacques *História e Memória*. São Paulo: Editora da Unicamp, 1992.

MONÉS, Jordi, SOLÀ, Pere e LÁZARO, Luis Miguel *Ferrer Guardia y la pedagogia libertaria: elementos para un debate* Barcelona: Icaria Editorial, 1980.

MONTSENY, Federica *Mis primeros cuarenta años* Espanha: Plaza & Janes Editores, 1987.

NAVARRO, Javier A *la Revolución por la cultura – Prácticas culturales y sociabilidad libertarias en el País Valenciano, 1931-1939* Valência: Universitat de València, 2004.

ORLANDI, Eni “Análise de Discurso” in LAGAZZI-RODRIGUES, Susy e ORLANDI, Eni *Discurso e Textualidade* Campinas: Pontes, 2006.

PASSETTI, Edson *Éticas dos amigos: invenções libertárias da vida* São Paulo: Imaginário, 2003.

POCH y GASCÓN, Amparo “La vida sexual de la Mujer – Puberdade, Noviazgo y Matrimonio” *Cuadenos de Cultura*, LVI, Valência, 1932.

RAGO, Margareth “Foucault e as artes de viver no anarco-feminismo” in RAGO, M. e VEIGA-NETO, A. (orgs.) *Figuras de Foucault* Belo Horizonte: Autêntica, 2006, pp.165-176.

RAGO, Margareth *Entre a História e a Liberdade: Luce Fabbri e o anarquismo contemporâneo* São Paulo: UNESP, 2001.

RAGO, Margareth e BIAJOLI, Maria Clara Pivato *Mujeres Libres da Espanha. Documentos da Revolução Espanhola*. São Paulo: Biblioteca Terra Livre, 2017.

SAORNIL, Lucía S. “Proyecto para la creación de una fábrica de bodas en serie” *Revista Mujeres Libres*, nº7 (sem data/sem página).

RECEBIDO EM: 25/05/2019  
APROVADO EM: 05/06/2019



# JOHN CAGE E A VIDA COMO ARTE DE ESCREVER ANARQUISTA

## *John Cage and life as art writing anarchist*

---

*Gustavo Simões\**

### RESUMO

O ensaio apresenta o percurso anarquista de John Cage associando-o a suas experimentações artísticas libertárias.

*Palavras-chave:* Anarquia; anarquismos; resistências.

### ABSTRACT

This essay shows the trajectory of the anarchist John cage and how it relates to his libertarian artistic experimentation.

*Keywords:* Anarchy; anarchism; resistance.

## *Percursos anárquicos*

A recusa incisiva à autoridade superior é o que situa a anarquia. *Anarchy* é o título de um dos livros do artista anarquista John Cage, considerado por historiadores e pesquisadores da arte como um dos mais importantes inventores da segunda metade do século XX. No início do século passado, no Brasil, Edgar Leuenroth indicou anarquia como “não governo, não autoridade (...) organização social que se rege sem a necessidade da existência de governo, de

\* Gustavo Simões é pesquisador no Nu-Sol e doutor em Ciências Sociais pela PUC-SP.  
Email: gusfsimoes@gmail.com

chefe, de poder” (Leuenroth, 1963: 30). Tanto o artista Cage, como o jornalista Leuenroth, prosseguiram as reflexões instauradoras de Pierre Joseph-Proudhon, reconhecendo, como fazem os anarquistas, que a recusa da autoridade superior não se confunde com liberdade absoluta.

Em 1840, Pierre Joseph-Proudhon declarou-se anarquista, quando “ninguém naquela época, sonhava atacar a unidade e reivindicar a federação” (Proudhon, 1986: 163); mostrou que desde a emergência da sociedade, a ordem, tenha ela a forma patriarcal ou hierárquica, baseou-se no princípio de autoridade que, segundo ele, nada mais é que o governo (Proudhon, 2011).<sup>1</sup> Mais tarde, ainda sobre o combate a autoridade, Sébastien Faure, militante libertário responsável, no início dos anos 1890, pela retomada do jornal *Le Libertaire*, e, no começo do século XX, pela invenção da experiência educacional anarquista *La Ruche*, completou: “não há, nem pode haver, um credo ou catecismo libertário (...) Ao mesmo tempo, pode haver, e realmente há, muitos tipos de anarquistas, mas todos têm uma característica comum que os distingue do resto da humanidade[:] (...) a recusa da Autoridade nas organizações sociais e a [repulsa] a tudo que origina instituições baseadas nesse princípio” (Faure in Woodcock, 1981: 58).

John Cage, bem como Proudhon, Faure, Leuenroth e tantos outros militantes, muitas mulheres e homens anônimos, não cessou de lutar contra a autoridade hierarquizada. Conta-se que no final da vida, nos anos 1990, após receber o convite para tornar-se professor

1 Para Pierre Joseph-Proudhon: “ser governado significa ser vigiado, inspecionado, espiado, dirigido, valorado, pesado, censurado, por pessoas que não tem o título, nem a ciência, nem a virtude. Ser governado significa, por cada operação, cada movimento, cada transação, ser anotado, registrado, listado, tarifado, carimbado, apontado, coisificado, patenteado, licenciado, autorizado, apostrofado, castigado, impedido, reformado, alinhado, corrigido. Significa, sob o pretexto da autoridade pública, e sob o pretexto do interesse geral, ser amestrado, esquadrihado, explorado, mistificado, roubado; ao menor sinal de resistência, ou a primeira palavra de protesto, ser preso, multado, mutilado, vilipendiado, humilhado, golpeado, reduzido ao mínimo sopro de vida, desarmado, encarcerado, fuzilado, metralhado, condenado, deportado, vendido, traído e como se isso não fosse suficiente, desarmado, ridicularizado, ultrajado, burlado. Isto é o governo, esta é a sua justiça, esta é a sua moral” (Proudhon, 2003: 10).

convidado de poesia na universidade de Harvard, mesma solicitação feita ao poeta e.e.cummings na década de 1950, e perguntado sobre como se sentia com tamanha honraria, respondeu que não muito diferente do que antes. A resposta, distante de qualquer retórica, reafirma um percurso de décadas, pois, como expôs um dos pesquisadores de sua obra, Richard Kostelanetz: “Ele nunca disse que uma posição anterior era agora inaceitavelmente radical. (...) Sua arte, como eu observei antes, sempre explicitou as características anarquistas” (Kostelanetz, 1993: s/p).

Antes mesmo de afirmar seu anarquismo no pós-Guerra, a partir do seu encontro com Judith Malina e Julian Beck e de suas experiências na Black Mountain College, são inúmeros os exemplos de recusa a autoridade afirmados por John Cage. Em 1938, em Seattle, o então jovem e ainda desconhecido compositor, a convite de Bonnie Bird, chegou a Cornish School, instituição dedicada ao ensino de artes. Na escola, durante a temporada de verão de 1939, aos 26 anos de idade, propôs diferentes cursos, além de compor “Imaginary Landscape No. I”<sup>2</sup>, musicar poemas de cummings<sup>3</sup> e acompanhar musicalmente as apresentações de bailarinos matriculados na escola.

Na Cornish, para realizar com Sylvila Fort “Bachanalle”<sup>4</sup>, em 1940, o compositor solicitou uma orquestra de gamelão, reunião de instrumentos indonésios. Diante da resposta negativa — além do palco do teatro não comportar tantos instrumentos, a Cornish não destinava nenhum centavo para as apresentações dos alunos — e insatisfeito tanto com o piano como com seus próprios instrumentos de percussão, decidiu intensificar algumas experiências de alteração do som do piano levadas a cabo pelo compositor Henry Cowell nos anos 1920. Porém, diferente de Cowell, em vez de mexer somente nas cordas do piano, o jovem compositor incorporou ao instrumento objetos não convencionais à prática da música, na ocasião, um prato de torta e um livro: “eu achei fascinante *preparar* um piano. (...) Foi como caminhar pela praia apanhando conchas. Convidei Mark

2 Ouvir/Ver “Imaginary Landscape No I”. <https://www.youtube.com/watch?v=GLDxqnksY80>

3 Ouvir/Ver John Cage a partir da poesia de e.e. cummings <https://www.youtube.com/watch?v=nxZyxRSjMOI>

4 Ouvir/Ver “Bachanale” em <https://www.youtube.com/watch?v=E8fRMKv7r54>

Tobbey e Morris Graves para ouvirem e eles ficaram extasiados” (Cage in Kostelanetz, 2003: 63).

Mais de dois séculos depois da sua criação, financiada pela nobreza de Florença, na Itália, o piano foi decisivamente alterado por um compositor. Em pleno século XX, a atitude vital redimensionou o uso do *sabot*, calçado que certos trabalhadores atiraram em máquinas visando emperrá-las no século anterior, contestando seus padrões contra o desemprego regular de operários. Todavia, diferenciou-se da sabotagem, a ação direta diante da imposição de novas tecnologias por proprietários. John Cage atacou precisamente o velho uso de um instrumento com o objetivo de desvelar possibilidades inéditas capazes de produzir outros sons, livres no espaço.

Dois anos antes do episódio na Cornish, em 1936, em Los Angeles, John Cage ouviu de Arnold Schoenberg:

para escrever música, você precisa ter sensibilidade para a harmonia’. Então ele disse que eu sempre encontraria um obstáculo, que seria como se eu chegasse a um muro pelo qual eu não podia passar. Eu disse: ‘nesse caso, vou dedicar minha vida a bater com a cabeça contra o muro (Cage, 1986: 114).

Assim rompeu com o criador do dodecafonismo, autor de “Pierrot Lunaire”, entre outras obras, um artista valorizado nos anos 1930, como um dos mais importantes do planeta.

Para se candidatar às aulas com Schoenberg, no início de 1934, com 22 anos, Cage cruzou os Estados Unidos e recebeu aulas preparatórias, em Nova York, com Adolph Weiss. Visando se manter financeiramente na cidade enquanto duravam as lições, foi entregador para uma farmácia e lavador de paredes no Brooklyn. Weiss, ao notar a dedicação do estudante, depois de uma visita à quitinete que ele alugava, sem eletricidade e com roupas penduradas com pregos na parede, ofereceu-lhe um emprego como copista de partituras. Quando viajava, deixava as chaves do apartamento para que o jovem, enfim, praticasse ilimitadamente ao piano para apresentar-se a Schoenberg.



Após a temporada de aulas com Weiss, no mesmo ano, o jovem retornou de carro com Henry Cowell a Los Angeles, na costa oeste. Durante dois anos, além de frequentar os cursos que Schoenberg ministrava em sua própria residência, matriculou-se em aulas oferecidas por ele na University of Southern Califórnia (UCLA). Muitas vezes, levava o professor de carro para diversas atividades e o acompanhava como convidado em importantes *premières*, como as de “Four String Quartet”<sup>5</sup>.

Contudo, para Cage, o autoritarismo de Schoenberg, aos poucos, foi se tornando insuportável. Além de ouvir do compositor acerca da gravidade da sua falta de conhecimento sobre a história da música e de que raros seriam aqueles, entre os que frequentavam as suas aulas, os destinados a escrever notações, ocorreu a conversa, descrita acima, decisiva para a ruptura. Contra o muro da harmonia, afastando-se da autoridade de Schoenberg, não se reconhecendo mais como discípulo, Cage passou a experimentar os instrumentos de percussão, dando início a um percurso ruidoso e libertário que se afirmaria ao longo das décadas seguintes.

Os dois episódios, *khreial* para os cínicos como veremos mais adiante, mostram como John Cage, ainda com vinte anos, antes mesmo de se declarar libertário, por meio de enfrentamentos diretos no interior da música, perseguiu o risco de enfrentar a autoridade. Contudo, ainda comentado de modo superficial por biógrafos e militantes, o anarquismo de John Cage começou a tomar forma na segunda metade dos anos 1940, quando, depois de romper com Schoenberg e retornar a Nova York, afastou-se das *soirrés* e holofotes da casa de Peggy Guggenheim, separou-se de Xenia Kashevaroff e afirmou o amor livre ao lado do coreógrafo Merce Cunningham. Nesse instante, além da descoberta da Black Mountain College, coexistiu com jovens artistas anarquistas como Judith Malina e Julian Beck do The Living Theatre.

Foi no início dos anos 1950, empolgado pelos encontros transformadores do final da década anterior, que Cage apresentou “4’33”, uma das experimentações estéticas mais comentadas da

5 “Four String Quartet”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=L85XTLr5eBE>

segunda metade do século XX, pouco tempo depois da incorporação do *I-Ching* às suas invenções envolvendo o que chamará de indeterminação. É importante definir o termo indeterminação. Para além das operações com o *I-Ching*, a indeterminação supõe também a singularidade de cada apresentação musical, ou seja, mais do que lidar com a incerteza na hora da consulta do oráculo é também a afirmação da singularidade de cada apresentação. Em *De segunda a um ano*, depois de elencar algumas experimentações, John Cage concluiu: “indeterminação na execução. Cada execução é única, tão interessantes para compositores e executantes quanto para o público” (Cage, 1986: 134). Em outra ocasião, argumentou que o acaso ainda poderia ser utilizado para manter a fixidez, caso de “Music of Changes”, na qual, Cage indicou com precisão o que deveria ser feito por David Tudor, diferente dos rumos tomados a partir de “Variations I”, onde deixou a obra livre de prescrições e indicações de como ser devidamente executada. No percurso de John Cage, observo que estão presentes tanto o acaso como a indeterminação. Contudo, a partir da década de 1950, é interessante observar que ao mesmo tempo em que passa a experimentar o anarquismo, o artista se refere com maior atenção à indeterminação, sobretudo, pelo incessante exercício de diluição da sua autoridade como compositor e aumento da liberdade do intérprete diante de suas proposições. David Tudor, na ocasião da *première*, subiu ao palco de um velho galpão e durante 4 minutos e 33 segundos não executou uma nota sequer, liberando a sala de concertos para o que a música durante séculos havia excluído: ruídos como cadeiras rangendo, tosses, o barulho da chuva que naquele instante caía sob o telhado, instaurando uma nova dimensão ao silêncio convencional reverenciado às audições pela história da música erudita.

Cada vez mais reconhecido por suas invenções, dois anos depois de “4’33”, no momento em que libertários eram perseguidos pela polícia de Joseph Mcarthy e para ele a cidade de Nova York “parecia uma prisão”, Cage decidiu trocar as avenidas de Manhattan por uma vida simples. Ao lado de artistas com quem conviveu na Black Mountain College e militantes libertários como o anarcoindividualista James Martin, e levando uma vida elementar nas matas de Stonypoint, ao norte do estado de Nova York, deparou-se com os cogumelos e as pedras, duas paixões que jamais abandonou.

Quase quinze anos depois, ao retornar a Manhattan, no início dos anos 1970, e afetado pela leitura de Henry David Thoreau, durante a Guerra do Vietnã, o artista passou a investigar possibilidades do que chamou desmilitarização da linguagem. Como apresentação efetiva da desmilitarização, propôs, em 1974, “Empty Words”, leitura de textos de Thoreau alterados pela indeterminação que aboliam o significado do texto em favor da experiência do próprio som da combinação entre vogais e consoantes. Na estreia, de costas para uma plateia de aproximadamente quinhentas pessoas, o artista foi protegido pelo poeta Allen Ginsberg dos objetos lançados em sua direção. Em 1975, declarou:

começa a se tornar evidente para nós que precisamos de uma sociedade na qual a comunicação não seja praticada, na qual as palavras se tornem *nonsense*, assim como acontece entre amantes, e na qual as palavras se tornem o que elas eram originalmente: árvores e estrelas (...) (Cage, 2009: 341).

Em especial, no intervalo entre 1960 e 1980, Cage escreveu e publicou diversos textos e livros nos quais apresentou sua perspectiva ético-estética anarquista. Nessas experimentações, assim como em outras sonoras e plásticas, não somente declarou o libertarismo como também produziu as obras de maneira liberadora. Com *Anarchy*, antologia de mesósticos produzida em 1988, sublinhou a vitalidade de existências anarquistas como as de Liev Tolstói, Mikhail Bakunin, Piotr Kropotkin e Emma Goldman, libertária que, a partir da leitura de *Living My Life*, marcou nos últimos anos algumas de suas invenções.

## *Caminhos livres*

Em 1984, momento em que John Cage intensificou algumas de suas experimentações anárquicas, o filósofo Michel Foucault elaborou seu último curso. Intituladas *A coragem da verdade*, as aulas do filósofo no Collège de France indicaram que a relação entre modo de vida e irrupção da verdade, característica dos filósofos cínicos, longe de desaparecer, prosseguiram ao longo dos séculos. Foucault citou a existência de práticas religiosas de franciscanos, dominicanos ou valdenses na Idade Média, estes últimos sem domicílio fixo que, circulavam aos pares “como os apóstolos (*tanquam Apostolicum*), seguindo nus a nudez de Cristo” (Foucault, 2011: 160). Entretanto, para apresentar a marca viva do cinismo, nos séculos XIX e XX, dedicou-se menos às práticas religiosas do que à análise de alguns movimentos revolucionários e os questionamentos proferidos por certos artistas modernos.

Situando o cinismo presente nos movimentos revolucionários, *A coragem da verdade* diferenciou três modos. No interior de tais forças, primeiro encontramos o cinismo que chamou de vida revolucionária na sociedade secreta; segundo, na outra extremidade, o militatismo, menos na forma de uma socialidade secreta e mais da organização visível, reconhecida, instituída. Por fim, o filósofo concluiu com a apresentação da terceira expressão do militatismo, o “testemunho pela vida”, ao qual dedica maior atenção e que, segundo ele, podemos encontrar a partir do final do século XIX, no nihilismo russo, no anarquismo europeu e estadunidense.

Para Foucault, esse estilo de existência próprio do militatismo revolucionário, presente no anarquismo, assegura um modo de vida que “está em ruptura, deve estar em ruptura com as convenções, os hábitos, os valores da sociedade. E ele deve manifestar diretamente, por sua forma visível, por sua prática constante e sua existência imediata, a possibilidade concreta e o valor evidente de uma outra vida, uma outra vida que é a verdadeira vida” (Foucault, 2011: 161).

Em *Anarquismos & Educação*, Edson Passetti e Acácio Augusto, descreveram por meio de extensa pesquisa em arquivos e periódicos, como desde a ultrapassagem do século XIX, libertários

não somente introduziram uma nova estética, mas, concomitantemente a isto, deram à vida uma outra forma. Segundo eles, a partir da perspectiva de educação afirmada por anarquistas em documentos datados da primeira metade do século XX, inclusive no Brasil, podemos observar a irrupção de novas maneiras de se relacionar com as crianças, os amigos, os amores, os prazeres, os trabalhos, provocando a emergência de outros costumes como

o amor livre; a escola sem distinção de sexo e baseada no talento de cada um; o jeito de alfabetizar crianças e adultos, segundo suas predisposições intelectuais; o fortalecimento de uma imprensa própria; suas deliciosas festas, suas contestadoras peças teatrais encenadas por trabalhadores e trabalhadoras, suas refeições coletivas (Passeti; Augusto, 2008: 12).

Priscila Vieira, em *A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault*, argumenta que cínicos e anarquistas interessam a Foucault não somente porque a partir deles a “história do pensamento filosófico e político tradicional, que relegou ações revolucionárias fundamentais às margens, pode ser problematizada”. (Vieira, 2013: 96). O intuito do filósofo em seus últimos estudos, prossegue ela, foi exatamente destacar, na segunda metade do século XX, “modos de produção da subjetividade que não estão atrelados às técnicas de direção da consciência cristãs, às relações coercitivas de poder características da modernidade, e ao partido político” (Ibidem: 191).

Junto a algumas práticas religiosas e ao militatismo como testemunho pela vida, Foucault notou que a atitude cínica pode ser encontrada também na arte, ou melhor, na existência de alguns artistas, a partir do século XVIII, em especial sob dois aspectos. Primeiro, a atitude cínica se desvela com a própria noção de vida de artista, isto é, noção de que “a arte é capaz de dar à existência uma forma em ruptura com toda outra” (Foucault, 2011: 164). Expõe como exemplo Benvenuto Cellini, pintor italiano perseguido pelo

papado durante a Renascença já comentado por Oscar Wilde em *A Alma do Homem sob o Socialismo*.

Foi um papa quem o confinou [Cellini] na prisão, e o manteve lá até que se exasperasse de raiva, e criasse visões irreais para si mesmo, e, vendo o sol dourado entrar em sua cela, ficasse tão enamorado dele que procurasse fugir, e se esgueirasse de torre a torre, e, saltando através do ar vertiginoso da madrugada, se mutilasse, e, escondido sob as folhas de parreira com que o cobria um vinhateiro, fosse conduzido numa carroça para alguém que, amante das coisas belas, cuidou dele. Corre-se perigo com os papas (Wilde, 1996: 39-40).

Ainda no século XVI, Cellini registrou uma autobiografia onde se pode observar a noção “facilmente admitida de que o artista não pode ter uma vida totalmente parecida com a dos outros” (Foucault, 2011: 164).

Entretanto, mais recentemente, sobretudo, a partir, do século XIX, o filósofo apontou uma outra maneira pela qual a arte se tornou um veículo do cinismo: “quer se trate da literatura, da pintura ou da música [a arte] deve estabelecer com o real uma relação que não é mais da ordem da ornamentação, da ordem da imitação, mas que é da ordem do desnudamento, do desmascaramento, da decapagem, da escavação, da redução violenta ao elementar da existência” (Foucault, 2011: 165).

Apesar de não ser citado por Foucault, como artista radical e anarquista, Cage se insere no que o filósofo definiu como uma atualização cínica, sobretudo, por seu percurso ético-estético, isto é, os caminhos pela vida sempre aliados a invenções contundentes. Para os cínicos, na vida existem dois caminhos. Um é a estrada longa e que não exige muito esforço, trilha cujo destino final é o *lógos* atingido por meio dos discursos e do aprendizado destes mesmos discursos. O outro, mesmo breve, é árduo, leva até o cume, mas com muitos obstáculos. É este que apresenta o percurso do exercício, das práticas de despojamento e de resistências. A distinção entre esses dois

caminhos, segundo Foucault, foi importante para diferenciar a prática dos cínicos das doutrinas filosóficas surgidas na Grécia.

Desde Antístenes, os cínicos afirmaram o *caminho breve* como maneira de ir adiante. Mais do que pela leitura ou escrita, a transmissão do cinismo passava por atitudes que adquiriam variadas formas,

seja ela de anedotas breves, chamadas *khreial* e que contavam, em algumas palavras, um gesto, uma réplica, uma atitude de um cínico numa situação dada, seja de *apomnemaíta* (recordações) relatos mais longos nos quais todo um episódio da vida cínica era contado” (Foucault, 2011: 185).

Dessa maneira, concluiu Foucault que diferente de uma “tradicionalidade de doutrina”, os cínicos evidenciaram uma prática da filosofia que “não se dá como objetivo atualizar um núcleo de pensamento primitivo, mas rememorar elementos e episódios de vida” (Ibidem).

Frédéric Gros, comentando as considerações de Foucault, expôs que diante da valorização da ação, os cínicos não raras vezes descuidavam da arte de escrever. Por isso restou pouco material para a consulta acerca de um pensamento estritamente cínico. Todavia, completou, se não foi pelo discurso, o cinismo “chegou até nós essencialmente através das anedotas, das histórias, das tiradas e réplicas cáusticas” (Gros, in Foucault, 2011: 310). E foi por meio dessa indigência teórica, assinalou, que Foucault recuperou o cinismo como o momento de “uma reavaliação radical da verdade filosófica” (Ibidem) interessada, a partir da própria existência, em transformar radicalmente o mundo. Como percepção desse aparente descuido com a arte de escrever e afirmação de uma vida radical, em seu mais recente livro, *Mac e seu contratempo*, o escritor catalão Enrique Vila-Matas comentou um episódio de Petrônio descrito por Marcel Schwob. Uma noite, ao saber de sua condenação à morte pelo imperador Nero, o escritor romano fugiu com Siro.

Carregaram por turnos o pequeno alforje de couro que continha suas roupas. (...) Dormiram ao ar livre, percorreram caminhos, não se sabe se roubaram... Na verdade, começaram a viver as dezesseis aventuras que Petrônio escrevera previamente. (...) Foram magos ambulantes, charlatães rurais e companheiros de soldados vagabundos (...).

Conclui Vila-Matas: ‘Petrônio esqueceu completamente a arte de escrever quando viveu a vida que havia imaginado’” (Vila-Matas, 2018, pp.121-122).

Entretanto, a partir dessa elaboração ética e estética, acompanhando o pensamento e os deslocamentos de Foucault, porém, um pouco distante de Gros, observo que tanto os cínicos como os anarquistas, em vez de descuidarem da escrita, afirmaram uma outra arte de escrever. Como expôs Edson Passetti (2004), anarquistas, desde o século XIX, mesmo em constante movimento, não cessaram de produzir breves anotações, cartas, fragmentos de acompanhamento de revoltas e revoluções. Christian Ferrer (2012) indicou que, no início do século XX, além de animarem o autodidatismo, cada libertário se munia de uma “biblioteca de ideias”, inclusive os analfabetos. “Às vezes, a única bagagem que os anarquistas carregavam em suas migrações era sua biblioteca básica. Deve ter existido poucos movimentos políticos menos anti-intelectuais que o libertário” (Ferrer, 2012: 34).

Foi também por meio de uma escrita, em especial de seu *Diário: Como Melhorar o Mundo (você só tornará as coisas piores)*, que John Cage, depois da II Guerra Mundial, intensificou e multiplicou as possibilidades de experimentação da anarquia. Para Augusto de Campos, longe de um descuido literário, os diários de Cage, mais próximos da “tradição extraordinária dos Diários de Emerson e de Thoreau” situam-se “no pólo oposto ao dos articuladores de discursos normativos e sistemas fechados” (Campos, 1984, 65). Para apreender tais escritos é preciso lê-los simultaneamente às atitudes, aos gestos de recusa e enfrentamento, aos silêncios dimensionados pelo artista.



A historiografia contemporânea do próprio anarquismo tem sido, em geral, “muito tradicional e pouco criativa”, mantendo, como mostrou Margareth Rago, “os mesmos enquadramentos disciplinares hoje altamente disciplinados” (Rago, 2001: 27). Contudo, diferente de certa historiografia, a história-efetiva dos libertários se assemelha à dos cínicos em um aspecto fundamental: ambas se constituem mais por *ação direta* do que propriamente conteúdo doutrinário. Anarquistas e cínicos, do passado e do presente, tomam a vida como a própria matéria do texto, para sobressair demolições-invenções em cada acontecimento da existência contra a história factual e a dialética, tão apreciadas pela História.

Com “4’33” John Cage escandalizou a História da música ao evidenciar que o silêncio está repleto de ruídos e sons livres. O escândalo que foi e ainda é a vida de inúmeros anarquistas, mulheres e homens, escancara que breves textos, anotações, fragmentos, assim como atitudes, gestos, ações diretas, também são uma maneira de escrever. Estas escritas que são diferentes, distintas, longe de serem descuidadas, reiteram precisamente a vitalidade de outros cuidados, uma arte outra.

## *Referências*

CAGE, John (2009). *Escritos de Artistas*. Rio de Janeiro: Zahar.

CAGE, John (1986). *De segunda a um ano*. Tradução de Rogério Duprat e revisão de Augusto de Campos. São Paulo: Hucitec.

CAGE, John. *Diary: How to Improve the World (You Will Only Make Matters Worse)*. New York: Siglio, 2015.

CAMPOS, Augusto (1984). *Paul Valery: A serpente e o pensar*. São Paulo, Brasiliense.

FERRER, Christian (2012). Os antípodas. O futuro das publicações anarquistas de outrora. **verve**, São Paulo, Nu-Sol, vol.21, pp. 13-21.

FOUCAULT, Michel (2011). *A coragem da verdade*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes.

GROS, Frédéric (2004). “A parrhesia em Foucault”. In: *Foucault: a coragem de verdade*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola.

LEUENROTH, Edgar (2007). *Roteiro da Libertação Social*. Rio de Janeiro: Editora Mundo Livre, 1963. Rio de Janeiro: Achiamé.

PASSETTI, Edson (2004). Vivendo e revirando-se: heterotopias libertárias na sociedade de controle. **verve**. São Paulo, Nu-Sol, vol. 4, pp 32-55.

PASSETTI, Edson; AUGUSTO, Acácio (2008). *Anarquismos e educação*. Belo Horizonte: Autêntica.

PROUDHON, Pierre-Joseph. *Proudhon*. Organização de Paulo-Edgar A. Resende e Edson Passetti. São Paul, Ática, 1986.

PROUDHON, Pierre-Joseph. *A propriedade é um roubo e outros escritos anarquistas*. Seleção de Daniel Guérin. Tradução de Suely Bastos. Porto Alegre: L&PM, 2011.

RAGO, Margareth (2001). *Entre a história e a liberdade*. São Paulo: Unesp.

RESENDE, Paulo-Edgar A.; PASSETTI, Edson (1986). *Proudhon*. Organização de Paulo-Edgar A. Resende e Edson Passetti. São Paulo: Ática, 1986.

KOSTELANETZ, Richard (1989). *John Cage on Pedagogy: An Ur-Conversation. Social Anarchism*. Baltimore: Vacant Lots Press, vol. 14, 1989, s/p.

KOSTELANETZ, Richard (1993). *The Anarchist art of John Cage*. Disponível em <http://sterneck.net/john-cage/kostelanetz/index.php>

KOSTELANETZ, Richard. (2003) *Conversing with Cage*. New York: Routledge.

WILDE, Oscar (1996). *A alma do homem sob o socialismo*. Porto Alegre: L&PM.

VIEIRA, Priscila (2013). *A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault*. Tese de doutorado (História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), Unicamp, Campinas, 2013.

VILA-MATAS, Enrique (2018). *Mac e seu Contratempo*. São Paulo, Companhia das Letras, 2018.

RECEBIDO EM: 15/06/2019  
APROVADO EM: 18/06/2019



## *Artigos*

---



# FLÁVIO SUPLICY DE LACERDA: ALIADO DAS FORÇAS ARMADAS E COMBATENTE CONTRA COMUNISTAS E ESTUDANTES

*Flávio Suplicy de Lacerda: ally of the Armed Forces and fighter against communists and students*

---

*Névio de Campos\**  
*Eliezer Felix de Souza\**

## RESUMO

Este artigo tem por objetivo discutir a relação de Flávio Suplicy de Lacerda com as representações e as práticas sociais das forças armadas brasileiras, particularmente com o governo militar (1964-1985), assim como a ofensiva dele contra os comunistas e a organização estudantil. Apoia-se nos órgãos da imprensa, nas atas do Conselho Universitário e nos relatórios e discursos publicados no Anuário da Universidade Federal do Paraná, assim como no conceito de trajetória definida por Pierre Bourdieu, ao cotejar esse conceito com os dados oriundos das fontes é possível sustentar que esta personagem promoveu uma série de ações que evidenciam sua relação orgânica com o pensamento e as práticas autoritários, pois, recorrentemente, afirmava que o marxismo e/ou comunismo seriam subversivos aos valores éticos e morais e destacava que a cruzada salvacionista estaria sob a responsabilidade dos grupos associados à ditadura civil-militar que se definiam como representantes abnegados dos valores supremos.

*Palavras-chave:* Flávio Suplicy de Lacerda; Forças Armadas; comunistas; movimento estudantil.

\* Doutor em Educação, professor da Universidade Estadual de Ponta Grossa, ORCID <http://orcid.org/0000-0003-1850-316X>.

\* Doutor em Educação, professor da Universidade Estadual de Ponta Grossa.

## ABSTRACT

This article aims at discussing the relationship between Flávio Suplicy de Lacerda and the representatives as well as social practices of Brazilian armed forces, in particular the military government (1964-1985), as well as his offensive against communists and the student organization. This article is based on the organs of the press, on the records of the University Council and on the reports and speeches published in the Federal University of Paraná Yearbook. In addition, this article is based on the concept of trajectory defined by Pierre Bourdieu. When comparing this concept with the data from sources, one can state that this person promoted a number of actions which prove his organic relationship with authoritarian thought and practices. This is because he repeatedly stated that Marxism and/or communism were subversive to ethical and moral values, as well as emphasizing that the salvationist crusade would be under the responsibility of groups associated to civil-military

*Keywords:* Flávio Suplicy de Lacerda; Armed Forces; communists; student movement.

## *Introdução*

A trajetória de Flávio Suplicy de Lacerda (1903-1983) é marcada por muitas facetas, pois durante oitenta anos de sua vida se envolveu em inúmeras atividades. As possibilidades de estudos da trajetória dessa personagem são variadas. A memória mais latente a respeito dele tem relação ao período em que esteve à frente do Ministério da Educação, no governo de Castello Branco. Além disso, na memória dos paranaenses ele tem forte reverberação porque ocupou a reitoria da Universidade Federal do Paraná (UFPR) por quase duas décadas, exercendo a função de liderança do processo de federalização da Universidade do Paraná. A partir dos anos de 1950 ele passou a ser considerado um dos principais líderes do processo de federalização dessa Universidade, assim como de ações que levaram à expansão dessa instituição. No final da década de 1960, após ter passado pelo Ministério da Educação, voltou a assumir a reitoria da UFPR. No final da década de 1970 diminuiu a sua presença no



cenário público, passando a ser associado ao processo de repressão aos estudantes por conta da Lei Suplicy e a conviver com certo ostracismo entre as lideranças militares e na própria UFPR.

Embora a trajetória dessa personagem possa ser analisada por diferentes abordagens, é possível afirmar que são poucos os estudos que tratam de Suplicy de Lacerda. O estudo realizado por Arthur Virmond de Lacerda Neto (1988) traz uma série de informações a respeito da trajetória do biografado, embora se inscreva em obra de biografia pessoal. É importante estabelecer algum diálogo com essa biografia, mas sem deixar de considerar que “produzir uma história de vida, tratar a vida como uma história, isto é, como a narrativa coerente de uma sequência significativa e coordenada de eventos, talvez seja ceder a uma ilusão retórica, a uma representação comum da existência que toda uma tradição literária não deixou e não deixa de reforçar” (BOURDIEU, 1996, p. 76).

Além do manuscrito de Lacerda Neto, o livro de Névio de Campos (2008) discute alguns aspectos da posição de Flávio Suplicy no processo de federalização da UFPR. Esse mesmo autor tem duas produções (2012/2013) que tratam de Suplicy. Por fim, merece destaque a tese de Eliezer Felix de Souza (2016) que mergulha na trajetória dessa personalidade, privilegiando uma abordagem de suas relações na Faculdade de Engenharia e na direção da UFPR. É nesse âmbito de investigação que se inclui este artigo, cujo recorte trata de uma análise da relação de Flávio Suplicy de Lacerda com as representações e práticas sociais das forças armadas brasileiras, particularmente com o governo civil-militar (1964-1985), assim como a posição dele sobre as ideias comunistas e a organização estudantil. De modo diferente a uma história de vida, este texto se propõe a discutir uma faceta da história dessa personagem paranaense, tomando o conceito de trajetória definido por Bourdieu (1996, p. 81) “[...] como uma série de posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente (ou um mesmo grupo), em um espaço ele próprio em devir e submetido a transformações incessantes”. Esse autor explicita a diferença entre esse tipo de estudo e a tradicional biografia pessoal:

Diferentemente das biografias comuns, a trajetória descreve a série de posições sucessivamente ocupadas

pelo mesmo escritor em estados sucessivos do campo literário, tendo ficado claro que é apenas na estrutura de um campo, isto é, repetindo, relacionalmente, que se define o sentido dessas posições sucessivas, publicação em tal ou qual revista, ou por tal ou qual editor, participação em tal ou qual grupo etc. (BOURDIEU, 1996, p. 71-72).

Esse conceito rompe com estudos que ficam restritos à história de vida. Ao mesmo tempo potencializa a investigação de trajetórias recortadas pelos mais variados envolvimento do biografado no mundo social. Nesse aspecto, essa categoria é fecunda, pois permite que recortemos uma parte da trajetória de Suplicy de Lacerda, especificamente àquela em que ele explicitou a vinculação ao ideário militar e a contraposição aos movimentos que foram genericamente classificados de subversivos.

### *Relação com as Forças Armadas*

As origens familiares de Flávio Suplicy indicam dispositivos de formação escolar. (SOUZA, 2016, p. 28). Esse dispositivo configura um *habitus* interiorizado ou experiência adquirida. As argumentações acerca dessa questão podem ser problematizadas a partir dos lugares de formação dessa personagem, do capital social (herdado e adquirido) e da proximidade com intelectuais dentro dos vários espaços sociais, de modo particular no interior da UFPR durante os processos de restauração (1946), de federalização (1950) e nos anos em que ele esteve à frente da reitoria dessa instituição universitária (1949-1971). De modo geral, a análise de sua atuação ocorre de maneira articulada e indissociável ao próprio entendimento dos contextos intelectuais e políticos, visando identificar sua projeção como reitor da UFPR e Ministro da Educação. Esse tipo de análise contribui para entender o papel do intelectual na sociedade, na definição e no direcionamento das discussões políticas que vão

definindo suas tomadas de posições. Dito isso, a tentativa de classificar essa personagem como aliado das Forças Armadas brasileiras não diz tudo sobre o que ele significou à história do Paraná e do Brasil. Por outro lado, silenciar a relação que ele estabeleceu com os grupos militares seria desprezar outro aspecto da trajetória desse biografado.

Não é possível depreender a relação com os militares, apenas da vida escolar que Suplicy realizou no Colégio Militar de Barbacena, pois seria demasiadamente rígido dizer que o percurso escolar explicaria as posições subsequentes. No entanto, não se pode afirmar que a trajetória escolar não exerça algum tipo de condicionamento. Esse repertório precisa ser preenchido com mais informações a fim de ajudar a explicar a trajetória de Suplicy de Lacerda. Ao retornar ao Paraná, após concluir o curso de Engenharia na cidade de São Paulo, ele conviveu próximo a Plínio Tourinho, coronel do exército, um dos articuladores da revolução getulista e irmão do general Mario Tourinho, primeiro interventor no governo do Paraná, em 1930. Além disso, Flávio Suplicy, por orientação de seu sogro (Major Vicente de Castro), ocupou o posto de primeiro-tenente da companhia de equipamentos de pontes. (Lacerda Neto, 1988).

A exemplo de outros professores da Faculdade de Engenharia do Paraná que eram militares, manteve-se próximo a Ernesto Geisel,<sup>1</sup> quando esse comandava a 5ª RM/DI de Curitiba, bem como do general e governador Ney Braga<sup>2</sup> que foi quem teve forte participação na nomeação dele ao Ministério da Educação. Nessa discussão, nos reportamos a Nilson Borges ao assinalar que “no caso brasileiro, muito embora queiram delimitar a entrada dos militares no processo político a partir de 1964, a história tem demonstrado que, em todos os momentos de crise institucional, as Forças Armadas se apresentam como atores políticos atuantes” (BORGES, 2007, p.15). Esse mesmo autor observa que, em diferentes momentos, os militares foram

1 Trata-se de Ernesto Beckmann Geisel que foi presidente do governo militar de 15 de março de 1974 a 14 de março de 1979.

2 Ney Aminthas de Barros Braga teve carreira militar e no campo político brasileiro ocupou os cargos de prefeito de Curitiba, deputado federal, senador e governador do estado do Paraná nos períodos de 31 de janeiro de 1961 a 1965, eleito por sufrágio direto e de março de 1979 a 14 de 1982 sob a indicação do regime militar. Além disso, no governo militar, foi nomeado Ministro da Agricultura e da Educação.

convocados a agir, como, por exemplo, na proclamação da República de 1889, na revolução de 1930, no processo que garantiu o regime democrático entre 1945 e 1964, na posse de Juscelino Kubitschek em 1955. (Borges, 2007).

Outra variável importante para entender essa faceta da trajetória de Flávio Suplicy é a vinculação dele com o Partido Social Democrático (PSD). Esse paranaense mantinha boas relações com o Presidente da República Eurico Gaspar Dutra, assim como com o Governador do Paraná Moysés Lupion de Tróia (1947-1951; 1956-1961). Gaspar Dutra pertencia ao PSD, mesma agremiação de Flávio de Lacerda. Lupion fazia parte do grupo do PSD, embora tenha sido eleito pelo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB). No entanto, a eleição de Lupion pelo PTB consistiu em uma estratégia para dirimir uma divisão existente no PSD do Paraná. Lupion foi eleito com o apoio do PSD, da União Democrática Nacional (UDN) e do Partido Popular (PP). Conforme Lucilia Neves Delgado (2003, p. 134), a partir de 1945 três partidos “se destacaram e ocuparam o espaço da cena pública: a União Democrática Nacional (UDN), o Partido Social Democrático (PSD) e o Partido Trabalhista Brasileiro (PTB)”.

A rede de relação entre os principais líderes políticos do Paraná estava concentrada no PSD, pois o próprio Brasil Pinheiro Machado, nomeado pelo Presidente Gaspar Dutra a interventor do Paraná, pertencia àquele partido. Esse aspecto demarca, entretanto, certa peculiaridade à trajetória de Flávio Suplicy. Ao ter participado do movimento de 1930, liderada por Plínio Tourinho, quando esse rompeu com Vargas, Flávio Suplicy continuou no governo paranaense, especificamente no Conselho Consultivo, representando a ala do PSD. Naquele momento, Brasil Pinheiro Machado era deputado pela mesma agremiação. Quando da saída de Manoel Ribas e a efetiva nomeação de Brasil Pinheiro Machado ao governo, Suplicy de Lacerda exerceu a função de Secretário de Viação e Obras Públicas. Essas informações podem bem compreendidas com Lucilia Neves Delgado quando sustenta que o PSD:

Aliado de primeira hora do PTB tinha, contudo, bases muito diversas daquelas que vieram a compor o conjunto da agremiação trabalhista. Criado de dentro para fora do

Estado reuniu em seus quadros os interventores do período do Estado Novo, alguns segmentos da classe média urbana e, principalmente, representantes das oligarquias estaduais. (DELGADO, 2003, p. 138-139).

No que se refere à configuração política paranaense, Evandir Codato registra que no final da década de 1950 entrou em cena Ney Aminthas de Barros Braga – Partido Democrata-Cristão (PDC), figura com raízes militares que estabelecia a base mais radical da resistência à democracia. Essa rede de poder, no âmbito federal e regional, quando consolidada, tornou-se de muita utilidade para o grupo militar que se articulou com a burguesia nacional e estrangeira, nas atividades que culminaram com o golpe de 1964. (CODATO, 2002, p. 20). Depois de Ney Braga, cujo mandato foi de 1961 a 1965, Paulo Pimentel (PTN) assumiu o Governo do Paraná, ficando até 1971. Flávio Suplicy esteve ligado a esses grupos políticos. No que se refere a Paulo Pimentel, Flávio Suplicy apoiou o mesmo regime que, intermediado por Ney Braga, apoiou a candidatura de Pimentel<sup>3</sup> ao governo do Estado.

Em 1965, o PSD foi extinto, passando a existir o sistema do bipartidarismo, quando a Aliança Renovadora Nacional (Arena) agregou grande parte dos antigos pessedistas que apoiavam a ditadura. As relações no campo acadêmico e político paranaense se refletiram no reconhecimento de Flávio Suplicy. Em 1964, ele foi convidado para assumir o Ministério da Educação e Cultura do governo militar. Na ocasião, ele ocupou a vaga deixada por Gama e Silva (Ministro interino), reitor da USP. O Presidente Marechal Humberto de Alencar Castello Branco convidou Gylberto Freire para assumir o Ministério. Diante da recusa de Freire, o deputado Paulo Sarasate, da bancada udenista do Ceará, sugeriu o nome do reitor da UFPR que já era conhecido do General Ernesto Geisel. Diante da

<sup>3</sup> Paulo Cruz Pimentel foi Secretário de Estado da Agricultura no governo de Ney Braga. Seu nome foi indicado para candidato ao Governo pelo PTN (Partido Trabalhista Nacional). Em 1965, Paulo Pimentel foi eleito governador. Disponível em: <<http://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/especiais/perfil/os-acasos-e-esquinas-do-doutor-paulo-e6mitadblf3r25pazfu2hivy3>>. Acesso em: 18 nov. 2015.

indicação, o então presidente indagou ao Governador Ney Braga, se avalizaria a indicação de Suplicy de Lacerda. (Lacerda Neto, 1988).

