

PERSPECTIVAS
Revista de Ciências Sociais



UNESP – Universidade Estadual Paulista

Reitor

Julio Cezar Durigan

Vice-Reitora

Marilza Vieira Cunha Rudge

Pró-Reitora de Pesquisa

Maria José Soares Mendes Giannini

Pró-Reitor de Pós-Graduação

Eduardo Kokobun

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

PERSPECTIVAS
Revista de Ciências Sociais

ISSN 0101-3459
PRSVDY

Perspectivas	São Paulo	v. 46	p. 1-252	jul./dez. 2015
--------------	-----------	-------	----------	----------------

A correspondência e os artigos para publicação deverão ser encaminhados a:
Correspondence and articles for publication should be addressed to:

PERSPECTIVAS: Revista de Ciências Sociais
Bibliotecária responsável: Ana Paula Meneses Alves
Faculdade de Ciências e Letras
Caixa Postal 174
Rodovia Araraquara-Jaú, km 1
14800-901 – SP – Brasil

Comissão Editorial

Dagoberto José Fonseca, Francisco Luiz Corsi, Luis Fernando Ayerbe, Marco Aurélio Nogueira, Marcos Cordeiro Pires, Marcos Tadeu Del Roio.

Conselho Consultivo

Álvaro de Vita, Anita Simis, Bárbara Freitag Rouanet, Brasília Sallum Jr., Charles Pessanha, Edgard de Assis Carvalho, Elide Rugai Bastos, Fernanda Peixoto, Gabriel Cohn, Giovani Alves, Gláucia Vilas Boas, Helena Carvalho de Lorenzo, Ilse Scherer, Lúcia Helena Vitalli Rangel, José Antonio Segatto, Lucília Neves, Luiz Eduardo Soares, Luiz Werneck Vianna, Marcelo S. P. Ridenti, Marcia Teixeira de Souza, Marcos Nobre, Maria Aparecida de Moraes Silva, Maria Arminda do Nascimento Arruda, Maria Helena Oliva, Maria José de Rezende, Maria Orlando Pinassi, Maria Teresa Miceli Kerbauy, Raimundo Santos, Renato de Andrade Lessa, Rubem Barbosa Filho, Vera Lúcia Botta Ferrante, Tullo Vigevani, Walquíria Domingues Leão Rêgo.

Diretor da Revista
Milton Lahuerta

Assessoria Técnica

Diagramação: Eron Pedroso Januskevictz
Normalização: Giovanna Isis Castro Alves de Lima
Publicação Semestral/Biannual publication
Revisão técnica: Milton Lahuerta / Alessandra Santos Nascimento
Solicita-se permuta/Exchange desired

Perspectivas: revista de Ciências Sociais / Universidade Estadual Paulista. – Vol.1 (1976)– . – São Paulo: UNESP, 1976-

Semestral
Interrompida, 1978,1979, 2004 e 2014.
ISSN 0101-3459

Os artigos publicados em PERSPECTIVAS são indexados por:

The articles published in PERSPECTIVAS are indexed by:

Abstracts in Anthropology; Bibliographie Latino-américaine D'Articles; Bulletin Signalétique; Clase-Cich-Unam; Sociological Abstracts; IBZ-International Bibliography of Periodical Literature, IBZ-CD-ROM; GeoDados: Indexador de Geografia e Ciências Sociais; International Political Science Abstracts.