Na avaliação de Codato e Oliveira, além da proximidade de Flávio Suplicy com os militares, a esposa dele, Dalila de Castro Lacerda, foi “[...] uma das fundadoras da União Cívica Feminina do Paraná e uma das organizadoras da marcha em Curitiba” (CODATO; OLIVEIRA, 2004, p. 300). Segundo os autores, a marcha na capital paranaense foi extensão da que ocorreu nas principais cidades do Brasil. As marchas da família foram organizadas “[...] por setores católicos da classe média urbana e impulsionados por políticos conservadores que condenavam o ‘comunismo’ (seja seu caráter ‘materialista e ateu’, seja o risco que o ‘totalitarismo’ poderia representar à propriedade privada e à democracia)” (CODATO; OLIVEIRA, 2004, p. 273). No embate contra essas ideias, a União Cívica Feminina Paranaense – UCF (fundada em outubro de 1963) tinha como objetivo realizar obras assistencialistas e debater assuntos cívicos e religiosos. Suas principais incentivadoras foram Dalila de Castro Lacerda e Rosy Pinheiro Lima; a grande maioria de suas associadas era oriunda das camadas médias tradicionais. Para os autores, a ação política da UCF “[...] desdobrou-se em muitas frentes mobilizando o debate político e demonstrando-se organizada e atuante na crise de 1964, mantendo, para além de sua mobilização nos círculos católicos de classe média, contatos com parlamentares ligados à conspiração” (CODATO; OLIVEIRA, 2004, p. 290). Dadas essas considerações, é possível perceber a rede de relações a que Flávio Suplicy estava atrelado.

### *Combate às ideias comunistas e perseguição aos estudantes*

Flávio Suplicy foi enviado a Barbacena para estudar em Colégio Militar. Além disso, ao retornar ao Paraná passou a integrar o

grupo católico, ingressando no Círculo de Estudos Bandeirantes.<sup>4</sup> Membro desse Círculo, ele foi incluído entre o corpo docente da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras do Paraná, criada em 1938. O primeiro diretor dessa Faculdade foi Brasil Pinheiro Machado, que lançou como principal atribuição da Faculdade de Filosofia a divulgação dos “[...] princípios básicos do conhecimento humano e os grandes debates fundamentais do espírito (WESTPHALEN, 1988, p. 27). Esses propósitos podem ser observados em aula inaugural da referida Faculdade, proferida por Bento Munhoz da Rocha Netto, em 1942. Na ocasião, Munhoz da Rocha alertou sobre as desigualdades sociais nos países europeus capitalistas e discorreu sobre o contexto do pós-segunda guerra, advertindo que a “fórmula anticapitalista se expandirá, tendendo a moldar a economia brasileira” (WESTPHALEN, 1988, p. 27). Para Munhoz da Rocha Netto, embora o Brasil tivesse a pobreza como uma doença nacional, ela só poderia ser curada pelo estímulo da iniciativa pessoal. Com isso criticou o “[...] processo soviético, que fez a prosperidade da Rússia, escravizando os russos. É um preço tão bárbaro, que não há florescimento econômico que o pague” (WESTPHALEN, 1988, p. 28).

O processo formativo de Flávio Suplicy de Lacerda e o pertencimento a essas redes sociais demarcaram seu posicionamento intelectual e, sobretudo, sua ofensiva contra as ideias comunistas. Essa dimensão pode ser percebida a partir de algumas falas pronunciadas por ele em diversos espaços sociais. Em 1938, em discurso proferido na abertura do Segundo Congresso de Engenharia e Legislação Ferroviária, criticou “[...] as soluções esdrúxulas, que muitas vezes têm sido dadas aos nossos particulares problemas políticos e sociais, trazendo consigo a fragilidade visível das instituições” (LACERDA, 1938, p. 2). Para ele, “[...] o divórcio entre Nação e o Estado” resultaria em “[...] uma revolução latente, resultado e não causa do desequilíbrio reinante, da confusão

4 O Círculo de Estudos Bandeirantes (CEB) foi criado em 1929. Reuniu um grupo de intelectuais que contribuiu para criação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade do Paraná e da PUC. O CEB, além de oferecer palestras, encontros, grupos de estudos, cursos e apresentações culturais mantém a Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes, cujo primeiro número foi publicado em 1937. Mais informações consultar: CAMPOS, N. *Intelectuais e Igreja Católica no Paraná (1926-1938)*. Ponta Grossa: UEPG, 2010.

ideológica que nos tem surpreendido” (LACERDA, 1938, p. 2). Com isso, criticou

[...] a origem da adoção do liberalismo revolucionário, com todos os seus princípios na sua pureza inicial, sem qualquer adaptação ao quadro particular da nossa vida. Também não se explica de outra forma a aparição, mesmo nos meios intelectuais, da corrente marxista que se espalhou até no ensino, por manifestações verdadeiramente grotescas por si mesmas, e por já estar a ideologia pura em franca decomposição nos meios europeus, donde foi extraída sem exame. (LACERDA, 1938, p. 2).

Por isso, em seu entendimento, “[...] sem a intervenção desse liberalismo revolucionário e das forças estranhas do comunismo [...] o conhecimento de nosso mais vasto problema, em torno de qual giram todos os outros, e cuja solução só é possível [...] pelo estabelecimento completo de nossa dinâmica social” (LACERDA, 1938, p. 2).

Em 1963, em Conferência intitulada Problemática da Universidade, proferida no Ceará, Suplicy de Lacerda dividiu sua fala em dois problemas principais: a massificação e a infiltração do pensamento totalitário de orientação comunista. Para ele, o estudante seria o homem da massa da semindividualidade e o homem medíocre que Gasset denominava “igual a todo mundo”, sem nenhuma qualidade excelente, que não se valoriza a si mesmo, idêntico aos demais, e que se encontrava entre proletários como nas classes superiores da sociedade. Ele via a massa como perigosa, a principal inimiga da democracia, capaz de vulgarizar inclusive a ciência. Ao avançar nessa leitura ele advertia que:

[...] o advento das massas ao pleno poderio social [...] grande realidade que a Universidade não poderá ignorar, principalmente a Universidade brasileira, que há de ser a orientadora de uma formação social certa, irresistível por ser justa, mas que precisa de ordenações para não se



precipitar no setor da ignorância e da demagogia. (LACERDA, 1963, p. 13).

Para Suplicy de Lacerda, os homens de elite eram os postuladores das altas concepções convergentes ao conceito de Universidade. Mais que isso, a Universidade havia construído a cúpula do pensamento brasileiro na década de 1950. Como catedrático, incluía-se nessa “elite super-selecionada” ao afirmar:

Posta esta preliminar, que nos dá direito a certas imunidades e nos impõe parcelas de deveres, procuremos dar desde logo estrutura aos problemas e às sugestões que desejamos vos propor, orientando-nos sempre para uma finalidade que supere a vida comum ou vos pedindo, quando isto não conseguirmos, como homens de elite, daquela elite super-selecionada que jamais, na história, se tornou e está sendo tão necessária, que fique margem para meditação. (LACERDA, 1963, p. 6).

Nessa avaliação produzida por Flávio Suplicy, predomina uma visão de intelectual vigilante, no qual o comunismo deveria ser repellido como “importações desmoralizadas”. Entre outros fatores, o caráter vigilante da elite residia, sobretudo, na defesa da própria elite. Para ele, “[...] os professores universitários deviam ser como clérigos secularizados, representantes abnegados dos valores supremos, missionários da verdade e representantes da ciência para os quais a Universidade seria o ideal refúgio” (LACERDA, 1963, p. 22). A Universidade, no entanto, não deveria ser universalizada e a expansão indiscriminada era criticada como sendo de utilização política, uma vez que em muitos lugares onde eram instaladas “[...] tudo recomendava que houvesse somente bom ensino primário” (LACERDA, 1963, p. 22).

Em 1956, Flávio Suplicy já expressava algumas considerações no que se refere ao ensino superior no Brasil. Ao criticar como prejuízo principal a falta de formação espiritual admitiu

que as escolas superiores estavam contagiadas pela ausência de programas ou planos nacionais de desenvolvimento do ensino e de aparelhamento do que existia. Com isso demonstrou sua preocupação com “[...] fenômenos alertadores, capazes de incitarem medidas severas e urgentes, ainda são tomados como consequência natural de uma situação universal incompreendida por muitos dos que a discutem, e quando de fato, nada mais são do que manifestações patológicas perfeitamente curáveis” (LACERDA, 1956, p. 41). Elencou o que considerava fatores patológicos:

[...] a massificação dos meios estudantis, com sintomas de meridiana clareza e periculosidade, que nós, muito distantes de procurarmos curar, incentivamos e alimentamos com as mais surpreendentes medidas ou falta de medidas, na preocupação demagógica de agradar os moços, cada vez mais propagandistas da liberdade quanto mais dela se afastam. (LACERDA, 1956, p. 41-42).

A partir da década de 1950, o imaginário anticomunista foi fortalecido, retornando o comunismo a ser representado, em vários jornais, como um perigo para a sociedade brasileira. Tal fortalecimento vinha em decorrência tanto das notícias e do clima da Guerra Fria, polarizada entre os Estados Unidos e a Rússia. Dessa maneira, tanto o apelo religioso quanto a propaganda anticomunista realizada por parte da imprensa contribuíram para o engrossamento das fileiras de oposição ao governo. Os boatos sobre “infiltrações comunistas” no governo João Goulart ganharam destaque, ocorrendo inúmeras manifestações e representações anticomunistas até acontecer o golpe de 1964.

Após o golpe militar, a posição de Suplicy de Lacerda em defesa do regime autoritário ganhou maior intensidade. É possível dizer que existia um forte alinhamento da direção da UFPR ao regime iniciado em 1964. A primeira evidência disso pode ser percebida quando Flávio Suplicy de Lacerda deixou a reitoria para assumir o Ministério da Educação do Governo de Humberto Castello Branco. A ida de Suplicy para a capital da República não arrefeceu a sua presença

simbólica e física nessa instituição de ensino. Em Assembleia Universitária de 23 de maio de 1964, ele recebeu o título de “Magnífico Reitor Honorário em considerações aos relevantes serviços prestados à Universidade do Paraná” (CU<sup>5</sup>, ata 23 maio 1964).

A ascensão ao Ministério da Educação foi objeto de reiteradas notas de congratamento, em especial emitidas pela alta cúpula da UPFR. Assim se manifestou o Reitor José Nicolau dos Santos, na Assembleia Universitária do dia 19 de dezembro de 1964:

No dia 31 de março de 1964 o povo e as forças armadas declaram-se em estado de revolução contra a subversão, à indisciplina, à desordem e à corrupção, então vigentes. Na cúpula desse movimento de redenção, o Magnífico Reitor da Universidade do Paraná se afirmou como líder nacional e foi convocado para assumir a direção do Ministério da Educação e Cultura, integrando-se assim, no novo estágio do processo histórico brasileiro, que reconduziu o país à ordem e ao progresso econômico, político e social. (CU, ata 19 dez. 1964).

A observação do então reitor da UFPR compartilhava da representação de revolução dada pelos próprios militares, pois no Ato Institucional I prescrevia-se que:

É indispensável fixar o conceito do movimento civil e militar que acaba de abrir ao Brasil uma nova perspectiva sobre o seu futuro. O que houve e continuará a haver neste momento, não só no espírito e no comportamento das classes armadas, como na opinião pública nacional, é uma autêntica revolução. A revolução se distingue de outros movimentos armados pelo fato de que nela se traduz, não o interesse e a vontade de um grupo, mas o interesse e a vontade da Nação. (BRASIL, Ato Institucional nº 1, de 09 de abril de 1964).

5 CU: Conselho Universitário da Universidade Federal do Paraná.

O conceito de revolução é objeto de disputa entre os mais diferentes grupos sociais. Conforme Koselleck, “poucas palavras foram tão largamente disseminadas e pertencem de maneira tão evidente ao vocabulário político moderno quanto o termo ‘revolução’” (KOSELLECK, 2006, p. 61). Nesse sentido, “o conceito semântico do termo ‘revolução’ não é unívoco. Ele varia desde sangrentos movimentos de deposição e/ou golpes políticos e sociais até inovações científicas decisivas, podendo significar tudo ao mesmo tempo, ou apenas um desses sentidos exclusivamente” (KOSELLECK, 2006, p. 62).

No caso brasileiro, ainda continua a disputa acerca dessa representação, como bem destaca Cássio Augusto Samogin Almeida Guilherme:

Embora já passados mais de cinquenta anos do golpe civil-militar de 1964 que depôs o presidente João Goulart e lançou o país na Ditadura, que durou 21 anos, a disputa pela memória daquele acontecimento permanece aberta e contenciosa. Atualmente, o Brasil observa setores de direita reivindicarem a data de 31 de março como um movimento revolucionário, que evitou tornar o país uma “nova Cuba comunista”, enquanto setores de esquerda sustentam que o 1º de abril foi um golpe que rasgou a Constituição. Como se vê, as diferenças de interpretação dizem respeito até mesmo à data do fato. (GUILHERME, 2017, p. 564-565).

O segundo indicativo de alinhamento da UPFR ao regime implantado em 1964 tem relação com as honrarias concedidas aos líderes militares. Na reunião do Conselho Universitário de 31 de julho de 1964, o reitor José Nicolau dos Santos sugeriu aos conselheiros a concessão do título de Doutor *Honoris Causa* ao então Presidente. A proposição foi aprovada por unanimidade pelo Conselho Universitário. No ato de entrega desse título, o então reitor José Nicolau dos Santos fez alusão ao que havia dito Flávio Suplicy e reiterou a adesão ao regime militar e a necessidade de combate aos estudantes integrantes da ala comunista:

O Comunismo em especial, e o totalitarismo em geral é a tirania exercida por uma superburocracia, que explora e deprime a massa, em nome da própria massa. Temos presenciado perplexos, movimentos sociais estudantis, que são agitações de massa, capazes de destruir a própria Universidade. (SANTOS, 1964, p. 22).

Ele acentuou que “o bravo Exército Brasileiro, a que Vossa Excelência pertence, Senhor Presidente da República – todas as heroicas forças armadas, que Vossa Excelência comanda, como chefe supremo, resgataram a culpabilidade dos maus brasileiros” (SANTOS, 1964, p. 22). No entendimento do reitor, “as Universidades brasileiras sabem o que devem à gloriosa revolução democrática de que Vossa Excelência foi artífice máximo” (SANTOS, 1964, p. 22). Por fim, arrematou que “de seu benemérito Governo, o magistério universitário recebeu, de volta a autoridade perdida, o direito de pensar e construir a ciência do futuro” (SANTOS, 1964, p. 22).

Havia forte crença que o regime militar representava a salvação do Brasil. Esse devotamento era proporcional à crença de que as forças da esquerda materializavam a própria destruição do país, conforme acentuou o reitor José Nicolau dos Santos:

O ano de 1964 incide, nos anais dessa casa, com uma sequência de fatos que merecem registro preliminar: apenas iniciando o ano letivo, a 1º de março, não findaria esse mesmo mês, sem profunda alteração na ordem político-constitucional do país. A revolução vitoriosa de 31 de março restaurou, rápida e definitivamente, as diretrizes democráticas brasileiras, que vinham sendo desvirtuadas, por ideologias estranhas e incompatíveis com os sentimentos da alma brasileira, profundamente cristã. A revolução, reorganizando os quadros administrativos do Brasil, formando um governo de alta responsabilidade intelectual e moral, levou a sua Excelência, o Senhor Presidente da República, Marechal Castello Branco, a confiar a pasta da educação, ao Reitor Magnífico desta velha Universidade, o Senhor professor

Flávio Suplicy de Lacerda. Assumindo os encargos de Ministro de Estado, sua Excelência, Reitor Honorário desta casa, com longa experiência administrativa e didática que tanto o credenciaram perante a nova ordem política, a curto prazo, conseguiu dar a vida universitária brasileira, a orientação sadia, inteligente e tranquila que hoje podemos usufruir. (SANTOS, 1966, p. 45-46).

O alinhamento da UFPR ao regime militar consistia em uma razão latente para parte dos estudantes promover atos contestatórios à ditadura e a defesa das liberdades democráticas. A ida de Suplicy de Lacerda para o Ministério da Educação consubstanciou um forte ataque ao movimento estudantil sob o argumento de salvação da universidade brasileira e de combate aos estudantes subversivos.

Em seu discurso de posse no Ministério da Educação, Flávio Suplicy de Lacerda falou “dos perigos porque passaram as universidades brasileiras.” (LACERDA, 1964). Para ele, os perigos ainda continuavam e os comunistas acreditavam que sua revolução se faria pela “massificação do estudante e a omissão do professor, um desleixo e um crime.” (LACERDA, 1964). Em relação aos órgãos estudantis comentou que “o homem é aluno e professor, juntos e não separados, unidos e não desentendidos em lutas falsas de classes inexistentes.” (LACERDA, 1964). Com essa fala informou que já se iniciava uma ação de regulamentação dos órgãos de representação estudantil, já encaminhada ao Congresso. Essa normatização, conforme anunciou, buscava “dar estrutura e garantir dignidade permanente à vida do estudante como tal” porque para ele “a revolução comunista só poderá partir da Universidade inorgânica.” (LACERDA, 1964).

A relação entre o governo militar e a principal entidade estudantil já iniciou de forma agressiva, pois conforme Flávia de Angelis Santana, logo “no dia 1º de abril de 1964, o golpe militar mostrou, instantaneamente a sua indisponibilidade com os estudantes” (SANTANA, 2007, p. 43). Em consequência disso, “a UNE foi invadida, saqueada e queimada num paroxismo de ódio que escapa ao terreno puramente político para cair na esfera psiquiátrica” (SANTANA, 2007, p. 43). Conforme Andréia Zaparte, “no Paraná, o

Presidente da UPE, Ronaldo Antônio Botelho, faz declarações contrárias ao fechamento da UNE. Em julho do mesmo ano, a UPE foi invadida por agentes da DOPs” (ZAPARTE, 2011, p. 89). Os estudantes estavam sob a mira do regime militar. Além de incendiar a sede da UNE no Rio de Janeiro, merece destaque as ações de estudantes da Universidade Mackenzie, que “[...] com armas de fogo, caçavam os ‘comunistas’ nas faculdades vizinhas” (CUNHA, 1988, p. 25). Desse modo, conforme Luiz Antônio Cunha (1988, p. 52), “tão logo o novo governo se instalou, o Ministro da Educação Suplicy de Lacerda baixou a portaria 259, de 20 de abril de 1964, determinando que os reitores das universidades e os diretores das faculdades devessem instaurar inquéritos para dar cumprimento ao *Ato Institucional* (que veio a ter nº 1)”.

Quatro dias após a publicação do referido decreto do ministro Suplicy, o Reitor da UPFR baixou *ad referendum* a Portaria nº 3047, de 24 de abril de 1964, determinando:

- a) suspender provisoriamente, a partir de hoje, o reconhecimento do Diretório Central dos Estudantes; b) declarar nula a eleição procedida a 20 de março do corrente ano para escolha do representante de alunos e respectivo suplente, junto ao Conselho Universitário; c) designar comissão para apresentar ao Conselho Universitário, anteprojeto de normas relativas ao procedimento eleitoral de todos os diretórios, Centros acadêmicos e demais representantes estudantis, prefixando também a natureza de suas atividades sociais; d) solicitar, ainda da comissão o estudo do novo destino que terá o edifício do Palácio dos estudantes, ainda não inaugurado. (CU, ata 28 abr. 1964).

A referida Portaria foi lida na sessão do Conselho Universitário do dia 28 de abril de 1964. Na ocasião foi discutida e aprovada pelos conselheiros, exceto o conteúdo da letra “a”. A UPFR parecia funcionar como órgão consultivo do ministro Flávio Suplicy, como bem evidencia uma das pautas da reunião do Conselho Universitário de 31 de julho de 1964, quando o reitor Nicolau dos

Santos solicitou posicionamento a respeito do “[...] projeto do poder executivo, de autoria do Ministério da Educação, a ser encaminhado ao Congresso Nacional propondo a extinção da União Nacional dos Estudantes, cuja manifestação, pela sua importância fosse transmitida ao Senhor Ministro da Educação” (CU, ata 31 jul. 1964). Em seguida, conforme Ata, o Conselho deliberou, “[...] por unanimidade, aprovar voto de solidariedade ao projeto e de aplauso à política do Ministro da Educação, cabendo a expedição de telegrama ao Senhor Ministro e a toda bancada paranaense na Câmara Federal solicitando aprovação da mensagem presidencial” (CU, ata 31 jul. 1964).

A lei Suplicy foi sancionada pelo Governo Federal em 09 de novembro de 1964 e dispôs sobre os órgãos de representação dos estudantes. De acordo com Alexandre Tavares do Nascimento Lira,

A Lei nº 4.464, de 9 de novembro de 1964, conhecida como Lei Suplicy de Lacerda, colocou as entidades estudantis, como União Nacional dos Estudantes (UNE), na ilegalidade e instituiu como forma legal o funcionamento do Diretório Acadêmico (DA), restrito a cada curso, e o Diretório Central dos Estudantes (DCE), no âmbito da universidade, procurando eliminar a representação estudantil em nível nacional na sociedade, bem como qualquer tentativa de ação política independente por parte dos estudantes. (LIRA, 2009, p. 2).

A fala do norte-americano Lincoln Gordon, proferida em 25 de abril de 1965, reitera o sentido da lei para os agentes da ditadura militar:

É preciso que os jovens abandonem o jogo político e que os administradores se reforcem por promover uma campanha neste sentido. Em sua luta, os comunistas frequentemente argumentam que aos universitários cabe a maior participação na vida política nacional. No entanto, na própria Rússia isto não é a prática comum. Naquele país os estudantes têm horários rígidos de aula a



ponto de não terem tempo sequer para pensarem em política. (GORDON, 1965 *apud* CUNHA, 1988, p. 230).

Na avaliação de Lira, a intenção foi silenciar o ambiente universitário, mantendo entidades estudantis controladas pela burocracia universitária. Essa nova legislação passou a guiar a organização estudantil nas universidades brasileiras. Na UFPR, esse clima de vigilância e perseguição passou a compor as atividades ordinárias da direção. Na atmosfera de vigilância permanente, a reunião do Conselho de 17 de setembro de 1964 registrou que estudantes tiveram seus nomes envolvidos em atividades subversivas e que desses alguns foram atingidos pela própria lei de segurança (CU, ata 17 set. 1964). Esses alunos, conforme consta em ata de 06 de outubro de 1964, foram submetidos a inquérito Policial Militar e punidos no Conselho por suspensões políticas e acadêmicas. A ata relata a participação de 22 estudantes em atividades subversivas, decidindo pela punição da seguinte relação de alunos:

1) Na forma da Línea d, parágrafo 1º do artigo 89 do Estatuto da Universidade - Afastamento temporário durante três anos, de Luiz Felipe de Souza Ribeiro e Romão Silva, da Faculdade de Direito, Amazonas Brasil, Orlando Cabral de Olanda e Roberto Mikio Ogata, da Escola de Engenharia e João Cesar Nicolucci da Faculdade de Filosofia. 2) Na forma da alínea c, parágrafo primeiro do estatuto da Universidade – suspensão por 30 dias de Otto Luiz Sponhatz, Luiz Carlos Meimert, Osvaldo Evangelista de Macedo e Roberto Requião de Melo e Silva da Faculdade de Direito, Eli Vilela Magalhães e Silvano Poll Moreira de Castilho da Escola de engenharia, Aloísio Carapito Raposo da Faculdade de Ciências Econômicas, Hans Herinch Japp, Hedy Almeida e Hugo Luciano Waschek, da Faculdade de Medicina. 3) na forma da alínea c, parágrafo 1º do artigo 89 da Universidade do Paraná, suspensão por quinze dias de Aldo Silva e Paulo Ricardo dos Santos da Faculdade de Direito, José Pedro Rocha Neto, da Escola de Engenharia, Helvecio Chaves Rocha,

Paulo Eduardo de Abreu Machado e Ronaldo Osti Pereira, da Faculdade de Medicina. (CU, ata 6 out. 1964).

Na Sessão do Conselho, realizada em 30 de novembro de 1964, foi discutido pelo Conselho o processo que regulamentava a representação estudantil nos órgãos da Universidade. Na ordem do dia apresentou-se disposição sobre a aplicação da lei 4.464 de 09 de novembro de 1964. Depois de discutida as diversas disposições da lei, suas relações e implicações com o Estatuto da Universidade, resolveu o Conselho Universitário deliberar as seguintes proposições:

- 1) Fica autorizada a realização das eleições dos Diretórios estudantis, suspensa por decisão do Conselho Universitário até 15/12/1964, observando o disposto no artigo 5º e 6º da lei 4.464, de 09/11/1964;
- 2) as diretorias eleitas dos diversos diretórios estudantis deverão apresentar os seus regimentos adaptados a nova lei, até dia 10 de janeiro de 1965, para apreciação pelas referidas Faculdades e Escolas;
- 3) Estabelecer o reconhecimento do Diretório Central dos Estudantes (DCE) devendo a sua representação no Conselho Universitário ser escolhida oportunamente nos termos da lei 4.464 e adaptado ao seu estatuto até 10 de janeiro de 1965;
- 4) Nas Faculdades e Escolas, cujos membros de Diretórios não foram reconhecidos, compete ao referido diretor a convocação e realização da eleição estudantil. (CU, ata 30 nov. 1964).

No que se refere ao movimento estudantil, na ata do Conselho de 28 de abril de 1965, o reitor Nicolau dos Santos informou que o Conselho deveria examinar imediatamente a situação legal dos diretórios acadêmicos cujo prazo de adaptação a lei 4.644 expiraria no dia trinta de abril e convocou nova reunião do Conselho para o dia três de maio. Na reunião de 03 de maio de 1965 foi discutida a adaptação dos Diretórios Acadêmicos à nova lei. Nessa

reunião foi informado “que o objetivo principal da mesma ficava prejudicado, uma vez, que por ato presidencial, foi prorrogada a adaptação dos órgãos estudantis à lei que dispõe sobre a representação estudantil” (CU, ata 03 maio 1965). Diante dessa notícia, “o Conselho Universitário, resolveu, por unanimidade de votos, examinando a situação dos diretórios acadêmicos que se adaptaram a lei, considerar que os mesmos gozam de plenos direitos” (CU, ata 03 maio 1965).

Flávio Suplicy permaneceu como Ministro da Educação até o dia 10 de janeiro de 1966. Ele saiu do cargo, sendo substituído por Pedro Aleixo. Quando da nomeação de Pedro Aleixo no Ministério da Educação, o Presidente Castello Branco fez menção a Suplicy de Lacerda que deixava o cargo:

Tenho a honra de dar posse a Vossa Excelência no cargo de Ministro da Educação e Cultura [...] para o provimento de tão alto posto do Governo federal, vago com a exoneração, a pedido, do eminente professor Flávio Suplicy de Lacerda. Sou adepto da doutrina de não fazer nomeações sem recompensa a serviços, nem para atender predominantemente a conveniências políticas. Vossa Excelência substitui o Ministro Flávio Suplicy de Lacerda, que é uma personalidade inteira de patriota e de homem de ideias e de ação. Deixa ele no Ministério a marca de realizações, de firmeza e resistência à desordem e de coerência em todas as suas atitudes. Cultura e objetividade são os traços desse homem público, a quem o Brasil deve relevante serviço sem o qual a Revolução conta um dos mais fiéis servidores. (CASTELLO BRANCO, 1966, n. p.).

No entendimento de Sá Motta, “[...] incapaz de impedir a influência dos grupos radicais nos meios estudantis universitários, tão pouco de fazer vingar as lideranças ‘democráticas’ o regime militar encontrou no problema estudantil um dos principais desafios à política universitária” (MOTTA, 2014, p. 62). Em sua avaliação, um dos motivos do fracasso foi que “[...] as forças de repressão eram

obcecadas com a ideia de que os professores faziam a cabeça dos alunos levando-os a atitudes radicais e rebeldes” (MOTTA, 2014, p. 62). Usando fontes da época, Motta diz que a esquerdização da juventude era independente da posição dos professores e, muitas vezes, eram eles que influenciavam os docentes. Em relação a Flávio Suplicy, Motta faz as seguintes considerações:

O primeiro titular efetivo do cargo (desconsiderando as duas semanas de Gama e Silva como ministro, em abril de 1964), Flávio Suplicy de Lacerda, conseguiu se tornar consenso negativo, atraindo críticas dos estudantes, da imprensa e até de americanos, aliados de primeira hora do governo Castello Branco. Suplicy mostrou-se muito empenhado na repressão, mas aí sua “obra” foi precária, pois o projeto de criar entidades estudantis mais dóceis, ou “democráticas”, no jargão do governo (o DNE e os DEEs), naufragou completamente. Seu estilo rústico chocou os diplomatas americanos que apoiavam a tentativa do governo de criar líderes estudantis democráticos, a ponto de financiar jovens nos Estados Unidos com este fim. A maneira como Suplicy lidava com os líderes estudantis parecia inadequada para alguém em cargo de responsabilidade. Por exemplo, em reunião pública com estudantes fiéis ao novo regime, em novembro de 1965, ele o teria estimulado a invadir a sede da União Estadual dos Estudantes (UEE) e centros acadêmicos controlados pela esquerda. Segundo o comentário de um diplomata, a credibilidade de Suplicy atingira nível tão baixo que nem causava mais estranheza tamanha manifestação de inabilidade. Como poderia um homem de governo responsável pelo cumprimento das leis estimular os jovens a fazer “justiça com as próprias mãos”, perguntou-se o diplomata? (MOTTA, 2014, p. 73-74).

Em 1967, logo após a saída do Ministério da Educação, Flávio Suplicy retornou à reitoria da UFPR. Em seu discurso de posse, na sessão do Conselho de 31 de maio de 1967, destacou seu apoio explícito aos militares:

A mesma colaboração terão de nós as Forças Armadas, que aqui se há de ensinar e exigir que sejam respeitadas e administradas pela função que mais nobre não poderá ser, de garantidores da integridade e da honra nacional. Necessário é que os mestres ensinem aos moços que ter medo das forças armadas não é apenas atitude de respeito mas ofensa inadmissível. (LACERDA, 1967a, p. 28-30).

Alguns meses depois, as apologias ao regime militar são ser percebidas no discurso de Flávio Suplicy, no auditório da reitoria, por ocasião das comemorações do dia do soldado. No seu entendimento, “o nacionalismo se inventou para substituir o patriotismo, quando quem é patriota, já é, necessariamente, nacionalista” (LACERDA, 1967b, p. 33). Para Flávio Suplicy, “o predomínio das massas não nasceu no fim da guerra, quando apenas se acentuou”. Em seu entendimento, “o povo vive e move-se para vida própria, a massa é de si inerte e não pode mover-se senão por um agente estranho” (LACERDA, 1967b, p. 34). Segundo ele, “[...] a massa [...] espera uma influência externa, é um brinquedo fácil nas mãos de quem quer que jogue com os institutos ou impressões, pronta a seguir, vez por vez, hoje esta, amanhã aquela bandeira - os comunistas sabem disso, nós não” (LACERDA, 1967b, p. 34-35). Por isso classifica a massa como “[...] a mais perigosa inimiga da liberdade e da democracia, é incompatível com o conceito superior de nação e de soberania nacional [...] a inimiga da paz, contrárias às altas concepções e preocupações artísticas e ao conceito de Universidade” (LACERDA, 1967b p. 35). Esse perigo, segundo Flávio Suplicy, advém da importação “[...] desmoralizadoras” ou “[...] o mal de alimentarem a mais cruel traição” (LACERDA, 1967b p. 35). Dizendo isso critica o “[...] ingênuo coração [da mocidade] protestando contra o imperialismo, o colonialismo, contra todos os ismos ditados pelos comunistas, da China, de Cuba, de Moscou, filia-se as entidades subversivas internacionais” (LACERDA, 1967b p. 35). Concluiu sua fala apontando que “os estudantes adquiriram uma consciência de classe e pensam que são classe [...] qualquer líder estudantil dá ordens e todos obedecem [...] Aqui é que existe e se esconde o grande [...] perigo. Uma elite transformada em pesada massa, e quem sabe bem disso e explora é o comunismo internacional” (LACERDA, 1967b p. 35).

A reverberação de seu apoio ao regime militar, bem como os efeitos da Lei Suplicy que ainda espalhavam mobilizações em todo o país, trouxeram várias contestações e conflitos relacionados aos diretórios estudantis na UFPR. A partir de 1967, a União Paranaense dos Estudantes (UPE) passou a ser controlada pelos discentes alinhados aos grupos de partidos do PCB e suas dissidências. Houve intensificação das lutas, em especial pela organização coordenada pela União Nacional dos Estudantes (UNE) que contava com o alinhamento da entidade estudantil paranaense.

O ano de 1968 foi palco de muitas lutas de ruas na capital do Paraná. Em Sessão do Conselho de 14 de março de 1968, Flávio Suplicy comunicou que o Conselho tomasse conhecimento que o DCE distribuía, em colaboração da UPE e de Diretórios Acadêmicos, publicação mimeografada. Na referida publicação, faziam-se comentários sobre a questão da gratuidade do ensino e incitava os estudantes a não pagarem a anuidade escolar.

O problema da anuidade estava na ordem do dia das lutas estudantis. Em 31 de outubro de 1967, o Conselho Universitário da UFPR havia estabelecido que a cobrança de anuidade deveria começar no ano seguinte, apenas para os novos alunos. (CU, ata 31 out. 1967). Em 1968, mais precisamente na:

Segunda quinzena de abril: inicia-se a luta contra as anuidades. A reitoria da Universidade Federal do Paraná havia fundado um curso noturno na Engenharia e fixaria a taxa de NCr\$ 1.3000.00 de anuidades. Isso era o primeiro passo do reitor Suplicy para implantar o ensino pago naquele estado. Os alunos da faculdade se organizaram em grupos de trabalho (GTs) e boicotaram as inscrições para o vestibular. Enquanto isso em todas as faculdades os estudantes já se organizavam para a luta contra os NCr\$ 100000 de anuidades, fixados só para os calouros, pelo astuto Suplicy. (JORNAL POLÍTICA OPERÁRIA, jun. 1968, p. 6).

A ação estudantil contra a cobrança de anuidades teve sequência, resultando em diversas ações:

Primeiros dias de maio Suplicy tenta novamente realizar o vestibular na Engenharia e 200 estudantes de várias escolas respondem com uma manifestação de rua. São reprimidos pela cavalaria e um terço dos manifestantes são presos. No mesmo dia mais 200 estudantes fazem uma manifestação em frente ao quartel da Polícia, com o intuito de libertar os colegas presos. São cercados por poderosa força policial, armada de bombas de gás, de efeito moral, metralhadoras e baionetas. Uma discussão com os estudantes impediu o massacre – mas os estudantes presos são – libertados na mesma noite. (JORNAL POLÍTICA OPERÁRIA, jun. 1968, p. 6).

Esse episódio não impediu a continuidade da luta estudantil, pois “a radicalização continuou, com a assembleia e organização de mais GTs nas faculdades, unindo o movimento dos calouros com o dos vestibulandos de engenharia” (JORNAL POLÍTICA OPERÁRIA, jun. 1968, p. 6). Segundo Braga Portella, Christiane Szesz e Renato Leite (2012, p. 108), “[...] no dia 11 de maio, o Centro Politécnico foi ocupado pela polícia”, acontecendo confronto entre policiais e estudantes no domingo (dia 12). Nas assembleias de 13 de maio, com a participação de 6 mil estudantes, houve votação pela greve geral. Em sua defesa, o reitor da Universidade Flávio Suplicy afirmou que “[...] a cobrança é um preceito institucional. Impedir seu cumprimento é crime” (PORTELLA, *et al*, 2012, p. 109). Os estudantes não pararam:

Paraná, 14 de maio: 100 estudantes, organizados em 10 grupos de 10 tomam a reitoria, cortando as comunicações para garantir a ocupação pela massa – que veio posteriormente em numero de 2000 estudantes, armando barricadas nas esquinas, e exigindo a queda do reitor. No dia seguinte Suplicy já recua e atende as reivindicações dos calouros. Os estudantes fazem assembleias e insistem no não pagamento de anuidade em nenhum curso. Dias depois o Conselho Universitário aprova por unanimidade, com abstenção do reitor, a suspensão imediata da cobrança de anuidades (com devolução do que já tinha sido cobrado) e a criação de recursos

especiais para o funcionamento gratuito dos cursos noturno de Engenharia e Direito (pretendiam fazer o mesmo nessa faculdade). (JORNAL POLÍTICA OPERÁRIA, jun. 1968, p. 6).

Na Sessão do Conselho Universitário de 20 de maio de 1968, o reitor Flávio Suplicy fez oralmente relatório sobre o que ele chamou de distúrbios estudantis:

Desejo fazer ao Conselho relatório dos acontecimentos ultimamente verificados, para que o Conselho tenha pleno Conhecimento de tudo, e desejo relatar simplesmente fatos. Chegando aqui, de viagem ao Rio, no sábado [11 de maio], me entendi com o professor Leitner, que me participou ter pedido policiamento no centro politécnico, para impedir distúrbios, em vista de ter conhecimento de que estudantes iriam impedir os exames vestibulares para curso noturnos. Às 8 ou 7 horas, começaram os exames. Houve, então, tudo o que os senhores já sabem – luta entre estudantes e policiais [12 de maio]. Mas os exames, sob as garantias da polícia foram realizados. Infelizmente devemos lamentar uma vítima: seis soldados foram para o pronto socorro, um deles morreu quarta-feira [...]. (CU, ata 20 maio 1968).

Flávio Suplicy continuou dizendo: “[...] as coisas chegaram neste pé quando o reitor, na segunda-feira [13 de maio], pediu às autoridades estaduais que dessem policiamento na reitoria, porque não era possível deixar a porta fechada, simplesmente e ir embora, em vista do que tinha acontecido no centro politécnico” (CU, ata 20 maio 1968). Diante da solicitação, aguardou a chegada do policiamento que não compareceu. Em consequência, “[...] fechei a reitoria às 18:30 horas e fui para casa” (CU, ata 20 maio 1968). Depois disso:

Às 5 horas da madrugada da terça-feira [14 de maio], recebi comunicação telefônica de que havia grande



perigo de invasão na reitoria. Comuniquei novamente às autoridades responsáveis o fato, e pedi que mandassem força policial, mas esta não veio. Estou informando que o dispositivo policial estava pronto, mas recebeu ordem de não sair do quartel. Como consequência houve a tomada da reitoria, e as depredações. No dia seguinte pedi ao comando da região para verificar os danos. Quebraram cerca de 300 (trezentos telhas), arrancaram um busto do Reitor, que a Faculdade de Filosofia havia colocado, e pior, arrancaram a placa comemorativa do cinquentenário da Universidade, contendo a relação de todos os fundadores. Tomei, pois todas as providências, sabendo do que ia acontecer, pedi proteção. A proteção não foi dada. (CU, ata 20 maio 1968).

O busto do Reitor Suplicy foi arrancado e arrastaram as imagens pelas ruas em um manifesto de grande proporção contra a universidade paga. Diante desse suposto descaso da polícia, Flávio Suplicy lamentou: “[...] hoje a polícia está aí – não pedi, porém. [...] mesmo prevendo tal situação, tudo aconteceu, entretanto, sem interferência do reitor, mas fui responsabilizado por tudo” (CU, ata 20 maio 1968). Na avaliação do então reitor, “[...] constatou-se também uma perfeita organização na operação da tomada do prédio da reitoria. Alguém guiou os estudantes. Houve técnica avançada, conforme constataram o SNI e a polícia Federal” (CU, ata 20 maio 1968). Em relação ao exposto do reitor, o vice-presidente do DCE, Raul Brasil, justificou as atitudes dos alunos: “[...] lutam por princípios e não contra alguém, e que o princípio defendido pelos estudantes é pela total gratuidade do ensino” (CU, ata 20 maio 1968). Na sequência, sob a relatoria do professor Brasil Pinheiro Machado, foi aprovada a seguinte proposição:

Fica revogada a resolução do Conselho Universitário, de 31 de outubro de 1967, que determinou a cobrança de anuidades [...]; ficam também revogadas, as decisões do Conselho Universitário que instituíram o pagamento obrigatório de anuidades para os cursos noturnos, em regime especial [...]. (CU, ata 20 maio 1968).

A luta estudantil seguiu em frente, pois a gratuidade representava apenas uma parte de sua luta. De outro lado, as ações repressivas se mostravam cada vez mais atuantes. No início de 1969 houve um golpe implacável contra os estudantes paranaenses, quando o DCE e a UPE foram extintos. Conforme notícia do jornal *O Estado do Paraná*, de 24 de agosto de 1968, o processo referente à extinção da UPE estava na Justiça Federal. (*O ESTADO DO PARANÁ*, 24 ago. 1968). No entanto, a determinação final ocorreu no dia 23 de janeiro de 1969. No dia seguinte, a *Tribuna do Paraná* lançou a seguinte matéria – “Consumada ontem a extinção da UPE”.

Em audiência realizada ontem na 2ª Vara da Justiça Federal, foi lida e publicada a sentença do Juiz Milton Luiz Pereira extinguindo a União Paranaense dos Estudantes. Na sentença, o juiz federal determina que os bens móveis e imóveis da UPE se incorporem ao patrimônio da Universidade Federal do Paraná, “ficando, por destinação específica quanto ao seu uso e gozo, garantida sua utilização pelo Diretório Central dos Estudantes” (*TRIBUNA DO PARANÁ*, 24 jan. 1969).

A justificativa legal da extinção da UPE foi publicada no jornal *Tribuna do Paraná*:

O Decreto extinguindo a União Paranaense dos Estudantes foi assinado pelo Presidente Costa e Silva no dia 28 de fevereiro de 1967, depois das anteriores legislações que disciplinavam a existência de entidades estudantis: a lei 4.464, chamada “Lei Suplicy”, e o “Decreto Aragão”, que a substituiu. A primeira, criando outra entidade de âmbito estadual, Diretório Estadual dos Estudantes, e a segunda proibindo a existência de entidades estudantis nesse âmbito, o que tornou a UPE, como órgão de representação dos universitários, ilegal. (*TRIBUNA DO PARANÁ*, 24 jan. 1969).

Extinta a UPE, o combate passou a ser contra o Diretório Central dos Estudantes (DCE) da UFPR. Na sessão do Conselho Universitário de 26 de fevereiro de 1969, Suplicy de Lacerda tratou da Portaria 5.373, de 25 de fevereiro de 1969, por meio da qual a reitoria determinava a ocupação provisória da sede do DCE pelo Departamento de Educação e Cultura da UFPR. (CU, ata 26 fev. 1969). A ação da reitoria foi de ofensiva contra o DCE. Em matéria publicada, no dia 01 de março de 1969, no jornal *Diário do Paraná*, consta a posição da reitoria da UFPR.

A Reitoria da Universidade Federal do Paraná distribuiu nota, informando que elementos do Diretório Central de Estudantes, depredaram na noite de quinta-feira, a sede da entidade, em protesto contra a decisão do Conselho Federal de Educação que não reconheceu a diretoria eleita como legalmente constituída. Ao tomar conhecimento, o reitor Flávio Suplicy de Lacerda disse que um “acontecimento dessa natureza é fundamentalmente criminoso” e, por isto, a sede do DCE será ocupada por órgãos da reitoria. Esclarece a nota que os “elementos do DCE depredaram o patrimônio da União, estando assim, sujeitos às sanções previstas em lei”. Segundo o reitor Flávio Suplicy de Lacerda, que ontem mostrava-se muito chocado com a depredação criminosa, o Diretório Central dos Estudantes poderá ser extinto, face a nova legislação. (DIÁRIO DO PARANÁ, 01 mar. 1969).

Na ata da Sessão do Conselho de 18 de março de 1969, o Conselho baixou a Resolução 1/69 para deliberar que:

1) As dependências do Centro Social da Universidade, que estavam servindo de sede para o DCE, passarão a ser ocupadas pelo Centro de Bibliografia e Documentação do Departamento de Educação e Cultura da Reitoria, atualmente no Centro Politécnico; 2) autorizar a Reitoria a arrendar o Restaurante, que estava sob a administração do DCE, a um dos Diretórios Acadêmicos que

atualmente exploram restaurantes estudantis; 3) Quanto ao DCE, se continuar a existir, deverá se instalar em outro local, a ser escolhido e pago pelo próprio DCE. (CU, ata 18 mar. 1969).

A política da reitoria da UFPR foi de destruição da UPE e do DCE. Essa ação que resultou nas medidas contra o DCE estava em consonância com o que disse Suplicy de Lacerda ao Diário do Paraná, em 21 de fevereiro de 1969: “a resolução tomada pelo Conselho [Federal de Educação – anulação da eleição do DCE] torna dispensável a existência de Diretórios Acadêmicos e onde houver, deverão ter como finalidade a cooperação entre administradores, professores e alunos no trabalho universitário” (DIÁRIO DO PARANÁ, 21 fev. 1969). Portanto, a ofensiva contra os estudantes foi objeto de discussão e de ação de Flávio Suplicy, contando com o apoio dos membros do Conselho Universitário e com os aparatos de controle e de polícia do regime militar.

## *Conclusões*

Este texto, ao tratar da relação de Suplicy de Lacerda com o governo militar, inscreveu-se em uma seara da história brasileira ainda latente, pois como bem documentou o artigo de Cássio Augusto Samogin Almeida Guilherme (2017) o espólio da ditadura civil-militar ainda está em disputa. De um lado, reconhecem-se as atrocidades do referido regime. De outro, ainda se mentem a interpretação de que 1964 representou uma revolução. Nos últimos anos essa atmosfera ganhou visibilidade, pois segundo Almeida Guilherme (2017, p. 565):

[...] cresce o número de movimentos e adeptos da interpretação direitista que consideram a historiografia produzida até aqui, como sendo marcada por viés

ideológico à esquerda, portanto, não isenta na interpretação dos fatos. Como consequência, vê-se setores do país que, por desinformação ou desonestidade, defendem a volta dos militares. Dizem eles que “na época da Ditadura que era bom”, negam a existência da tortura e defendem o absurdo de uma “intervenção militar constitucional”, seja lá o que isso signifique na mente dessas pessoas.

No contexto do regime militar, o ano de 1968 foi marcado por inúmeras contestações e uso das forças policiais e legais para arrefecer e/ou aniquilar as lutas sociais. De acordo com Ricardo Antunes e Marcelo Ridenti (2007, p. 79):

Em 1968 presenciamos a era das múltiplas explosões e revoltas: operárias, estudantis, feministas, dos negros, dos movimentos ambientalistas, dos homossexuais, dentre tantas outras formas de levante e descontentamento social e político, naqueles anos que selavam o “fim dos anos dourados”.

No Paraná, o ano de 1968 foi marcado por lutas, como observamos neste artigo. No âmbito das políticas de normatização e repressão aos estudantes, o ministro Suplicy de Lacerda teve intensa participação, pois coordenou a educação dos primeiros anos do governo militar. Mas a ação dessa personagem não ficou adstrita ao período do ministério. A UFPR exerceu forte mecanismo de controle e repressão aos estudantes ligados aos setores do PCB e seus dissidentes mais radicais. O retorno de Suplicy à reitoria da universidade paranaense acirrou o enfrentamento entre as lutas estudantis e os aparatos coercitivos do Conselho Universitário e dos órgãos da polícia que reprimiam, perseguiram, fichavam, batiam e prendiam aqueles que eram considerados subversivos. Os símbolos desse acirramento são diversos, destacando-se a ocupação do prédio da reitoria da UFPR e a derrubada do busto do reitor Suplicy, no dia 14 de maio de 1968.

Os movimentos estudantis dos primeiros meses de 1968 expressaram sinais de vitória. No entanto, os rumos mudaram a partir do segundo semestre daquele ano, em particular no Congresso de Ibiúna (outubro), quando muitos discentes foram presos, inclusive grande parte da liderança estudantil paranaense. No final de 1968, sob a tutela do Ato Institucional 5, os estudantes presos, em Ibiúna, voltaram a ser qualificados como foragidos. No dia 17 de dezembro de 1969, o movimento estudantil paranaense sofreu pesada ofensiva com a entrada das tropas policiais no congresso regional, realizado no Boqueirão, bairro da região sul de Curitiba, quando foram presos quarenta e dois estudantes, sendo 5 moças e 37 rapazes. (Diário do Paraná, 17 dez. 1968). Desses quarenta e dois estudantes, quinze foram autuados e permaneceram presos. Em meados de 1969, esses estudantes foram condenados a penas de 6 meses a 2 anos de prisão. (Diário do Paraná, 19 jun. 1969). Além disso, A UPE foi extinta em janeiro de 1969, sendo reorganizada em 1980. O DCE foi fechado no início de 1969, sendo reaberto apenas no dia 01 de maio de 1976. (Zaparte, 2011). Tudo parecia estar na devida ordem do regime autoritário, pois até mesmo o busto de Suplicy de Lacerda retornou ao seu lugar.

Entretanto, é possível dizer que a atmosfera daqueles anos ainda se faz presente, pois em 2014, o busto de Flávio Suplicy foi, novamente, derrubado pelos estudantes.<sup>6</sup> O espólio do regime militar está a reverberar nos debates da segunda década do século XXI. Os estudantes, da jornada de 2014, registraram que não aceitariam a recolocação do busto de Suplicy no antigo lugar. O impasse sobre o busto do ex-ministro do regime militar e ex-reitor da UFPR passou a ser objeto de discussão do Conselho Universitário. Em 2017, após intensos debates, deliberou-se pela criação do Museu do Percurso para retratar a presença do regime militar na UFPR, destacando José Rodrigues Vieira Netto como perseguido pelas forças do sistema

6 Mais informações consultar: Estudantes repetem 68 e arrastam busto de ex-reitor pelas ruas de Curitiba. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/vida-publica/estudantes-repetem-68-e-arrastam-busto-de-ex-reitor-pela-ruas-de-curitiba-8eqeh4b5ooga5xdpmlfri787i>. Acesso em: 24 ag. 2018.

implantado em 1964 e Flávio Suplicy de Lacerda como agente das forças autoritárias.<sup>7</sup>

Nesse contexto ainda latente, este artigo buscou apresentar ao leitor um recorte a respeito da trajetória de Flávio Suplicy de Lacerda, pois privilegiou um olhar acerca das relações entre essa personagem e os agentes das forças armadas, bem como a sua ação de combate às ideias comunistas e às organizações estudantis. A relação dessa personagem com as representações e as práticas das forças armadas tem vinculação com a sua formação escolar, os seus laços familiares e outros espaços de sociabilidade que passou a integrar após o retorno ao Paraná (1930). Além disso, precisa ser compreendida no movimento de presença contínua da cultura autoritária e militar na história brasileira. É possível identificar, a partir de 1930, forte vinculação de Suplicy com a cultura militar, embora se perceba em diálogo permanente com autoridades políticas de diferentes matizes, particularmente, quando passou a exercer o cargo de Reitor da Universidade Federal do Paraná (1949) onde se empenhou no projeto de federalização.

As articulações políticas acerca da federalização projetaram seu nome no campo político que consubstanciaram sua nomeação a Ministro da Educação do Governo de Castello Branco. No Ministério da Educação posicionou-se em apoio ao regime militar e à elite política do Paraná, particularmente a Ney Braga. Desse apoio, vem o lado mais polêmico, o contínuo combate ao que classificava como subversões estudantis, especialmente contra o perigo do comunismo. Nessa questão, por meio da Lei Suplicy (4.464/1964) oficializou no âmbito educacional a ofensiva às ideias estrangeiras (marxismo e comunismo), cuja reverberação mais intensa, segundo ele, se daria na parte mais ingênua da sociedade, a saber, os estudantes e que, por isso, eles precisariam ser submetidos a ordem disciplinar. A aprovação dessa lei teve implicações durante todo o período da ditadura, punindo professores, reitores e, sobretudo, alunos. Foi a

7 Mais informações consultar a matéria COUN aprova, por unanimidade, parecer que cria Museu do Percurso e soluciona impasse sobre busto do ex-reitor Flavio de Lacerda. Disponível em: <http://www.ufpr.br/portafulpr/noticias/coun-aprova-por-unanimidade-parecer-que-cria-museu-do-percurso-e-soluciona-por-meio-de-consenso-construido-pela-reitoria-da-ufpr-impasse-sobre-busto-do-ex-reitor-flavio-de-lacerda/>. Acesso em: 24 ag. 2018.

partir dessa lei que Flávio Suplicy passou a ter repercussão nacional. Fiel ao regime militar, mesmo nos momentos de crises mais agudas na Universidade, não esboçou críticas ao modelo econômico e político adotado pelos militares, uma vez que, em seu entendimento, foram iniciativas para combater as políticas esquerdistas que solapavam o país.

A vigilância e a confrontação à organização estudantil e ao ideário comunista adentraram as práticas sociais, seja na condição de reitor e/ou ministro, pois reiterava a necessidade de impedir distúrbios provocados por estudantes. Nesse aspecto, as discussões e deliberações do Conselho Universitário evidenciam a preocupação em controlar as atividades estudantis. A aprovação da Lei Suplicy representou a expressão mais contundente de um conjunto de ações que procurava dismantelar e reprimir as possíveis organizações estudantis. Assim sendo, podemos afirmar que essa atuação política autoritária de Suplicy de Lacerda é argumento suficiente para associá-lo a um grupo de docentes e políticos conservadores, cuja memória negativa permanece até hoje.

## *Fontes*

BRASIL. Ato Institucional nº 1, de 09 de abril de 1964.

CASTELLO BRANCO, Humberto de Alencar. Biblioteca da Presidência da República. Castello Branco. Novos Ministros. 1966. Disponível em: <http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/ex-presidentes/castello-branco/discursos-1/1966/50.pdf>. Acesso em 22 out. 2015.

DIÁRIO DO PARANÁ, 17 de dezembro de 1968. In: *Arquivo DOPS - PR*, BR PRAPPR.PB004.PT2327.264.

DIÁRIO DO PARANÁ, 21 de fevereiro de 1969. In: *Arquivo DOPS - PR*, BR PRAPPR.PB004.PT2327.264.



DIÁRIO DO PARANÁ, 01 de março de 1969. In: *Arquivo DOPS - PR*, BR PRAPPR.PB004.PT742.84.

DIÁRIO DO PARANÁ, 19 de junho de 1969. In: *Arquivo DOPS - PR*, BR PRAPPR.PB004.PT2327.264.

JORNAL POLÍTICA OPERÁRIA, junho 1968. In: *Arquivo Brasil Nunca Mais*, Pasta 066.988-999.

LACERDA, Flávio Suplicy de. *Discurso pronunciado na sessão solene de abertura do 2º congresso de Engenharia e Legislação Ferroviária*. Curitiba CEB/PUC-PR, 1938.

LACERDA, Flávio Suplicy de. Relatório do reitor: apresentação feita na sessão solene da assembleia universitária de 19-12-1956 pelo professor Flávio Suplicy de Lacerda. In: *Anuário da Universidade do Paraná*, 1956.

LACERDA, Flávio Suplicy. *Problemática da Universidade*. Aula Magma. Universidade do Ceará, 1963.

LACERDA, Flávio Suplicy. Discurso proferido pelo Excelentíssimo Senhor Ministro da Educação e Cultura, Professor Flávio Suplicy de Lacerda, na sessão de abertura do 5º Fórum dos reitores, realizado no Rio de Janeiro, a 09 de outubro de 1964. In: *Novas Diretrizes do Ensino Universitário*. Curitiba, 1964.

LACERDA, Flávio Suplicy. Discurso de posse. In: *Anuário da Universidade do Paraná*. Curitiba, 1967a.

LACERDA, Flávio Suplicy. Discurso dia do Soldado. In: *Anuário da Universidade do Paraná*. Curitiba, 1967b.

O ESTADO DO PARANÁ, 24 de agosto de 1968. In: *Arquivo DOPS - PR*, BR PRAPPR.PB004.PT2327.264.

SANTOS, José Nicolau dos. Discurso. In: *Anuário da Universidade do Paraná*. Curitiba, 1964.

SANTOS, José Nicolau dos. Relatório. In: *Anuário da Universidade do Paraná*. Curitiba, 1966.

TRIBUNA DO PARANÁ, 24 de janeiro de 1969. In: *Arquivo DOPS - PR*, BR PRAPPR.PB004.PT2327.264.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. Conselho Universitário. Ata da Sessão de 28 de abril de 1964. In: *Atas do Conselho Universitário da UFPR*. Biblioteca Central da UFPR, 1946-1971.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. Conselho Universitário. Ata da Sessão de 23 de maio de 1964. In: *Atas do Conselho Universitário da UFPR*. Biblioteca Central da UFPR, 1946-1971.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. Conselho Universitário. Ata da Sessão de 31 de julho de 1964. In: *Atas do Conselho Universitário da UFPR*. Biblioteca Central da UFPR, 1946-1971.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. Conselho Universitário. Ata da Sessão de 17 de setembro de 1964. In: *Atas do Conselho Universitário da UFPR*. Biblioteca Central da UFPR, 1946-1971

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ, Conselho Universitário. Ata da Sessão de 6 de outubro de 1964. In: *Atas do Conselho Universitário da UFPR*. Biblioteca Central da UFPR, 1946-1971.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. Conselho Universitário. Ata da Sessão de 30 de novembro de 1964. In: *Atas do Conselho Universitário da UFPR*. Biblioteca Central da UFPR, 1946-1971.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. Conselho Universitário. Ata da Sessão de 19 de dezembro de 1964. In: *Atas do Conselho Universitário da UFPR*. Biblioteca Central da UFPR, 1946-1971.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. Conselho Universitário. Ata da Sessão de 28 de abril de 1965. In: *Atas do Conselho Universitário da UFPR*. Biblioteca Central da UFPR, 1946-1971.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. Conselho Universitário. Ata da Sessão de 03 de maio de 1965. In: *Atas do Conselho Universitário da UFPR*. Biblioteca Central da UFPR, 1946-1971.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. Conselho Universitário. Ata da Sessão de 31 de outubro de 1967. In: *Atas do Conselho Universitário da UFPR*. Biblioteca Central da UFPR, 1946-1971.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. Conselho Universitário. Ata da Sessão Conselho de 14 de março de 1968. In: *Atas do Conselho Universitário da UFPR*. Biblioteca Central da UFPR, 1946-1971.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ Conselho Universitário. Ata da Sessão de 20 de maio de 1968. In: *Atas do Conselho Universitário da UFPR*. Biblioteca Central da UFPR, 1946-1971.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. Conselho Universitário. Ata da Sessão de 26 de fevereiro de 1969. In: *Atas do Conselho Universitário da UFPR*. Biblioteca Central da UFPR, 1946-1971.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. Conselho Universitário. Ata da Sessão de 18 de março de 1969. In: *Atas do Conselho Universitário da UFPR*. Biblioteca Central da UFPR, 1946-1971.

## Referências

ANTUNES, R; RIDENTI, M. *Operários e estudantes contra a Ditadura: 1968 no Brasil. Mediações*, Londrina, v. 12, n. 2, p. 78-89, jul./dez. 2007.

BORGES, Nilson. A doutrina de Segurança Nacional e os governos militares. In: FERREIRA, Jorge & DELGADO, Lucília (Org.). *O Brasil republicano: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. pp. 13-42.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 1996.

CAMPOS, Névio de. Flávio Suplicy de Lacerda: genealogia de um integrante da elite paranaense. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, v. 21, n. 47, pp. 113-132, 2013.

CAMPOS, Névio de. Flávio Suplicy de Lacerda: cruzada pela federalização e expansão da Universidade do Paraná. In: LEITE, R.

L. & OLIVEIRA, R. C. (Org.). *Reflexões UFPR 100 anos*. Curitiba: UFPR, 2012. pp. 71-102.

CAMPOS, Névio de. *Intelectuais paranaenses e as concepções de universidade (1892-1950)*. Curitiba: UFPR, 2008.

CODATO, Evandir. Personalismo político nos anos cinquenta. *Revista de História Regional*, Ponta Grossa, Paraná, v. 7, n. 1, pp. 9-45, 2002.

CODATO, Evandir; OLIVEIRA, Marcio de. A marcha, o terço e o livro: catolicismo conservador e ação política na conjuntura do golpe de 1964. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 24, n. 47, pp. 271-301, 2004.

CUNHA, Luiz Antônio. *A universidade reformada: o golpe de 1964 e a modernização do ensino superior*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

DELGADO, Lucilia. Partidos políticos e frentes parlamentares: projetos, desafios e conflitos na democracia. In: FERREIRA, J. & DELGADO, L. de A. N. (Org.). *O tempo da experiência democrática: de democratização de 1945 ao golpe civil-militar de 1964*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. pp.127-154.

GUILHERME, Cássio Augusto Samogin Almeida. 1964: golpe ou revolução? A disputa pela memória nas páginas do jornal O Estado de S. Paulo. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v. 18, n. 29, pp. 564-590, 2017

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuições à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.

LACERDA NETO, Arthur V. de. *O magnífico reitor (biografia de Flávio Suplicy de Lacerda, ensaio de histórico da UFPR de 1949 a 1971)*. Curitiba: Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense, 1988.

LIRA, Alexandre Tavares do Nascimento. Reflexões sobre a legislação de educação durante a ditadura militar (1964-1985). *Histórica*, São Paulo, n. 36, pp. 1-69, 2009.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *As universidades e o regime militar: cultura política brasileira e modernização autoritária*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2014.

PORTELA, José Roberto Braga, et al. Contextos e traumas do maio de 1968 na UFPR. In: LOPES LEITE, Renato; OLIVEIRA, Ricardo Costa de. (Org.). *Reflexões UFPR 100 anos (1912-2012)*. Curitiba: UFPR, 2012. pp. 103-115.

SANTANA, Flávia de Angelis. *Atuação Política do Movimento estudantil no Brasil: 1964 a 1984*. 2007. Mestrado, PPGH-USP, São Paulo, 2007.

SOUZA, Eliezer Felix de. *Flávio Suplicy de Lacerda: relações de poder no campo acadêmico/político paranaense e o processo de federalização e modernização da Universidade do Paraná (1930-1971)*. 2016. Doutorado, PPGE-UEPG, Ponta Grossa, PR, 2016.

WESTPHALEN, Cecília. *Faculdade de Filosofia e Letras do Paraná – 50 anos*. Curitiba: SBPH-PR, 1988.

ZAPARTE, Andréa. *A DOPS e a repressão ao movimento estudantil em Curitiba – Paraná (1964-1969)*. 2011. Mestrado, PPGH-UNIOESTE, Marechal Cândido Rondon, PR, 2011.

RECEBIDO EM: 15/11/2016  
APROVADO EM: 05/04/2019



# JEAN GIONO E A REINVENÇÃO DA *ODISSEIA* NA LITERATURA FRANCESA DO PÓS-GUERRA

## *Jean Giono and the reinvention of the Odyssey in the French postwar literature*

---

Lorena Lopes da Costa\*

### RESUMO

O artigo busca analisar a relação entre guerra, experiência e ficção a partir de *Naissance de l'Odyssée*, uma releitura francesa da *Odisseia*. Jean Giono (1895 - 1970), em retorno da Guerra de 1914, escolhe a poesia épica como suporte para elaborar os desafios vividos e para pôr em xeque a tradição. As fontes utilizadas na discussão são a literatura de Giono, em especial *Naissance de l'Odyssée*, romance publicado em 1930, bem como seus escritos de guerra e correspondências.

*Palavras-chave:* Grande Guerra; França; Jean Giono; *Odisseia*.

### ABSTRACT

This paper aims to analyze the relation between war, experience and fiction, through *Naissance de l'Odyssée*, a French rewriting of the *Odyssey*. Jean Giono (1895 - 1970), in return from The Great War, chooses epic poetry as a support to elaborate the challenges of the conflict and to put the tradition into question. The sources are Giono's literature, in particular *Naissance de l'Odyssée*, novel published in 1930, as well as his war writings and correspondence.

*Keywords:* The Great War; France; Jean Giono; *Odyssey*.

\* Professora de Teoria da História na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA).  
Doutora em História pela UFMG, bolsista Capes, sob orientação do Prof. Dr. Dabgab Trabuși.

## Introdução

Em prefácio de *Naissance de l'Odyssée* [*Nascimento da Odisseia*], para a segunda edição do livro, de 1960 ("Préface à l'édition de 1960" ["Prefácio à edição de 1960"]), o autor francês Jean Giono (1895 - 1970) descreve o processo de criação que lhe teria dado origem. As memórias de Giono dos primeiros anos que se seguem à Grande Guerra não apenas confirmam o destino preferido dessa evasão, que é o mundo de Odisseu, como o justificam pela insistência de tais memórias. Depois de servir na guerra, durante mais de quatro anos e, em dois deles, ter combatido no *front* francês, Giono teria passado a dividir o tempo do trabalho com o tempo da escrita de seu primeiro romance: "Acredita-se que sair de uma guerra para ficar trancafiado dentro de um porão não é uma sorte invejável, ao contrário", diz Giono.

Eu ganhava duzentos e quarenta francos por mês, minha pensão num restaurante me custava duzentos francos e meu quarto oitenta; para dar conta de tudo, eu tinha que compartilhar esse quarto com um colega que estava na mesma situação que eu. Nós colocávamos um colchão no chão e dormíamos, cada um conforme seu turno, uma semana sobre o colchão, uma semana sobre o estrado. Era perfeito. A guerra tem essa vantagem: ela faz você achar bonito tudo o que não é guerra. (GIONO, 1971, p. 845-846)<sup>1</sup>

Para conseguir voltar da guerra, Giono recorreria à *Odisseia*. De seu *nostos*, o resultado será, em 1924, uma primeira versão de

<sup>1</sup> Texto original: *On croit que sortir de la guerre pour être enrôlé dans une cave n'est pas un sort enviable; au contraire. (...) Je gagnais deux cents quarante francs par mois, ma pension dans un restaurant me coûtait deux cents francs et ma chambre quatre-vingts; pour y arriver je devais donc partager cette chambre avec un collègue qui était dans la même situation que moi. Nous mettions le matelas par terre et nous couchions, chacun à notre tour, une semaine sur le matelas, une semaine sur le sommier. C'était parfait. La guerre a cet avantage qu'elle vous fait trouver magnifique tout ce qui n'est pas la guerre.*



*Naissance de l'Odyssée*. O livro teria sido escrito num subsolo. Giono é desmobilizado em 1919. Seu posto no banco em que trabalhara, em sua cidade natal, antes de partir para o *front*, havia sido ocupado por uma mulher e o banco oferece-lhe, então, um lugar na agência de Marseille. De volta ao trabalho, Giono passa a ser o encarregado da conservação dos títulos, que se conservavam nos cofres, que, por sua vez, se conservavam no subsolo. Seria no subsolo, portanto, que ele dividiria o tempo do trabalho com o tempo da escrita de *Naissance de l'Odyssée*. E, se durante a semana seu refúgio é o subterrâneo do banco, onde reencontraria o prazer de criação literária, atualizando a sua *Odisseia*, aos fins de semana, embora seu refúgio mude de lugar, seu enredo continuaria sendo a história de Odisseu.

O resto da semana então, ao mesmo tempo em que eu “conservava”, eu imaginava as aventuras de Odisseu à minha maneira, com os meios que eu dispunha. Eu tinha uma gaveta, e nessa gaveta, meu manuscrito. Com um ouvido eu vigiava na escada o passo do chefe da seção, com o outro eu escutava os rumores do mar na concha de imagens colhidas no domingo anterior. Ao menor barulho de botas no chão, eu fechava a gaveta, mas, na calmaria, eu a abria. Nenhum subterrâneo resiste a essa manobra. (GIONO, 1971, p. 845-846)<sup>2</sup>

No prefácio original do romance para as Edições Kra [“Préface à l'édition originale”], responsáveis pela publicação original da obra em 1930, Jean Giono explica, pela primeira vez de forma direta, a relação que teriam para si a *Odisseia*, a Grande Guerra e a criação literária. Em 1920, um ano depois de ser desmobilizado, ele

<sup>2</sup> Texto original: *Le reste de la semaine donc, en même temps que je “conservais”, j’imaginais les aventures d’Ulysse à ma façon, avec les moyens du bord. J’avais un tiroir, et dans ce tiroir mon manuscrit. D’une oreille je guettais dans l’escalier le pas du chef de service, de l’autre j’écoutais les grondements de la mer dans la coquille d’images récoltées le dimanche précédent. Au moindre bruit de bottines craquantes je fermais le tiroir, mais, au calme, je l’ouvrais. Aucun souterrain ne résiste à cette manœuvre.*

não tinha mais do que uma *Bíblia*, uma pensão irrisória que recebia em função do ferimento que a guerra lhe causara e uma *Odisseia* (GIONO, 1971, p. 843).

Um dia que eu passava a tarde de domingo na casa de amigos do interior, deixei por um instante o livro sobre a mesa para poder olhar os porcos. Quando voltei, o senhor havia colocado seus óculos e lia movendo silenciosamente seus grossos lábios. Depois de um pouco, ele abaixou o livro, me olhou por cima de suas lentes:

"Este aqui é seu?" ele me disse.

Eu disse sim.

"Bem, isso sim é um livro - ele disse - isso sim! Não essa água com açúcar de romance que vem no jornal."

Eu tinha chegado à fazenda de Odisseu. (GIONO, 1971, p. 843-4)<sup>3</sup>

O autor de *Manosque*, cidade provençal, ao menos com relação à Antiguidade, teria sido um autodidata.<sup>4</sup> No liceu, que frequentou por poucos anos, entre 1902 e 1911, não estudou nem grego nem latim. E mesmo a prematura interrupção de seus estudos não fora capaz de interromper seu contato com a literatura clássica.

Eu recebia dois francos por domingo. Eu tinha receio, mas eu os gastava. Os livros da edição Anatole France custavam três francos e cinquenta na livraria Calmann-Levy. Eurípedes, Ésquilo, Sófocles, Aristófanes, Virgílio custavam 0,95 na *Classiques Garnier*. Com meus dois

3 Texto original: *Un jour que je passais un après-midi de dimanche chez des amis de la campagne, je laissais un moment le livre sur la table pour m'en aller regarder les porcs. Quand je revins, le maître avait mis ses lunettes et lisait en bougeant sans bruit ses grosses lèvres. Au bout d'un peu il abaisse le livre, me regarde par-dessus ses verres: "C'est à toi, ça", il me dit? Je dis oui. "Eh bien, ça c'est des livres, il fit; ça oui! Non pas ces bonbonnelles de romans du journal. J'étais arrivé dans la ferme d'Ulysse."*

4 A partir das entrevistas que faz em 1969 com Jean Giono, Pierre Citron afirma que, muito provavelmente, o autor não teria lido *Elpénor*, obra de Jean Giraudoux, aproximável de sua *Naissance de l'Odyssée*, uma vez que ambas realizam uma releitura da *Odisseia*, desconstruindo o herói.

francos, eu tinha dois desses autores e ainda me restavam duas moedas. Com elas, eu selava minha carta, pois como não havia livrarias em Manosque, eu encomendava diretamente de Paris. (GIONO, 1971, p. 833)<sup>5</sup>

Ainda assim, os registros do autor acerca de sua recriação odisseica apontam para uma espécie de desconfiança do resultado, motivada pelo que ele identifica como, por um lado, um excesso de imaginação e, por outro, uma insuficiência de informação. Giono hesitaria, destarte, em finalizar o romance, faria seus escritos ganharem novos personagens, bem como novas fontes de pesquisa e diálogo. A correspondência com o amigo e poeta Lucien Jacques, que tem início em 1924, mostra claramente que *Naissance de l'Odyssée* fora um longo trabalho: mais de dois anos e meio de criação, um prólogo três vezes refeito, episódios suprimidos, os dois primeiros terços inteiramente reescritos, uma reorganização do conjunto em 1927 e inúmeras correções (CITRON, 1971; ONIMUS, 1974).

Em carta para o amigo Lucien Jacques, datada de 11 de janeiro de 1925, Jean Giono diz sobre a dispendiosa aquisição que havia feito. Além da tradução da *Odisseia* feita por Victor Bérard, que Jean Giono obtém pelo alto preço de 150 francos, o autor trata também de comprar os três volumes que servem de introdução à tradução. A partir de então, tanto a nova tradução quanto o estudo passam a ser companhias permanentes do autor. Ele leria até mesmo *De l'origine des cultes arcadiens*, de Bérard, sobre o qual registra: “No meio da semana passada, eu disse a mim mesmo: ‘Meu velho Giono, se você não o abandonar aí imediatamente, você vai morrer’” (GIONO apud CITRON, 1971, p. 829)<sup>6</sup>.

Sua dúvida sobre estar seu romance distante demais do universo odisseico não o permite desistir de Bérard, por mais

5 Texto original: *Je recevais deux francs par dimanche. J'avais scrupule, mais je les prenais. Les Anatole France coûtaient trois francs cinquante chez Calmann-Lévy. Euripide, Eschyle, Sophocle, Aristophane, Virgile coûtaient 0,95 dans les Classiques Garnier. Avec mes deux francs, j'avais deux de ces gens-là et il me restait deux sous. Avec les deux sous je timbrais ma lettre, car il n'y avait pas de librairies à Manosque et je commandais directement à Paris.*

6 Texto original: *À un détour de la semaine passée je me suis dit: "Mon vieux Giono si tu ne sors pas de là tout de suite tu vas te crever".*

fatigante que seja a leitura de seus estudos. As novas leituras, realizadas no ano de 1927, acalmam-no um pouco o espírito. A partir das novas referências, o que inclui então a tradução de Bérard da *Odisseia*, seus estudos introdutórios ao poema, *Les Navigations d'Ulysse* [As navegações de Odisseu], *Les Phéniciens et l'Odyssée* [Os Fenícios e a Odisseia] e *De l'origine des cultes arcadiens* [Da origem dos cultos arcádios], Giono comemora, ainda em carta ao amigo, não ter cometido muitos erros.

### *A experiência de Jean Giono no front: a guerra como um triturador de grãos*

O livro que Giono teria escrito no subterrâneo do banco, logo depois de sua volta da guerra, conta também a história daquele que volta da guerra. O Odisseu de Giono é um camponês astuto e fanfarrão, dono de uma imaginação fértil em aventuras fabulosas, hábil contador de histórias que, tal como o Odisseu de Homero, faz uso de sua habilidade para retornar à pátria. Como sintetiza Suzanne Saïd, no texto de Giono, a guerra de Troia com suas trincheiras guarda, sem dúvida, uma forte semelhança com a guerra de 1914 (SAÏD, 2003).

Não obstante, é comum ler na fortuna crítica sobre a obra de Jean Giono que o autor evocaria a Grande Guerra apenas em 1931, quando é publicado *Le Grand Troupeau* [O Grande Rebanho], romance que opõe dois mundos, o da paz provençal ao do horror das trincheiras, de maneira explícita. *Naissance de l'Odyssée* (cuja primeira versão data de 1924 e a primeira publicação de 1930); porém, ainda que não seja um romance farto em imagens de guerra, põe em xeque tal asserção. O texto "Refus d'obéissance", publicado pela Gallimard em *Écrits pacifistes* [Escritos pacifistas], em 1937, é uma evidência do quanto *Naissance de l'Odyssée* evocaria, porque era inevitável, ao autor, a guerra.

Eu não posso esquecer a guerra. Eu bem que gostaria. Passo às vezes dois dias ou três sem pensar nela e, de repente, eu a vejo, eu a sinto, eu a escuto, eu ainda sofro. E tenho medo. Esta noite é o fim de um belo dia de verão em julho. A grama em que piso ficou toda avermelhada. Vamos cortar o trigo. O ar, o céu e a terra ainda estão imóveis e calmos. Vinte anos se passaram. E por vinte anos, apesar da vida, da dor e da felicidade, eu não consegui me limpar da guerra. O horror desses quatro anos ainda está em mim. Eu tenho uma cicatriz. Todos os sobreviventes têm uma cicatriz. (GIONO, 2015, p. 15)<sup>7</sup>

Em 1915, Jean Giono parte para o *front*. Ao longo da guerra, ele afirma não ter sido nunca ferido, a não ser pelas queimaduras nas pálpebras por gás em Kammel (que, segundo ele em seus *Écrits pacifistes* [*Escritos pacifistas*], renderam-lhe em 1920 a já mencionada pensão de quinze francos a cada três meses sob a justificativa "Léger déchet esthétique", GIONO, 2015, p. 16). O episódio, aliás, parece ser rememorado no capítulo "Bataille du Kammel", não publicado em *Le Grand Troupeau* [*O Grande Rebanho*], mas apenas posteriormente, ao lado de outros três capítulos excluídos do romance, nos *Écrits Pacifistes*: "[...] Antes de sair, o inglês veste sua máscara. - Gás. Ele aponta para o monte Kammel, depois ele desenha no céu com seu dedo o caminho por onde vem o gás" (GIONO, 2015, p. 99).<sup>8</sup> Em *Naissance de l'Odyssée*, em que a fadiga e a dor do corpo são aludidas frequentemente ao longo do retorno de Odisseu, destaca-se, exatamente, a alusão às pálpebras, lembradas desde os primeiros parágrafos, quando o Odisseu de Giono, ao salvar-se do naufrágio que o faz aportar na ilha de Circe, "não mandava senão em suas pálpebras e elas estavam abertas sob a

<sup>7</sup> Texto original: *Je ne peux pas oublier la guerre. Je le voudrais. Je passe des fois deux jours ou trois sans y penser et brusquement, je la revois, je la sens, je l'entends, je la subis encore. Et j'ai peur. Ce soir est la fin d'un beau jour de juillet. La plaine sous moi est devenue toute rousse. On va couper les blés. L'air, le ciel, la terre sont immobiles et calmes. Vingt ans ont passé. Et depuis vingt ans, malgré la vie, les douleurs et les bonheurs, je ne me suis pas lavé de la guerre. L'horreur de ces quatre ans est toujours en moi. Je porte la marque. Tous les survivants portent la marque.*

<sup>8</sup> Texto original: *Avant de partir, l'Anglais tape sur le sac à masque. - Gaz. Il montre le Kammel, puis il dessine dans le ciel avec son doigt le chemin par où viennent les gaz.*

desolação do céu” (GIONO, 1938, p. 11).<sup>9</sup> Único lugar do corpo em que Giono havia sido ferido e cujo ferimento é motivo de sua ironia, o autor não teria eleito as pálpebras para sinalizar, repetidas vezes, o sofrimento do guerreiro a caminho de casa coincidentemente. Em *Le Grand Troupeau*, delas também não se esquecem os ratos: “Eles começavam pelos olhos, com pequenos golpes de garras, lambiam o buraco das pálpebras, depois mordiam o olho, como se mordessem um pequeno ovo, e então o mastigavam lentamente, a boca de lado sorvendo o sumo” (GIONO, 1931, p. 115-116).<sup>10</sup>

Jean Giono, durante os anos de guerra, combate como soldado de segunda classe, na infantaria. Ao lado de seu capitão, ele é dos poucos sobreviventes da sexta companhia, uma pequena reserva da vigésima sétima divisão. Tendo lutado em Epargnes, Verdun-Vaux, Noyons-Saint-Quentin, Chemin des Dames, Pinon, Chevrillon e Kemmel, o autor, que afirma não ter matado ninguém (GIONO, 2015, p. 16), observa o quanto a morte banalizou-se:

A sexta companhia foi completada com novos homens mil e uma vezes. A sexta companhia era um recipiente da vigésima sétima divisão como um tonel de trigo. Quando o tonel ficava vazio de homens, quando enfim não restava mais do que alguns no fundo, como os grãos que se prendem aos sulcos, enchia-se o tonel de novo com novos homens. Por isso, a sexta companhia foi completada com novos homens mil e uma vezes. E mil vezes foi-se esvaziá-la no moedor de trigo. (GIONO, 2015, p. 15-6)<sup>11</sup>

9 Texto original: ne commandait plus qu'à ses paupières et elles étaient ouvertes sur la désolation du ciel.

10 Texto original: *Pour les yeux, ils les sortaient à petits coups de griffes, et ils léchaient le trou des paupières, puis ils mordaient dans l'oeil, comme dans un petit oeuf, et ils le mâchaient doucement, la bouche de côté en humant le jus.*

11 Texto original: *La 6ème compagnie a été remplie cent fois et cent fois d'hommes. La 6ème compagnie était un petit récipient de la 27ème division comme un boisseau à blé. Quand le boisseau était vide d'hommes, enfin quand il n'en restait plus que quelques-uns au fond, comme des grains collés dans les rainures, on le remplissait de nouveau avec des hommes frais. On ainsi rempli la 6ème compagnie cent fois et cent fois d'hommes. Et cent fois on est allé la vider sous la meule.*

O grão de trigo e seus derivados, como a farinha, são metáforas recorrentes nos escritos de guerra de Giono para se referir à vida humana; também são recorrentes os verbos que traduzem a ação de preencher, encher o triturador de grãos com o trigo. Em geral, o uso da imagem de um compartimento que é preenchido com grãos de trigo (ou esvaziado para ser, em seguida, preenchido) parece querer sinalizar o quanto a vida humana, na guerra, não tem valor. A guerra é também insistentemente apresentada na forma de um moedor de trigo [*la meule; un boisseau à blé*], que tritura os grãos, extinguindo vidas. Em Giono, o trigo assim simboliza não exatamente a vida, em sua normalidade, ou a vida que se extingue banalmente na guerra, mas o limite entre as duas condições, que, por sua vez, aponta para a fragilidade desse limite mesmo. Em *Le Grand Troupeau*, quando a guerra eclode e os camponeses jovens precisam partir para o *front*, sem conhecer a guerra e sem reconhecerem nela a sua guerra: “- Nós não somos da raça dos guerreiros!” (GIONO, 1931, p. 19),<sup>12</sup> a véspera da partida cheira curiosamente a trigo: “Sim, muito a trigo” (GIONO, 1931, p. 16).<sup>13</sup> Por causa da guerra, o cheiro de trigo se pronuncia, os animais se movimentam e os homens partem: “eles haviam sido enviados numa grande manada em direção à morte” (GIONO, 1931, p. 122).<sup>14</sup>

Em *Refus d'obéissance* [*Recusa de obediência*], texto publicado em 1937, o autor rememora sua partida para o *front* em 1915, e reconhece, na partida, sua covardia: a covardia de não ter conseguido dizer *não* à guerra. Ele a identifica, porém, bem mais pronunciada, nos professores, magistrados da República, ministros, que, segundo ele, serviam-se do sangue dos jovens, enganando-os. “Havia também - eu me esquecia deles, mas eles também são muito importantes - os escritores que exaltavam o heroísmo, o egoísmo, o orgulho, a resistência, a honra, a força, a altivez” (GIONO, 2015, p. 18).<sup>15</sup> Dessa forma, os mais covardes para Giono teriam sido os que

12 Texto original: - *On n'est pourtant pas de la race des batailleurs!*

13 Texto original: *Oui, trop le blé.*

14 Texto original: *on les avait envoyés en gros troupeau dessus la mort.*

15 Texto original: *Il y avait aussi - je les oubliais mais ils sont très importants - les écrivains qui exaltaient l'héroïsme, l'égoïsme, la fierté, la dureté, l'honneur, le sport, l'orgueil.* Esta é também a crítica que o veterano alemão da Grande Guerra Erich Maria Remarque igualmente faz em seu *All Quiet on the Western Front* (1929).

exaltaram tudo aquilo que, ao longo da história ocidental, contribuíra para dar à guerra a imagem de um evento sublime em que o heroísmo, o orgulho, a honra e a valentia faziam valer qualquer esforço e todo sofrimento.

### *Sobre o retorno da guerra e o retorno em Naissance de l'Odyssée*

Os caminhos percorridos pelos combatentes depois dos conflitos são tema de nosso escritor em suas cadernetas de guerra. Após a Batalha de Kemmel, que ocorre de 9 a 25 de abril de 1918, e na qual o autor é ferido em consequências das armas de gás, lê-se em uma delas: “A estrada está como um rio morto. Ela está sob a podridão de carros perfurados, cavalos e homens. Canhão nas trincheiras, metralhadoras, espingardas” (GIONO, 2015, p. 109).<sup>16</sup> A caminhada e suas horas intermináveis, ao menos com o fim da Batalha de Kemmel, ganham a forma da errância. As personagens de *Le Grand Troupeau*, não raro, se confundem sobre a quantidade de horas ou de dias de marcha ou de espera: “- Ainda é hoje ou já é amanhã?” (GIONO, 2015, p. 121),<sup>17</sup> pergunta Olivier, um dos combatentes que vive as histórias de guerra, num dos capítulos não publicados. O retorno dos sobreviventes em *Le Grand Troupeau* se parece com o retorno do Odisseu de Giono. Um dos combatentes, por exemplo, como ele, atravessa a pé “toda essa longa terra ondulada” (GIONO, 1931, p. 184).<sup>18</sup> Mas entre as vilas e a guerra “há muitas ovelhas mortas pela estrada” (GIONO, 1931, p. 26).<sup>19</sup> Também a caminho de casa, outra das personagens experimenta o retorno

16 Texto original: *La route est comme un ruisseau mort. Elle est sous la pourriture de voitures crevées, de chevaux et d'hommes. Des canons dans les fossés, des mitrailleuses, des fusils.*

17 Texto original: *- On est toujours aujourd'hui ou bien on est déjà demain?*

18 Texto original: *toute cette longue terre ondulée.*

19 Texto original: *c'est plein de moutons morts sur la route.*



enquanto experiência solitária, quando responde a um sargento de passagem: “- Muitos mortos? - Todos...” (GIONO, 1931, p. 242).<sup>20</sup>

Em *Naissance de l'Odyssée*, o Odisseu de Giono, que erra pelos mares e pelas terras, é um Odisseu sem identidade e sem grandes feitos. O Odisseu de Giono é um camponês amante das mulheres e da natureza, que escolhe não voltar para Ítaca para viver os prazeres do corpo. Toda a história se constrói iluminada pela guerra, a qual, embora poucas vezes aludida, é descrita de forma confusa e anacrônica, fazendo com que Troia ceda lugar às trincheiras.

No enredo, a descrição da vida após a guerra, feita pelo narrador e não por Odisseu, vem acompanhada da notícia, dada por Menelau (que também sofrera o adultério da esposa) de que Penélope traía o Laertiade com Antínoo. O encontro se dá na ilha de Circe (em *Naissance de l'Odyssée*, chamada Cythère [Citera]); é lá que a história do retorno, de fato, tem início. A notícia da traição é o elemento que faz com que o Odisseu de Giono decida abandonar a vida de prazeres para, enfim, retornar à pátria. Para tanto, ele torna-se um grande mentiroso. Seu primeiro mestre, quem primeiro ensina-lhe a mentir, é Árquias [Archias], o marinheiro e amigo que o acompanha pelas ilhas e pelos mares, o único de seus companheiros a sobreviver à guerra - um pouco como o capitão Vidon, que, ao lado de Giono, havia sido o único a sobreviver da sexta companhia: “Eu e M. V., que era meu capitão, fomos mais ou menos os únicos sobreviventes da primeira 6ª companhia. [...] Nós somos de tudo aquilo os últimos em vida, V. e eu” (GIONO, 2015, p. 15-16).<sup>21</sup> Árquias [Archias] também era de Ítaca e sabia que “sem a invasão dos mundos fantásticos, sua cabeça teria se preenchido com as mesmas lembranças que tinha Odisseu” (GIONO, 1938, p. 18).<sup>22</sup> Em seu retorno, o Odisseu de Giono assemelha-se com o Odisseu de Homero no sentido de que ele mente para disfarçar sua identidade e para dizer que Odisseu retornará. É o que diz, por exemplo, aos homens que dividem com ele a hospedaria onde, depois de ter partido de Citera [Cythère], passa a noite:

20 Texto original: - *Beaucoup de morts? - Tous...*

21 Texto original: Avec M. V., qui était mon capitaine, nous sommes à peu près les seuls survivants de la première 6e compagnie. [...] Nous sommes de tout ça les derniers vivants, V. et moi.