SUMÁRIO/CONTENTS

- DOSSIÊ: INTELECTUAIS, PENSAMENTO SOCIAL E TEORIA POLÍTICA

TEORIA POLÍTICA, INTELECTUAIS E MODERNIDADE

- As raízes do liberalismo: liberdade e propriedade no pensamento político do século XVII
The origins of liberalism: liberty and property in the political thought of XVII century
Javier Amadeo 9
- (Pós-)colonialidade e intelectuais no Maghreb: autonomia, tradição e modernidade em Abdallah Laroui e Mohammed Abed Al-Jabri
(Post-)coloniality and intellectuals in the Maghreb: autonomy, tradition and modernity in Abdallah Laroui and Mohammed Abed Al-Jabri
Jessica da Silva Correia de Oliveira..... 37
- Racionalidade circunscrita e autonomia da Ciência Política
Bounded rationality and autonomy of Political Science
Daniela Mussi 71

PENSAMENTO BRASILEIRO E TEORIA POLÍTICA

- Teoria moral para o absolutismo: um estudo do *Tratado de Direito Natural* de Tomás Antônio Gonzaga
Moral theory for absolutism: a study of Tomás Antônio Gonzaga's Natural law treatise
Erygeanny Machado de Lira..... 91

- Laicidade na I República brasileira: os positivistas ortodoxos
Laicity in brazilian I Republic: the orthodox positivists
Gustavo Biscaia de Lacerda..... 119

DESENVOLVIMENTO E MUDANÇA SOCIAL

- Contextos e funções da democracia no pensamento furtadiano (1944-1964)
Contexts and functions of democracy in furtadian thought (1944-1964)
Vera Alves Cepêda 155
- Fazer ciência, fazer história: Florestan Fernandes, L. A. Costa Pinto e a sociologia da mudança social no Brasil
Making science, making history: Florestan Fernandes, L. A. Costa Pinto and the sociology of social change in Brazil
Patrícia Olsen de Souza 189
- Heterogeneidade burguesa, democratização e sociedade civil em Fernando Henrique Cardoso
Bourgeois heterogeneity, democratization and civil society in Fernando Henrique Cardoso
Katia Aparecida Baptista..... 217
- ÍNDICE DE ASSUNTOS 243
- *SUBJECT INDEX* 245
- ÍNDICE DE AUTORES / *AUTHORS INDEX*..... 247

**DOSSIÊ: INTELLECTUAIS,
PENSAMENTO SOCIAL
E TEORIA POLÍTICA**

AS RAÍZES DO LIBERALISMO: LIBERDADE E PROPRIEDADE NO PENSAMENTO POLÍTICO DO SÉCULO XVII

Javier AMADEO¹

■ **RESUMO:** Uma das questões centrais para entender as origens do liberalismo está relacionada com as mudanças ocorridas nos modos de apropriação e de exploração da propriedade, no século XVII. Do ponto de vista da história do pensamento político, a chave analítica consiste em entender como tais mudanças se expressavam na consciência política. À época, importantes autores basearam suas explicações sobre a crise política, de meados do século XVII, nas mudanças das relações de propriedade. A questão da propriedade destacou-se como um aspecto fundamental do próprio conceito de liberdade. Diante do exposto, o artigo busca apreender as origens do liberalismo, interpretando as relações existentes entre liberdade e autoridade; e o diálogo entre essas relações e as transformações nas formas de propriedade.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Liberalismo. Pensamento político moderno. Teoria política.

Como afirma Meiksins Wood (2012), a emergência de Estados Nacionais, com demarcações territoriais claras e um poder soberano mais ou menos unificado, criou as condições para novos desenvolvimentos no pensamento político. O nascimento desses Estados foi acompanhado de outro processo de fundamental importância: o surgimento de uma economia de mercado. Até então, existiam redes comerciais em diversos lugares do mundo, mas com o advento da “modernidade” o comércio passou a operar com princípios significativamente diferentes, gerando

¹ Departamento de Ciências Sociais – Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) – São Paulo – SP – Brasil – CEP: 04021-001.

uma mudança não apenas de escala, mas de estrutura. Para que isso pudesse ocorrer foi necessária uma ruptura nos padrões de intercâmbio comercial e, no caso da Inglaterra, tal ruptura ocorreu com o desenvolvimento do capitalismo agrário (MEIKSINS WOOD, 2012, p. 17-18).