22 Texto original: sans l'invasion des mondes magiques, sa tête eût été pleine des mêmes souvenirs que celle d'Ulysse.

- [...]Eu fiz a guerra da Ásia. Eu conheço Odisseu. Quantas vezes, quando a trombeta soava, eu não o vi perseguir os troianos e depois retornar aos navios por último, coberto de um sangue mais espesso do que piche? É certo que eu também pensei que o mar estufado o havia engolido. Agora, porém, eu digo a vocês: uma vez eu o encontrei na ponte de cordas, não sua sombra, mas sua carne sólida, eu o toquei, eu o toquei como toco esta perna, eu falei com ele, ele está vivo! (GIONO, 1938, p. 45)<sup>23</sup>

No caminho do regresso, que liga uma vida de divertimento a Ítaca, Odisseu conhece todos os sofrimentos. Sua pele é machucada pelo sol, a sede lhe devora, ele se perde entre as montanhas, seu corpo conhece as feridas, as praias secam, até mesmo o ar geme de dor (GIONO, 1938, p. 56), ele experimenta novamente o medo, a vingança dos deuses e a tristeza. Ao chegar à Ítaca, o Odisseu de *Naissance de l'Odyssée* está envelhecido e desgastado. Eumeu, distinto do Eumeu odisséico, sem saber guardar o segredo da chegada de seu mestre, corre a Penélope para lhe contar a novidade. Telêmaco, por sua vez, em nada admira o pai e ressent-se de sua fraqueza para com o rival - Antínoo, o pretendente eleito pela Penélope de Giono -, pois ao propor a Odisseu a morte do amante de sua mãe, Telêmaco escuta do pai recém-chegado: “Sem guerra, sem guerra” (GIONO, 1938, p. 94).<sup>24</sup> De volta à casa, Odisseu está, assim, sozinho, não pode contar com ninguém e tampouco sabe enfrentar a realidade.

No caminho, porém, na mesma hospedaria em que dera notícia de que Odisseu regressaria, o Laertiade inventa sua maior mentira. E ela alcança Ítaca muito antes dele mesmo. Sua mentira é o que o protege. Na história inventada, Odisseu porta uma fulgurante espada, tem músculos firmes, perde a conta do número dos inimigos

23 Texto original: - [...] J'ai fait la guerre d'Asie. Je connais Ulysse. Combien de fois, au moment où sonnait la trompette, ne l'ai-je pas vu harceler les dos troyens puis revenir aux vaisseaux le dernier, couvert d'un sang plus épais que la poix? Certes, j'ai cru aussi que la mer étouffeuse l'avait eu. Maintenant, moi je vous dis: je l'ai rencontré naguère au pont des lianes, non pas ombre, mais chair solide, je l'ai touché, touché comme je touche cette jambe, je lui ai parlé, il est vivant!

24 Texto original: *Pas de bataille, pas de bataille.*

mortos na guerra e dos monstros enfrentados no retorno. Mas a distância entre o Odisseu real e o Odisseu inventado é grande demais. Não é à toa que, ao vê-lo, Penélope espera por uma súbita transformação, que não acontece. Definitivamente, não é o herói da canção quem chega. Odisseu retorna da guerra, mas não retorna como o herói anunciado pelos ventos. O Odisseu heroico só existe na mentira, nos cantos inventados. O guerreiro que chega é fraco e pusilânime, não quer nem mesmo enfrentar seu rival. É verdade que o amante de Penélope morrerá, como morrem todos os pretendentes de Penélope na *Odisseia*. Mas a morte de Antínoo em *Naissance de l'Odysée* se dá por acidente. À maneira de Giono, que diz “estou certo de não ter matado ninguém”, esse Odisseu, de fato, não quer matar ninguém: “sem guerra, sem guerra”.

Como a maior parte das personagens do romance, o Odisseu de Jean Giono pertence a uma humanidade média. Ele é capaz de ser egoísta, a ponto de ser odioso, comenta Pierre Citron (1971). O Odisseu de Giono abandona Árquias [Archias], o marinheiro que lhe fora tão fiel, o único sobrevivente dentre seus companheiros. Ele distingue-se dos outros apenas pelo que inventa de si. O Odisseu de Giono não tem o físico avantajado. Ele tem somente seu “castelo de mentiras”, capaz de descrever um herói que inexiste, de modo que, para Corinne Jouanno (2013),<sup>25</sup> o Odisseu de Giono mais refuta o Odisseu de Homero do que o incorpora.

Ao chegar à Ítaca, incapaz de desafiar o homem que lhe roubara a esposa e os bens, o Odisseu de Giono mata o pássaro que lhe havia reconhecido, canalizando na ação, no fraco corpo de uma ave, o ódio pelo rival:

A pega<sup>26</sup>, que ele havia deixado de acariciar, bicou amorosamente seus dedos. Odisseu retirou a mão como se tivesse tocado fogo. A corvona faria com que fosse reconhecido!

25 Texto original: *son édifice de mensonges*.

26 A pega [*la pie*] é uma ave europeia, da família dos corvídeos, de cauda longa, coloração preta, tendendo ao verde no dorso, com flancos, abdômen e baixo dorso brancos, asas azuis e coberteiras primárias verdes. (MORVAN, 2009; HOUAISS, 2001).

- Ave suja!

Ele então estendeu a mão. Ela deixou-se tomar, piscando os olhos, à espera das carícias.

Ele sentia palpitar aquela pequena bolinha quente, cheia de boas lembranças e de uma fiel afeição, a única que tinha ido em sua direção sem titubear.

Ele tremia quando, do fundo de sua mente, apareceu a imagem de Antínoo, uma montanha de força!

Seus dedos se serraram em volta do pescoço da pega.

Ela deu um pequeno suspiro que rapidamente se acabou: bateu um pouco as asas, lentamente, um pobre velho corpo! Pendurada já sem vida, ele ainda a segurava desesperadamente. (GIONO, 1938, p. 121-2)<sup>27</sup>

O episódio é uma irônica transposição do que ocorre com Argos, o fiel cão de Odisseu, que esperou durante vinte anos a chegada de seu dono na *Odisseia*. Antes da partida do Laertiáde para a guerra, Argos fora o cão de belo porte, rápido e forte, de bom faro, não havendo animal no bosque perseguido por ele que dele conseguisse fugir (*Od.*, XVII, v. 312-317). Tal qual a gralha de *Naissance de l'Odyssée*, Argos, o fiel cão de Odisseu também dá mostras de reconhecê-lo: “Mas quando se apercebeu que Odisseu estava perto, começou a abanar a cauda e baixou as orelhas; só que já não tinha força para se aproximar do dono” (*Odisseia*, XVII, 301-303, tradução de Frederico Lourenço).

O Odisseu de Homero também o reconhece. Emociona-se e precisa esconder o choro de Eumeu, o porqueiro para quem até então dissimulava a identidade. Argos, pouco depois de rever seu dono, encontra o “negro destino da morte”. Ele morre, porém, não pelas mãos de seu dono, que é quem, na versão de Giono, esmaga o pescoço

<sup>27</sup> Texto original: *La pie qu'il ne caressait plus lui becqueta amoureuxment les doigts. Il retira sa main comme s'il avait touché du feu: Margotton allait le faire reconnaître!/- Sale bête!/ Il étendit la main. Elle se laissa prendre, clignant les yeux sous les caresses espérées./ Il sentait palpiter cette petite boule tiède, pleine de bon souvenir et de fidèle affection, la seule qui se soit avancée sans faillir vers lui./ Il tremblait quand, précise, devant la caverne de sa tête, apparut l'image d'Antinoüs, une montagne de force!/ Ses doigts se serrèrent sur le cou de la pie./ Elle eut un petit hoquet vite éteint: elle battit un peu des ailes, doucement, un pauvre vieux corps! Elle pendait déjà inerte qu'il serrait encore éperdument.*

da pega. É por esse evento, exatamente pela morte do pássaro, que se revela o sentido da recusa do Odisseu de Giono à batalha com Antínoo, seu rival: longe de ser um pacifista, impressão que a resposta ao filho pode suscitar (“Sem guerra, sem guerra”), o Odisseu de *Naissance de l’Odyssée* é um covarde. Ele mata a pega pensando em evitar seu reconhecimento. A fiel afeição que lhe dedica a ave não é capaz de livrá-lo do pavor que lhe provoca a imagem de Antínoo. É o medo, portanto, o que o obriga a aniquilar “la seule qui se soit avancée sans faillir vers lui”. Ele enforca o pássaro que lhe acariciava os dedos ao lembrar de seu temor contra o inimigo, deixando evidente não ser a ausência de desejo pela batalha o que lhe motiva a dizer “Sem guerra, sem guerra”, mas, justamente, o medo do rival.

A escolha do pássaro pelo autor também não pode ser à toa. Giono compõe a passagem com um pássaro da família dos corvos, a pega [*la pie*], dos quais dá notícia em *Écrits Pacifistes* e em *Le Grand Troupeau*, nas muitas vezes em que se depara com corpos, nas rotas da guerra, com os “olhos comidos pelos pássaros” (GIONO, 2015, p. 20),<sup>28</sup> órgãos pelos quais eles têm conhecida preferência. A pega de Ítaca que, esperando o afeto de Odisseu, recebe dele a morte, não é, aliás, mencionada apenas nesta passagem. Quando pela primeira vez o Odisseu de Giono rememora a mentira que inventara na hospedaria e experimenta o medo lancinante da vingança dos deuses, pois “mais ele pensava, mais ele se sentia prisioneiro de sua mentira” (GIONO, 1938, p. 54),<sup>29</sup> o que ele vê no horizonte do retorno não é senão *um voo de pegas* - para ele, um agouro nefasto.

Em *Le Grand Troupeau*, o corvo é, definitivamente, algo que desperta o medo dos combatentes. Joseph, uma das personagens que vai à guerra, tenta entender o porquê de o pássaro despertar o medo dos homens que vivem na guerra os piores horrores. Um de seus companheiros, ao ver um desses no horizonte grita: “- O corvo!”, enquanto Joseph, fusil à mão, tenta acalmá-lo, ouvindo do amigo que lhe pedia para atirar na ave: “Eu tenho medo” (GIONO, 1931, p. 38).<sup>30</sup> Ferido, o combatente assustado enxerga no pássaro o signo da

28 Texto original: *aux yeux mangés par les oiseaux*.

29 Texto original: *plus il réfléchissait, plus il se sentait prisonnier de son mensonge*.

30 Texto original: *- Le corbeau! / J'ai peur*.

morte. Joseph encoraja-o, promete-lhe proteção, mas o medo é maior, já que quem foi à guerra sabe que:

Quando a luz da aurora estava ainda se desfazendo, os corvos chegavam a largos golpes de asas tranquilas. [...] Os corvos comiam o pão e ao mesmo tempo o recolham com duas garras saltando de uma pata para a outra. Depois, eles chegavam até a empurrar da cabeça o capacete do morto. Eram mortos frescos, às vezes ainda quentes, apenas um pouco pálidos. [...] Ali estava, bem doce e fresco, o sangue vermelho ainda fazia uma pequena bolha. Eles se punham a bicar para arrancar a pele, depois eles comiam seriamente, gritando de tempos em tempos para chamar as fêmeas. (GIONO, 1931, p. 116-7)<sup>31</sup>

Joseph, esse mesmo combatente de Giono em *Le Grand Troupeau*, além de ser quem se interroga sobre os corvos, é ainda aquele que se vale da invenção para fazer outro de seus companheiros se esquecer da dor. Ele faz o amigo ferido, com medo da pega, imaginar um domingo em que se ouve música, as mulheres são belas, e os dois põem-se na estrada, a caminho do baile da vila vizinha. Jules, o amigo entre a vida e a morte, conhece seu amigo e conhece a mentira, que é ali o melhor remédio: “- Eu sei, mentiroso! Conte devagar” (GIONO, 1931, p. 59).<sup>32</sup>

As falas falsas do protagonista de Jean Giono não são, apesar disso, mais do que um branco narrativo. O texto informa o leitor que Odisseu inventa uma grande história sobre si, mas apenas as personagens conhecem seu enredo; o leitor, não.

31 Texto original: *Quand l'aube n'était pas encore bien débarrassée, les corbeaux arrivaient à larges coups d'ailes tranquilles. [...] Les corbeaux mangeaient du pain et en même temps ils le vendangeaient de leurs griffes en sautant d'une patte sur l'autre. De là ils s'en venaient jusqu'à pousser de la tête le casque du mort. C'étaient des morts frais, des fois tièdes et juste un peu blêmes. [...] C'était là tendre et tout frais, le sang rouge y faisait encore la petite boule. Ils se mettaient à becqueter là, tout de suite, à arracher cette peau, puis ils mangeaient gravement en criant de temps en temps pour appeler les femelles.*

32 Texto original: *- Je sais, menteur! Parle doucement.*

- Odisseu está ainda vivo e eis o que ele me contou nas margens do Eurotas...

Ele tossiu para limpar a garganta.

Por um momento as preocupações dos pássaros ressoaram entre as árvores.

Para além da floresta, o céu se enchia de uma areia de prata que estufava as estrelas. Enfim, uma lâmina ofuscante ultrapassou a redondeza negra da terra: as ondas suaves da noite começaram a borbulhar contra o arco da lua.

A voz de Odisseu ecoou por muito tempo entre os muros. (GIONO, 1938, p. 50)<sup>33</sup>

No evento em que o Odisseu de Giono inventa sua grande história, ninguém o convida a se apresentar, não há o menor indício de que ele precisasse revelar sua identidade, ainda menos como pré-requisito para que seu retorno pudesse se cumprir. Mas sua voz explode, sai de sua boca como se fosse dona de sua própria vontade, parecendo ter mais poderes sobre si do que ele mesmo sobre ela. Jean Onimus (1974) chama atenção para uma variante do texto em que o caráter mentiroso de Odisseu é, de certa forma, explicado por ele mesmo como o resultado de uma pulsão incontrollável. Nessa variante, Giono teria feito seu Odisseu dizer: “É mais forte do que eu, eu começo por dizer a verdade, mas depois minha língua se enrola e eu me percebo em plena mentira sem saber como” (GIONO, 1971, p. 887).<sup>34</sup> O recurso à mentira, evidenciado pela citação, mostra-se muito diferente em *Naissance de l'Odyssée* se comparado à *Odisseia*. Como a voz que explode boca afora, a mentira do Odisseu de Giono é mais forte que ele mesmo. Na *Odisseia*, a mentira de Odisseu é parte da sua força; ela compõe e comprova sua *métis* (DETIENNE;

33 Texto original: - *Lui est toujours vivant, et voici ce qu'il me dit dans les caniers de l'Eurotas.../ Il toussa pour s'éclaircir la gorge. / Depuis un moment des inquiétudes d'oiseaux pépiaient au sein des arbres. Au-delà de la forêt, le ciel se poudrait d'un sable d'argent qui étouffait les étoiles. Enfin, un soc éblouissant dépassa la rondeur noire de la terre: l'onde molle de la nuit se mit à bouillonner contre l'étrave de la lune./ La voix d'Ulysse sonna longtemps contre les murs.*

34 Texto original: *C'est plus fort que moi, je commence par dire la vérité, puis ma langue fourche et je me trouve en plein mensonge sans savoir comment.*

VERNANT, 1974). É por dominar bem o que deve ser dito e o que não deve que o Odisseu de Homero é o herói mais astuto.

Ao inventar, diante do violeiro cego, um testemunho sobre si (Odisseu estaria vivo, teria sobrevivido a muitas aventuras como herói e estaria a caminho de casa), o Laertiade de Giono apresenta o eixo do romance: a mentira do retorno de Odisseu. De fato, a história do retorno do Odisseu francês centra-se não propriamente no retorno de Odisseu, mas na mentira de seu retorno. É verdade que, ao contar sua grande mentira, ele estava já a caminho de casa, mas Odisseu não é o mesmo daquele descrito pela mentira. Suas mentiras fazem surgir “uma nuvem de imagens novas” (GIONO, 1938, p. 53)<sup>35</sup> e, por isso, a partir daí, elas vão se espalhar velozmente pelos quatro cantos, adiantando-se a ele não apenas em Ítaca. Sua mentira torna-se conhecida por violeiros da região, espécies de bardos, e alastra-se agilmente. A mentira de Odisseu tem, é claro, a força que faz com que a ficção e a mentira possam escapar da realidade, transfigurando-a, dando a ela um novo aspecto. Mas sua força parece extrapolar os limites, saindo totalmente fora do controle de seu criador.

Sua mentira se virava contra ele. Já não era uma única árvore na planície aberta, ao longe, mas um bosque de loureiros musicais, um bosque sagrado, uma enorme floresta, espessa, escura, viva, emaranhada de cipós e longos capins. Odisseu sentia subindo em torno dele o abraço dessa folhagem hostil. Ele soltou um suspiro profundo. O aedo, lisonjeado com a emoção, encheu-se de orgulho. (GIONO, 1938, p. 72)<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Texto original: *une nuée d'images neuves*.

<sup>36</sup> Texto original: *Son mensonge se dressait devant lui. Ce n'était plus l'arbre isolé sur la plaine rase, loin en arrière, mais un bosquet de lauriers musiciens, un bois sacré, une immense forêt, épaisse, noire, vivante, enchevêtrée de lianes et du tortillement des longues herbes. Ulysse sentait monter autour de lui l'étreinte de ces grandes frondaisons hostiles. Il poussa un profond soupir. L'aède, flatté de cette émotion se rengorgea comme un pigeon.*



## *A permanência em Naissance de l'Odyssée*

Em *Naissance de l'Odyssée* a recusa do herói, sob a figura de um Odisseu médio, que só tem de herói o que contam suas mentiras, acontece por meio da evocação do herói arquetípico, o Odisseu grandioso de Homero. A *métis* admirável do Laertíade dá lugar, em Giono, ao medo. É a vez da supremacia da voz (que explode para dizer a mentira) sobre o pensamento, da vaidade sobre a inteligência. Mas esse novo Odisseu, que não incorpora as qualidades do herói tradicional, expõe o retorno da nova guerra pelo que a impediu de ser a guerra feita por heróis.

Como provoca Walter Benjamin em "Teorias do fascismo alemão. Sobre a coletânea *Guerra e guerreiros*, editada por Ernst Jünger"<sup>37</sup>, frases dos combatentes Batalha do Marne e de Verdun, até então inimagináveis, tais como: "Conduzimos a guerra segundo princípios impuros"; ou "Tornou-se cada vez mais raro combater de homem a homem e tropa contra tropa"; ou "Muitas vezes os oficiais da linha de frente conduziram a guerra sem qualquer estilo"; e até "Com a incorporação, no corpo dos oficiais e dos suboficiais [...] do homem comum, os elementos eternamente aristocráticos da atividade militar foram sendo crescentemente abolidos" (BENJAMIN, 1994, p. 63-64) não revelariam mais do que uma percepção confusa da guerra, em que a nova guerra, a guerra de material, entra em confronto com a guerra tradicional, feita por heróis e por valores como a honra e a glória. Benjamin acusa esses combatentes de terem, por meio de seus registros, cultuado a guerra, exatamente porque, ao registrarem suas mudanças ou seu novo caráter, eles teriam demonstrado a necessidade ou a vontade de retomar o modelo tradicional de guerra, em que "valores puros", "combates verdadeiros" e "estilo de guerra" determinariam sua imagem, salvando-a da degeneração. Em suma, a guerra teria se transformado e teria transformado também os combatentes entusiastas de 1914 em soldados desencantados logo após os primeiros meses do conflito, mas a consequência dessa

37 Neste texto de 1930, Benjamin critica, justamente, combatentes que, como Ernst Jünger, evocam o ideal de guerra nobre em busca de criticar a guerra vivida.

transformação, perceptível nos registros dos combatentes, segundo a crítica de Walter Benjamin, teria sido, no entanto, não a refutação da guerra, nem a refutação do heroísmo na guerra, mas a refutação da guerra de material em que o herói, a glória e a honra não têm vez.

É ainda Walter Benjamin quem, em textos da década de 30, como "Experiência e Pobreza" e "O Narrador", observa que a violência da nova guerra, sobretudo a violência das trincheiras, teria levado os homens a perderem a capacidade de intercambiar a experiência. No mundo tradicional, que desconhecia a trincheira e a guerra de material, a sabedoria servia aos outros, a experiência passava de pessoa a pessoa. Essa experiência, porém, teria chegado ao fim exatamente com a geração que vivera, de 1914 a 1918, um dos eventos mais assustadores da história universal. Jamais, até então, experiências adquiridas haviam sido tão radicalmente desmentidas, como a experiência da guerra de ataque pela guerra de defesa, a experiência econômica pela inflação, a experiência corpórea pela prova da fome, a experiência moral pela manobra dos governantes. Com a Grande Guerra, uma geração que havia ido à escola em *tramway* volta à sua origem encontrando paisagens que em muito pouco se permitem reconhecer. No mundo das trincheiras e do gás tóxico, a arte teria passado, por isso, a incorporar ou a se nutrir, no lugar da experiência, apenas da dúvida (BENJAMIN, 1994, p. 114-115).

A experiência da Grande Guerra é, enfim, radicalmente desmentida em seu teor de conhecimento e de verdade e a geração que a conhece passa a duvidar, como Jean Giono, do herói e do lado épico da verdade. É o assustador desenvolvimento da técnica que dá à guerra essa nova imagem. A partir da guerra, a primeira grande guerra do século XX, o homem volta à pátria completamente empobrecido: empobrecido até mesmo em termos de experiência. E isso não significa que o combatente volta, posto que esvaziado de experiência, em busca dela. A Grande Guerra faz com que os combatentes retornem ingurgitando a experiência, a cultura e o homem.

Walter Benjamin (1994) não está dizendo, obviamente, que nada seja dito sobre a guerra. Em 1931, quando Gaston de Pawlowski analisa *Le Grand Troupeau* de Jean Giono e diz que o público já está enfiado de "livros sobre a guerra", o crítico considera *Le Grand Troupeau* apenas mais um a se somar ao número já considerável de romances (na França, sobretudo romances) cujo tema é a Grande

Guerra. O que Benjamin, por outro lado, observa é a maneira pela qual a Grande Guerra destrói a experiência em sua dimensão comunicável e, como consequência, passa a ser investida na arte do romance, que incorpora as questões irrespondíveis pelo vivido, a incerteza e, em Jean Giono, a mentira.

Em carta a Jean Carrière, Giono diz precisamente que a guerra o satisfazia enquanto evento. O que havia sido escrito tratava não do que havia existido, mas do negativo da experiência: “(...) o evento em si apresentava-se tão interessante que eu não tinha vontade alguma de escrever a coisa” (GIONO apud CARRIÈRE, 1985, p. 142).<sup>38</sup>

A relação de Jean Giono com a guerra, quando descrita em suas cartas (em especial nas cartas enviadas aos pais, Jean-Antoine e Pauline Giono), é uma relação de exterioridade. São comuns as expressões que o distanciam do perigo, do risco e da morte, tais como: “eu não arrisco absolutamente nada”, ou ainda, “eu não vou em direção ao perigo, isso é o que é verdade”;<sup>39</sup> “é muito interessante e parece que estou em meio à leitura de um ótimo livro”;<sup>40</sup> “daqui, nós não diríamos mais que estamos em guerra”.<sup>41</sup> Fica muito evidente para o leitor de sua correspondência que o autor quer poupar os pais das preocupações, minimizando os perigos, embelezando o confronto e, insistentemente, criando uma atmosfera de bem-estar e conforto. A estratégia que ele usa para fazer isso é reveladora do ponto de vista de sua relação com a verdade e a mentira. Jean Giono descreve, para os pais, seus dias na guerra como dias de prazer e deleite. O chocolate quente é delicioso, a cama é confortável, o clima é bom, o uniforme, além de dado pelo governo, é muito bonito, os exercícios são excelentes, o aprendizado gratificante, seus companheiros são os melhores, suas expectativas ainda mais. O *front* está sempre longe, o risco nunca se aproxima. E se qualquer perigo o ameaça, a mentira e a dissimulação podem lhe servir de ferramentas:

38 Texto original: (...) *l'événement lui-même présentait assez d'intérêt pour que je n'aie envie d'écrire la chose.*

39 Texto original: *je ne risque absolument rien ou ainda je ne vais pas au danger, c'est que c'est vrai.*

40 Texto original: *c'est très intéressant et il me semble que je suis en train de lire un joli livre.*

41 Texto original: *ici on ne dirait plus qu'on est en guerre.*

Eu fui felicitado nesta manhã pelo adjunto e pelo tenente que me encarregou de ensinar a marchar dois ou três dos meus colegas (que são de Valensole). Vocês adivinham se estou orgulhoso. Estou um pote de orgulho. Eu mostro muita boa vontade por ora, isso os deixa satisfeitos. Mas, depois, nas caminhadas ou nas lutas com baionetas, eu recuarei. E então, eles vão dizer, "enquanto ele pôde fazer, ele fez muito bem, e, agora, se ele não o faz, é porque ele não pode, pois sempre mostrou boa vontade", e aí será o momento de ficar doente. (Carta de Jean Giono Jean-Antoine e Pauline Giono. Montsegur, [quinta-feira] 23 de setembro de 1915). (GIONO, 2014-2015, p. 56)<sup>42</sup>

Para Jacques Mény (2014-2015), que apresenta a Correspondência 1915-1919 de Jean Giono, taxar o procedimento do autor como mentira ou afabulação seria, no entanto, não o compreender. Segundo Mény, Giono apenas selecionaria e valorizaria os elementos que, embora possam parecer distantes aos olhos de quem recebe suas cartas, são, ainda assim, plausíveis. Por outro lado, Pierre Citron (1971), que conhecia o amigo, explica, porém, o quanto era de sua preferência o prazer de uma mentira à monotonia das verdades cruas.

Provavelmente, no sanatório do Doutor Paul-Émile Davy (1888-1963), inaugurado em 1926, em Plateau d'Assy, na região da Savoia, Jean Giono lê para alguns ouvintes trechos das aventuras do seu Odisseu, intercalando, à leitura dos fragmentos, comentários sobre a história e sua participação na Grande Guerra. Ao falar sobre *Naissance de l'Odyssée* para seus pares, homens que, como ele, tinham ido à guerra, Giono quis deixar claro que o seu Odisseu era "irmão deles" ["leur frère"] (GIONO, 2004, p. 15). Como o de Homero, ele explica, seu herói era também um combatente que

42 Texto original: *J'ai été ce matin félicité par l'adjutant et le lieutenant qui m'a chargé d'apprendre à marcher à deux ou trois de mes collègues (qui sont de Valensole). Vous pensez si je suis fier, hein. Je suis un poisson. Je montre beaucoup de bonne volonté pour l'instant, cela leur fait plaisir. Mais, par la suite, dans les marches ou l'escrime à la baïonnette, je canerai. Alors ils diront: "quand il pouvait le faire, il le faisait très bien et maintenant, s'il ne le fait pas, c'est qu'il ne peut pas, puisqu'il a toujours montré de la bonne volonté" et alors ce sera le moment d'être malade. (Lettre Jean Giono à Jean-Antoine et Pauline Giono. Montségur, le [jeudi] 23 septembre 1915).*

demorara a retornar, mas que, diferentemente daquele, não possuía a proteção dos deuses, nem qualidade alguma. Seu Odisseu era um Odisseu humano, parecido com qualquer um, à altura de qualquer um e que, como todos ali, tremera de medo na guerra:

De tanto me ver em caminhos familiares em meio ao povo de minha terra, eu não mais imaginava [Odisseu] coberto de seu capacete e de seu ardil divino, mas eu o via parecido com aqueles que eu conheci nos campos de oliveiras. Eram homens que voltavam da guerra, como eu, como ele. Eu encontrava nele um coração humano, frágil e trêmulo. Eu o via à minha altura, à nossa altura comum. É desse longo contato com essa confiança risível, e essa crueldade da juventude, que nasce sua história longe dos deuses. (GIONO, 2004, p. 13)<sup>43</sup>

Nesta conferência, o autor parece estar realmente disposto a admitir os dois retornos em seu romance: enquanto Odisseu voltava a Ítaca, sendo o rei, dono de posses; Giono, por sua vez, “miserável soldado, sem nada a reconquistar, nem mulher, nem terra” (GIONO, 2004, p. 19),<sup>44</sup> voltaria para a casa onde o esperavam os velhos pais. Jean Giono quis, com sua fala, sobrepor sua experiência real do retorno da guerra à experiência fictícia de Odisseu, sem deixar de realçar que a sua experiência havia sido mais pobre, mais triste e mais difícil. Ele quis, em função da sua própria experiência, reinventar Odisseu para que só então, porque reinventado, ele pudesse comunicar o que havia sido a experiência da guerra, “a nova guerra de

<sup>43</sup> Essa conferência, publicada apenas em 2004, permaneceu por muito tempo desconhecida e sua data é incerta (Laurent Fourcault propõe o ano de 1934). O texto da conferência é dedicado ao médico, especialista no tratamento de tuberculosos, que havia decidido cuidar em seu sanatório, sobretudo, de ex-combatentes da Grande Guerra portadores da doença. Texto original: *À force de le voir avec moi dans les chemins familiers au milieu des habitants de ma terre, je ne l'imaginai plus couvert de son casque et de sa ruse divine mais je le voyais semblable à ceux que je rencontrais dans les vergers d'oliviers. C'étaient des hommes qui revenaient de la guerre, comme moi, comme lui. Je lui trouvais un coeur humain, frêle et tremblant. Je le voyais à ma mesure, à notre commune mesure. C'est de ce long contact avec cette confiance risible, et cette cruauté de la jeunesse - son histoire en dehors de dieux.*

<sup>44</sup> Texto original: *humble soldat, n'ayant rien à reconquérir, ni femme, ni domaine.*

Troia”. Para que ele conservasse o amor pelas mulheres, pela pátria e pela mentira, mas não “seu capacete e de seu artilheiro divino”, era preciso que seu Odisseu não fosse um herói.

Em seu “Je ne peux pas oublier” [“Eu não posso esquecer”], o ex-combatente escreve: “Na guerra, eu tenho medo, estou sempre com medo, eu tremo, eu faço nas calças” (GIONO, 2015, p. 19).<sup>45</sup> Com efeito, numa das variantes de *Naissance de l’Odyssée*, o Odisseu de Giono conta para os hóspedes da estalagem que, embora tivesse ido à guerra da Ásia, ele havia, antes de partir para o combate, tentado fugir dela por medo, pois “a coragem não é dom de todo mundo”:

“Eu escondi-me para não ir à guerra. O que você queria? A coragem não é dom de todo mundo. Em Troia, você sabe, eu não fiz grande coisa. Aqueles troianos eram uns baitas animais! Se você tivesse visto o pobre-coitado do Pátroclo! Trucidado! Essas coisas me fazem mal. Se eu tivesse força suficiente, você veria, eu teria empurrado minha nau pelas ondas e teria partido.” (I, 29, var. a da p. 40 - GIONO, 1971, p. 887)<sup>46</sup>

A odisseia de Giono ou a mentira de seu Odisseu nasce, assim, não sem motivo, como sugere François Cyrille (2008), ou pelo simples gosto pela mentira, mas para evidenciar, pela descoberta do que é guerra, que o novo Odisseu retorna dela sem ser o herói esperado. O Odisseu de Giono não quis ir à guerra, não quis permanecer na guerra e, lá, não fez grande coisa. É por isso que, em seu retorno, ele só terá feitos para serem contados se os inventar. Esse Odisseu não mistura mentiras a verdades, nem se reconhece nas histórias. Ele apenas mente e reconhece, nos cantos, suas palavras falsas. Diferentemente dos combatentes a quem Walter Benjamin

45 Texto original: *À la guerre j'ai peur, j'ai toujours peur, je tremble, je fais dans ma culotte.*

46 Texto original: *“Je me suis caché pour ne pas partir à la guerre. Que veux-tu, le courage n'est pas le lot de tout le monde. Eh! À Troie, tu sais, je n'ai pas fait grand-chose. C'était de belles brutes, ces Troyens! Si tu avais vu ce malheureux Patrocle! Écrabouillé! Ah! Ces choses-là me faisant mal. Si j'avais eu assez de force, vois-tu, j'aurais poussé mon bateau jusqu'à l'eau libre et je serais parti.”*

criticou, diferentemente daqueles que sentiram a falta dos heróis na guerra, Jean Giono escolheu o maior herói da tradição para dizer, através de sua grande mentira, exatamente aquilo que lhe parecia a verdade: o herói é a grande mentira, que soube atravessar os tempos e permanecer na história. Giono eleva a mentira, insiste na mentira para expor o herói, para desmascará-lo, para desmascarar a guerra. Sua solução, porém, é ainda recorrer ao herói. *Naissance de l'Odyssée*, mostrando quão frágil é essa permanência, revela também que não é possível livrar-se dela tão facilmente.

### *Referências bibliográficas*

BENJAMIN, Walter; ROUANET, Sergio Paulo; GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre a literatura e história da cultura*. 7ª. ed., São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENJAMIN, Walter. *Oeuvres II*. Paris: Éditions Gallimard, 2000

BÉRARD, Victor. *Dans le Sillage d'Ulysse, Album Odysseén (photographies de Frédéric Boissonas)*. Paris: Librairie Armand Colin, 1973.

BÉRARD, Victor. *La Résurrection d'Homère*. Paris: B. Grasset, 1930.

BÉRARD, Victor. *Les Navigations d'Ulysse*. 4v. Paris: Librairie Armand Colin, 1971.

BÉRARD, Victor. *Les Navigations d'Ulysse I - Ithaque et la Grèce des Achéens*. Paris: Librairie Armand Colin, 1927a.

BÉRARD, Victor. *Les Phéniciens et l'Odyssée*. Paris: Librairie Armand Colin, 1927b.

BÉRARD, Victor (trad). *L'Odyssée: "poésie homérique"*. (1864-1931). 3 vol. Paris: les Belles Lettres, 1924.

BRANDÃO, Jacyntho José Lins. *Como se deve escrever a história*. Ed. bilingue. Belo Horizonte: Tessitura, 2009.

CARRIÈRE, Jean. *Jean Giono*, coll. "Qui êtes-vous". Lyon: La Manufacture, 1985, p. 142.

CITRON, Pierre. Le recentrage de Giono à partir de 1939. *Études littéraires*, vol. 15, n. 3, 1982, p. 441-57.

DABDAB TRABULSI, J. A. *L'Antique et le Contemporain*. 1. ed. Besançon/França: PUFC, 2009.

DABDAB TRABULSI, J. A. *La "cité grecque" positiviste. Anatomie d'un modèle historiographique*. 1. ed. Paris: L'Harmattan, 2001.

DABDAB TRABULSI, J. A. *Le Présent dans le Passé*. 1. Ed. Besançon: PUFC, 2011.

DETIENNE, Marcel, VERNANT, Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence. La « mêtis » des grecs*, Paris: Flammarion, 1974.

GENETTE, Gérard. *Palimpsestes: la littérature au second degré*.

GIONO, Jean. *Accompagnés de la flûte*. Lettres à Lucien Jacques/ Jean Giono / [Illustrations] de Lucien Jacques. Manosque: Éditeur Manosque, 1959.

GIONO, Jean. *Revue Giono*. N. 8 - 2014-2015. Association des Amis de Giono. Manosque.

GIONO, Jean. *Écrits pacifistes: Refus d'obéissance; Précisions; Recherche de la purété*. Paris: Gallimard, 2015.

GIONO, Jean. Une conférence-lecture de Giono sur *Naissance de l'Odyssée*. In: FOURCAULT, Laurent [éd.]. *Bulletin de l'Association des Amis de Jean Giono*, n 62, Manosque, automne-hiver 2004, p. 7-24.

GIONO, Jean. *Naissance de l'Odyssée*. Paris: Éditions Grasset e Fasquelle, 1938.

GIONO, Jean. *Le Grand Troupeau*. Paris: Éditions Gallimard, 1931.

GIONO, Jean. *Jean Giono. Œuvres romanesques complètes*. Tome I. Édition de Robert Ricatte avec la collaboration de Pierre Citron, Henri Godard, Janine et Lucien Miallet et Luce Ricatte.. Paris: Éditions Gallimard, 1971.



*Homeri Ilias*, vols. 2–3, Ed. Allen, T.W. Oxford: Clarendon Press, 1931.

*Homeri Odyssea*, Ed. Peter von der Mühl, P. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1962.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2013.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2011.

JOUANNO, Courinne. *Ulysse: Odyssée d'un personnage d'Homère à Joyce*. Paris: Ellipses Édition Marketing S. A., 2013.

MÉNY, Jacques. Jean Giono. Correspondance 1915-1919: présentation. *Revue Giono*. N 8 - 2014-2015. Association des Amis de Giono. Manosque, p. 11-33.

PAWLOWSKI, Gaston. Gringoire, 18 de décembre, 1931, p.4, citado por Michel Gramain, *Le Grand Troupeau (Étude de réception)*, p. 232. In: *Revue Giono*. N 8 - 2014-2015. Association des Amis de Giono. Manosque.

SAÏD, "Ulysse en France au début du XXe siècle: de Giraudoux à Giono", p. 395. In: *Ulysse nel tempo. La metafora infinita*. Atti del Convegno internazionale Odisseo 2000. Venezia, 2003, p. 379-403.

SILVA, Glaydson José da. *História Antiga e usos do Passado*. Um estudo de apropriações da Antiguidade sob o regime de Vichy (1940-1944). São Paulo: Annablume; FAPESP, 2007.

RECEBIDO EM 14/11/2017  
APROVADO EM 17/01/2019



# NOS TEMPOS DA MUDANÇA ABERTURAS POSSÍVEIS, ACORDOS REVISITADOS E CONCEPÇÕES SOBRE CONSUMO (1808-1821)<sup>1</sup>

*In the Times of Change  
Possible openings, agreements revisited and  
conceptions about consumption (1808-1821)*

---

*Rosângela Ferreira Leite\**

## RESUMO

Este artigo analisa as relações diplomáticas entre Portugal e Grã-Bretanha, no período entre 1808 e 1821. Numa primeira ordem de eventos, consideramos as aberturas comerciais possíveis e as leituras que os agentes de época fizeram do termo *monopólio*. Já na segunda parte, salientamos as revisões dos acordos e os rumos tomados a partir do Congresso de Viena. Uma das modalidades de mudança, nesse grande quadro de transformações, foi a alteração das percepções e práticas acerca do consumo.

*Palavras-chave:* consumo; monopólio; diplomacia.

## ABSTRACT

This article analyzes the diplomatic disputes between Portugal and Great Britain in the period between 1808 and 1821. In the first part of this text we analyze the possible commercial openings and the readings that the agents of time made of the term *monopoly*. In the second part of this article we discuss the revisions of the agreements and the directions taken from the Vienna Congress. One part of this change was the alteration of perceptions and practices about consumption.

<sup>1</sup> Este artigo é parte de pesquisa que realizo sob financiamento do CNPq.

\* Doutora em História, professora de História Contemporânea, na UNIFESP, Guarulhos.

*Keywords:* consume; monopoly; diplomacy.

## *Introdução*

No início do século XIX, as transformações geopolíticas e os movimentos que gestaram a Revolução Industrial<sup>2</sup> reescreveram a história das doutrinas econômicas. Ao olhar para o passado, os homens e mulheres oitocentistas buscavam uma unidade de pensamento e reinventavam, cada qual ao seu modo, uma linha de atuação do Estado.<sup>3</sup>

Quando a Corte Portuguesa desembarcou na cidade do Rio de Janeiro, em 8 de março de 1808, tinha por tarefa preservar seu império, reconhecer as demandas dos agentes locais e sustentar a aliança com a casa dos Hanôvers. Formou-se, desde então, um complicado jogo entre plenipotenciários das duas nações. As construções dos acordos passaram, inevitavelmente, pela reinterpretação do pensamento político-econômico, testemunhando a feitura de um universo público que abarcava novas maneiras de apreender os objetos.<sup>4</sup>

2 Evita-se, neste texto, atribuir ao início do século XIX um extenso desenvolvimento científico ou dos padrões de vida. Sob qualquer caminho historiográfico, no entanto, é patente reconhecer que houve a difusão da produção, comércio e transformação da matéria-prima algodão, e que este momento foi crucial para as transformações em curso e incremento das invenções, ou novos usos dos dispositivos tecnológicos já existentes. Também é patente que essas condições se deram na Grã-Bretanha, que no início do século XIX combinava circunstâncias excepcionalmente favoráveis para o florescimento de uma plena sociedade capitalista. HOBBSAWM, 2014.

3 Não retomaremos neste artigo os conceitos jurídicos de mercantilismo que remontam à Idade Média. Interessam-nos as repercussões desses conceitos na conformação político-econômica do Brasil no início do século XIX. A referência primordial para este caminho de análise é, sem dúvida, o texto clássico de Eli HECKSCHER (1943).

4 Nosso caminho de pesquisa privilegia as alterações das ações de Estado e as construções e/ou manutenções dos costumes como interfaces de uma mesma moeda. Por um lado, fincamos o pé na literatura que reconhece que o concerto diplomático permitiu as atuações das coroas da Grã-Bretanha e Portugal em consonância com as realidades das partes do Brasil. Uma vez que nos interessa o fenômeno da entrada de bens, levantamos questionamentos sobre as possibilidades de diversificação de produtos diante de um mercado consumidor limitado. As reflexões sobre a mudança nas percepções de consumo como parte das transformações políticas acerca das mercadorias, no início do século XIX, podem ser encontradas em William REDDY

Este artigo tem por objetivo acompanhar os usos do termo monopólio, no início do século XIX, nas partes do Brasil. É certo que a ênfase recai sobre a Corte do Rio de Janeiro. No entanto, outras regiões serão mencionadas ao longo desta análise.

Busca-se compreender a relação entre ação política e vida material. Esta perspectiva parte do escopo teórico que acentua a passagem do século XVIII para o XIX como momento de construção, também, de uma silenciosa revolução nos sistemas domésticos, nas formas de vida e, por consequência, nas aspirações de consumo (DE VRIES, 2008). As “consciências costumeiras” e as normatividades são apresentadas como interfaces de uma mesma moeda.<sup>5</sup>

A modernidade da ação diplomática portuguesa, por um lado, e as pressões inglesas, por outro, produziram um quadro cuja rápida transformação no mundo das mercadorias caminhou ao lado de uma lenta dissolução das práticas tradicionais de comércio. As novas pautas de consumo,<sup>6</sup> que surgiram no período, foram resultados destes equilíbrios.

## *Aberturas Possíveis*

*O Tratado de Comércio Entre Portugal e Inglaterra*, de 1810 (BRASIL, 1890, p. 52), representou um marco na supressão do exclusivo colonial português sobre sua principal colônia. Contudo, as manufaturas da monarquia e do império português revelaram que o equilíbrio entre monopólio, distensão de controle e papel do Estado

(2008, p. 329-357) e em WILLIAMS (1982). Por outro turno, Jorge PEDREIRA (1994) ressaltou a especificidade do “pensamento público” sobre o consumo como parte de uma tradição portuguesa de cultura comercial.

5 Na interface da lei com a prática, situamos o costume. Os costumes podem ser de ordem recente ou, inscritos na tradição. Interessa, no escopo deste artigo, compreender a relação entre construção de costume, surgimento de práticas e apreensões acerca do consumo. THOMPSON, 1988.

6 Compreende-se por “novas pautas de consumo” a disposição de novos produtos na Praça do Rio de Janeiro, bem como suas formas de usos, absorções possíveis e releituras dos objetos. Na historiografia Espanhola este termo tem ganhado bastante relevância para designar as formas de entrada de novos produtos às realidades urbanas no final do antigo regime. Veja-se a este respeito: NAVARRO, 2011; CLAVERÍAS, 2002.

tivera que ser contrabalanceado em meio a inúmeras dissidências e reclamações. Esse jogo não era novo e acompanhava o próprio princípio do monopólio. Na Inglaterra, o monopólio baseado no privilégio real era rechaçado; os monopólios criados por leis do Parlamento eram respeitados; as corporações profissionais eram (quase sempre) defendidas; e o direito consuetudinário, resguardado. Diante dessa miríade de arranjos, interessa compreender o momento em que o princípio econômico se deparou com uma condição política especial para o seu manejo e quais foram os resultados possíveis.

A constante dicotomia que se estabelece entre abertura comercial e fins dos privilégios de antigo regime, embora inelutável, não é suficiente à seara do consumo. A principal colônia do império português, passou, nas duas primeiras décadas do século XIX, por alterações nos hábitos das pessoas e redefinição do universo político. Tratava-se de um momento de construções de legitimidades, produções de apagamentos e interpretações diversas à letra da lei. Acompanhar as releituras do termo *monopólio* permite vislumbrar este ziguezague:

Parece que o governo português se opõe à necessária abolição dos diversos monopólios por duas razões. A primeira que no Tratado se não estipulou especialmente e por nome a extensão de cada um deles. A segunda, que é contra o decoro de SAR O príncipe do Brasil de consentir nesta resolução em consequência dela lhe ser pedida por uma potência estrangeira (MISSÕES, 1812, p. 103).

O texto em questão era o *Tratado de Comércio de 1810*. A tese da diplomacia portuguesa foi a de que não estava contida, na letra da lei, a demarcação de todos os pontos do comércio. Esta omissão abriria brecha à autonomia política do Príncipe Regente. Nos escritos diplomáticos, a soberania aparecia como “decoro” do monarca em curvar-se às resoluções externas. Até 1812 este argumento funcionou, em alguma medida, para o arranjo do comércio português. Enquanto os conflitos na Europa representaram ameaça ao poderio de Jorge III, a diplomacia britânica foi cuidadosa em suas críticas às práticas

portuguesas. Argumentava-se que, naquele momento, a legitimidade do soberano da Casa de Bragança era fundamental para o concerto político da Europa (CANNING, 1808, p. 04).

À proporção que os plenipotenciários portugueses aprimoravam seus argumentos, na Praça do Rio de Janeiro formava-se um verdadeiro quartel-general diplomático e do comércio, chefiado por Percy Clinton Sydney Smythe, mais conhecido como Lord Strangford. A manutenção de regras e conduta de Antigo Regime, que se contrapunham às intenções do *Tratado de Comércio*, criava uma situação por meio da qual os valores, consubstanciados em símbolos de uma longa tradição, eram adotados, numa certa versão, em um contexto completamente novo. Assim, as normas que por muito tempo funcionaram como reguladoras de uma relação social específica, nesse novo contexto, precisavam ser explicadas: O *Tratado* não havia estipulado a extensão e a natureza do monopólio sobre cada produto e região e Sua Alteza Real, o Príncipe Regente, por seu “decoro e honra”, podia beneficiar seus súditos, ao mesmo tempo em que abria os portos às nações amigas.<sup>7</sup>

Nessa mesma perspectiva, D. João procurava acalmar os ânimos dos comerciantes que permaneceram em Portugal, indicando que suas manufaturas e bens agrícolas estariam protegidos contra a concorrência desleal da Grã-Bretanha. Promessa difícil de cumprir, mas que assinalava, todavia, esforço de independência e oferecimento de benesses aos vassalos de um soberano ausente (NOTAS, 1808). A estratégia de tatear diante das incertezas era prova de uma perspicaz visão de conjunto:

O primeiro põe em questão a utilidade de se fazer no momento atual Tratados de Comércio com as nações aliadas.

A solução do quesito parece de primeira intuição pela parte negativa, quando a prudência, ainda sem vir em linha de conta as mais circunstâncias que aponta a

7 Notas Expedidas. Rio de Janeiro: *Arquivo Histórico do Itamaraty*, 1808-1810.

representação, e o muito que se pode dizer parece exigir **que Nós não empenhemos em Tratado algum definitivo, enquanto o estado violentíssimo, em que se acha a Europa, não mudar**; podendo com essa mudança, que de necessidade deve suceder, e dentro de poucos anos, voltar-se muito em nosso dano, impossibilitando-nos para então tirarmos o partido competente, e talvez motivando-nos guerras (RESPOSTA, 1808, p. 01). (grifos meus).

Do ponto de vista político, os Tratados amainavam as contradições da conjuntura de guerra; mas não resolviam todos os problemas.

Era necessário traçar novos sentidos e limites à ação comercial e ao papel do Estado. Na Grã-Bretanha, em 1813, na Câmara dos Lordes, foi travado um longo debate sobre o monopólio da Companhia das Índias Orientais. Em meio a essa contenda, um dos interlocutores definiu que:

Outra questão importante foi o poder militar na Índia que, por meio de critério político e gestão, tinha atingido a sua atual condição formidável, mas que por qualquer infelicidade ou direção colocou-se suscetível de decepcionar todas as esperanças que dele dependem desse assunto, o seu senhorio voltado para o comércio da Índia, que, através da renovação da carta em sua forma atual, abriria todas as suas vantagens para os países em reinar em detrimento dos comerciantes Ingleses. Isso não só será o caso que diz respeito ao nosso assentamento na Índia, mas a China, e todas as ilhas recém-adquiridas, que rogavam seus senhores a analisar o efeito do monopólio na prevenção de todos os benefícios de um comércio aberto entre esses países e os portos da América do Sul, que, seja qual for o resultado do contexto presente na Europa, seria, com toda a probabilidade definidas em breve em favor da abertura de um comércio em geral (THE PARLIAMENTARY, 1813, p. 231).



Torna-se patente, no discurso acima citado, a relação entre as diferentes formas de administração e contatos comerciais. Conquanto o monopólio fosse reconhecido, pelos agentes de época, como fundamental para a instalação da política colonial na Índia, sobressaía o argumento de não se usar aquela estratégia de maneira contínua. Para o expositor, as práticas de monopólio se deparavam com um novo contexto internacional, marcado pelo comércio com os países e portos da América do Sul.

Apoiar a Companhia de Comércio das Índias e, ao mesmo tempo, ampliar a atuação sobre a Índia e sobre a China foi a saída proposta naquele contexto. Tratava-se de um caminho que comportava estratégias variadas.<sup>8</sup> Essa variedade encontrou um campo fértil à sua acomodação. Parte do sucesso se deveu ao próprio incremento dos dispositivos repressivos. Nesse período, quando o clima de insegurança social crescia em diferentes pontos da Grã-Bretanha, - como as manifestações dos quebradores de máquinas - as reações se ampliaram e o aprimoramento da militarização e do controle indicava para a construção de uma polícia política eficiente (NEAL, 1990, p. 116). Em 1819, o massacre de Peterloo foi um marco no processo de consolidação desse equilíbrio baseado na força. Nesse mesmo momento, firmava-se um grande corpo militar de carreira, com patentes adquiridas ao longo das guerras napoleônicas. Este feixe de ideias começava a ser amarrado pelas cordas da paz e do comércio (POLANYI, 2012, p. 16).

Quando os lordes reunidos no Parlamento debateram os sentidos do império e suas formas de administração e poder político, tratava-se de uma reflexão sobre a extensão, mas, também, sobre os limites daquele Estado. O liberalismo, muito embora apresentasse traços constitutivos, não era a única, nem era (ainda) a expressão econômica mais importante. As reações daqueles homens assinalavam os esforços de integração das massas trabalhadoras, de

<sup>8</sup> Na Câmara dos Comuns, durante todo o ano de 1813, a Companhia das Índias e a organização do comércio também foram temas discutidos com veemência. THE PARLIAMENTARY, p. 227, 285, 351, 414, 471, 671 e 789.

organização de diferentes partes do comércio e de construção de uma viva oposição ao racionalismo da ilustração.<sup>9</sup>

Naquela conjuntura, abundaram os mecanismos de repressão sobre os trabalhadores e, na esteira do declínio do poderio de Napoleão, o governo britânico teve condições para respaldar o controle indireto, por meio da renovação do Conselho da Companhia das Índias. No entanto, ao longo do momento mais acentuado de guerras, os comerciantes tinham expandido seus negócios. Quando o Estado novamente se fez presente, esses homens ligados ao trato manifestaram descontentamento com as restrições impostas pela Coroa Britânica. Os fabricantes de Lancashire formaram um dos grupos que reivindicou a extensão de seus próprios mercados na Índia (WALLERSTEIN, 1999, p. 257).

Em Portugal e no Rio de Janeiro a colisão entre autoridades portuguesas e britânicas era assunto recorrente (SMYTHE, 1812, p. 28). Comerciantes britânicos reivindicavam uma abertura irrestrita e rogavam por comerciar sabão, tecidos, aguardente, cartas, vinhos. Já os portugueses, partindo das mesmas leis, compreendiam a legitimidade do monopólio da Companhia do Douro e exigiam deferência às práticas comerciais portuguesas na Índia (LEGAÇÕES, 1808). Foi em meio a essas leituras diversas à letra da lei que surgiram novas maneiras de apreender as mercadorias.<sup>10</sup>

## *Acordos Revisitados*

9 Do ponto de vista da História do Consumo, identifica-se que a bandeira de “livre comércio” esteve aliada a conceitos de progresso, paz e civilização. Este arcabouço moralizador foi fundamental à construção de uma ideia de “cidadão consumidor”. TRENTMANN, 2009.

10 Nossa escolha pelo caminho que assinala a história da apreensão de novas mercadorias se aproxima da ideia de novas pautas de consumo. A palavra *pauta* vem do latim *pactus*, que significa fixado, fincado; o *pactum* também pode ser lido como criação de convenção. Longe das perspectivas que reconhecem as mercadorias como detentoras de vida social em si, procura-se ressaltar, seguindo a historiografia espanhola e a percepção de *costume* em Thompson, como as leis e os usos costumeiros foram criando convenções às coisas, num movimento constante de acordos, disputas e dissidências. FATTACCIU, 2011, p. 153-171; THOMPSON, 1991.

O fim das Guerras Napoleônicas e o Congresso de Viena alteraram a condição metrópole-colônia e os arranjos diplomáticos entre Portugal e Grã-Bretanha. O princípio da legitimidade foi instituído com base na premissa da presença da monarquia no reino, o que forcejou a transformação do Brasil em sede do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarve, em 1816. Foi nesse mesmo ano que D. Maria I faleceu, garantindo subida definitiva de D. João ao trono. Em outro plano, o final da Guerra Europeia instituiu o comércio livre entre as nações. Por estes motivos, estavam franqueadas as novas rotas comerciais e finalizado o estatuto colonial das partes do Brasil.

O Marquês de Aguiar<sup>11</sup> teve um papel fundamental nesse novo arranjo diplomático. Sua atuação funcionou no sentido de exigir o cumprimento do Tratado de 1810. Esta reivindicação era, no mínimo, paradoxal. Exatamente no período em que a “aliança entre as nações amigas” não possuía mais valor, a diplomacia portuguesa passou a reivindicá-la!

Um dos esforços empreendidos por Aguiar foi evitar a pilhagem, por parte da Grã-Bretanha, às diferentes partes do Império Português. Estava ocorrendo uma ação deliberada, desde 1814, de tripulações Britânicas que recolhiam madeira em pequenos portos da costa brasileira. Estes eventos tinham apoio de comerciantes e produtores locais. O Marquês de Aguiar combateu prontamente esta ação, acionou o Tratado de Comércio de 1810 e a Ata Final do Congresso de Viena (embora fossem dissonantes) para reconhecer a legitimidade da Coroa Portuguesa sobre toda a sua costa, sobre os diferentes pontos do comércio e sobre a longa relação comercial entre Portugal e Grã-Bretanha.

Da parte dos britânicos, era explícita a intenção de um comércio direto com os agricultores e comerciantes das diferentes partes do Brasil. Desde 1809, George Canning havia mandado uma lista para Strangford indicando suas áreas de interesse: Santos, Salvador, Rio Grande, Pernambuco, Maranhão e Belém (FOREING, 1809, p. 22). Foi a resoluta ação da diplomacia portuguesa que

<sup>11</sup> Fernando José de Portugal e Castro foi o primeiro Conde e o Segundo Marquês de Aguiar. Esteve à frente das negociações diplomáticas com a Grã-Bretanha até 1815, quando foi cedendo espaço ao Conde da Barca. Morreu em janeiro de 1817. Neste texto optou-se por utilizar o “nome” constante nas assinaturas das correspondências diplomáticas.

impediu este comércio. No entanto, em meio a esta queda de braços, surgiram rotas alternativas: Santos (São Vicente), São Sebastião e Ubatuba aparecem na documentação como lugares de intromissão de navios da Grã-Bretanha (OFÍCIOS, 1822).

Nas diferentes partes do Brasil, as discussões diplomáticas foram convertidas em ações legais ou ilegais<sup>12</sup>. George Canning ressaltava que o problema era a entrega de mercadorias que não chegava a diferentes pontos da vasta costa brasileira. Segundo esta lógica, dever-se-ia avançar. Um navio vazio, uma vez atracado, tornava-se uma embarcação livre para carregamento de madeira. Foi assim que surgiram, na documentação, os pedidos de “liberação de embarcações” de comerciantes ingleses para resgatarem madeira por meio de pequenos portos, sem alfândega (OFÍCIOS, 1822). Em tempo vale esclarecer o nome desta prática: *contrabando*.

Nesta pesquisa foram levantados os pedidos de liberação de embarcações da Grã-Bretanha - carregadas de madeira - para os portos de São Sebastião, Ubatuba e Santos (São Vicente) (CASTRO, 1815). Mas, o problema era muito maior. A situação ficou tão patente, que em 1817 chegou ao Ministério dos Negócios Estrangeiros e da Guerra um pedido da firma *Brown Watson & Company* para exportar madeira ao longo de toda a costa do Brasil. Para responder a esta solicitação, os trabalhos anteriores do Marquês de Aguiar fundamentaram a peça diplomática do Conde da Barca. Segundo o Ministro Interino dos Negócios Estrangeiros e da Guerra, esta solicitação era absurda e violava os princípios definidos na Ata Final do Congresso de Viena, cujas bases se assentavam na soberania das nações. O Conde da Barca também advertia sobre a inoperância de comércio em portos sem alfândega e acrescentava que, uma vez que o princípio da soberania estava garantido pelos trabalhos de Viena, as regras operacionais das relações entre Grã-Bretanha e Reino de Portugal, Brasil e Algarve deveriam ser buscadas no *Tratado de Comércio* de 19 de fevereiro de 1810.

12 A historiografia que trata do período napoleônico comumente reconhece uma população de exilados e refugiados de guerra. Tratava-se de um momento de grande circulação de pensamentos que se irrompiam pela via individual e carregavam um potencial diversificador, operacionalizando um processo silencioso de apreensão de novas ideias. BLAUFARB, 2005; NEVES, 2008; LEITE, 2012.

O Marquês de Aguiar e o Conde da Barca<sup>13</sup> tiveram atuação habilíssima num momento de fragilidade do Império Português. O *Tratado de Comércio*, que nunca foi seguido à risca, agora era tomado como fonte de legitimidade portuguesa. Uma vez que as Atas de Viena não tinham tocado na extensão do comércio entre diferentes nações, as resoluções anteriores serviriam para suprir a lacuna (CASTRO, 1815).

Desde 1814, o Marquês de Aguiar se encarregou de resposta às reclamações de Lord Strangford, quanto ao tratamento diferenciado à Companhia do Douro.<sup>14</sup> Vale lembrar que a Companhia do Douro atravessou as guerras napoleônicas, os Tratados de Comércio entre Portugal e Grã-Bretanha e o Congresso de Viena como uma Companhia de caráter *monopolista*. O sucesso desta empreitada deve ser buscado na capacidade da administração portuguesa de manejar as cordas da diplomacia e de visitar os acordos, gerando novas formas de atuação.<sup>15</sup>

Poder-se-á objetar que semelhante favor é uma espécie de monopólio, mas como se engrandeceu a Inglaterra pelo memorável Ato de Navegação; como obra ainda hoje e também as mais potências apesar dos escritos dos economistas? (RESPOSTA, 1808, p.10).

13 Antonio de Araújo e Azevedo, a partir de 1816, Conde da Barca, era um diplomata altamente preparado. Sua Biblioteca possuía os títulos mais importantes da época sobre comércio e ciência econômica. O Conde da Barca também estava atualizado com relação aos debates sobre abolição da escravidão. A lista dos livros da biblioteca do Conde da Barca pode ser consultada em: SILVA (1977, p. 115).

14 A Companhia havia sido criada em 1756, no Governo de D. José, por meio de decreto de Sebastião José de Carvalho e Melo, mais tarde Marquês de Pombal. Este alvará permaneceu, entre intempéries e disputas, até 1834. A Partir de 1852 aboliram-se quaisquer direitos da Companhia, mas estabeleceram-se os limites da região da Barra do Douro como produtora exclusiva do vinho que possuía o seu nome.

15 Neste artigo não se enfatiza a história da Companhia do Douro. Este tema, no entanto, perpassa nosso escopo de pesquisa. Considera-se que a marcada experimentação de práticas disformes, por parte da ação do Estado português, gerara frutos duradouros para a formação das nossas práticas de consumo. Tratava-se de um momento de construção de vivências públicas baseadas numa política inovadora, por um lado, e remitante, por outro. Para o Brasil, em período pós-independência, essas construções das leis e dos costumes serão fundamentais para informar sobre as escalas, os bens e os canais de crédito. Cf. SOUZA, 2015.

Nos escritos “dos economistas” apareciam liberdades para os sujeitos; contudo, as liberdades e eficiências reivindicadas não conformavam uma ordem liberal. Era liberdade para quem podia tê-la e não desatrelava a ação política da atividade econômica; reconhecia a necessidade de abertura aduaneira, mas contava a todo tempo com a reciprocidade e com os privilégios da ordem estamental. Foi no corolário destas ações de Estados, de modificação da economia internacional e das regras e valores de antigo regime (reinventadas nas partes do Brasil), que nasceram as novas percepções sobre os produtos.<sup>16</sup>

Segundo Gaspar Martins Pereira, “Ao delegar grande parte dos poderes de tutela – incluindo jurisdicionais e fiscais - na Companhia, criava-se uma instância reguladora do setor que assumia simultaneamente como representante da região e do Estado” (PEREIRA, 1996, p. 177).

O comércio renovado com as Américas criava mercados, mas as rotas alternativas (lícitas ou ilícitas) também davam força à difusão e incorporação de mercadorias. Já os aliados continentais, para os quais a Grã-Bretanha pagava taxa de importação, revertiam esse pagamento na compra de produtos. Por outro turno, o bloqueio continental forçou o capital a virar-se para dentro, gerando investimentos em ferrovias, canais e portos. Tudo isso alavancava um pequeno crescimento da renda *per capita* na Inglaterra e um forte crescimento do capital especulativo no continente europeu (NEAL, 1990, p. 16).

Assim, a *haute finance* propiciava a diversificação do crédito e a variação das mercadorias; em consonância, surgia solo fértil para experiências e concepções acerca do consumo nas partes do Brasil:

<sup>16</sup> A recente obra de James Thompson oferece contribuição decisiva para este debate. Segundo o autor, o desenvolvimento da compreensão, pelos agentes de época, sobre o que seria “opinião pública” surgiu na Inglaterra, no final do século XIX, como elemento essencial do próprio sistema político que se formava e, ao mesmo tempo, como expressão das forças sociais. Nesta linha interpretativa, os discursos sobre “consumo público” tornaram-se uma fonte inesgotável de classificação (inclusão e exclusão de pessoas) e formaram, por este motivo, aspecto importante da construção da noção de “opinião pública”, antes de 1914. O importante a reter desta obra, assegurados os devidos cuidados com a periodização e com as diferenças espaciais, é a investigação que o autor realiza sobre a entrada do consumo no fiel da balança para a elaboração pública de um pensamento e de práticas políticas. THOMPSON, 2013.

Poder-se-á enfim objetar que a nossa população por diminuta em território tão vasto não se pode aplicar a fabricas, e outras artes, sendo sua ocupação natural a agricultura. Dizemos a isto que o consumo anda a par da população, e por consequência que nela, seja qual for, existem braços para fabricar as coisas indispensáveis à sua existência; por isso que não aparece no mundo civilizado exemplo de uma nação puramente agrícola sem outra nenhuma indústria, como nos viria a reduzir a imputação amplíssima até daquelas coisas que já temos quem fabrique e que sempre chegam para o nosso consumo (...)

(...)

Demonstrando que o comércio da Índia deve ficar privativo a este Reino e a importação estrangeira deve ser limitada (RESPOSTA, 1808, p.12).

A palavra *consumo* aparece no excerto, pela primeira vez, com a conotação de relação social; já no fim da citação, é utilizada em sua acepção clássica: *consumir*, *tragar*. Esta mudança de significado era uma novidade à época. A variação entre a relação social de consumo e a prática de consumir remetia, imediatamente, ao sujeito da ação. Quem consumia? O mesmo documento oferece a resposta: uma “diminuta” população espalhada por um vasto território. Uma vez que os negros, indígenas e livres pobres não eram sopesados, segundo o testemunho de época, a população aparecia como inexpressiva. Diminuta, aqui, é um adjetivo que informa sobre uma distinção. Não se trata de uma quantidade. Logo, um pequeníssimo grupo consumia e teria capacidade para transformar esta ação individual numa relação social (ainda embrionária).<sup>17</sup> Para o

<sup>17</sup> Esta questão já foi esquadrihada por nossa produção acadêmica. Florestan Fernandes salientou que sem trabalho assalariado e expansão da ordem competitiva, o problema central seria compreender como chegamos a uma economia de mercado de bases capitalistas. Em

grupo diminuto, os bens chegariam, porque nenhuma nação “civilizada” era completamente agrícola.

Foi neste quadro que novas mercadorias começaram a desaguar nas partes do Brasil. Os bens surgiam como frutos de acordos temporários, importações limitadas ou contrabandos e, nessas condições, cedo adquiriam um caráter de reserva, mesmo que fossem produtos ordinários:

Entre as Nações concorrentes a que mais se há de temer é a Inglaterra, posto que é nossa antiga e fiel aliada e que tão generosa se tem magistrado nas árduas circunstâncias, em que nos achamos, pois que suas embarcações aqui já trazem vestidos feitos de todas as medidas, calçados de todas as qualidades, courama curtida, candeeiros, telhas e tijolos, procurando realizar tudo a dinheiro.” (RESPOSTA, 1808, p. 05).

O que o duro jogo entre aberturas e proteções evidencia – além, é claro, dos interesses dos comerciantes privados – é o flagrante momento em que a geração de políticas para circulação de mercadorias não podia mais prescindir de uma percepção política acerca do consumo.<sup>18</sup>

outro artigo clássico, o autor assinala que a especialização colonial, depois da independência, condicionou e se alimentou da preservação e dinâmismos coloniais. Já Celso Furtado, reconheceu no descompasso entre produção e consumo interno as causas de um crescimento para fora e estancamento da economia brasileira na primeira metade do século XIX. João Manuel Cardoso vislumbrou essas duas ordens de problemas e salientou que o capitalismo “valeu-se da periferia para rebaixar o custo tanto da força de trabalho quanto dos elementos componentes do capital constante”. Cf. FERNANDES, 2006, p. 39 e 1976, p. 13.; FURTADO, 1975; MELLO, 2009.

18 Advogamos que o surgimento desta percepção política acerca do consumo marcou o nascimento de uma *sociedade de consumo no Brasil*. Este tema é bastante polêmico; já que toda Sociedade é uma sociedade de consumo. O fenômeno que se convencionou chamar de sociedade de consumo pela Historiografia – e utilizado neste artigo – está ligado diretamente à contemporaneidade e indica para um momento histórico em que o consumo se tornou uma relação que aglutinava esferas econômica, social e cultural, consubstanciando um novo discurso político. A ênfase também se dá pelas modificações materiais provocadas pela revolução industrial e pela ampliação da circulação de pessoas e de mercadorias. O mais correto seria escrever: Sociedade informada por práticas sócio-econômicas-políticas com predominância do consumo em sua lógica de produção e reprodução. Para simplificar, utilizaremos a terminologia *Sociedade de Consumo* e procuraremos indicar a historicidade do termo. Recorrentemente, os pesquisadores optam pelo



As hipóteses e evidências apresentadas neste artigo terão que ser submetidas a investigações em maior escala. Por ora, nossa amostragem indica que o consumo no Brasil surgiu - enquanto relação social - a partir de práticas e concepções que limitaram, desde o princípio, o ato de consumir de boa parcela da população. O resultado mais marcante desta limitação foi que a racionalidade discursiva<sup>19</sup> negava a existência do próprio consumidor.

O nosso esforço consiste em sopesar o surgimento de uma sociedade de consumo nos pratos da mesma balança das relações diplomáticas, das transformações econômicas e da nova cultura política. Esta tarefa nem sempre tem se mostrado simples, muito embora, o complexo jogo entre acordos, compromissos e disputas tenha nos permitido avançar no debate sobre a manutenção/extinção dos *monopólios*, à proporção que identificamos a construção de *reservas* como parte da própria concepção política acerca do consumo, gestada naquele período.

## *Considerações finais*

A originalidade da transferência de uma corte para a sua colônia, embora não explorada à exaustão, é o pano de fundo sobre o qual se movimentaram os arranjos provisórios e práticas inventadas e reinventadas de circulação das mercadorias.

termo *cultura de consumo*. Nos dois casos, há pesquisadores que só reconhecem suas validades para o período posterior à Primeira Guerra Mundial.

<sup>19</sup> Compreendo por “racionalidade discursiva” a ideia “de que empregamos o predicado ‘racional’ primordialmente para opiniões, ações e proferimentos linguísticos porque deparamos, na estrutura posicional do conhecer, na estrutura teleológica do agir e na comunicativa do falar, com diferentes raízes de racionalidade. Estas, por sua vez, não parecem ter nenhuma raiz comum, pelo menos não na estrutura discursiva da práxis da fundamentação, nem na estrutura reflexiva da autorreferência de um sujeito participante dos discursos. Parece, antes, que a estrutura discursiva cria correlação entre estruturas ramificadas de racionalidade do saber, do agir, do falar ao, de certo modo, concatenar as raízes proposicionais, teleológicas e comunicativas. Nesse modelo de estruturas nucleares *engrenadas* umas nas outras, a racionalidade discursiva deve seu privilégio não a uma operação fundadora, mas a uma operação integradora.” (grifos do autor). HABERMAS, 2004., p. 101.

É certo que não estamos falando de todo o problema. Os usos dos objetos ficaram de fora de nossa análise. Elencou-se, apenas, o quadro de disputas entre Grã-Bretanha e Portugal, no período entre 1808 e 1821 e, dentro deste quadro, as linhas que desenharam as práticas do exclusivo e as aberturas comerciais possíveis.

Também optamos por dividir os debates diplomáticos em dois momentos: 1808 e 1814. Contexto inicial dos acordos entre Grã-Bretanha e Portugal, o primeiro período foi reconhecido como de maior margem à atuação da diplomacia portuguesa. No segundo momento, os Braganças procuraram manter a sua legitimidade por meio do cumprimento dos Acordos de Viena, fazendo uso, ao mesmo tempo, de alguns pontos do Tratado de 1810. Este blefe foi indício de fraqueza, ou, como intuíram as personagens de época, “uma hábil saída a toda ordem de exploração da costa do Brasil” (ROSAS, 1823).

Em todos os casos analisados neste artigo a influência inglesa aparece como importante para o jogo entre dosagens e distensões das leis.<sup>20</sup> No entanto, houve um duro movimento de resistência da diplomacia portuguesa que sustentou a burocracia de Estado, os monopólios sobre alguns produtos e garantiu a manutenção do império português.<sup>21</sup> Esta nova realidade contraditória, vivenciada por homens e mulheres estabelecidos nas partes do Brasil, mesclava liberdades e privilégios, normas e decors e assinalava as absorções possíveis de produtos e de fronteiras comerciais.

Domínios públicos e privados também são tratados como dois lados de uma mesma moeda. Aos agentes de época, todas essas novidades traduziam-se em redirecionamento da própria percepção sobre o futuro, sobre os graus de civilização dos povos e sobre a relação entre avanço material e desenvolvimento econômico, consubstanciando peregrinações de pessoas, circulação de novos objetos e compreensões variadas sobre o comércio e seus agentes. Nesta perspectiva, a dinâmica de Estado, construída no contexto de

20 Arruda reconheceu que o período de crise que envolveu a transferência da corte portuguesa para o Brasil ensejou uma nova política externa por parte da Grã-Bretanha. Para o autor, o bloqueio dos mercados europeus para os comerciantes ingleses foi um rude golpe. O mercado latino-americano poderia suprir essa necessidade imediata por novos consumidores, ainda que fosse como válvula de escape temporária. ARRUDA, 2008, p.24.

21 Trata-se de uma das especificidades do “pensamento público” sobre o consumo como parte de uma tradição portuguesa de cultura comercial. Cf. PEDREIRA, 1994.

transferência da corte portuguesa para o Brasil, ofereceu suporte à formação de novos espaços públicos, reorientou os domínios privados e favoreceu uma politização crescente da economia, informando sobre a constituição de uma cultura política que absorvia as experiências de consumo como parte de sua “razão de ser”.

A produção historiográfica brasileira tem realizado esforços no sentido de compreender o papel dos comerciantes e de suas redes na passagem do século XVIII para o XIX.<sup>22</sup> Outra ordem de debate tem salientado o alargamento das conexões transoceânicas (CARREIRA, 2005).

Diante desse acúmulo de saberes, cabe o questionamento sobre as práticas de legitimação dessa nova ordem burguesa. Esse viés tira o foco dos comerciantes, ou dos movimentos que gestaram a independência do Brasil e busca reconhecer, numa perspectiva ampla, a especificidade do “pensamento” sobre o consumo como parte de disputas externas e de uma cultura política local e em transformação.

A complexidade da ação diplomática e comercial funcionou com um dos vértices da construção desse novo campo semântico, gerando novas identidades coletivas e forcejando um equilíbrio possível entre domínios públicos e privados. Em face dessas transformações, surgiram condições favoráveis, no Império do Brasil, para que uma parcela da elite se fizesse burguesa.<sup>23</sup>

No estágio atual da produção acadêmica, torna-se importante retomar as perspectivas que assinalam as determinações dos Estados e as liberdades comerciais críveis (LOGEMANN, 2012; ALLEN, 2009). Tudo isso não nos faz voltar para um debate da década de 1980.<sup>24</sup> Muito pelo contrário, nos permite compreender como surgiram os novos bens artesanais (depois da Revolução Industrial), como se consolidaram as denominações de origem, quais foram os

22 Guimarães tem dedicado infindáveis esforços em compreender a circulação desses comerciantes e suas redes de negócios na primeira metade do século XIX no Brasil. GUIMARÃES, 2012.

23 O tema da formação burguesa no Brasil é bastante vasto. Não entraremos nesta discussão. Sob qualquer recorte, o texto referência é “A Revolução Burguesa no Brasil”; FERNANDES, 1976. Descobertas recentes têm nos ajudado a escrutinar o momento de separação entre a ordem burguesa e surgimento das classes médias no Brasil. Cf. OWENSBY, 1994.

24 Para Brian Cowan, muito embora as pesquisas tenham andado a passos largos, muito mais há por se fazer: a história de conceitos como compras, bens, e propriedades requerem mais investigação. COWAN, 2012, p. 251-285.

produtos que ascenderam à escala industrial, para onde foram essas mercadorias, quem as utilizou e como ocorreram esses usos. Para os historiadores do Brasil, este debate está apenas começando.

Neste artigo balizamos as tentativas e erros à construção de um novo universo de mercadorias. Esta construção exigiu o traçado – pela primeira vez – de uma percepção política acerca do consumo. Isso não se deu do dia para a noite. Deparamo-nos com linhas constitutivas, e pouco exploradas, desses olhares e práticas sobre o consumo no Brasil, nos tempos da mudança.

## *Fontes*

CANNING, Jorge. Carta de Jorge Canning para Strangford. Londres: National Archive. FO 63/59. Abril a setembro de 1808.

BRASIL. Coleção de Leis. Carta de lei de 26 de fevereiro de 1810. Ratifica o Tratado de Commercio e Navegação entre o Príncipe de Portugal e El Rey do Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1890. Vol 1., p. 52.

CASTRO, Fernando José de Portugal e. Solicitação para Levar o Navio Inglês Delfim do Porto de São Sebastião. Rio de Janeiro: Arquivo Histórico do Itamaraty, 1815.

FOREING Office. National British Arquivo. Londres. FO/63/71, 1809.

LEGAÇÕES Estrangeiras. Arquivo Histórico do Itamaraty. Rio de Janeiro, 285/03/9, 1808.

MISSÕES Diplomáticas. *Despachos*. Rio de Janeiro: Arquivo Histórico do Itamaraty. Estante 218, prateleira 04, maço 1, folha 103, 1812.

NOTAS Expedidas. Rio de Janeiro: Arquivo Histórico do Itamaraty, 1808-1810.

OFÍCIOS Diversos. Londres, 1822-1823. Rio de Janeiro: Arquivo Histórico do Itamaraty, estante 216, prateleira 1, maço 01. 1822.

RESPOSTA a Um Aviso, Considerações Sobre Uma Representação com Artigos Referentes ao Comércio com A Índia e Outros Países. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, Manuscritos, II-30,34,022, 1808.

ROSAS, Pedro Luiz. *Carta ao Barão Torre de Garcia D'Avila referente ao comércio de Gêneros Agrícolas*. Rio de Janeiro, Fundação Biblioteca Nacional, Documento Textual, I- 02, 24, 105, 27/05 de 1823.

SMYTHE, Percy Clinton Sidney. *Letters From Rio de Janeiro*. Londres: National Archive. FO 63/122. Janeiro a dezembro de 1812.

THE PARLIAMENTARY Debates From the Year 1803 to the Present Time. London: I. C. Hansard, vol. 25, 1808-1821.

## *Bibliografia*

ALLEN, Robert. *The British Industrial Revolution in Global Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

APPADURAI, Arjun. *A Vida Social das Coisas*. As mercadorias sob uma perspectiva cultural. Niterói: editora da UFF, 2008.

ARRUDA, José Jobson. A. *O Brasil no Comércio Colonial*. São Paulo: Ática, 1980.

\_\_\_\_\_. *Uma Colônia Entre Dois Impérios*. Bauru: EDUSC, 2008

BAUDRILLARD, Jean. *A Sociedade de Consumo*. Lisboa: Edições 70, 2008.

BLAUFARB, Rafe. *Bonapartists in the Borderlands*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 2005.

BOHRER, Saulo Santiago. *Mercado de Seguros Luso Brasileiro: a casa de seguros de Lisboa e do Rio de Janeiro (1758-1831)*. Tese de doutorado, Rio de Janeiro: UFF, 2012.

BRIGGS, Asa. *História Social de Inglaterra*. Lisboa: Presença, 1994.

CLAVERÍAS, Belén Moreno. *Pautas de Consumo y Diferenciación Social en la Cataluña Preindustrial. Una sociedad en transformación a partir de los inventarios post-mortem*. Tese de doutorado, European University Institute, Florencia, 2002.

COWAN, Brian. Public Spaces, Knowledge, and Sociability. In: TRENTMANN, Frank. *The Oxford Handbook of History of Consumption*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 251-285.

DE VRIES, Jan. *The Industrious Revolution: Consumer Behavior and household economy, 1650 to present*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

FATTACCIU, Irene. Gremios y Evolución de las Pautas de Consumo en el Siglo XVIII: la industria artesanal del chocolate. In: NAVARRO, D. M. *Comprar, Vender e Consumir: Nuevas Aportaciones a la historia del consumo en la España moderna*. València: Publicaciones de la Universitat de València, 2011, pp. 153-171.

FERNADES, Florestan. *A Revolução Burguesa no Brasil*. São Paulo: Globo, 2006.

\_\_\_\_\_. *Circuito Fechado*. São Paulo: Hucitec, 1976.

FURTADO, Celso. *Formação Econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1975.

GUIMARÃES, Carlos Gabriel. *A Presença Inglesa nas Finanças e no Comércio no Brasil Imperial*. São Paulo: Alameda, 2012.

\_\_\_\_\_. O Comittee de 1808 e a Defesa dos Interesses Ingleses com a Corte no Brasil. *Anais do XXIV Simpósio Nacional de História*. São Leopoldo: UNISINOS, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação. Ensaio filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HECKSHER, Eli. F. *La Época Mercantilista. Historia de La Organización y las ideas Económicas desde el final de edad Media Hasta La Sociedad Liberal*. México: FCE, 1943.

HOBBSBAWM, Eric. *Da Revolução Industrial Inglesa ao Imperialismo*. 6ª Edição. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

JACOBSEN, Helen. *Luxury and Power*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

LEITE, Rosângela F. Desvios de Rotas. O cotidiano das embarcações no período de transferência da Corte Portuguesa para o Brasil. *Saeculum*, João Pessoa, nº 27, 2012.

MELLO, João Manuel C. *O Capitalismo Tardio*. Campinas: Facamp, 2009.

MILLER, Daniel. *Trecos, Troços e Coisas. Estudos Antropológicos sobre cultura material*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2013.

MONTELLEONE, Joana. *O Circuito das Roupas. A corte, o consumo e a moda (Rio de Janeiro, 1840, 1889)*. Tese de Doutorado, São Paulo, USP, 2013.

NAVARRO, Daniel. M. (ed.). *Comprar, Vender y Consumir: nuevas aportaciones a la historia del consumo en la España moderna*. Valência: Publicaciones de la Universitat de València, 2011.

NEAL, Larry. *The Rise of Financial Capitalism. International Capital Markets in the Age of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

NEVES, Lúcia Maria Bastos Pereira das. *Napoleão Bonaparte. Imaginário e política em Portugal c. 1808-1810*. São Paulo: Alameda, 2008.

OLIVEIRA, Milena Fernandes de. *Consumo e Cultura Material*. Tese de Doutorado, Campinas, Unicamp, 2009.

OWENSBY, Brian. *“Stuck in the Middle”: Middle Class Society in Modern Brazil, 1850-1950*. Yale, Doutorado, Yale University, 1994.

PEREIRA, Gaspar Martins. A região do Vinho do Porto – origem e evolução de uma demarcação pioneira. *Estudos & Documentos*, Douro, 1996, vol. 1, p. 177-194.

POLANYI, Karl. *A Grande Transformação. As Origens de nossa época*. 11ª reimpressão. Rio Janeiro. Elsevier, 2000.

SCARPELLINI, Emanuella. *Material Nation. A consumer history of modern Italy*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

SCHULTZ, Kirsten. *Versalhes Tropical. Império, monarquia e a Corte real portuguesa no Rio de Janeiro, 1808-1821*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Cultura e Sociedade no Rio de Janeiro, 1808-1821*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.

SOUZA, Elizabeth Santos de. S. *O Mercado de Créditos na Corte Joanina: experiência das relações sociais de empréstimos (1808-1821)*. Dissertação de Mestrado, Rio de Janeiro, UFF, 2015.

STANIFORTH, Mark. *Material Culture and Consumer Society. Dependent Colonies in Colonial Australia*. Plenum: New York, 2003.

THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em Comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

THOMPSON, James. *British Political Culture and the Idea of 'Public Opinion', 1867-1914*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

TRETMANN, Frank. *Free Trade Nation*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

\_\_\_\_\_. (org.). *The Oxford Handbook of History of Consumption*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

WALLERSTEIN, Immanuel. *El Moderno Sistema Mundial III. La segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista, 1730-1850*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1999.

WILLIAMS, Rosalind H. *Dream Worlds: Mass Consumption in Late Nineteenth Century France*. Berkeley: University of California Press, 1982.

RECEBIDO EM 05/12/2017  
APROVADO EM 08/04/2019





# “A BELLA ESPOSA COM O ESPOSO AMANTE”: AS MULHERES DOS GOVERNADORES DAS COLÔNIAS PORTUGUESAS NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XVIII E INÍCIO DO SÉCULO XIX

*“The beautiful wife with the lover husband”:  
Portuguese colonial governors’ wives in the  
mid 18th and early 19th centuries*

---

*Magnus Roberto de Mello Pereira\**

## RESUMO

Os governantes das colônias portuguesas não costumavam levar consigo suas mulheres. Nas últimas décadas do século XVIII, observa-se uma mudança notável e vice-reis e governadores passaram a seguir para as colônias acompanhados de suas mulheres e, muitas vezes, de filhos e filhas ainda pequenos, o que aponta para uma mudança de mentalidade em relação à família. O presente artigo tenta entender o papel exercido por essas mulheres nas colônias.

*Palavra-chave:* Europeização; amor romântico; sexualidade; mulheres nas colônias portuguesas.

## ABSTRACT

The rulers of the Portuguese colonies did not usually take their wives with them. In the last decades of the eighteenth century, a remarkable change was observed and viceroys and governors proceeded to the colonies accompanied by their wives and often by small sons and daughters, which points to a change of

\* Professor Titular aposentado do Departamento de História da Universidade Federal do Paraná. O artigo é resultado de pesquisas financiadas pelo CNPQ, pela Fundação Araucária e pela Fundación Carolina.

mentality in relation to the family. The present article tries to understand the role played by these women in the colonies.

*Keyword:* Europeanization; romantic love; sexuality; women in the Portuguese colonies.

## *Introdução*

Desde o início da expansão portuguesa pela África, Ásia e América, era corrente que os governadores nomeados para as colônias partissem da Europa acompanhados de alguns parentes homens. Levavam irmãos, cunhados, primos e até mesmo alguns filhos. Os territórios do ultramar eram uma espécie de sorvedouro da elite masculina do Reino. Ao partirem para as colônias, em especial as da África, os governantes coloniais tinham em conta a grande possibilidade de não voltarem. Assim, eles quase nunca levavam os primogênitos, de modo a não arriscar num mesmo lance de sorte duas gerações da linha sucessória de suas casas.

A partir da segunda metade do século XVIII, observa-se uma mudança notável. Cada vez mais, vice-reis e governadores seguiam para as colônias acompanhados de suas mulheres e, muitas vezes, de filhos e filhas ainda pequenos, por vezes com trágicos resultados. Foi justamente nas conquistas da África, consideradas as colônias mais insalubres e letais, onde o fenômeno ganhou força. O progressivo aumento de casos de governantes a levar suas mulheres para as colônias aponta para uma mudança de mentalidade em relação à família. Diversos autores têm chamado atenção para as transformações das relações afetivas dentro do casamento na Europa setecentista<sup>1</sup>. Aos poucos, a sociedade portuguesa, um tanto atônita, também se viu às voltas com o amor romântico. Manter um casal de esposos separados por anos era até então considerado normal. Paulatinamente, à medida em que o século XVIII avançava, isto

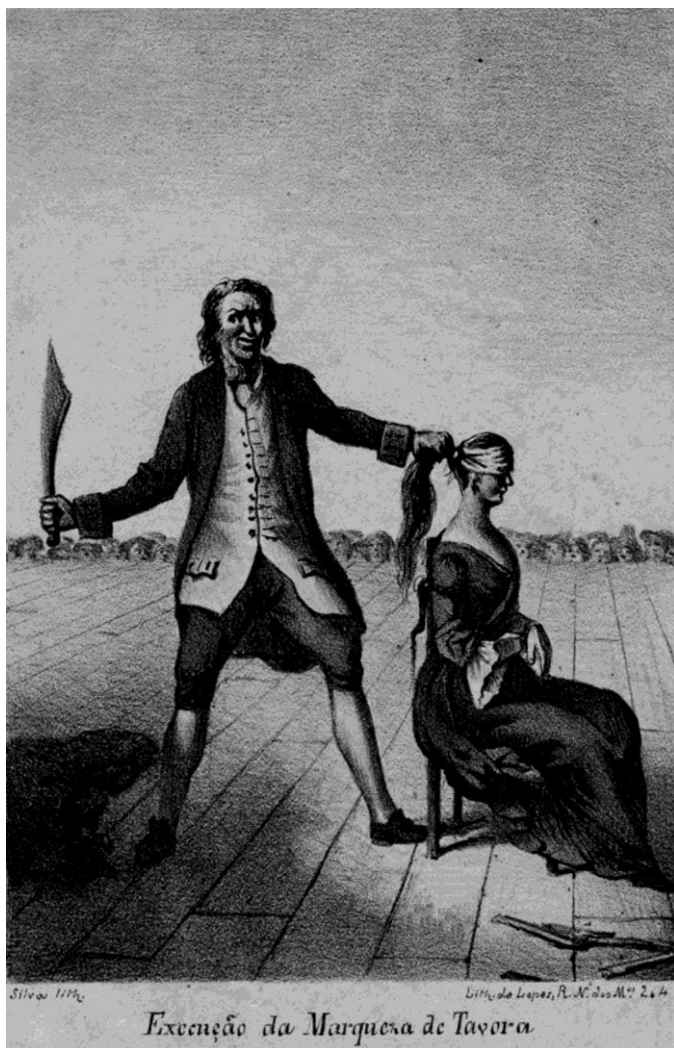
<sup>1</sup> Existe uma ampla bibliografia sobre o tema. Como síntese, ver o clássico de Macfarlane (1996). Para o caso português, Dantas (1917).

deixaria de ser aceitável e as companheiras começariam a acompanhar os maridos mandados às colônias. Na África, a ação dessas mulheres ultrapassava o âmbito familiar e elas passariam a ser protagonistas de uma ação ‘civilizatória’ sobre as integrantes femininas das elites coloniais, difundindo comportamentos e práticas trazidos da Europa. Não foi este, porém, o único impacto causado pela presença delas nas colônias.

## *Na Índia*

O estado das pesquisas sobre o tema ainda não permite que se saiba, com certeza, quais foram os primeiros dirigentes coloniais a levar consigo as esposas. Todavia, devido à repercussão que teve à época, o caso dos Távoras pode ser tomado como um marco do início do fenômeno. Quando Francisco Assis de Távora foi nomeado vice-rei da Índia, partiu para Oriente acompanhado pela marquesa de Távora, sua mulher e prima. Seguiram junto diversos outros parentes. O casal permaneceu em Goa desde finais de 1750 até 1754.

Leonor Tomásia de Lorena e Távora não foi uma pessoa qualquer. O seu destino trágico estimulou a produção de uma extensa bibliografia sobre ela, que foi a única mulher condenada à pena máxima no famoso processo dos Távoras, através do qual o marquês de Pombal fez exterminar os principais integrantes desta poderosa facção da alta nobreza portuguesa, que notoriamente lhe fazia oposição. Acusada de cumplicidade na tentativa de assassinato do rei D. José, a marquesa de Távora morreu degolada em praça pública, no palco de horrores mandado construir por Carvalho e Melo, especialmente para a ocasião, num descampado próximo à torre de Belém.



Execução da marquesa de Távora (Silva, s.d.)

Os Távoras faziam parte de um dos agregados familiares da nobreza portuguesa aos quais era entregue a administração do reino e

das colônias. Ora governavam uma das colônias da América, ora da África, ora do Oriente. Aqueles que se destacavam, ou sobreviviam, já que a mortalidade de europeus no ultramar era altíssima, podiam aspirar a se tornarem vice-reis do Brasil ou da Índia, a atuarem no Conselho Ultramarino ou na Casa de Suplicação de Lisboa ou, ainda, a ocuparem os altos cargos ministeriais no governo do reino. O avô do marquês de Távora, por exemplo, já fora vice-rei da Índia. Estudando a administração colonial portuguesa, a historiadora Maria de Fátima Silva Gouvêa (2001, p.308) sintetizou este tipo de situação.

O conhecimento acumulado nos diferentes estágios desse exercício administrativo consubstanciou uma forma singular de governar o Império. De um lado constituía-se uma elite imperial, recrutada no interior da alta nobreza, cujos grupos familiares vinham dando provas de uma íntima associação com a Coroa na implementação e defesa de sua soberania em ocasiões chave como a Restauração portuguesa. Davam provas de sua dedicação par com os interesses mais caros da nova dinastia, disponibilizando recursos de suas casas, constituindo laços entre si. Definia-se, dessa forma, um núcleo mais coeso de interesses em redor da governabilidade imperial portuguesa. De outro, consubstanciava-se um conjunto de estratégias, bem como uma memória, dedicadas ao exercício desse governo, viabilizadas pelo acúmulo de informações e pela constituição de uma visão mais alargada do Império como um todo, ambos produzidos pela circulação desses homens nos altos postos administrativos nas regiões ultramarinas.

O manejo da imprensa foi um dos saberes acumulados pelos integrantes dessa nobreza. Governadores e vice-reis coloniais foram responsáveis pela criação que um gênero literário, o das “relações”. Eram opúsculos, publicados quase sempre em Lisboa, que informavam o público metropolitano de sua atuação nas colônias. Os Távoras sabiam usar com maestria o poder da imprensa para manterem-se em evidência. O caso da viagem de D. Leonor foi tratado como fato

inusitado. Diziam seus incensadores que este lance ousado faria com que o governo do marquês fosse lembrado para sempre.

[...] pela raridade da assistencia, e da companhia da Illustrissima, e Excellentissima Senhora Marqueza de Tavora, a quem na India, sem menhuma exageração, levantaraõ ás suas virtudes padrões immortaes, que ficando eternizados nos coraçoens dos habitantes deste grande Continente, escureceraõ a memoria dar grandes Heroínas, que nos dão a conhecer os escritos dos passados séculos (Pereira, 1753, p. Aiii).

O périplo do casal à Índia foi transformado em uma espécie de folhetim. As cartas do marquês de Távora e relatos de terceiros foram sendo publicados ao longo de todo o período da viagem e da estadia em Goa. Percebe-se, desde logo, que em torno dos Távoras havia um enxame de acólitos letrados, sempre dispostos a enaltecer suas façanhas. Um rápido levantamento bibliográfico referente à viagem e permanência do casal na Índia permite que se tenha uma ideia da dimensão desse esforço publicitário-editorial<sup>2</sup>.

Gloria portugueza: aççam illustrada na despedida da Marqueza de Tavora, acompanhando seu esposo o Marquez de Tavora por Miguel Carvalho de Macedo Malafaia. Lisboa: Na officina de Pedro Ferreira, 1750.

Relação da viagem, que o Marquez de Tavora fez do porto desta cidade de Lisboa até o de Moçambique em huma carta, que do mesmo Estado mandou o P. Fr. Angelo dos Serafins. Lisboa: Na Offic. de Joze da Sylva da Natividade, 1751.

2 Além desse material impresso, circulou em Lisboa uma imensa quantidade de cartas e poemas, manuscritos. Ver Rivara (1850, v.1, p. 293-295).

Relação da viagem, que o Illustrissimo, e Excellentissimo Marquez de Tavora, Vice-Rey do Estado da India, fez do porto desta Cidade de Lisboa até o de Moçambique, e depois ao da Cidade de Goa, onde fez a sua entrada publica, e deo principio ao seu feliz governo em huma carta, que do mesmo Estado mandou o P. Fr. Angelo dos Serafins ao P. Fr. de Santa Eulalia. Lisboa: na Officina de Miguel Rodrigues, Impressor do Eminent. Senhor Card. Patriarca, 1751.

Relação da viagem, que do porto de Lisboa fizerão à India os Ill.mos e Exc.mos senhores Marquezes de Tavora pelo doutor Francisco Raymundo de Moraes Pereira. Lisboa: Miguel Manescal da Costa, 1752.

Novas applaudidas, em obsequio da noticia, que veyo de chegar com vida à cidade de Goa a... Marqueza de Tavora e o Marquez do mesmo titulo (obra poetica composta em romance) por Caetano Manoel de Barros. Lisboa: na Officina Alvarens, 1752.

Relação dos felicissimos successos obrados na India Oriental em o Vice Reinado do Marquez de Tavora Vice Rey,e Capitaõ general daquelle Estado: extrahida de algumas cartas remetidas a esta Corte escripta por Felix Feliciano da Fonseca. Lisboa: na Offic. de Domingos Rodrigues, 1753.

Annal indico-lusitano dos sucessos mais memoráveis, e das açcoens mais particulares do primeiro anno do felicissimo governo do illustrissimo, e excellentissimo senhor Francisco de Assis de Tavora por Francisco Raymundo de Moraes Pereira. Lisboa: Officina de Francisco Luiz Ameno, 1753.



Relaçam verdadeira dos felices sucessos da India, e victorias que alcansaram as Armas Portuguezas naquelle Estado; em o anno de 1752. cuja noticia se divulgou pela Esquadra Holandeza, que daquelas Regioens chegou a Amsterdam em o presente anno de 1753. Primeira parte. Lisboa: s.n., 1753.

Relaçam dos sucessos da India, no Vice-Reynado do Senhor Marquez de Tavora, II Parte: Com a verdadeira noticia do sucesso que teve a Nao de Viagem, que anchorou no porto da Bahia, em o dia 24 do mez de Fevereiro de 1753. Tudo copiado de huma Carta, que pela Não de licença enviou a esta Corte. Lisboa: s.n., 1754.

Relaçam das muitas, e singulares victorias, que contra o Rey Sunda, e outros Regulos confinâtes tem alcançado o incrível valor do... Senhor Francisco de Assis e Tavora, Marquez de Tavora, Conde de Alvor, Vice-Rey, e Capitão General do Estado da India &c. Lisboa: na Offic. de Domingos Rodrigues, 1754.

Annal Indico Historico do governo do... Marquez de Tavora, Vice-Rey, e Capitão General da India Terceira parte pelo Doutor Balthazar Manoel de Chaves. Lisboa: na Offic. dos Herd. de Antonio Pedrozo Galram, 1754.

Lusitania gloriosa, e alegrias de Portugal, expressamente manifestadas na felicissima chegada dos... Marquezes de Tavora a esta Corte de Lisboa / por hum anonymo. Lisboa: na Offic. de Domingos Rodrigues, 1755.

No conjunto, essas relações e anais guardam uma diferença com o que vinha sendo publicado até então. As publicações equivalentes que se referiam aos anteriores vice-reis da Índia portuguesa tratavam

preferencialmente de feitos de armas<sup>3</sup>. A maior parte das publicações sobre o marquês de Alorna (1744-1750), antecessor de Távora no governo, ainda repercutia essa tradição<sup>4</sup>. Com o casal Távora, ganham espaço editorial alguns aspectos da vida mundana.

Em Goa, ainda sobrevivia a tradição herdada dos tempos áureos das colônias do Oriente das comemorações caríssimas e aparatosas de dias santificados e de efemérides referentes aos reis de Portugal. Os vice-reis também costumavam transformar suas posses e outros atos de governo em grandes festas públicas, cheias de pompa e circunstância<sup>5</sup>. Com os Távoras, tudo isso se manteve, no entanto começou a ganhar força uma dimensão mais privada de festejos, como o do aniversário da marquesa.

Em 25 de Março [de 1751] se festejaraõ os annos da Illustrissima, e Excellentissima Senhora Marqueza de Tavora, dando se Principio pela festa, que Suas Excellencias com devota magnificencia mandaraã fazer á Virgem nossa Senhora, que naquelle dia se festejava em toda a Igreja Romana com o sagrado, e entre. todos o mais solemne mysterio da Encarnação. [...] Seguiose o obsequioso cortejo, que todos fizeraõ a Suas Excellencias no aposento da Senhora Marqueza, e no do Marquez Vice-Rey se servio a toda a Corte hum magnifico jantar, que se concluiu com tres salvas da nova invenção, cuja artilharia se achava postada, e coberta com huma Companhia do mesmo Corpo no cões do Palacio: as duas primeiras á saude de Suas Magestades reinantes, e a

3 Ver, por exemplo, *Relaçam dos progressos das armas portuguezas no Estado da India*, no anno de 1713. Sendo vice-rey, e capitam general do mesmo Estado Vasco Fernandes Cesar de Menezes. Lisboa: na Officina de Pascoal da Sylva, 1716. e *Relação dos felices successos da India desde Janeiro de 1749 até o de 1750*, no governo do Senhor D. Pedro Miguel de Almeida e Portugal, Marquez de Alorna, Conde de Assumar fielmente escrita pelo Capitaõ Engenheiro Manoel Antonio de Meirelles Lisboa: na Officina de Francisco Luiz Ameno, 1750.

4 *Relação da conquista das praças de Alorna, Bicholim, Avaro, Morly, Satarem, Tiracol, e Rary* pelo Senhor D. Pedro Miguel de Almeida, e Portugal, fielmente descripta pelo capitam engenheiro Manoel Antonio de Meirelles. Lisboa: na Officina de Manuel Coelho Amado, no largo da rua das Fontainhas junto ao Corpo Santo, 1747.

5 *Relação da posse, e da entrada publica que fez na cidade de Goa o... Senhor D. Pedro Miguel de Almeida, Marquez de Castel-Novo e oração que na sua entrada disse Thomé Ribeiro Leal escrita por Ambrosio Machado*. Lisboa: na nova officina Sylviana, 1746.

ultima á de Suas Excellencias. De tarde concorreraõ todas as Senhoras a vistar a Sua Excellencia, e felicitala pelos seus felices annos, a quem de noite fez servir huma esplendida céa. Muitos instrumentos no rio fizeraõ anoite mais plausivel, concorrendo varios engenhos a recitar algumas poesias em obsequio de Suas Excellencias (Pereira, 1753, p. 14-15).

O que se observa em relatos como esse é que a presença da marquesa provocou a instituição de uma pequena corte, em moldes europeus, com a afluência a palácio das mulheres da elite local para jantares e sessões de música e poesia. Excluindo-se aqueles que tratavam exclusivamente de feitos de armas, a presença de D. Leonor passaria a ser uma constante nas relações. O marquês fazia-se acompanhar da esposa mesmo em algumas viagens de serviço. Ora estavam em Bardez, ora em Salcete, ora em Rachol, onde os moradores “festejaraõ a Suas Excellencias com divertimentos innocentes, dando provas do quanto lhes era estimavel, que a Senhora Marqueza honrasse com a sua presença aquella Provincia, e a sua Capital” (Pereira, 1753, p. 22-26).

A tradição das grandes festas públicas alcançou seu máximo esplendor quando chegaram a Goa as notícias da morte de D. João V e da aclamação de D. José. O marquês de Távora decretou luto público, as bandeiras foram baixadas a meio-pau e as fortalezas começaram a disparar salvas de hora em hora.

Os primeiros, que puzeraõ em execugaõ a demonstraçaõ de seu sentimento, foraõ os Padres Jesuitas, erigindo hum soberbo mausoléu no grande Tempo da sua Casa Professa, que se vio todo cuberto de negro, ornado com diversos epigraphes, em que se achavaõ escritas em verso Latino lyrico, e heroico, as virtudes, que mais realçavaõ no defunto Monarca (Pereira, 1753, p. 32-33).

A exemplo do acima referido, outro mausoléu, “tirado pelo risco do que se tinha fabricado na Basilica de S. Maria de Lisboa” foi

erguido no grande templo da Sé de Goa. Seguiram missas com cantos fúnebres e a cerimônia da quebra de escudos, na qual eram destruídos os brasões com as armas do rei defunto, bem como os sinetes, com as mesmas armas, usados para autenticar a documentação oficial.

Rei morto, rei posto. Encerradas as pompas fúnebres, tiveram início os festejos da coroação do novo monarca. O Senado da Câmara determinou que fossem feitos quatro dias de luminárias e que as noites “fossem ocupadas de danças, encamisadas<sup>6</sup>, e outros semelhantes festejos que a antiguidade portuguesa trouxe à Índia” (Pereira, 1753, p. 39). Todos os prédios públicos e religiosos foram iluminados, assim como os navios.

Toda a Fidalguia, e Nobreza, concorreraõ ao palácio do Marquez Vice Rey para o acompanharem para a Cidade. Sahiraõ com effeito Suas Excellencias pelas duas horas da tarde, vestidos de gala, que não excedendo os termos da ley, mostraraõ na delicadeza, e adorno dos vestidos, quanto alegres, e gostosos festejavaõ taõ grande dia. A mesma grandeza respirava nos vestidos de sua luzida família. Todos os mais, que acompanhavaõ a Suas Excellencias, e appareceraõ nesta magnifica funcão, segundo os seus estados, póstos, e occupações, fizeraõ renovar a lembrança da passada grandeza da Índia (Pereira, 1753, p. 40).

Após os festejos em Goa, os marqueses se transferiram para Panjin, em cujo paço foi improvisado um teatro. As representações começaram com “Tragedia de Poro, Rey da Índia, vencido por Alexandre Magno, obra de Monsieur Cornelhe, em verso Francez”<sup>7</sup>. No dia seguinte, o marquês serviu um banquete aos convidados e, à noite, a marquesa serviu “huma cea.com igual profusão a todas as Senhoras, que tinhaõ concorrido ao seu quarto” (Pereira, 1753, p. 53-54). Esta passagem dos Anais dá a entender que a marquesa teria à sua

<sup>6</sup> Festa noturna, com tochas, em que os participantes se fantasiavam de figuras ridículas ou de animais.

<sup>7</sup> Na Relação, a obra foi atribuída a Corneille, mas, provavelmente, tratava-se de um fragmento da tragédia “Alexandre, o Grande”, de Racine (1755).

disposição espaços próprios para receber em grande estilo, assim como provavelmente tinha em Lisboa. O paço de Panjin teria sido organizado segundo o modelo da arquitetura áulica parisiense, que estabelecia espaços separados para os esposos da grande nobreza francesa<sup>8</sup>.

No dia seguinte, houve ópera “em que entravam quatro familiares da casa de Suas Excellencias, tres Francezes, hum Portuguez, e dous Officiaes Francezes” (Pereira, 1753, p. 54). A marquesa se responsabilizou pessoalmente da indumentária e providenciou um resumo do libreto em português para os não versados no idioma francês. Mais um dia e as festas continuaram. Outro almoço oferecido pelo marquês e ceia, pela marquesa, após o que foi encenada a ópera portuguesa “Adolonymo em Sydonia, executada por vários curiosos Portuguezes”<sup>9</sup>.

Em seu conjunto, esses textos enfatizam as alegrias da vida de uma pequena corte europeia no exílio. No entanto, a situação era bem mais problemática do que isso e viver em Goa implicava, de fato, num grande risco. O conde de Alva, que sucedeu Távora, morreu num desastrado ataque à fortaleza de Pondá<sup>10</sup>. Mais uns anos e morreria em exercício o Governador João José de Melo (1770-1774). De fato, quem vivia em Goa corria mais riscos patológicos do que militares. Desde sua ocupação e refundação pelos portugueses, a cidade foi um sorvedouro de homens brancos. Assim que desembarcavam dos galeões, soldados, marinheiros, fidalgos, sacerdotes e comerciantes europeus eram logo acometidos de febres e disenterias que consumiam um bom percentual dos recém-chegados. Os mananciais que abasteciam de água a cidade estavam todos contaminados. Para ‘fazer a Índia’, antes era preciso sobreviver aos ‘micróbios’<sup>11</sup>.

Ao longo do século XVII, a conjunção entre as guerras holandesas e os periódicos surtos de cólera causou o despovoamento

8 Sobre tais palácios, ver Elias (2001).

9 *Adolonymo em Sydonia* (1751).

10 *Relação dos successos prosperos, e infelices do Senhor D. Luiz Mascarenhas, conde de Alva, Vice-Rey em os Estados da India, referida a todo o tempo de seu governo, e ao acometimento da Fortaleza de Pondá aonde perdeu a vida por Joseph Roger*. Lisboa: na Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1757.

11 Sobre a (in)salubridade das cidades coloniais portuguesas, ver Pereira (1998, p. 416-446) e Pereira (2005).

de Goa. Acabado o ciclo das riquezas do Oriente, a insalubridade do local assustaria cada vez mais. A cidade não mais oferecia a ilusão da riqueza fácil e, portanto, já não valia a pena correr o risco viver naquele local pestífero. Lentamente, Goa se dissolveria, “desamparada” dos moradores que partiam “buscando cada qual a sua saúde que não achavam na mesma cidade”<sup>12</sup>.

As tentativas de criação de uma nova capital para Goa começaram ainda no século XVII. Em 1684, o vice-rei conde de Alvor, transferiu a sede do governo para Mormugão<sup>13</sup>. O projeto foi abortado pela própria reação dos moradores. Logo após o retorno dos Távoras para Portugal, o marquês de Pombal ordenou que a velha Goa fosse reconstruída em seu sítio original, num ato simbólico de revivescência das glórias passadas do Império do Oriente. Entretanto, o projeto esbarrou na alta mortalidade dos trabalhadores indianos convocados para a obra, o que levaria a que esta fosse temporariamente suspensa. Os marqueses de Távora oscilavam entre Panjin e as ruínas da velha Goa. Panjin acabaria oficialmente alçada à condição de sede administrativa da colônia em 1759, quando o vice-rei conde de Ega mudou-se para lá em definitivo. Todavia, em 1779, já no governo de D. Maria, foi feito um último esforço de reconstrução da cidade, mas um surto de cólera que atingiu militares portugueses e trabalhadores indianos fez com que a ideia fosse sepultada de vez.

## *No Brasil*

Ambos os integrantes do casal Távora eram o que hoje se costuma chamar de ‘formadores de opinião’. A eficácia de seu poder de persuasão pode ser atestada pelo ódio que lhes dedicava Pombal. Não é

12 Pareceres que os médicos, cidadãos como peritos deram do estado em que se achava a cidade, e do exame e vistoria que procederam dos poços, canos, e mais lugares da mesma cidade, e seus subúrbios, em execução da carta de S<sup>a</sup> Ex<sup>a</sup>. (In Albuquerque, 1909, p. 359)

13 Sobre a mudança da capital, ver Pereira (1932, p. 41 e ss) e Martins (1910, p. 34-42, 89-100).

descabido pensar, portanto, que a ida da D. Leonor à Índia, acompanhando o marido, tenha sido um exemplo importante no processo de mudança de mentalidade. De modo lento, inicialmente, aquilo que tinha sido uma exceção passaria a ser cada vez mais frequente.

Anos depois, quando o marquês de Valença foi nomeado para o governo da Capitania da Bahia, sua mulher, Maria Telles da Silva, resolveu acompanhá-lo. Ambos faziam parte dos agregados familiares a que nos referimos anteriormente. Ela era filha do marquês de Penalva, de cuja casa saíram diversos governantes coloniais. Em 1779, uma decisão como essa ainda causava espanto, o que provocou a publicação de um soneto elogioso. Sua bravura superava à dos varões assinalados por Camões. A bela esposa seguia o esposo amante, mas enquanto um arriscava a esperança de sua casa, a outra arriscava a vida.

Não armas, nem varões assinalados  
Que da Occidental praia Lusitana  
Por mares nunca antes navegados  
Passassem muito além da Toprobana,  
Cantarei; mas ainda a mais se aníma  
O meu humilde metro em breve rima.  
[...]  
A Patria, que aos Heroes mais valorosos  
Causou sempre saudade irresistivel,  
Vejo deixar: e aos mares procelosos,  
Sem horror de borrasca mais terrivel,  
Entregar-se com animo constante  
A bella esposa com o Esposo amante.

Por Mar ía buscando o Vélo de ouro  
Dos Argonautas a ambição famosa.  
Mas que por mar transporte o seu Thesouro,  
Quem sobre a terra firme em paz o goza!  
Qual tenha mais valor, ningem duvída.  
Hum arrisca a esperança; o outro a vida.

Porém de que me admiro? Nesta empreza  
Tem Maria em seu Nome hum claro auspicio,  
Que desterra o temor á natureza,

Porque do mar não tema o precipício.  
Mão póde ser que mwdo ás aguas tome,  
Se he mais pequeno o *Mar*, do que o seu Nome<sup>14</sup>.

As fontes conhecidas não permitem acompanhar a atuação de Maria Telles da Silva na Bahia. De concreto, a única coisa que se sabe da presença da marquesa em Salvador é que ali ela deu à luz o seu primogênito, José Bernardino de Portugal e Castro, o 5º marquês de Valença. Devido a um fenômeno ainda por ser explicado, nas colônias da América portuguesa não se firmou a tradição da escrita, e muito menos da publicação, de catálogos e relações de governadores. Assim, no Brasil, pesquisas na área estão apenas engatinhando, mas parece que o fenômeno só ganhou força após a transferência da coroa para o Rio de Janeiro. O motivo é óbvio. Os governantes designados para as capitanias já estavam no Brasil com suas famílias. Feito um levantamento prévio, referente ao período anterior a 1808, são raríssimas as referências, mas há pelo menos um caso a mencionar.

João Alberto Miranda Ribeiro, que foi governador de Santa Catarina, (1793-1800) esteve no Desterro (hoje Florianópolis) acompanhado de sua mulher: Maria do Carmo Teresa Bernarda da Silveira. Existem indícios que essa pequena vila do sul do Brasil tenha sido palco de uma certa mundanidade europeia que se desenvolveu sob a influência do governador e esposa.

Quando em Setembro de 1797 estive pela primeira vez na Ilha de Santa Catharina, assisti a huma função que fez o Governador que então era daquela Ilha, João Alberto Miranda Ribeiro, em obsequio ao Vice-Almirante Antonio Januario do Valle, General da Esquadra que naquele anno veio para o Brasil, e então se achava ancorada no porto da sobredita Ilha. Em hum baile que também deo o dito Governador pelo mesmo motivo, vi

14 *Canção em que se pertendia louvar a Senhora Marqueza de Valença* D. Maria Telles da Silva, pela resolução de acompanhar ao Governo da Bahia a seu esposo Senhor Marquez de Valença por José Jacinto Nunes de Mello, Conego da Sé Metropolitana de Evora. Lisboa: na Regia Officina Typografica, 1779. p. 3-5.



uma brilhante companhia de senhoras e de homens, das famílias mais distintas do paiz, e huma numerosa orchestra, em que havia e se tocarão todos os instrumentos de sôpro, e de cordas, com harmonia e bom gosto. Cantarão varias Senhoras e dançarão minuets, contradanças, e valsas, tudo segundo os usos da Europa. Fiquei admirado de encontrar tudo isto em huma terra tão pequena do Brasil, e n'hum paiz, cujo aspecto então me havia indicado somente a abundancia de estupidez, e a falta de civilização, tanto no physico, como no moral (Brito, 1832, p. 74).

Não se imagine, no entanto, que as capitanias do Brasil eram ilhas de salubridade. Miranda Ribeiro, já às portas da morte, entregou o governo de Santa Catarina ao triunvirato que o sucedeu. Faleceu no dia seguinte. A mulher sobreviveu.

### *Em Moçambique*

Mais do que as colônias do Oriente e da América, as da África provocavam pânico entre os governantes para lá enviados. Um posto de comando em Angola ou Moçambique era considerado uma quase sentença de morte, um sacrifício que as casas nobres faziam à coroa. Era comum que os sobreviventes de uma missão na África fossem promovidos a postos mais elevados. A teoria microbiana ainda não tinha sido inventada, mas já havia a percepção empírica de que certos indivíduos eram mais imunes aos miasmas, hoje diríamos vírus, bactérias e protozoários, das infectas colônias. Na tradição médica ocidental da época, as mulheres eram consideradas seres muito mais frágeis do que os homens. Ainda assim, os administradores coloniais, movidos pelos novos paradigmas das relações conjugais e familiares que estavam a se estabelecer começaram a levar mulheres e filhos em suas companhias quando partiam para as colônias, mesmo as da África.

Em Moçambique, Diogo Martim de Sousa Teles de Meneses foi o primeiro dirigente a correr o risco. Ele foi governador desta colônia entre 1793 e 1797 e quando para ali viajou levou consigo a mulher, ainda muito jovem. Poucos meses após chegar à África, D. Ana Cândida de Sá Brandão faleceu. Foi sepultada na igreja de Nossa Senhora do Carmo, na Ilha de Moçambique (*Arquivo Pittoresco*, 1866, v. 9, p. 236). Diogo de Sousa não voltou a casar. Em seu governo, esteve às portas da morte, mas, apesar de desdentado pelo escorbuto, conseguiu sobreviver. Acabou fazendo carreira no Brasil, onde foi governador das capitanias do Maranhão (1798-1804) e, mais tarde, de São Pedro do Rio Grande (1809-1814). Por seus serviços, recebeu o título de conde do Rio Pardo. Foi ainda vice-rei da Índia portuguesa. Em sua permanência na Índia, em oposição ao que ocorrera com os Távoras, D. Luís de Sousa “Não deu, nem assistiu durante o seu governo a baile algum, nem fez visitas a não ser ao arcebispo ou desembargadores e raríssimas vezes á algum homem privado” (Abreu, 1869, p. 34). Sua diversão eram os passeios e ele mantinha no palácio, para o próprio prazer, um trio de cordas, no qual ele também tocava.

O gesto de levar a mulher para as colônias foi repetido pelo astrônomo paulista Francisco José de Lacerda e Almeida, designado governador da capitania dos Rios de Sena (1797-1798), em Moçambique. Quando partiu para a África, Lacerda levava consigo a esposa, bastante mais jovem que ele, e a filha primogênita. A mais nova, ainda bebê, ficou em Lisboa aos cuidados dos avós maternos<sup>15</sup>. Lacerda também se fazia acompanhar de um grupo de rapazes, parentes dele e da mulher. É muito provável que ele e sua companheira fossem aparentados ou que suas famílias paternas tivessem alianças parentais mais profundas.<sup>16</sup> Acompanhando o explorador, também partira para a África uma agregada, que seria sua filha natural ou irmã de criação.

15 Desta filha de Lacerda e Almeida descende a conhecida atriz portuguesa Maria de Medeiros (Esteves Victorino de Almeida).

16 Entre os 5 e os 12 anos, o pai de Lacerda e Almeida viveu em Figueiró dos Vinhos, de onde saíram os acompanhantes do astrônomo, na casa de um tio chamado Manuel de Araújo. Ver Martins (1997, v.2, p. 5).

Para Cecília Levache de Lacerda, a jornada seria fatal. O próprio Lacerda não duraria muito mais. Pouco depois, veio a falecer no sertão africano. Seus biógrafos procuraram entender as razões que o levaram a envolver mulher e filha em tão arriscada viagem, considerando tal atitude como inusitada. Se Lacerda tinha como missão atravessar a África, o que seria de suas acompanhantes? Pretendia levá-las junto? Mandá-las-ia de volta a Portugal? Neste último caso, por que submetê-las a tão perigosa viagem à África? Filipe Eça (1951, p. 77-79) fez uma série de suposições sobre a questão, sem, contudo, vislumbrar as hipóteses mais prováveis.

A situação do casamento entre Lacerda e sua parenta juvenzinha não são bem conhecidas. Tudo indica, no entanto, que houve um *affair* amoroso que traz as marcas da ação de cupido a baralhar as práticas dominantes dos arranjos familiares, destinadas a dar bases mais sólidas aos casamentos do que às proporcionadas por meros afetos. Em sua correspondência e diários de viagens, provavelmente devido ao tom oficial de ambos, Lacerda fala raras vezes de seus familiares. No entanto, em um de seus diários existe uma passagem exemplar sobre o tema. Ao comentar a propensão para a dança entre os africanos, ele estabeleceu um contraponto entre a alegria de viver dos nativos e sua tristeza, causada pela doença da mulher e da filha, deixando consignado o característico exacerbar das afetividades familiares, que as novas sensibilidades exigiam.

Más ah! a minha [alegria] éra muito pouca: hua opaca Sombra me tirava a Lúz dos Olhos, e a densa nuvem que envolvia meu Coração, me privava de achar graça nestes Singelos divertim.<sup>tos</sup>, e dar lhes todo apreço que talvez elles merecem, pois duas Creaturas q’ me amaõ, e Saõ amadas com igual ternura, e alem disto me Servem de ConSolação por estes dezertos, estavaõ em evidentiSsimo perigo de Vida, motivado pela febre

maligna, podre, ou purpurea, que as atacou ao terceiro dia de Viagem<sup>17</sup>.

Contudo, em momentos posteriores, Lacerda e Almeida se envolveu em um conjunto de práticas familiares cujos fundamentos, muito mais arcaicos do que o amor romântico, levam a desconfiar dos reais motivos da presença da mulher e da filha em solo africano. Tudo indica que ele jogou uma cartada definitiva, na qual apostou não apenas a própria vida, mas as das duas mulheres da família.

Os estudiosos de história do Brasil Colônia tendem a achar que a colonização portuguesa se apoiou em um modelo institucional único baseado na conjunção entre senhorios territoriais (as capitanias hereditárias, cujos capitães acabaram substituídos por governadores nomeados pela coroa), instituições municipais e a distribuição de terras em sesmarias. De fato, este modelo foi amplamente utilizado nas colônias do Atlântico, mas no Oriente a situação era muito diferente. Em Moçambique, por exemplo, não foram criadas câmaras municipais antes do final do século XVIII e a ocupação do território apoiou-se institucionalmente na concessão enfiteutica de terras dadas em prazos fixos, normalmente em ‘três vidas’ ou gerações: a do primeiro beneficiado, a de seu filho e a de seu neto. Não eram de hereditariedade perpétua, como as capitanias do Brasil, mas na prática a coroa tendia a reconfirmar a concessão nos próximos herdeiros das famílias agraciadas. Mais interessante é perceber que, aos poucos, firmou-se a tradição de que as doações fossem feitas a mulheres e que a sucessão fosse pela linha feminina. A extensão dos prazos concedidos em Rios de Sena (Zambézia), uma capitania anexa à de Moçambique, eram contados em dias de viagem. Alguns chegavam a mais de 20 dias de percurso em qualquer direção. Diversas das prazeiras moçambicanas tornaram-se verdadeiras rainhas africanas, que comandavam exércitos particulares. Segundo o historiador Charles Boxer, as Donas da Zambézia foram um caso único (Boxer, 1975, p. 84).

Uma das prazeiras mais famosas foi Dona Inês Cardoso, cujas posses eram constituídas por dois prazos, o de Gorongosa, “com

17 BNRJ, Seção de Manuscritos, I-28,28,8. (In Pereira & Ribas, 2012, p. 552)

18 ou 20 dias de comprimento, e outros tantos de largura”, e o de Chiringoma, que tinha “de comprimento 20 dias, e outros tantos de largura”, além de um plantel de mais de 600 escravos (Miranda, 1955, p. 291). D. Inês casou por procuração com um ex-governador de Macau. Acusando-o de impotente, resolveu separar-se dele e tomar-lhe as terras dadas em dote. O fidalgo recorreu à justiça da ilha de Moçambique e obteve ganho de causa. Isso despertou a fúria da prazeira, que decretou a morte do marido, que acabou fugindo. Em sua perseguição, ela desceu o Zambeze à frente de seu exército particular, deixando um rastro de destruição em seu caminho. O Governador de Moçambique conseguiu, por fim, prendê-la e os seus prazos foram confiscados e transferidos a uma sobrinha herdeira<sup>18</sup>.

Outro conhecido episódio de insubmissão militar foi cometido pela prazeira D. Francisca Josefa de Moura e Menezes, conhecida entre os nativos por Chiponda, a que tudo arrasa os pés (Rodrigues, 2000). O próprio Lacerda deixou registrado um relato do acontecido.

Com Antonio Manoel de Mello e Castro quando Governava [...] estes Rios, que Donna Francisca Jozefa de Moura e Menezes (pesuidora de Oito Terras todas abundantes de Escravaturas) o amiaçou, e pasandose a Outra banda dáLem do Rio Zambeze, tençionou mandar Cafreria em tanta quantidade, que Arrazase as Cazas em que ele Rezidia, e toda esta Villa. Agostinho de Couto Gameiro de Magalhens que Se achava Cazado na Villa de Sena Com Donna Igues Pessoa de Almeida Com Numerozas escravaturas e Cafreria, achando-se prezo na Cadeya da referida Villa, ententou tambem aRazar a prizam, e aquela Villa, o que Sertamente Conseguiria, Se por notiSsias Sertas não foçe manifesta a Sua Rezoluçam: E Custodio de Araujo Bragança, por se achar possuidor desta Caza de Donna Igues, Com quem Cazou depois; nos prosimos Annos d’ 1793 e 1794 Sendo Comandante da Referida Villa, praticando os Maiores abSurdos Com os Collonos e Habitantes das Suas Terras,

18 Referências ao episódio são frequentes na documentação moçambicana. Uma boa descrição aparece em Lobato (1957).

e preocupando-se do desVaneçimento de Ser poderoso e munto opulento, não So lhe pareceu impropio ao decoro da Sua pessoa qualquer advertência do Governador destes Rios que entam hera Cristovam de Azevedo, e VasconSselos, mas ainda aSentou, que lhe não devia obedecer, e nem dar ExecuSão as Suas Ordens, de maneira que metendo-se em huma das Terras que peSsuia a Sua Caza Sem mais ConSentimento do dito Governador, ali Se fes forte Com quantidade de Cafres Armados, e Com Ordem de obedecerem à primeira Ordem que ele deSse; prometendo de Matar a quantos La foçem Com Ordens do dito Governador, e que a menor Violência que Se lhe fizeçe, arrazaria Sem demora a Referida Villa<sup>19</sup>.

Eram figuras como essas que atiçavam os sonhos e pesadelos dos governadores e outros funcionários da coroa enviados aos Rios de Sena. Na prática, o sucesso ou insucesso da missão de travessia da África dada a Lacerda e Almeida dependia diretamente dos prazeiros, a quem cabia fornecer-lhe carregadores e suprimentos. Não é de estranhar, portanto, que ele tenha estabelecido com os moradores da vila de Sena uma relação de amor e ódio.

Apesar disso, foi com essa mesma gente que o explorador estabeleceu vínculos familiares. Tratava-se de um mundo em que não havia o menor espaço para amores românticos. Os casamentos das prazeiras e a concessão de novos prazos eram questões de Estado. De um lado, estavam os governadores de Moçambique e dos Rios, que utilizavam os prazos tanto para fins políticos quanto para obter vantagens privadas, do outro lado, estavam as famílias da elite da Zambézia portuguesa, também interessadas em alianças matrimoniais com os oficiais da coroa, o caminho mais simples de acumular prazos, prestígio e poder naquela sociedade. Lacerda e Almeida mergulhou de corpo e alma neste jogo de alianças seladas através de matrimônios. Casou seus parentes com filhos de prazeiros e, por fim, ele próprio seguiu a mesma trilha.

19 AHU, Moçambique, Caixa 80, D81, f. 2-2v. (In Pereira & Ribas, 2012, p. 205).

Em correspondência ao Governador de Moçambique, Lacerda relata que “no dia 1.º de abril [de 1798] foi Deos Servido levar para si sua criada e minha mulher D. Cecilia, cuja perda me he muito sencivel pela boa amizade que entre nos havia, e docilidade do seo genio”<sup>20</sup>. O que ele não conta é que apenas três dias após a morte da esposa, casara-se secretamente com Leonarda Octaviana dos Reis Moreira, de 19 anos, sobrinha e herdeira justamente da Chiponda, D. Francisca Josefa de Moura Meneses. Desde longa data, a família desta prazeira seguia “a estratégia habitual da elite dos Rios de conseguir terras e maridos, preferencialmente reinóis, para as filhas” (Rodrigues, 2000, p. 114). No caso, o “reinol” era um paulista. Após a morte do explorador, sua filha permaneceu aos cuidados da Chiponda, mas parece não ter sobrevivido por muito tempo. Seus outros parentes fizeram bons casamentos e passaram a integrar a nobreza da terra.

Face ao que se pode observar, tudo indica que Lacerda partiu para Moçambique decidido a transformar sua família numa casa de prazeiros da Zambézia. A benesse que esperava por seus serviços à coroa era que a filha ou a mulher fossem contempladas com um prazo. Apesar de não ter conseguido sucesso no que se refere à sua família imediata, foi vitorioso em relação à família alargada. Já a elite prazeira, cada vez mais enegrecida, foi muito reticente em aceitar sua integração no novo colonialismo português que, em sintonia com a expansão imperial europeia, começou a ser estabelecido na segunda metade do século XIX (ver Capela, 1996).

## *Em Angola*

Angola era considerada uma colônia mais insalubre do que Moçambique. No entanto, os seus governadores parecem ter tido mais sorte. O primeiro a levar a esposa para Luanda foi José de Almeida

20 AHU, Moçambique, Caixa 80, D97. (In Pereira & Ribas, 2012, p. 216).

Vasconcellos de Soveral e Carvalho, o barão de Mossâmedes, que governou a colônia entre 1784 e 1790.

A sua Excelentissima Espoza, D. Maria Antonia Portugal, filha de D. Luiz de Souza, morgado de Matheus, e de D. Leonor de Portugal sua m<sup>te</sup>, fes a heroicidade de o acompanhar, apezar de huã constituição fragil, e delicada, e da contingencia de um parto proximo, que felismente succedeo a 2 do mês seguinte ao desembarque; dando á Luz hum menino, q’ se chamou Manoel. Dous annos depois teve huã filha a q’ lhe derão o nome de Maria. Jozé o primogenito, ficou em Lisboa entregue aos cuidados de seu Tio Manoel de Almeida e Vasconcellos (Correia, 2014, p. 669).

D. Antônia participou ativamente da tentativa de estabelecer em Luanda mais uma dessas pequenas cortes coloniais em moldes europeus. Segundo o militar luso-brasileiro Elias Alexandre da Silva Corrêa, que viveu em Angola nesse período, a baronesa era uma mulher “de instrucção pouco comua no seu Sexo” e estava conscientemente imbuída do propósito de europeizar a elite feminina da colônia.

A Illustrissima Senhora Baroneza de Mossamedes, ardendo nos dezejões de fazer brilhante o tempo do governo de seu Illustre Espozo as convocou, e reduzio a apparecerem vestidas ao uso da Europa atraindo primeiramente á sua companhia algumas meninas das principaes familias, as quaes educou debaixo dos preceitos, e maneiras Europeânas, mandando-as ensinar a custurar, a bordar, a ler, a escrever, a contar, a muzica, a dançar, e por consequencia falar (Correia, 2014, p. 309).

Os sucessores imediatos de Mossâmedes não seguiram seu exemplo, mas no início do século XIX voltaram os governadores a



levar mulheres e filhos para Angola. Antônio Saldanha da Gama, que desembarcou em Luanda em março de 1807, trazia consigo sua mulher, D. Antônia Basília de Brito que, segundo Castelobranco e Torres, também assumiu a incumbência de tentar europeizar as filhas da nobreza da terra, ensinando-as a ler e escrever, além de dar-lhes aulas de francês e de dança (Torres, 1825, p. 304). Joaquim Antônio Menezes, que ali nascera, confirma a atuação de D. Antônia em apoio ao governo do marido.

Sua virtuosa consorte D. Antonia Basilia de Brito, querendo contribuir para o aumento da gloria do governo de seu marido com actos de patriotismo, lembrou-se de dar em palacio lições de leitura, escripta, francez, e musica ás meninas das principais famílias da capital, e em quase todas as noites reunia-se ali a melhor companhia (Menezes, 1848, p.37).

O sucessor de Soveral e Carvalho, o Marechal Jozé de Oliveira Barbosa, chegou àquela colônia em maio de 1810, “acompanhado por sua Mulher e filhas, e por seu filho, Joze Thomaz de Oliveira Barboza, que com a Patente de Tenente, hia nomeado em Ajudante das Ordens” (Torres, 1825, p. 309).

A seguir, o governo de Angola foi assumido pelo almirante Mota Fêo, que levou do Brasil para Angola a mulher, D. Leocádia Thereza de Lima e Mello Falcão Vanzeller, e boa parte da família.

Em 20 de Maio de 1816, sahio da Cidade de S. Sebastião do Rio de Janeiro, Luiz da Motta Feo e Torres, levando, na Galera Amalia que o transportava, sua mulher e filhas, seu Irmão, Francisco Feo Cardozo e **SEU** filho, João Carlos Feo Cardozo ,ambos com exercicio de Ajudantes das Ordens, o 1º com a Patente de Tenente Coronel e o 2º com a de Capitam (Torres, 1825, p. 319).

A esposa de Mota Fêo não apenas sobreviveu a Angola, como viveu até os 82 anos e foi pranteada por Almeida Garret (2014).

### *Uma política?*

A sequência de governadores partindo para as colônias com mulheres e filhos parece indicar que estava a acontecer algo além de uma mudança de mentalidade. Não foi possível encontrar para a época nenhuma afirmação categórica a respeito, mas é provável que já houvesse, por parte da coroa e dos próprios administradores coloniais, a expectativa de o ambiente social promovido pela presença das mulheres dos governantes exercessem esse papel ‘civilizatório’ sobre as integrantes femininas das elites coloniais. Todavia, algumas décadas depois, o militar José Chelmicki afirmaria que D. Antônio Coutinho de Lencastre, que governou Cabo Verde entre 1808 e 1818, tinha essa percepção: “D. Antônio era muito amigo de festas e reuniões, considerando-as como optimo meio para civilizar e animar aqueles povos” (Chelmicki, 1841. v. 1, p. 229).

Mas quem eram essas mulheres nativas pacientes da ação de outras, vindas do Reino? Estão ainda longe de ser estudadas e compreendidas as mulheres das diversas elites das colônias portuguesas. Dada a diversidade de situações, não é possível generalizar, mas existiram certos traços comuns, muitos deles provocados pelo costume de os portugueses, de todos os níveis sociais, não levarem suas companheiras europeias para as colônias. A miscigenação é o mais óbvio deles, todavia é importante lembrar que essa miscigenação não ocorria apenas no nível dos genomas, mas vinha acompanhada de resultados que eram culturais.

Em Angola, “o idioma dominante é o ambundo”, afirmava o militar luso-brasileiro Elias Alexandre Correia. “As senhoras costumadas, a fazerem-se entender às suas escravas por esta linguagem, são verbosas nas conversações familiares, e mudas nas polidas assembléias”. Já “os homens falam português, e são elegantes no Ambundo” (Correia, 2014, p. 332). Trata-se da mesma

duplicidade apontada por muitos historiadores que estudaram o Brasil no período colonial. Quem sabe, à época, em algumas regiões do Brasil a difusão da língua portuguesa estivesse mais avançada, mas isso não era regra absoluta. Em 1819, frei Francisco dos Prazeres, referindo-se ao Maranhão, diria:

Presentemente a língua corrente no país é a portuguesa; os instruídos a falam muito bem; porém entre os rústicos ainda corre um certo dialeto, que, enquanto a mim, é o resultado da mistura das línguas das diversas nações que tem habitado no Maranhão (apud Silva Neto, 1963. p. 90).

Apreciações como essas levavam em conta a partição social entre indivíduos da nobreza da terra e as massas das camadas populares, mas, como apontou Elias Correia, para Angola, ocorriam distinções referentes a gênero e isso também deveria ocorrer em grande parte do Brasil. Ao mundo do público, masculino, onde se mantinha certo europeísmo inclusive linguístico, contrapunha-se o mundo doméstico, espaço da mulher nativa ou mestiça, onde predominava a cultura receptora<sup>21</sup>. Quando forçada a vir ao mundo público, estas mulheres apareciam, aos olhos europeus, deslocadas ou cindidas entre as duas culturas. Elias Correia detectou exatamente esse fenômeno quando descreveu um casamento de integrantes da elite angolana:

Os lícitos consórcios: isto é: os matrimônios celebrados na Igreja, são revestidos de cerimoniais sérios, e polidos; mas internamente não desperdiçam os usos patrióticos. Enquanto o instrumental ressoa nas abóbadas da sala, a guingôma, e o batuque se ouve no quintal amotinando a vizinhança. A mesma noiva dança tibia, e constrangida entre o concurso

21 No Oriente, na Guiné e nas ilhas africanas o fenômeno foi um pouco diferente, devido à formação de variedades dialetais crioulas da língua portuguesa. Nessas regiões, o embate era também entre o português europeu e os diversos crioulos locais.

dos convidados, enquanto o seu espírito anda distraído no festejo das escravas (Correia, 2014, p. 334).

## *Os Homens*

O processo migratório preponderantemente masculino, típico da expansão portuguesa, acarretou todo um conjunto de práticas sociais tanto no Reino, quanto nas colônias. Em Portugal ficavam as ‘viúvas’ cujos maridos haviam desaparecido ou se eternizavam no ultramar. O escravismo associado ao domínio português trouxe consigo certos ‘costumes’ sexuais e familiares muito presentes nos relatos da época. A elite colonial masculina simplesmente ‘servia-se’ de suas escravas, em qualquer parte do império. Mesmo quando eram casados, não deixavam de fazê-lo. Em Moçambique, era corrente que os autores das relações sobre aquela colônia, quase sempre oficiais administrativos, militares ou religiosos, apontassem que os colonos, “além das próprias mulheres, não deixam de procurar outras. Servem-se alguns de porta adentro com cem ou mais escravas” (Miranda, 1955, p. 253). Em Angola, o mesmo quadro.

O fogo da sensualidade atizado pela ardência do clima, devora a natureza humana. Os chefes de famílias toleram a multiplicação da riqueza nos filhos das escravas. Os solteiros isentos dos votos conjugais, se dedicam no centro de suas casas, a qualquer das escravas escolhidas para seus serviços. Os filhos são adotados sem reboço pelos pais, e denunciados por capricho pelas mães (Correia, 2014, p. 92).<sup>22</sup>

<sup>22</sup> O autor estende este comentário ao Brasil, afirmando que ali os filhos das cativas eram desejáveis e “muitas mulheres imploram o patrocínio dos santos, para não serem estéreis as suas escravas, apesar do estado de celibato”.

Tais comportamentos eram lidos como signos da falência da moral cristã pelo contato com os costumes bárbaros dos nativos ou decorrência da vida nos trópicos. A Natureza era capaz de devorar a natureza humana, diga-se europeia, fazendo emergir outro tipo de natureza: a animal. Não podemos esquecer, no entanto, que descrições desse tipo mor das vezes não passam de jogos de cena ou de artifícios literários. Mais do que uma real reprovação os autores se utilizam desse tipo de referência picante para atizar imaginações e tornar seus relatos mais interessantes. No entanto, para que fosse aceitável fazê-lo, era preciso adicionar a censura. A crítica era feita para encobrir o prazer de quem vê e relata, como se percebe nas descrições de Cabo Verde, feitas pelo naturalista João da Silva Feijó.

São de mais a mais ignorantíssimos; libidinosíssimos, e lascivos em extremo principalmente as mulheres, que de mais a mais são imodestas de todos os modos contempladas. Todo o tempo empregam em bailes a que chamam Zambunas, e outros divertimentos repreensíveis acompanhados d'ações e movimentos licenciosíssimos, que desagradam à honestidade (In Pereira & Santos, 2012, p. 379).

Mas não eram apenas as nativas e escravas o objeto dessa escrita. Às vezes explícito, às vezes apenas sugerido, é o protagonismo sexual das senhoras da nobreza da terra que ganha relevo. Insistência compreensível, pois por detrás destes relatos está uma figura feminina que excita múltiplas relações de alteridade. O iluminismo, principalmente através de Rousseau, reinventou o mito da sexualidade ilimitada da mulher. Nas colônias, o contato com as nativas (criaturas da natureza, por definição) levaria a mulher de origem europeia a perder aquele ‘natural’ pendor feminino para o recato e o pudor, dando vazão a insaciabilidade (Godineau, 1997, p. 315).

Quando deixavam Portugal e se dirigiam para as colônias, era nesse meio de nativas e mestiças que circulavam os governadores e vice-reis. O resultado teria sido o surgimento da figura do Governador Don Juan, libidinoso, bígamo ou que lançava olhares lúbricos para as

“nativas”, mesmo para as das elites. Assim que chegou a Salvador, o marquês do Lavradio escreveu ao primo para “dar novas das dulcinéias deste país”.

Este país é ardentíssimo, as mulheres têm infinita liberdade, todas saem à noite sós andam quase nuas a pouco mais de meia cintura para cima, e porque as camisas são feitas em tal desgarre, que um ombro, e peito daquela parte é necessário que ande aparecendo todo, saem em chinelas, e de todo este modesto preparo podes tu tirar a conclusão que se seguirá, tu neste país não te bastariam nem os meus conselhos (Lavradio, 1972, p. 29).

Outro artifício literário. O seu fascínio pelas mulheres locais esconde-se por detrás do suposto interesse que o parente teria se ali estivesse. No Rio de Janeiro, já promovido a vice-rei, Lavradio é até poético ao descrever os seios das naturais do país, metamorfoseando-os em odres de barro.

As dulcinéias deste país são marchetadas de jacarandá, com seus veios de Sebastião-da-arruda, e com a destruição que teve no terremoto de Lisboa a Rua dos Odeiros, passou essa fábrica para a América, onde é tão estimável que cada uma dessas donzelas trazem 2 dos sobreditos odres dos mais formosos pendurados ao pescoço (Lavradio, 1975, p. 100).

Que os governantes coloniais se “servissem” de escravas estava inscrito na mais corrente normalidade. Escravas eram coisas que podiam ser utilizadas a bel prazer e era um dado assente na cultura europeia que os homens tinham por necessidade básica a prática de sexo. Os regimentos de algumas fortalezas-feitorias portuguesas do norte da África previam e regulamentavam a presença de prostitutas, que eram levadas de Lisboa junto com a guarnição e recebiam alojamento, alimentação e salário. Eram consideradas um

meio de evitar conflitos internos e o intercuro com as nativas, o que provocaria o enfraquecimento militar desses postos avançados.

Os governantes coloniais só se tornavam vítimas de denúncias e da escrita maledicente quando abusavam desse ‘direito’. O dever era ser discreto, agir sempre porta adentro, não estabelecer um serrallo e não avançar sobre as casadas. Mimar publicamente uma escrava, mesmo uma mulata muito clara como Chica da Silva<sup>23</sup>, é que se tornava um escândalo.

Contudo, para a coroa portuguesa, casos dessa natureza eram de menor gravidade. O que preocupava eram as estripulias amorosas de vice-reis, governadores, capitães-comandantes, ouvidores com as mulheres das elites locais. Os principais agentes coloniais e a nobreza da terra viviam em constante fricção. O móvel era principalmente econômico. Esses oficiais prevaleciam de seus cargos para se estabelecerem como comerciantes monopolistas e agiotas nas terras para as quais eram designados. Muitas vezes eles se associavam com um clã local, em detrimento de outros. Transformavam-se, assim, em concorrência ‘desleal’ para com as elites nativas. A apropriação de mulheres era mais um detalhe a ampliar os conflitos. No mais das vezes tratava-se de apossar-se de mulheres segundo a mais perfeita legalidade civil e religiosa. Governadores casavam seus filhos e protegidos, e até eles próprios, com as herdeiras das principais famílias das colônias, para o desconsolo dos pretendentes locais. Os regimentos que recebiam para instruir seus governos costumavam proibir esses casamentos. A atitude de Lacerda e Almeida, desposando a herdeira da Chiponda, era tudo o que não era desejável, porque sem o plácito da coroa, que administrava tais uniões.

Mais grave ainda eram os casos que contrariavam as normas legais e religiosas vigentes. De crime dessa natureza era acusado o governador de Cabo Verde Antônio Machado de Faria e Maia (1784 – 1789). Seu período de administração foi uma espécie de apoteose de conflitos com a nobreza da terra. Entre os atos de que foi acusado, estava o de ter degradado vários integrantes da nobreza da terra

23 As representações de Chica da Silva esquecem que com exceção da avó materna, seus outros antepassados eram de origem europeia. Sobre os mitos que encobrem esta mulher, ver Furtado (2003).

dessas ilhas, entre eles Candido Almeida Spínola, enviado para cumprir pena na Guiné.

Spilnola fundamentou largamente a sua queixa contra as tropelias d'esse governador, especie de D. Juan, dizendo que a razão d'elle ter cahido fora das graças era a Infelicidade de possuir uma mulher que a natureza dotara com os melhores requisitos de formosura, a qual sensibilisara o coração de Faria e Maia, querendo este por bem ou por mal assenhorear-se d'ella, como já tinha feito com a esposa de Antonio José Baptista. Esta mulher, com os seus filhos, foi depositada em casa de um caixeiro da sociedade [a Companhia do Grão-Pará] a pedido do governador. (Barcellos, 1906, v. 2, p. 97)

Tal tipo de ocorrência é mais frequente na documentação do que se imagina, o que nos leva a raciocínios de outra ordem. Não é descartável a hipótese de que a coroa, ao estimular ou pelo menos permitir que governantes nomeados para as colônias passassem a levar junto suas mulheres, tivesse em conta não apenas um suposto efeito civilizador sobre as elites femininas coloniais, mas, também, a possibilidade de por cobro à pretensão de seus maridos de se tornarem machos-alfa nas sociedades receptoras.

### *Para concluir*

Considerando o estado ainda rudimentar de questões dessa natureza em nossa historiografia, é difícil enveredar por uma conclusão ‘conclusiva’. Pode-se, no máximo, esboçar alguns caminhos especulativos que apontem para desdobramentos futuros.

Difícil avaliar a eficácia e a extensão da ida de esposas de governadores no processo de europeização das mulheres das elites coloniais. Mesmo porque, sua presença pode ser considerada um fator



a mais, que se combina com outros para produzir tal efeito. Basta que ponderemos que, desde essa época, cada vez mais a migração exclusiva de homens foi sendo substituída pela de grupos familiares. As levas de imigrantes açorianos trazidos para o Brasil são exemplo disto. O encurtamento de tempo e o aumento do conforto permitiriam que as viagens transoceânicas tivessem um acréscimo de público entre as altas-rodas. A difusão da imprensa e seu papel universal na conformação dos costumes das elites é outro fator a ter em conta.

A historiografia sobre a Índia inglesa tem tocado num fenômeno semelhante, mas que ocorreu em época posterior<sup>24</sup>. No período vitoriano, avolumaram as críticas à suposta licenciosidade em que os governadores e agentes da Companhia das Índias viviam no Oriente. A norma, diziam, era a mestiçagem, as segundas famílias, o concubinato. A solução encontrada foi mandar para lá majoritariamente homens casados com suas esposas. Os resultados foram os esperados, mas vieram acompanhados de efeitos paralelos que a sociedade inglesa da época tendeu a aplaudir, mas que hoje são mais que discutíveis. Os gestores coloniais britânicos foram, assim, ‘desindianizados’. As famílias dos agentes administrativos e comerciais fecharam-se em si próprias, criando sociabilidades das quais os nativos passaram a ser largamente excluídos. O racismo e o aparteidismo expandiram-se.

Na historiografia brasileira, a tendência amplamente dominante foi julgar as práticas sexuais e familiares da época a partir de normatividades e moralidades que faziam imaginar as colônias como um grande teatro dos vícios, como o fez Emanuel Araújo (1997)<sup>25</sup>. Todavia, a hipererotização da percepção do universo colonial não foi uma invenção recente, mas, à sua maneira, teve início com os relatos dos colonizadores a respeito de populações cujas moralidades sobre essas questões eram diferentes. A mitologia daí resultante foi largamente atualizada, no século XVIII, com a chegada dos europeus à polinésia e o decorrente contato com as nativas dessas ilhas.

24 Ver Kincaid (1971) e Barr (1976). Para outra região do império britânico ver Callaway (1987).

25 Apesar de falar em transgressão, o autor assume completa e explicitamente uma visão moralista sobre a sociedade colonial brasileira.

Da interação entre portugueses e as populações submetidas à sua colonização nasceram formas próprias de comportamentos sexuais e familiares. É uma obviedade constatar que essas relações tinham uma forte componente de exercício de poderes que passavam pelas hierarquias e papéis sexuais estabelecidos em cada um dos grupos sociais envolvidos, pelos escravismos e outras formas de domínio, pelos racismos e pelo colonialismo. No entanto, há que se levar em conta que nativos e colonos não foram apenas pacientes, mas também agentes, assim como os administradores coloniais. Estão aí Chica da Silva e Chiponda para nos lembrar de que colocar os que viveram nas colônias, ainda que mulheres negras e mulatas, apenas na condição de vítimas é um engodo.

O que se pode observar é que a historiografia brasileira, ao produzir julgamentos com base na moralidade cristã, quase sempre militou ao lado das senhoras europeias, levadas para conter maridos e ocidentalizar as senhoras das colônias. No entanto, parecem que não escapam disso as tendências historiográficas mais recentes que levam em conta a dominação entre gêneros e raças e que pretendem adotar óticas pós-coloniais. Segundo todos esses pontos de vista, as sociedades que surgiram dos processos coloniais portugueses estavam maculadas por uma espécie de pecado original. A condenação inicial pela moral cristã aos poucos cedeu espaço para reprovações morais de nova espécie, sejam elas de gênero ou raciais. O ‘lado perverso’ apontado por todas essas normatividades é o intercuro sexual e afetivo entre nativas e colonizadores, bem como os resultados dos mesmos. A miscigenação cultural e racial continua a incomodar muito. Moralistas de velha estirpe, certos feminismos e parte dos movimentos de fundo racial continuam a lamentar os moldes da colonização portuguesa<sup>26</sup>. O positivo da imagem são os países de raiz britânica, que teriam nascido quase sem o pecado do hibridismo. Vai longe o tempo em que era possível cantar, sem que a polícia batesse à porta:

26 Insistido nas ressalvas, a crítica vai para apenas uma parcela desses ativismos. Não há no texto o intuito de menosprezar movimentos sociais, sejam quais forem. Houve apenas a intenção consciente de lançar provocações. Trazer certos debates para o presente, pautado na ideia de que o passado não fica, nem deve ficar, no passado. Vivemos ativamente esse passado, que é o nosso, e não outro qualquer.

Viva Iracema, ma, ma!  
Viva a mulata, ta, ta, ta, ta!  
Carmem Miranda, da, da, da, da!

Cova da Piedade, julho de 2018.

## *Bibliografia*

ABREU, Miguel Vicente de. *O governo do vice-rei conde do Rio Pardo no estado da Índia Portuguesa* desde 1816 até 1821. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1869.

*Adolonymo em Sydonia. A Ninfa Siringa*. Novos Encantos de Amor. Adriano em Syria. Lisboa: Á custa de Luiz de Moraes, 1751.

ALBUQUERQUE, Viriato A. C. de (ed.). *O senado de Goa*; memória histórico-arqueológica. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1909.

ALMEIDA GARRET. Necrologia à Morte de D. Leocádia Teresa de Lima e Melo Falcão Vanzeler (1848). In: \_\_\_\_\_. *Memórias biográficas*. Lisboa: Edições Vercial, 2014.

ARAÚJO, Emanuel. *O teatro dos vícios*; transgressão e transigência na sociedade urbana colonial. Brasília: Editora UNB, 1997.

*Archivo Pittoresco*. Lisboa: Tip. de Castro Irmão, v. 9, 1866.

BARCELLOS, Christiano José de Senna. *Subsídios para a História de Cabo Verde e Guiné*. Lisboa: Academia das Sciencias de Lisboa, 1906.

BARR, Pat. *The Memsahibs: The Women of Victorian India*. London: Secker and Warburg, 1976.

BOXER, Charles R. *Mary and misogyny*. Women in Iberian Expansion Overseas. 1415-1815. London: Duckworth, 1975.

BRITO, Paulo José Miguel de. *Memoria politica sobre a capitania de Santa Catharina*. Lisboa: Academia Real das Sciencias de Lisboa, 1832.

CALLAWAY, Helen. *Gender, Culture and Empire: European Women in Colonial Nigeria*. Oxford: Macmillan Press, 1987.

CAPELA, José. *Donas, Senhores e Escravos*. Lisboa: Edições Afrontamento, 1996.

CHELMICKI, José Conrado Carlos de, *Corografia Cabo-verdiana*. Lisboa: Typ. De L. C. da Cunha, 1841.

CORREIA, Elias Alexandre da Silva. História de Angola (1787). In: PEREIRA, Magnus Roberto de Mello e CRUZ, Ana Lúcia Rocha Barbalho. *Elias Alexandre da Silva Correia; Um militar brasileiro em Angola*. Curitiba: Editora da UFPR, 2014.

DANTAS, Júlio. *O Amor em Portugal no Século XVIII*. Porto: Chardron, 1917.

EÇA, Filipe Gastão de Almeida de. *Lacerda e Almeida; Escravo do dever e mártir da ciência*. (1753-1798). Lisboa. s. n., 1951.

ELIAS, Norbert. *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001

FURTADO, Júnia Ferreira. *Chica da Silva e o contratador dos diamantes: o outro lado do mito*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GODINEAU, Dominique. A mulher. In: VOVELLE, Michel, (org.) *O homem do iluminismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1997.

GOUVÊA, Maria de Fátima. Poder político e administração na formação do complexo atlântico português. (1654-1808) In: FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda e GOUVÊA, Maria de Fátima. (org.) *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa*. (séculos XVI-XVIII) Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

KINCAID, Dennis. *British social life in India*. 1608-1937 New York: Kennikat Press, 1971.

LAVRADIO, Marquês do. *Cartas da Bahia*; 1768-1769. Rio de Janeiro. Arquivo Nacional, 1972.

LAVRADIO, Marquês de. *Cartas do Rio de Janeiro*, 1769-1776. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1975.

LOBATO, Alexandre. *Evolução administrativa e económica de Moçambique*. 1752-1763. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1957.

MACFARLANE, Alan. *História do casamento e do amor*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1996.

MARTINS, J. F. Ferreira. Mudança da cidade de Goa para Mormugão. *O Oriente Português*. v.7, 1910.

MARTINS, Luísa Fernanda Guerreiro. *Francisco José de Almeida*; travessias científicas e povos da África central. 1797-1884. Lisboa: Universidade de Lisboa: 1997. (Tese policopiada)

MENEZES, Joaquim Antonio. *Demonstração geográfica e politica do territorio portuguez na Guiné inferior*: que abrange o reino de Angola, Benguella e suas dependencias; causas da sua decadencia e atrasamento, suas conhecidas produções e os meios que se podem applicar para o seu melhoramento e utilidade geral da nação. Rio de Janeiro: Typ. Classica de F.A. de Almeida, 1848.

MIRANDA, António Pinto de. Memória sobre a costa da África. (circa 1766) In: ANDRADE, António Alberto de, (org.). *Relações de Moçambique setecentista*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1955.

PEREIRA, A. B. de Bragança. *As capitais da Índia Portuguesa*. Nova Goa: Imp. Gonçalves, 1932. p.41 e ss.

PEREIRA, Magnus Roberto de Mello. *A forma e o poder*; duas agendas da cidade de origem portuguesa nas idades medieval e moderna. Curitiba: UFPR, 1998. (Tese policopiada)

PEREIRA, Magnus Roberto de Mello. Alguns aspectos da questão sanitária das cidades de Portugal e suas colônias; dos saberes olfativos medievais à emergência de uma ciência da salubridade iluminista. *Topoi*, n. 10, 2005, p. 99-142.

PEREIRA, Magnus Roberto de Mello e RIBAS, André Akamine. *Francisco José de Lacerda e Almeida: um astrônomo paulista no sertão africano*. Curitiba: Editora da UFPR, 2012.

PEREIRA, Magnus Roberto de Mello e SANTOS, Rosângela Maria F. *João da Silva Feijó: Um homem de ciência no Antigo Regime português*. Curitiba: Editora da UFPR, 2012.

PEREIRA, Francisco Raymundo de Moraes. *Annal indico-lusitano dos sucessos mais memoráveis, e das acçoens mais particulares do primeiro anno do felicissimo governo do illustrissimo, e excellentissimo senhor Francisco de Assis de Tavora*. Lisboa: Officina de Francisco Luiz Ameno, 1753.

RACINE, Jean. *Alexandre le Grand*: tragédie. Bavière: Vötter, 1755.

RIVARA, Joaquim Heliodoro da Cunha. *Catalogo dos manuscriptos da Bibliotheca Pública Eborense*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1850.

RODRIGUES, Eugénia. Chiponda, a “senhora que tudo pisa com os pés”. Estratégias de poder das donas dos prazos do Zambeze no século XIII. *Anais de História de Além-mar*, n. 1, 2000, p. 101-131.

SILVA. *Execução da Marquiza de Tavora*. Lisboa: Lith. de Lopes, s.d.

TORRES, J. C. Feo Cardozo de Castelobranco e. *Memórias*; contendo a biographia do Vice Almirante Luiz da Motta Feo e Torres, a história dos Governadores Geraes de Angola, desde 1575 até 1825 e a descripção geographica e política de Angola e de Benguella. Pariz: Fantin livreiro, 1825.

RECEBIDO EM 04/09/2018  
APROVADO EM 07/03/2019



## *Tradução*

---





# HEALTH AND THE LIFE COURSE AT HERCULANEUM AND POMPEII<sup>1</sup>

## *Saúde e curso da vida em Herculano e Pompeia*

*Ray Laurence*

*Tradução: Martha Becker Morales e Alexandre Cozer*

O desenvolvimento da arqueologia científica, com foco em vestígios preservados de fauna e flora, vem contribuindo consideravelmente para o nosso conhecimento sobre a Antiguidade. Não há lugar melhor para demonstrar isso do que nos sítios destruídos durante os eventos associados à erupção vulcânica do Vesúvio, evidências essas que foram recentemente revisadas por Jashemski e Meyer (2002). O trabalho de Wilhelmina Jashemski (1999) sobre plantas medicinais encontradas em Pompeia, assim como estudos das dietas dos pompeianos (e.g. Meyer 1988), revelam o potencial desse novo material de contribuir com a história da medicina. Nos anos 1970 e 1980, trabalhos de Jashemski (1979, 1993) e outros recuperaram a natureza da horticultura romana e determinaram sua importância para a vida no âmbito da cidade. Esses estudos levaram a uma maior ênfase no uso de técnicas científicas nos sítios do Vesúvio. Tal interesse foi ainda mais estimulado com a instalação de novos laboratórios científicos, com a compreensão de

<sup>1</sup> Laurence, Ray. Health and the life course at Herculaneum and Pompeii. In H. King (Ed.), *Health in Antiquity* (pp. 83-96). Abingdon, Oxon, UK: Routledge, Taylor and Francis Group, 2005. <https://doi.org/10.4324/9780203323847>

O texto original foi fornecido pelo autor e agradecemos a permissão de tradução concedida por Laurence e pela editora Routledge. Traduzido por Martha Becker Morales (doutora pelo Programa de Pós-Graduação em História pela UFPR) e Alexandre Cozer (doutorando no Programa de Pós-Graduação em História pela UFPR).

que o que havia sido coletado no passado precisava ser estudado com as novas técnicas agora disponíveis (Cirallo e De Carolis, 1999).

Não há lugar em que isso foi mais impactante do que nos estudos de vestígios humanos. A descoberta de 139 esqueletos em Herculano, no início dos anos 1980, não apenas resultou na primeira identificação de restos humanos no sítio, como também, espalhando-se para Pompeia, levou a um novo interesse por ossadas na região. O resultado desses desenvolvimentos foi um grande aumento nas séries de dados esqueléticos e nos tipos de análises conduzidas. Um ponto óbvio deve ser enfatizado: os restos esqueléticos dos sítios do Vesúvio representam uma população viva, diferentemente daqueles encontrados em cemitérios. Todos estavam vivos em 23 de agosto de 79 d.C., e todos estavam mortos em 25 de agosto do mesmo ano. Este artigo pretende apresentar os resultados de análises dos resquícios de esqueletos humanos. Ao fazê-lo, parto dos resultados publicados pelos cientistas, mas os ultrapasso ao tentar relacionar suas descobertas com os interesses da história social romana, mais especificamente com aspectos da saúde.

## *Os conjuntos de dados*

O interesse pelos vestígios humanos em Pompeia data do momento das primeiras escavações. Não surpreendentemente, no século XIX o foco estava no estudo métrico dos crânios, excluindo-se os demais atributos do esqueleto. Esse fator fez com que os esqueletos não fossem armazenados de acordo com os ossos a eles associados, mas sim conforme suas tipologias. Em outras palavras, os esqueletos encontrados eram desarticulados e os ossos de um tipo particular – fêmures, por exemplo – eram guardados conjuntamente. Essa prática não parou no século XX e foi agravada não apenas pela perda de partes dos esqueletos, como também pela localização dos ossos em escavações anteriores aos anos 1960.

Esses fatores criaram um problema nos conjuntos de dados como um todo. Henneberg e Henneberg (2002) voltaram a estudar os

ossos humanos disponibilizados por antigas escavações em Pompeia, identificando 500 indivíduos e 50 esqueletos completos. Ao classificar os ossos, foram descobertos os resquícios do esqueleto de um macaco-de-gibraltar (Bailey et al. 1999). No entanto, o total de amostras de ossos fornece informações essenciais para um grande número de indivíduos.

Os ossos humanos retirados da parte de trás da casa de Julius Polybius (Júlio Políbio) proporcionaram informações adicionais de uma casa composta por seis adultos, seis crianças e um feto praticamente formado (Ciarallo e De Carolis, 2001). Em contraste com outros esqueletos de Pompeia, nesses a maioria dos ossos estava presente e foi rearticulada à forma quase completa de esqueleto para análises. Em contrapartida, os sítios de Herculano não produziram evidências esqueléticas, até que se encontrasse, de uma só vez, o último lugar de abrigo de um número de indivíduos, dentro das abóbadas arqueadas que apoiam o terraço superior próximo aos banhos suburbanos que, na Antiguidade, estavam diante da praia: 139 esqueletos foram, até o momento, estudados por Bisel e Bisel (2002), dos quais 51 são homens adultos, 49, mulheres adultas e 39, crianças. Suas análises sobre essa amostra já foram publicadas, e futuros trabalhos devem revelar a saúde desses indivíduos.

## *A forma do corpo na antiguidade*

Em se tratando da saúde do corpo antigo, um certo número de fatores deve ser considerado. Muitos deles revelam diferenças entre o corpo antigo e os nossos; esse ponto deve ser exposto a fim de que possamos evitar a suposição comum de que nosso esqueleto de hoje seja, de todos os modos, superior, devido à melhoria da nutrição e ao cuidado com a saúde no Ocidente Moderno. O artigo de Bisel e Bisel (2002) compara as evidências esqueléticas de Herculano com aquelas dos Estados Unidos; provavelmente, uma comparação com outras populações modernas não ocidentais seria mais frutífera.

As grandes amostragens de Herculano e Pompéia revelam a estatura do corpo antigo. A média de altura para as mulheres, que foi calculada a partir dos dados, era de 155 cm em Herculano e de 154 cm em Pompeia; para os homens, a altura era de 169 cm em Herculano e de 166 cm em Pompeia. Isso é um pouco maior que a média de altura dos napolitanos modernos nos anos 1960 (Bisel e Bisel, 2002: 455) e em torno de 10 cm menor que a recomendada pela OMS [Organização Mundial da Saúde] para populações modernas. Quanto ao peso do corpo, cálculos da amostragem pompeiana resultariam em homens pesando 66 kg e mulheres com 50 kg, alinhados com as expectativas da FAO [Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura] para climas temperados (Henneberg e Henneberg, 2002: 84-85). A altura global e a estatura encontradas em ambos os sítios coincidem com o padrão obtido nos sítios de cemitérios, por exemplo, em Metaponto (Henneberg e Henneberg 1998, 2001).

A natureza do crescimento humano durante a infância deve ter sido um tanto diferente na Antiguidade. Hoje, esperamos que o crescimento de um adolescente comece aos nove anos de idade e continue até os 14, nas mulheres, e até os 16 ou 17 nos homens. Os dados de Herculano revelam uma curva de crescimento muito parecida com as atuais para as mulheres, terminando em torno dos 14 anos, mas, em contraste, a curva de crescimento masculino na Antiguidade segue sua correspondente feminina. No entanto, o crescimento dos homens antigos não acabaria até os 20 anos (Laurence, 2000: 446).

Outra grande diferença em termos de corpo humano na Antiguidade era a natureza da boca. Bisel e Bisel (2002: 455) observam que, na maioria dos casos, a mordida em Herculano encaixava corretamente. Isso evita a noção da possibilidade de dentes tortos. As razões para essa diferença não são claras, mas elas sugerem que a necessidade de mastigar mais os alimentos (comendo com as mãos, não com facas e garfos), bem como o maior período em que crianças eram amamentadas pode ter permitido um maior estímulo ao crescimento da mandíbula nos primeiros anos.

O aumento geral do não fechamento do canal sacral associado com a *spina bifida occulta* (espinha bífida oculta) foi observado nas populações modernas do século XX. A frequência de

*spina bifida* encontrada em Pompeia, por sua vez, foi de 15%, comparado a 27% da população com cerca de 20 anos na Cambridge moderna (Henneberg e Henneberg, 1999a). É comum a associação entre *spina bifida* e o fluoreto na água. Significativamente, os esqueletos da casa de Júlio Políbio foram encontrados com níveis de fluoreto em seus dentes na ordem de 400 a 1.200 partes por milhão (ppm, comparado a Herculano, com 500-3.600 ppm), com um indivíduo tendo taxas de fluoreto muito tóxicas (12.000 ppm). Tamanha variação na taxa de fluoreto no dente aponta que esse indivíduo veio de outra região, na qual a água potável estaria saturada dessa substância. É perceptível que a água bebida em Herculano e Pompeia não era a mesma, com base na quantidade de fluoreto (Torino e Furnaciari, 2001). Portanto, não devemos generalizar as taxas de *spina bifida* para o Mediterrâneo antigo, dada a variação na composição química da água em diferentes sítios. A *spina bifida* pode não ter afetado dramaticamente a vida de uma pessoa, mas pode ter aumentado a taxa de absorção do chumbo presente no meio ambiente.

## *Saúde e idade*

### *Infância*

Ossos podem ser examinados para se estabelecer os períodos nos quais sua formação foi interrompida; esses eventos são marcados com o que é conhecido como a presença de listras de Harris. Motivos comuns para isso são a má nutrição, ou doenças agudas na infância ou em jovens adultos. Nove indivíduos da casa de Júlio Políbio foram examinados por Torino e Furnaciari (2001). A partir de análises de zinco, estônio e cálcio, os autores concluíam que todos os indivíduos tinham uma dieta adequada e, portanto, a

distorção na formação do osso que fora encontrada indicava períodos de doenças agudas. Dos nove indivíduos, apenas um não tinha experimentado qualquer dessas doenças (ver tabela 1).

É significativo que duas mulheres adultas, diferentemente de seus equivalentes masculinos, tiveram alguma doença aguda durante o início de suas vidas adultas. Esse padrão de doenças infantis encontrado na casa de Júlio Políbio é confirmado pela hipoplasia do esmalte de seus dentes (linhas horizontais de esmalte mais fino indicando períodos de doença aguda ou de fome de mais de duas semanas que dificultam a assimilação de cálcio): 88% daqueles da casa de Júlio Políbio, 80% de toda a amostra de Pompéia e 50% da de Herculano (Henneberg e Henneberg, 1999b: 53; Bisel e Bisel, 2002: 455). O nível consideravelmente baixo de hipoplasia na amostra de Herculano é surpreendente: sugere que o nível de doenças infantis na Baía de Nápoles estava fora do padrão. O que fica claro, no entanto, é que a doença aguda em crianças era um aspecto da vida na casa e uma característica que afetaria tanto o desenvolvimento biológico quanto o humano na infância. E é esse fator, antes de uma nutrição pobre, que responde pela estatura da população; as pessoas simplesmente não cresciam tão rápido na Antiguidade por conta de doenças durante a infância e, por consequência disso, não atingiam a estatura potencial.

**Tabela 1** – Doenças agudas na casa de Júlio Políbio  
(dados de Torino e Furniciari)

<i>Indivíduo</i> (Continua)	<i>Idade em 79 d.C.</i>	<i>Número de incidentes</i>	<i>Idade na época do incidente</i>	<i>Data do início do incidente</i>
<b>Homem 1B</b>	50+	1	1 ano e oito meses	c. (?) 27 d.C.
<b>Homem 4A</b>	45+	2	2 ½ e 1 ½	c. 36, 37 d.C.
<b>Mulher 1A</b>	45+	3	5, 6 e 15	c. 37, 38 e 49 d.C.
<b>Mulher 5A</b>	c. 35	2	10 ½ e 11 ½	c. 55, 56 d.C.

<i>Indivíduo (Conclusão)</i>	<i>Idade em 79 d.C.</i>	<i>Número de incidentes</i>	<i>Idade na época do incidente</i>	<i>Data do início do incidente</i>
<b>Criança 2A</b>	8 ½	1	8	79 d.C.
<b>Criança 2B</b>	13	0	—	—
<b>Criança 2C</b>	3	2	2 e 2 ½	77, 77 d.C.
<b>Criança 5B</b>	13	2	1 e 9	67 e 75 d.C.
<b>Criança 3D</b>	11	4	4 ½, 5 ½, 7, 7 ½	73, 74, 75, 76 d.C.

### *Doenças endêmicas*

A determinação da natureza de infecções crônicas em Pompeia está em estágio inicial na atualidade. Henneberg e Henneberg (2002: 174-6) identificaram sinais de inflamação do periosteó ou do tecido que cobre a superfície dos ossos em 141 das 365 tíbias examinadas. Alguns desses devem ser resultados de traumatismos locais, mas encontrar traumas em 30% dos casos sugeriria alguma forma de doença sanguínea sistêmica: mais comumente hanseníase, tuberculose ou doenças treponemas (incluindo a sífilis). Henneberg e Henneberg (2002: 176) buscaram confrontar suas descobertas do exame das tíbias com outras partes de ossos, e em quatro crânios descobriram lesões estreladas, resultantes da cura de úlceras causadas por uma doença treponema, confirmando assim a presença de sífilis em Pompeia. Também encontraram sinais de tuberculose, mas nenhuma evidência clara de hanseníase. Podemos sugerir níveis endêmicos de tuberculose na população como um todo, assim como a presença de sífilis na população adulta. Um fator-chave para os altos níveis de doenças do tipo da tuberculose deve ter sido a presença da malária. Sallares (2002: 123-40) observa como a



interação da malária com doenças respiratórias pode produzir um nível mais alto de doenças e mortes via pneumonia (note que a presença da malária dificulta o desenvolvimento da sífilis, cf. Sallares, 2002: 123-4). A observação feita anteriormente, de que a incidência de hipoplasia em Herculano e em Pompeia variavam, precisa de mais considerações. Podemos especular aqui: Herculano estava situada em um lugar que, na Antiguidade, estava associado a bons ares (Estrabão, Geog. 5.4.8 = 246C), enquanto Pompeia estava próxima a um grande rio, o qual estava associado a um terreno pantanoso (Estrabão, Geog. 5.4.8 = 247C; De Spagnolis Conticello 1994; Ciarallo, 2001: 22-32 para uma reconstrução do ambiente do rio). Uma possível causa da diferença na incidência de hipoplasia pode ser a presença ou a virulência da malária em Pompeia, com ausência, ou menor incidência, de malária em Herculano (Sallares, 2002: 55-90). Como uma consequência da menor presença ou ausência de malária em Herculano, a incidência de doenças respiratórias na infância também teria sido menor.

### *Desenvolvimento do corpo masculino*

O desenvolvimento dos músculos, bem como sua natureza, é uma característica dos estudos dos ossos de Herculano. Um homem de 46 anos, Erc86, mostra evidências de músculos maciços por todo o corpo, um tanto diferentes daqueles desenvolvidos pelo trabalho físico, mas associados àqueles dos atletas de hoje. Há evidências de excesso de trabalho dos músculos, incluindo cicatrizes e hérnias de algumas vértebras (Bisel e Bisel, 2002: 460-1). Esse é um homem que intencionalmente moldava seu corpo se exercitando. Deve-se notar que não há sinais de ferimentos no corpo, então não devemos considerá-lo um profissional da luta ou algo semelhante. Em vez disso, ele parece ser um cidadão desenvolvendo seu próprio corpo para um ideal estético de saúde e atividade. Aqui há um contraste evidente com aqueles indivíduos cujos corpos foram desenvolvidos pelo trabalho: um homem de 16 anos com uma força maciça na parte

superior do corpo, Erc28 é comparado por Bisel e Bisel (2002: 467-8) à tônica muscular de um pescador moderno e o esqueleto de um soldado; Erc26 revela uma vida de exercícios e equitação. No entanto, eles dão a confirmação do interesse de Erc86 em desenvolver seu próprio corpo em um formato particular, e não motivado por uma forma de trabalho específica. É possível ver aqui a importância dos exercícios nos banhos, tanto quanto a limpeza.

### *Gravidez e fertilidade*

A partir de 37 esqueletos de mulheres adultas encontrados em Herculano nos foi permitido vislumbrar a fertilidade. Bisel e Bisel (2002: 451-3) examinaram as bordas dorsais das sínfises púbicas desses indivíduos para verificar um desgaste, ou mesmo destruição, associados ao nascimento de crianças. A taxa média de nascimentos para essa população de mulheres foi de 1,69, sendo que ela contém apenas 16 mulheres acima dos 40 anos ou inférteis. Mesmo dentre aquelas com mais de 40 anos, a média de nascimentos foi de apenas 1,81. Isso demonstra uma taxa de nascimento relativamente baixa, mas é preciso salientar que a amostra analisada não era das maiores. Duas mulheres estavam grávidas: Erc52 e Erc110 (dados completos em Bisel e Bisel 2002: 455-6). Erc52 tinha 24 anos, estava grávida de seu primeiro filho e em boa saúde. Erc110 tinha 16 anos e nem havia concluído sua fase de crescimento; na verdade, o tamanho de sua pélvis era muito pequeno para que o feto passasse. Resumidamente, ela teve sorte de ter sido morta pela explosão piroclástica de 79 d.C. em lugar de passar dias em trabalho de parto sem possibilidade alguma de nascimento da criança e, finalmente, morrer de exaustão. Isso é prova conclusiva de que, na Antiguidade, a jovem noiva não precisava ter crescido o suficiente para engravidar ou dar à luz.

Um exemplo interessante da amostra é Erc98, uma mulher em torno dos 49 anos que havia dado à luz a quatro ou cinco filhos. Bisel e Bisel (2002: 466-7) identificaram que ela possuía as mesmas anormalidades pélvicas encontradas nas prostitutas da América do

Norte. Esse indivíduo representa o mais alto ponto da taxa de fertilidade de Herculano; nossa dificuldade é relacionar sua experiência com o sexo e o nascimento de crianças a ideias encontradas na literatura latina a respeito do aborto e da contracepção (Riddle, 1992, 1997; Frier, 1994, 2001). Comparando, por exemplo, com a filha de Augusto, Júlia, em seu breve casamento com Agripa, a mulher de Herculano teve menos filhos. Não devemos excluir o desejo de ter filhos (Flemming, 1999). No entanto, à luz das baixas taxas de natalidade entre as mulheres encontradas em Herculano, podemos interpretar seus quatro ou cinco filhos como resultado de uma grande frequência de relações sexuais com grande número de parceiros masculinos. Esse esqueleto de uma prostituta pode prover um modelo com o qual testar a eficiência das práticas contraceptivas antigas.

### *Degeneração do corpo*

Foram encontradas doenças degenerativas características do corpo. A artrite está presente em 35% das articulações examinadas em Pompeia (Hennenberg e Hennenberg, 2002: 175). Um homem de 51 anos de idade, Erc62, de Herculano, apresenta sintomas de artrite aguda nos joelhos, tornando a cartilagem gasta e literalmente causando atrito entre os ossos (Bisel e Bisel, 2002: 469-70). Três casos de doença de Paget foram identificados em Pompeia (Hennenberg e Hennenberg, 2002: 178). A osteoporose foi verificada entre os vestígios esqueléticos da Casa de Júlio Políbio (Oriente et al, 2001); a densidade mineral constatada em ossos de mulheres foi a mesma documentada atualmente, mas nos homens da Antiguidade mostrou-se mais alta do que em seus correspondentes atuais. Os autores desse relatório observam que a fratura de um fêmur com osteoporose resulta em morte em 15-20% dos casos que não são tratados com a prática medicinal moderna, uma taxa que tende a aumentar conforme a idade do indivíduo afetado. Esse fator sugere que, embora haja evidência clara de ajuste ósseo adequado após

fraturas, a habilidade do corpo de se recuperar decai com o passar dos anos.

Ao considerar a saúde dentária, os relatórios sobre os esqueletos de Pompeia e Herculano apresentam resultados bastante diferentes. Na amostra geral de Pompeia, cáries profundas penetrando até a polpa dentária com a infecção chegando à raiz, com a consequente formação de abscessos, não eram incomuns (25% de todas as bocas apresentavam um ou mais abscessos). Além disso, em 50% dos indivíduos havia doença periodontal (inflamação da gengiva e do osso logo abaixo). Em Pompeia, isso caracteriza uma falta completa de higiene bucal e frequente odontalgia, sendo a única forma de tratamento a extração ocasional de dentes (Hennenberg e Hennenberg, 2002: 181-2).

Por outro lado, Bisel e Bisel (2002: 455) observaram em Herculano um quadro mais positivo de higiene bucal. Comparado aos Estados Unidos contemporâneo, o número de dentes cariados e/ou com abscessos é consideravelmente menor (3,4 por boca em Herculano, 15,7 por boca nos EUA). Isso se deve à ausência de açúcar na dieta antiga, mas é necessário lembrar o uso de xarope de acetato como adoçante de vinhos (Plínio, *NH* 14.136; Columella, *RR* 12.19.1; Bisel e Bisel, 2002:459-60), que pode ter resultado numa maior concentração nos ossos de esqueletos masculinos adultos, cujo acesso ao vinho era maior. Os indivíduos acometidos por doenças periodontais leves contabilizam 60%, sendo 9% afetados de forma aguda. A divergência geral na saúde dentária pode ser atribuída em parte ao conteúdo de fluoreto consideravelmente mais alto na água de Herculano em relação àquela consumida em Pompeia (Torino e Furnaciari, 2001). O problema da perda e degradação dos dentes aumenta conforme a idade, portanto o mesmo acontece com a presença de dores associadas.

Em termos de saúde e doenças, é preciso indicar que há diferenças dramáticas entre indivíduos de acordo com sua nutrição e riqueza. Podemos comparar Erc27 e Erc86, ambos homens de 46 anos (mais detalhes em Bisel e Bisel, 2002: 460-1, 468-9). Erc27 é baixo – 163,5 cm – com ossos finos e achatados; teve problemas dentários agudos, perdendo sete dentes, acometido por quatro cáries e quatro abscessos dolorosos o suficiente para levá-lo a mastigar apenas com um lado da boca. Sete de suas vértebras torácicas estavam fundidas e

apresentavam artrose causada por doença de Forestier. Seu corpo foi exposto a anos de trabalho pesado, excedendo sua força. Em contraste, Erc86 era quase 10 cm mais alto (172,4 cm) com ossos espessos e sólidos. Seus dentes estavam em boas condições, com apenas um abscesso. A única característica incomum desse homem é que seu braço direito é 10 cm mais longo que o esquerdo. Seu corpo como um todo apresentava um físico de atleta, não de trabalhador. Esse homem pode ser visto como um membro saudável de classe ociosa. O contraste em termos de saúde e experiência de dor entre os dois indivíduos da mesma idade não poderia ser maior.

### *Cuidados com os doentes*

Na Tabela 1 a presença de doenças em crianças foi estabelecida em referência à Casa de Júlio Polúbio. Precisamos agora retornar a esta casa para compreender a presença de doenças e a natureza do cuidado com a saúde nas residências romanas. A casa foi assim batizada devido ao grafite eleitoral de *Gaius Julius Polybius* encontrado na fachada; no interior, foram encontrados grafites referindo-se a *Gaius Julius Philippus*, talvez o irmão de Polúbio. Júlio Polúbio concorreu à eleição para a magistratura de duúnviro, portanto é obviamente um membro da elite de Pompeia; com seu nome e o de Júlio Filipe fica claro que descendiam de libertos imperiais (Franklin, 2001: 142-8). Os vestígios esqueléticos foram encontrados em dois quartos separados nos fundos da casa, adjacentes ao peristilo; a numeração dos esqueletos reflete o acondicionamento original desses achados. Relacionamentos estabelecidos no trabalho de Hennenberg e Hennenberg (1996, 2001) seguem as notas originais e esboços feitos na época da escavação (Tabela 2)<sup>2</sup>.

Encontram-se na casa três casais adultos com uma série de crianças a eles associadas, sem conhecimento real dos parentescos ou

<sup>2</sup> As idades nessa tabela seguem Henneberg e Henneberg (2001); as da tabela 1 seguem Torino e Furnaciari (2001).

de seus status: *pater familias*, nascidos livres, escravos, e assim por diante. Para resolver essas questões, DNA antigo (aDNA) foi extraído de seus esqueletos na esperança de associar as relações genéticas entre esse grupo de pessoas (Cipollaro et al., 1999; Di Bernardo et al., 2001). Esse processo foi relatado e demonstra o valor da técnica, mas a quantidade de aDNA foi pequena e as amostras foram contaminadas, apresentando alguns obstáculos à maior precisão. Entretanto, há alguma distinção em termos de quais cômodos foram buscados como refúgio; o Esqueleto 1A foi encontrado de mãos dadas com outro adulto/adolescente e na presença de uma única criança (Di Bernardo et al., 2001: figuras 1-6, mas com atenção à imprecisão aparente nas medidas dos esqueletos nos esboços originais das escavações). Todos os outros esqueletos foram encontrados no outro quarto. Essa divisão pode estar baseada em separação de status, mas, nas circunstâncias da erupção, talvez o pânico e o terror forneçam uma explicação mais plausível para a busca de abrigo nesses dois cômodos.

No entanto, o que fica claro é que houve crises regulares de doença nessa residência nos anos imediatamente anteriores à erupção do Vesúvio (Tabela 1).

Uma questão importante: quem cuidava dos doentes? Sejam os três casais adultos compostos por seis indivíduos livres ou duas pessoas livres e quatro escravos, é claro que alguns dos adultos estariam disponíveis para cuidar das crianças no trauma. Keith Bradley (1991) demonstrou, a partir de evidências epigráficas, um papel desempenhado tanto por homens quanto por mulheres no cuidado geral das crianças. Da mesma forma, os habitantes da casa teriam cuidado dos doentes. A propriedade não foi registrada contendo instrumentos médicos (Bliquez, 1994). Contudo a cura das doenças sugeridas pelos vestígios esqueléticos pode não ter sido alcançada por meio de cirurgia. O sítio de Pompeia revelou 28 propriedades nas quais “instrumentos médicos” foram encontrados. Entretanto, a coincidência entre “instrumentos médicos” e aqueles aplicados no trabalho com couro e outras atividades artesanais reduz o número de prováveis residências de médicos para quatro (Bliquez, 1994: 81, 96). É notável que a Casa do *Medicus Aulus Pomponius Magonimus* (8.3.10-12) continha pilões assim como instrumentos cirúrgicos e ginecológicos e um recipiente para sangramento.

**Tabela 2** – Composição das evidências esqueléticas da Casa de Júlio Políblio (dados de Hennenberg e Hennenberg, 2001)

<i>Esqueleto</i>	<i>Idade</i>	<i>Altura (cm)</i>	<i>Gênero</i>	<i>Relação sugerida por Hennenberg e Hennenberg (1996, 2001)</i>
<b>1A</b>	45-55	158-9	F	Parceiro de 1H
<b>1B</b>	60-70	162-3	M	Parceiro de 1A
<b>2A</b>	8-9	134	M?	–
<b>2B</b>	12-14	143	M	–
<b>2C</b>	+/-3	115	M?	–
<b>3A</b>	25-30	168-9	M	Parceiro de 3H
<b>3B</b>	16-18	142-5	F	Parceiro de 3A. Grávida do feto 3C
<b>3C</b>	Feto	48.9-50.5	–	Mãe = 3B
<b>3D</b>	10-12	142	?	–
<b>3E</b>	15-18	160	M?	–
<b>4A</b>	60-70	165-67	M	Parceiro de 5-6A?
<b>5-6A</b>	30-40	148-53	F	Parceiro de 4A
<b>5-6B</b>	12-14	152	F?	–

O uso de ervas na medicina é bem documentado por textos literários. As escavações de jardins em Pompeia forneceram uma gama impressionante dessas plantas que teriam sido usadas para o tratamento de doenças e, em alguns casos, para prevenção (Jashemski, 1999). Por exemplo, a descoberta de que absinto (*Artemisia absinthium*) crescia como uma erva daninha na Antiguidade (Jashemski, 1999: 26) fornece sustentação às referências literárias de seu uso como repelente de mosquito (Sallares, 2002: 48). Podemos revisar a opção de classificá-la como erva daninha,

considerando-a uma erva cultivada. O jardim da Casa de Júlio Polúbio foi produtivo, contendo cinco grandes árvores e alguns arbustos menores (Jashemski, 1979: 25-30, 1993: 549-51, 2002: 19-20). O conhecimento do uso medicinal de ervas e vegetais foi compartilhado pela elite, conforme demonstrado tanto por Catão quanto por Plínio, o Velho, e foi aplicado nos jardins das casas de Pompeia. Isso foi graficamente demonstrado pela análise de Ciarallo (2002) de um frasco contendo os vestígios de um composto teriacal feito de 54 ingredientes, muitos dos quais venenosos, e também incluindo partes de répteis, anfíbios, pássaros e pequenos mamíferos, bem como 47 espécies de plantas. Tal teriaga mencionada por Plínio, conforme utilizado por *Mithridates Eupator* (NH 20.264, 23.149, 25.6-7, 29.24), pode ter tido uma aplicação mais ampla. A combinação de venenos e elementos medicinais pode ter produzido algum alívio, em especial com a presença de opiáceos e cannabis. A residência não apenas continha o doente, mas também aqueles dotados do saber de remédios que poderiam curá-lo ou fazer-lhe mal.

## *Erupção e saúde*

Os eventos de 24 e 25 de agosto de 79 d.C. continuam a representar uma das mais violentas erupções vulcânicas conhecidas (Sigurdsson e Carey, 2002). Materiais foram arremessados para cima do vulcão a uma altura entre 15 e 30 km, dependendo do estágio da erupção. As forças mais destrutivas, conhecidas como surtos piroclásticos, ocorreram apenas quando essa coluna ruiu; as forças totais da erupção são consideradas 100.000 vezes maiores que a bomba que destruiu Hiroshima. A erupção alternou seis vezes entre uma coluna e um desmoronamento, resultando em surtos piroclásticos durante um período entre o meio-dia de 24 de agosto até, pelo menos, sete da manhã do dia seguinte; o primeiro destruindo Herculano e o quarto e sexto engolindo Pompeia. Pedras-pomes da erupção foram localizadas a uma distância de 74 km a sudeste da montanha. O efeito na agricultura local foi dramático, como descrito por Marcial (4.44) e



por Estácio (*Silv.* 4.4.78-86). Dião Cássio (66.21-4) também observou que o material transportado pelo ar caiu em Roma, na África, na Síria e no Egito. O efeito em curto prazo de tamanha quantidade de material na atmosfera da Terra pode literalmente bloquear os raios solares, resultando em um ajuste negativo da temperatura global anual em um ou dois graus, afetando todos os aspectos da agricultura e, com isso, a produção e a economia por todo o mundo romano (*contra* Horden e Purcell, 2000: 305).

Para aqueles que deixaram Pompeia ou estavam, como Plínio, o Jovem, posicionados em Misenum, a 30 km dali, o amanhecer de 25 de agosto não aconteceu (*Epístolas* 6.20 e 6.16). O ar estava saturado de detritos e o sol foi bloqueado, tornando impossível enxergar. Além disso, a queda de cinzas foi considerável até mesmo em Misenum e fez com que Plínio agitasse suas roupas para dispersar o material acumulado. Aqueles que tentavam fugir para um abrigo (a maioria da população de Herculano e Pompeia) teriam sido afetados por sérias dificuldades de respiração, exacerbadas em uma população que já sofria de doenças respiratórias (por exemplo, a “experiência” de Plínio, o Velho, ver Plínio, o Jovem, *Epístola* 6.16). A época do ano era ideal para doenças; na Itália, até o passado recente, agosto era o mês em que morriam mais pessoas do que em qualquer outro período (Scheidel, 1996; B.D. Shaw, 1996). Aqueles que escaparam cedo devem ter levado consigo os itens típicos dos refugiados, equipamento de cozinha e alimentos (Cola, 1996), impedindo mais seu avanço e, talvez, explicando o motivo de várias cozinhas de Pompeia aparentarem estar fora de uso (Allison, 1992: 92-5, não considera esse fator na discussão acerca do uso das cozinhas). Muitos não devem ter alcançado uma distância segura dos surtos piroclásticos devastadores, seja por terra ou por mar (até hoje seus corpos não foram encontrados). Os que conseguiram escapar poderiam ter experimentado problemas de saúde similares àqueles associados à poluição intensa, acentuando quaisquer problemas respiratórios.

## *A demografia da cidade romana*

Os vestígios esqueléticos de Pompeia e Herculano fornecem um indicativo das patologias relativas às populações urbanas da Campânia no primeiro século d.C. A evidência, apresentada via estudos científicos dos ossos, demonstra uma diferença entre duas cidades vizinhas, em termos de intensidade de doenças respiratórias (talvez agravadas pela presença da malária em Pompeia) e diferenças no teor de fluoreto na água. Observando a saúde de populações urbanas, houve uma tendência em presumir que os mais terríveis excessos de doenças encontrados na rápida expansão das metrópoles do século XIX também seriam verificados, por exemplo, na Roma Antiga (Scobie, 1986; Morley, 1996). As bases para o grande quadro elaborado por Alex Scobie (1986) sobre a doença em Roma são as fontes escritas e a extrapolação transcultural. Embora as perspectivas transculturais sejam muito úteis para o desenvolvimento de modelos, nesse caso as fontes literárias precisam ser tomadas pelo que são, ou seja, textos da cidade, com frequência anedóticos, escritos para criar uma imagem de distopia comparada a algum ideal rural. Tais imagens são facilmente tornadas reais por historiadores no século XX trabalhando sob uma tradição que promoveu o Subúrbio dos Jardins ou a Cidade Nova no lugar da cidade (Laurence, 1997; para críticas, ver Scheidel, 2003). Frequentemente esse processo cria um modelo homogêneo, no qual todas as doenças conhecidas criam uma distopia para o passado comparado à vida nas cidades do mundo desenvolvido do século XXI. O perigo está em criar uma simples noção de saúde no passado, pior em relação à atual, ao invés de entender a variação ou natureza da saúde e da doença nesse período. Conforme demonstrado anteriormente, historiadores precisam perceber que a saúde pode ter variado em cidades de natureza ou tamanhos semelhantes, como demonstrado no caso de Herculano e Pompeia.

Em um artigo pioneiro, Walter Scheidel (2002) demonstrou que os efeitos da epidemia conhecida como praga Antonina, de 165 d.C., teriam desestabilizado a população do Egito e do Mediterrâneo como um todo. Seus dados, baseados em Duncan Jones (1996), foram criticados por Bruun (2003; cf. Greenberg, 2003), mas suas conclusões e posição teórica têm relevância considerável para a

discussão dos materiais esqueléticos de Pompeia e Herculano. Ele sugere (Scheidel, 2001: 23-4) que a população da Antiguidade estava longe de ser estável e, portanto, não caberia em modelos baseados em tabelas de vida de Coale-Demeny que formaram a base de modelos demográficos anteriores (para discussão destes, ver Parkin, 1992; Saller, 1994; Scheidel, 2001). O material vesuviano, diferente de materiais esqueléticos de cemitérios, não está submetido à subjetividade das práticas de enterramento e, dessa forma, torna possível reconstruir a natureza da população de Herculano e Pompeia em uma determinada data. Em termos de sua estrutura etária, a amostra esquelética de Herculano não é o que se esperava (Bisel e Bisel, 2002: 451-4). Há menos crianças do que se esperava nos 139 esqueletos recuperados (39, no total); em um mundo com alta taxa de mortalidade infantil, esperaríamos ver muito mais crianças do que isso para representar uma população estável. O argumento de que as crianças fugiram antes dos adultos e, assim, sobreviveram, é fraco devido à mescla de adultos e crianças encontrada aqui. A baixa taxa de natalidade identificada (1,69 por mulher adulta) também indica uma população que não está se reproduzindo. Podemos concluir a partir das evidências apresentadas em Herculano que a população estava passando por uma redução geral em seus números. A recuperação de esqueletos em Pompeia ocorreu principalmente no século XIX e, como resultado disso, crianças podem estar muito menos representadas (Hennenberg e Hennenberg, 2002: 171-4). No entanto, à luz dos achados de Herculano utilizando técnicas de escavação arqueológica do início dos anos 1980, não devemos necessariamente enfatizar esse fator. A maioria dos indivíduos recuperados em Pompeia foi de adultos na faixa dos 20 a 40 anos de idade. A razão entre homens e mulheres foi quase 1:1. Nenhum comentário foi feito sobre taxas de fertilidade, uma vez que o estudo engloba crânios, quadris e mandíbulas. Um número de pessoas mais velhas também foi identificado. Esses dados são combinados com tabelas de vida de Coale-Demeny para produzir uma tabela de vida em que as crianças estão sub-representadas. Entretanto, os dados derivados de evidências esqueléticas podem apenas nos informar sobre as idades de 20 a 40 anos, não uma amostra demográfica total da qual uma tabela de vida poderia ser construída. Além disso, se adotarmos Scheidel (2001) e admitirmos que as populações antigas eram

inerentemente instáveis, o material estará aberto a outras interpretações. Em suma, não há indicação real na evidência de que a população, conforme vista por seus vestígios esqueléticos, era estável e se reproduzia – quando muito, representa uma população em declínio. Maiores pesquisas nos vestígios esqueléticos podem confirmar essa hipótese eloquente. A causa de uma situação como essa pode ser identificada como uma ou mais das seguintes: a ruptura causada pelo terremoto de 62 d.C., apenas 17 anos antes da erupção do Vesúvio; a alta incidência de doenças traumáticas entre a população nos anos que antecederam 79 d.C. (ver Tabela 1, coluna 5, informada anteriormente); e a possibilidade de estratégias para reduzir taxas de reprodução.

## *Referências Bibliográficas*

ALLISON, P.M. *'The distribution of Pompeian house contents and its significance'*, PhD thesis, University of Sydney, 1992.

BAILEY, J.F., HENNEBERG, M., COLSON, I.B., CIARALLO, A., HEDGES, E.M. and SYKES, B. *'Monkey business in Pompeii – unique find of a juvenile Barbary Macaque skeleton identified using osteology and DNA techniques'*, *Molecular Biology and Evolution*, 16: 1410–14, 1999.

BISEL, S.C. and BISEL, J.F. *'Health and nutrition at Herculaneum: an examination of human skeletal remains'*. In: JASHEMSKI, W.F.; MEYER, F.G. (eds) *The Natural History of Pompeii*, Cambridge: Cambridge University Press, 451–75, 2002.

BLIQUEZ, L.J. *Roman Surgical Instruments and Other Minor Objects in the National Museum of Naples*, Mainz: Philipp von Zabern, 1994.

BRADLEY, K.R. *Discovering the Roman Family: Studies in Roman Social History*, Oxford: Oxford University Press, 1991.

BRUUN, C. 'The Antonine Plague in Rome and Ostia', *Journal of Roman Archaeology*, 16: 426–33, 2003.

CIARALLO, A. *Gardens of Pompeii*, Los Angeles, CA: J. Paul Getty Museum, 2001.

\_\_\_\_\_. 'About an ancient medical mixture found in Pompeii', in J. Renn and G. Castagnetti (eds) *Homo Faber: Studies in Nature and Science at the Time of Pompeii*, Rome: "L'Erma" di Bretschneider, 153–67, 2002.

CIARALLO, A.; DE CAROLIS, E. *Pompeii: Life in a Roman Town*, Milan: Electa, 1999.

\_\_\_\_\_. *La casa di Giulio Polibio: Studi Interdisciplinari*, Tokyo: University of Tokyo, 2001.

CIPORALLO, M., DI BERNARDO, G., FORTE, A., GALANO, G., DE MASI, L., GALDERISI, U., GUARINO, F.M., ANGELINI, F. and CASCINO, A. 'Histological analysis and ancient DNA amplification of human bone remains found in Caius Iulius Polybius house in Pompeii', *Croatian Medical Journal*, 40: 392–7, 1999.

COLA, R.M. 'Responses of Pampanga households to Lahar warnings: lessons from two villages in the Pasig-Potrero River watershed', in C.G. Newhall and R.S. Punongbayan (eds) *Fire and Mud: Eruptions and Lahars of Mount Pinatubo, Philippines*, Seattle, WA: University of Washington Press, 1996.

DE SPAGNOLIS CONTICELLO, M. *Il pons sarni di scafati e la via Nuceria-Pompeios*, Rome: "L'Erma" di Bretschneider, 1994.

DI BERNARDO, G., GALANO, G., GALDERISI, U., CASCINO, A., GUARINO, F.M., ANGELINI, F. and CIPORALLO, M. 'Analisi dei reperti ossei della Casa Grado di conservazione ed amplificazione del DNA antico', in A. Ciarallo and E. De Cariolis (eds) *La casa di Giulio Polibio: studi interdisciplinari*, Tokyo: University of Tokyo, 112–24, 2001.

FLEMMING, R. 'Quae corpore quaestum facit: the sexual economy of female prostitution in the Roman Empire', *Journal of Roman Studies*, 89: 38–61, 1999.

FRIER, B.W. 'Natural fertility and family limitation in Roman marriage', *Classical Philology*, 89: 318–33, 1994.

\_\_\_\_\_'More is worse: some observations on the population of the Roman Empire', in W. Scheidel (ed.) *Debating Roman Demography* (*Mnemosyne* supplement 211), Leiden: E.J. Brill, 139–60, 2001.

GREENBERG, J. 'Plagued by doubt: reconsidering the impact of a mortality crisis in the second century AD', *Journal of Roman Archaeology*, 16: 413–25, 2003.

HENNEBERG, M. & HENNEBERG, R.J. 'Skeletal material from the house of C. Iulius Polybius in Pompeii, AD 79', *Human Evolution*, 11: 249–59, 1996.

\_\_\_\_\_'Biological characteristics of the population based on skeletal remains', in J.C. Carter (ed.) *The Chora of Metaponto: The Necropoleis*, Austin, TX: University of Texas Press, 503–59, 1998.

\_\_\_\_\_'Variation in the closure of the sacral canal in the skeletal sample from Pompeii, Italy, 79 AD', *Perspectives in Human Biology*, 4: 177–88, 1999a.

\_\_\_\_\_'Human skeletal material from Pompeii', in A. Ciarallo and E. De Carolis (eds) *Pompeii: Life in a Roman Town*, Milan: Electa, 51–3, 1999b.

\_\_\_\_\_'Analysis of human skeletal and dental remains from Metaponto (7th–2nd C BC)', in *Problemi della 'Chora' Coloniale dall'Occidente al Mar Nero* (Atti del quarantesimo convegno di studi sulla Magna Grecia Taranto, 29 settembre–3 ottobre 2000), Taranto: Istituto per la storia e l'archeologia della Magna Grecia, 461–84, 2001.

\_\_\_\_\_'Reconstructing medical knowledge in ancient Pompeii from the hard evidence of bones and teeth', in J. Renn and G. Castagnetti (eds) *Homo Faber: Studies On Nature, Technology and Science at the Time of Pompeii*, Rome: "L'Erma" di Bretschneider, 169–87, 2002.

HORDEN, P. and PURCELL, N. *The Corrupting Sea: A Study in Mediterranean History*, Oxford: Basil Blackwell, 2000.

JASHEMSKI, W.F. *The Gardens of Pompeii*, Vol.1, New Rochelle, NY: Caretzas Brothers, 1979.

\_\_\_\_\_. *The Gardens of Pompeii*, Vol. 2, New Rochelle, NY: Caretzas Brothers, 1993.

\_\_\_\_\_. *A Pompeian Herbal*, Austin, TX: University of Texas Press, 1999.

JASHEMSKI, W.F. and MEYER F.G. *The Natural History of Pompeii*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

LAURENCE, R. 'Writing the Roman metropolis', in H. Parkins (ed.) *Roman Urbanism: Beyond the Consumer City*, London and New York: Routledge, 1–20, 1997.

\_\_\_\_\_. 'Metaphors, monuments and texts: the life course in Roman culture', *World Archaeology*, 31: 442–55, 2000.

MEYER, F.G. 'Food plants identified from carbonized remains at Pompeii and other Vesuvian sites', in R.I. Curtis (ed.) *Studia Pompeiana et Classica*, Vol. 1, New Rochelle, NY: Caratzas, 183–230, 1988.

MORLEY, N. *Metropolis and Hinterland: The City of Rome and the Italian Economy 200 BC–AD 200*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

ORIENTE, P., DEL PUENTE, A., LORIZIO, R. and BRUNETTI, A. 'Studio della densità minerale ossea negli scheltri di età romana rinvenuti in Pompei nella casa di Polibio', in A. Ciarallo and E. De Carolis (eds) *La casa di Giulio Polibio: studi interdisciplinari*, Tokyo: University of Tokyo, 107–10, 2001.

PARKIN, T.G. *Demography and Roman Society*, Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 1992.

RIDDLE, J.M. *Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *Eve's Herbs: A History of Contraception and Abortion in the West*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

SALLARES, R. *Malaria and Rome: A History of Malaria in Ancient Italy*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

SALLER, R.P. *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

SCHEIDEL, W. *Measuring Sex, Age and Death in the Roman Empire. Explorations in Ancient Demography* (*Journal of Roman Archaeology* Supplement 21), Ann Arbor, MI, 1996.

\_\_\_\_\_. 'Progress and problems in Roman demography', in W. Scheidel (ed.) *Debating Roman Demography* (*Mnemosyne* Supplement 211), Leiden: E.J. Brill, 1–82, 2001.

\_\_\_\_\_. 'A model of demographic and economic change in Roman Egypt after the Antonine Plague', *Journal of Roman Archaeology*, 15: 97–114, 2002.

\_\_\_\_\_. 'Germs for Rome', in C. Edwards and G. Woolf (eds) *Rome the Cosmopolis*, Cambridge: Cambridge University Press, 158–76, 2003.

SCOBIE, A. 'Slums, sanitation and mortality in the Roman world', *Klio*, 68: 399–433, 1986.

SHAW, T. *The Burden of the Flesh: Fasting, Gender and Embodiment in Early Christian Ascetic Theory*, Minneapolis, MI: Fortress Press, 1998.

SIGURDSSON, H.; CAREY, C. 'The eruption of Vesuvius in AD 79', in W.F. Jashemski and F.G. Meyer (eds) *The Natural History of Pompeii*, Cambridge: Cambridge University Press, 37–64, 2002.

TORINO, M.; FURNACIARI, G. 'Paleopatologia degli individui nella casa di Giulio Polibio', in A. Ciarallo and E. De Cariolis (eds) *La casa di Giulio Polibio: studi interdisciplinari*, Tokyo: University of Tokyo, 93–106, 2001.





## *Resenha*

---



AREND, SILVIA MARIA F.; MOURA,  
ESMERALDA B. B. DE; SOSENSKI, SUSANA.  
(ORGS.). INFÂNCIAS E JUVENTUDES NO  
SÉCULO XX: HISTÓRIAS LATINO-  
AMERICANAS. PONTA GROSSA:  
TODAPALAVRA, 2018. 368P.

---

*Chirley Beatriz da Silva Vieira\**  
*Otoniel Rodrigues Silva\**

O livro *Infâncias e juventudes no século XX: histórias latino-americanas* apresenta os resultados de investigações realizadas por integrantes do Grupo de Trabalho História da Infância e da Juventude, filiado à Associação Nacional de História – ANPUH-Nacional, e por historiadores membros da *Red de Estudios de Historia de las Infancias en América Latina* – REHIAL (<https://www.aacademica.org/rehial>), criada em 2018. A obra é produto de reflexões que demonstram como os processos sociais relativos à infância, adolescência e juventude (para além do âmbito da escola) têm adquirido uma maior importância na historiografia da América Latina. Essa importância está certamente associada ao fato de que problemas de diferentes ordens relativos a essa parte da população latina ainda são grandes desafios a governos e sociedades que compõem o continente. É importante observar ainda que o livro é composto por capítulos redigidos nos idiomas português e espanhol.

As três organizadoras da obra – Sílvia Maria Fávero Arend, docente da Universidade do Estado de Santa Catarina, Esmeralda B. B. de Moura, da Universidade de São Paulo (USP), e Susana

\* Mestre em Educação, pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC).  
E-mail: [schirleypsi@gmail.com](mailto:schirleypsi@gmail.com).

\* Doutorando em Educação, pela Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC).  
E-mail: [otonielifsc@gmail.com](mailto:otonielifsc@gmail.com).

Sosenski, que atua na Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) – têm produzido vários estudos na área das Ciências Humanas, especialmente no campo da História da Infância e da Juventude.

No prólogo do livro, a historiadora estadunidense Elena Jackson Albarrán destaca as inovações contidas nas reflexões realizadas pelos autores nos treze capítulos que compõem a obra, seja do ponto de vista das temáticas abordadas ou das opções teórico-metodológicas. A mencionada historiadora enfatiza ainda a gama de fontes documentais utilizadas pelos autores na escrita de suas narrativas, parte delas ainda inédita.

O livro está organizado em cinco partes. A primeira aborda a temática da família e é composta de quatro capítulos, iniciando pelo que foi escrito por Esmeralda B. B. de Moura, sob o título “Castigar com ‘moderação e amor’: a criança e o castigo na interlocução entre o direito, a educação e os princípios do catolicismo (Brasil: séculos XIX e XX)”. A autora efetuou uma discussão sobre o tema do castigo físico aplicado às crianças enquanto uma forma de educação considerada eficaz pela Igreja Católica e pelo Estado brasileiro. Na construção da narrativa a historiadora analisou parte da legislação brasileira que trata do tema, a saber: o Código Criminal do Império de 1831, o Código Penal Republicano de 1890 e Código Civil de 1916.

O segundo capítulo é intitulado “A tutela de crianças na *belle époque*: justiça e relações de gênero (Porto Alegre/Brasil, início do século XX)”, de autoria do historiador José Carlos da Silva Cardozo. O autor analisou a atuação dos representantes do Juízo de Órfãos da capital do Estado do Rio Grande do Sul tendo em vista os processos jurídicos de tutela de menores de idade. De maneira geral, o instituto jurídico da tutela era utilizado por operadores do Direito no início do período republicano em função da falta de condições econômicas dos pais para garantir o sustento de sua prole ou quando os genitores efetuavam práticas que as autoridades consideravam imorais. Além disso, o autor procurou identificar quais eram as exigências realizadas pelos operadores do Direito para que os pais pudessem reaver a guarda de filhos e filhas.

O capítulo três intitula-se “Assistência à infância e à maternidade na Primeira República: as experiências médico-filantrópicas de proteção materno infantil na cidade do Rio de

Janeiro” e foi redigido pelo historiador Ismael Gonçalves Alves. O capítulo tem como foco as práticas de caráter higienista estabelecidas para mulheres e crianças pobres, principal público das instituições assistenciais da cidade do Rio de Janeiro no início do século XX. Com essas medidas, médicos e filantropos pretendiam que a maternidade e a infância atingissem níveis sanitários que contribuíssem para o aumento da população brasileira.

A primeira parte do livro finaliza com o capítulo de autoria da historiadora Silvia Maria Fávero Arend, intitulado “Três meninas brasileiras pobres: relações de trabalho sob uma perspectiva interseccional (1930-1990)”. A autora, tendo em vista processos judiciais produzidos pelo Juizado de Menores da Comarca da Capital e de processos emitidos pela Justiça do Trabalho de Santa Catarina, descreveu a trajetória de vida de três meninas pobres que habitaram em Florianópolis nos anos de 1940 e de 1990. A autora procurou analisar, sob o enfoque teórico das relações de gênero e interseccionais, o porquê das jovens, que viveram em períodos distintos, terem sido obrigadas a labutar nos serviços domésticos desde a infância e não acessaram o saber escolar.

A segunda parte do livro é dividida em três capítulos que discutem a temática do consumo relacionado à infância e à juventude no Brasil e no México. O primeiro capítulo, de autoria da cientista social Alejandra Josiowicz, é intitulado “Una infancia moderna: consumo cultural, niñez y nuevos modelos familiares en Clarice Lispector”. A autora aborda como a prole das famílias das camadas médias urbanas brasileiras nos anos de 1960 e 1970 ingressaram no mercado consumidor de bens de cunho cultural. O foco da análise da autora recai sobre a produção literária infantil, tendo em vista o caso da escritora Clarice Lispector, uma das autoras que mais vendeu livros para o público infantil no referido período no país.

O segundo capítulo dessa parte da obra intitula-se “El día del niño en México: del festejo del trabajo a la fiesta del consumo (1920-1940)” e foi redigido pela historiadora Susana Sosenski. A autora descreveu o processo que deu origem à celebração do “Dia da Criança” no México, assim como às transformações de cunho sociocultural por que passou essa efeméride entre as décadas de 1920 e 1940. Em sua análise a historiadora identificou os diferentes

significados atribuídos à festa em função de um mercado consumidor infantojuvenil que estava sendo edificado naquele período no país.

O terceiro e último capítulo desta parte foi redigido pelo historiador Cristiano José Pereira, sob o título “À procura da motocicleta perdida: juventude no trânsito brasileiro e consumo (1974-2000)”. A narrativa tem como foco as representações sociais veiculadas na revista *Dois Rodas Motociclismo* acerca dos jovens do sexo masculino das camadas médias urbanas brasileiras que almejavam possuir uma motocicleta para ser utilizada para o lazer e/ou no âmbito do trabalho.

A terceira parte do livro aborda a temática das ditaduras latino-americanas e constitui-se de dois capítulos. O primeiro foi escrito pela psicóloga Patricia Castillo, sob o título “Cultura material, memoria y microhistoria de la infancia”. O texto tem como tema os debates de caráter historiográfico, teórico e metodológico — especialmente sobre a questão do protagonismo infantojuvenil — efetuados pela autora no processo de construção de exposições museológicas acerca da ditadura militar que se impôs ao Chile entre os anos 1973 e 1989.

O segundo capítulo desta parte da obra intitula-se “‘Pibes’ en el centro de la escena: infancia, sensibilidades y lucha política en la Argentina de los setenta”, de autoria da historiadora Isabella Cosse. A autora, a partir de matérias jornalísticas publicadas no periódico *Notícias*, procurou analisar quais foram as representações sociais enunciadas acerca de crianças e adolescentes de ambos os sexos pelo grupo político de esquerda denominado de Monteneros, com ampla atuação na década de 1970 na sociedade argentina.

A quarta e última parte da obra aborda o tema da construção jurídica da menoridade em dois capítulos. O primeiro capítulo, intitulado “Semanas de estudos do problema de menores: debates acerca do atendimento à infância e à juventude (São Paulo, 1930-1950)”, foi redigido pelo historiador Ailton José Morelli. O autor analisou os debates promovidos por operadores do Direito do estado de São Paulo nos eventos “Semana de Estudos do Problema de Menores”, realizados entre os anos 1948 e 1951, com foco nos então chamados “menores” abandonados, delinquentes e trabalhadores. A partir desses debates, novas políticas públicas foram formuladas para

essa população infantojuvenil já não mais somente sob um enfoque salvacionista.

O segundo capítulo, escrito por Humberto Miranda, intitula-se “Em busca da família ideal: a Funabem, o abandono de crianças e a política de ‘manutenção do menor no lar’ (Pernambuco, 1960-1970)”. O autor, a partir de um conjunto de fontes documentais — relatórios sociais, matérias jornalísticas e impressos de diferentes tipos — produzidas pela equipe técnica da Fundação do Bem-Estar do Menor (FUNABEM) do estado de Pernambuco (formada por profissionais das áreas da Pedagogia, Psicologia, Serviço Social e do Direito), buscou analisar o discurso enunciado acerca das famílias das crianças, adolescentes e jovens que estavam abrigados em instituições daquele Estado da federação durante a ditadura militar.

A quinta e última parte da obra discute a temática do trabalho em dois capítulos. O primeiro intitula-se “O trabalho infantil em debate na América Latina: primeira metade do século XX” e é de autoria do historiador Eduardo Silveira Netto Nunes. O autor, tendo em vista os Anais dos Congressos Pan-americanos da Criança ocorridos entre os anos 1916 e 1948 e as legislações de caráter nacional então vigentes, analisou os significados atribuídos à temática do trabalho infantojuvenil nos diferentes países, bem como o labor dos considerados menores de idade foi regulamentado por nações latino-americanos na primeira metade do século XX.

O último capítulo do livro é de autoria do historiador Antero Maximiliano Dias dos Reis e tem como título “Impactos e dilemas do ECA junto à justiça do trabalho: a erradicação do trabalho infantojuvenil na venda ambulante de jornais (Florianópolis, década de 1990)”. O autor analisou as modificações ocorridas nas relações de trabalho vigentes entre as empresas jornalísticas da capital do Estado de Santa Catarina e os meninos que vendiam jornais após a implementação do Estatuto da Criança e do Adolescente na década de 1990. O capítulo foi redigido a partir de informações contidas nos processos produzidos no âmbito da Justiça do Trabalho (Tribunal Regional do Trabalho da 12ª Região).

O livro constitui-se em uma excelente contribuição para os estudos da área da História da Infância e Juventude na América Latina. Além disso, poderá servir para que profissionais que atuam no campo da infância e da juventude – pedagogos, assistentes sociais,



operadores do Direito, psicólogos, etc – possam adensar os seus conhecimentos sobre a temática, fazendo com que a historiografia cumpra um dos seus papéis mais relevantes no âmbito social.

RECEBIDO EM: 26/02/2019  
APROVADO EM: 18/06/2019

A Universidade Federal do Paraná instituiu o Sistema Eletrônico de Revistas (**SER**), abrindo um importante canal de interação entre usuários e a comunidade científica. Neste espaço estão listadas as Revistas Técnico-Científicas publicadas com recursos próprios ou com recursos do programa de apoio à publicação instituído pela UFPR.

O **SER** utiliza-se do *Open Journal System*, software livre e com protocolo internacional que permite a submissão de artigos e o acesso às revistas de qualquer parte do mundo. Nesse sistema já estão cadastradas 42 revistas da UFPR, abrangendo diversas áreas de conhecimento. O sistema pode ser acessado por **AUTORES**, para a submissão de trabalhos, **CONSULTORES**, para a avaliação dos trabalhos, **EDITORES**, para o gerenciamento do processo editorial e **USUÁRIOS**, interessados em acessar e obter **CÓPIAS** de artigos já publicados nas revistas.

A **SUBMISSÃO** de artigos é feita por meio eletrônico e o autor poderá fazer o **ACOMPANHAMENTO** do processo de **AVALIAÇÃO** por parte dos consultores até a editoração final do artigo. As **NORMAS** de publicação e demais instruções, bem como os endereços dos editores são encontrados nas páginas de cada revista.

Findo o processo de editoração, uma cópia (pdf) dos artigos é disponibilizada em meio digital, dentro do Sistema SER, enquanto outra segue para impressão nas gráficas determinadas para cada publicação.

Para submeter um trabalho pela primeira vez será, antes, necessário entrar em **CADASTRO**. Uma vez cadastrado, abre-se uma caixa de diálogo indicando os passos a serem seguidos para o processo de submissão do artigo. Desejando apenas consultar

trabalhos já publicados, basta acessar **ARQUIVOS** e obter o artigo desejado.

O **SER** oferece ainda o **Public Knowledge Project**, poderosa ferramenta de pesquisa, com acessibilidade global. Para fazer a busca por um tema de seu interesse utilizando essa ferramenta basta clicar em PKP e, em seguida, digitar uma palavra-chave na caixa de diálogo. Com isso você acessará artigos sobre o tema de seu interesse publicados em diversas partes do mundo.

**Universidade Federal do Paraná**  
**Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação (PRPPG)**  
Rua Dr. Faivre, 405, Ed. D. Pedro II, 1º andar, Centro  
80060-140 – Curitiba – Paraná – Brasil  
Tel.: (41) 3360-5405/ Fax: (41) 3360-5113  
prppg@ufpr.br  
ser@ufpr.br

## NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

A revista *História: Questões & Debates* é uma publicação da Associação Paranaense de História (APAH) e do Programa de Pós-Graduação em História (PGHIS) da Universidade Federal do Paraná. Trata-se de uma publicação voltada para a História como conhecimento, pesquisa e instrumento de educação. A revista preocupa-se também com as relações da História com as demais ciências e com o valor que a sociedade lhe atribui. É organizada a partir de dossiês temáticos e sessões de tema livre no campo da História, Historiografia e afins, e aceita trabalhos sob a forma de artigos, entrevistas, resenhas de livros e transcrições comentadas de fontes.

Todos os trabalhos submetidos são encaminhados a dois avaliadores *ad hoc*; havendo conflito entre os pareceres, o trabalho é encaminhado a um terceiro avaliador. Os editores, com a aprovação do Conselho Editorial da Revista, reservam-se o direito de convidar autores ou de traduzir artigos considerados relevantes.

1. Para submeter um trabalho ao Conselho Editorial da Revista, deverá fazê-lo por intermédio do Sistema Eletrônico de Revistas da UFPR (SER). Caso ainda não esteja cadastrado, precisará criar login e senha de usuário. Acesse a página da Revista (<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs2/index.php/historia/index>) e clique em “ACESSO”, na barra de menu superior. Uma nova página será aberta, na qual está localizado um *link* para cadastrar-se. Preencha os campos conforme solicitado e clique em “CADASTRAR”. Em seguida, receberá no e-mail informado uma mensagem com uma senha de acesso (que poderá ser alterada). Para o envio do artigo, ingresse como AUTOR e obterá todas as informações necessárias.
2. Os trabalhos não devem ser identificados: nome do autor, titulação, filiação institucional e endereço são inseridos diretamente no sistema.

3. Formato e extensão: os textos devem ser apresentados em “doc”, ou formato compatível; os artigos devem ter entre 15 e 20 páginas (formato A4, com margens iguais a 2 cm) e as resenhas, entre 3 e 5 páginas.

4. Fonte e espaçamento: utilizar a fonte *Times New Roman*, tamanho 12, com entrelinhas 1,5. As citações no texto devem estar entre aspas e as maiores que 3 (três) linhas devem ser destacadas em bloco, sem aspas, com recuo à esquerda de 2 cm, fonte *Times New Roman*, tamanho 10, com entrelinhas 1.

5. Resumo e palavras-chave: na página inicial, os artigos também devem apresentar um resumo com, no máximo, 250 palavras, acompanhado de sua versão em inglês (*Abstract*) e de três palavras-chave, com tradução para o inglês (*keywords*). Abaixo do título original, apresentar sua versão em inglês.

6. Caso a pesquisa tenha apoio financeiro de alguma instituição, esta deve ser mencionada em nota de rodapé inicial, identificada por asterisco (\*).

7. As traduções devem vir acompanhadas da devida autorização do autor, cópia do original e referência bibliográfica completa (anexe os documentos por intermédio do sistema).

8. Não informe bibliografia ao final do texto. As referências bibliográficas e notas explicativas devem vir no rodapé, com numeração contínua.

a. Para livros e monografias no todo: SOBRENOME DO AUTOR, Prenome do autor. *Título em itálico*: subtítulo (se houver). Local de publicação: Editora, data, número de página(s) citada(s), se for o caso.

b. Capítulos em coletâneas: SOBRENOME DO AUTOR, Prenome do autor. Título do capítulo. In: SOBRENOME DO ORGANIZADOR, Prenome do organizador (Org.). *Título da coletânea em itálico*. Local de publicação: Editora, data, números das páginas inicial e final do capítulo, número de página(s) citada(s), se for o caso.

c. Para artigos em periódicos: SOBRENOME DO AUTOR, Prenome do autor. Título do artigo. *Título do*

*periódico em itálico*. Local de publicação, volume, número do fascículo, páginas inicial e final, data, número de página(s) citada(s), se for o caso.

9. Gráficos, tabelas e/ou ilustrações devem ser encaminhados em arquivos à parte, devidamente identificados, com títulos e legendas (anexe os arquivos por intermédio do sistema). No texto, devem ser indicados os locais das respectivas inserções.

10. Os originais não publicados não serão devolvidos. Os trabalhos deverão, obrigatoriamente, observar todos os itens acima, caso contrário, não terão a submissão aceita pelos Editores.

Endereço postal:

*História: Questões & Debates*

Rua General Carneiro, 460 – 6.º andar

80060-150, Curitiba/PR

Tel.: +55 (41) 3360 5105