Durante o período medieval, a configuração política dominante se caracterizava pela existência de um conjunto de soberanias fragmentadas. Para Meiksins Wood (2012), o sujeito político do período não era o cidadão individual, mas o detentor de algum tipo de jurisdição secular ou eclesiástica, ou ainda, uma corporação com seus direitos legais e autonomia com relação a outras corporações e autoridades superiores. Como consequência, o pensamento político do período, diferentemente do pensamento antigo que esteve centrado nas virtudes do cidadão e da *polis*, voltou-se para o entendimento das esferas de autoridade em face de um conjunto de jurisdições sobrepostas e em concorrência.

No início do período moderno, a emergência de estados territoriais transformou as condições políticas e criou não só formas de domínio inéditas, mas, também, novas identidades e ideias políticas para responder a essas transformações. O “[...] desenvolvimento mais significativo foi o surgimento de novas concepções de direitos individuais em relação à autoridade política” (MEIKSINS WOOD, 2012, p. 19-20). Esse processo propiciou importantes implicações para o pensamento político, entre elas, as representações sobre a ideia de direito.

De acordo com Pocock (2003b), o direito civil e o direito consuetudinário definiram os indivíduos como possuidores, outorgando direito e propriedade sobre as coisas e sobre eles mesmos, compondo, assim, a história clássica do liberalismo. Ou seja, a história a respeito de como “[...] os direitos se tornaram a precondição, a ocasião e a causa efetiva da soberania, de maneira que a soberania pareceu ser uma criatura dos direitos para cuja proteção ela existia” (POCOCK, 2003b, p. 92).

O principal tema da história do pensamento político moderno consistiu na definição do indivíduo como proprietário e possuidor de direitos. Um dos elementos centrais para entender as origens do liberalismo, isto é, a relação entre os conceitos de liberdade, de autoridade e de propriedade, consiste nas mudanças ocorridas nos modos de apropriação e de exploração da propriedade, no século XVII. Segundo Pocock (2003b), importantes autores desse período explicaram a crise política da metade do século XVII a

partir das mudanças nas relações de propriedade. Na visão desse autor, o fato de ponderarem a respeito dessas transformações, embora fosse algo importante, era insuficiente. Na verdade, o problema teórico consistia em entender os complexos mecanismos pelos quais a consciência política do período conseguia captar esse tipo de transformação social, considerando seu ineditismo histórico (POCOCK, 2003b, p. 111).

Desse modo, o presente artigo procurou entender as origens do liberalismo, interpretando as relações existentes entre os conceitos de liberdade e de direitos políticos, assim como a maneira pela qual essas relações ganharam materialidade *vis-à-vis* às profundas mudanças, à época, nas formas de propriedade.

Propriedade, liberdade e autoridade

De acordo com Pocock (2003b), um dos elementos centrais nas produções teóricas dos intérpretes do século XX, seja na área de teoria política, seja na de história do pensamento político, que trataram do tema da crise política e social da Inglaterra no século XVII, foi uma interpretação mais sofisticada das relações entre as noções de autoridade e de liberdade, tanto na esfera política quanto na intelectual. A obra de Plumb (1967), sobre o “desenvolvimento da estabilidade” e o “desenvolvimento da oligarquia”, centrou sua atenção no segundo período crítico do século XVII (de 1680 a 1720), contudo, rediscutiu a centralidade do primeiro período crítico (de 1640 a 1660). Tanto esse trabalho de Plumb (1967) como o de Pocock (2003a) ressaltaram a importância do último período crítico para o surgimento de uma Inglaterra mercantilista e imperial. Os escritos desses autores, ao buscarem as origens dessa “nova” Inglaterra, colocaram a necessidade de retornar ao primeiro período de crise e reexaminá-lo à luz da Restauração e da Revolução. Para ambos os autores, a análise do esgotamento do impulso revolucionário não implicou na negação do caráter radical, ou revolucionário, dos eventos da década de 1640².

Por outro lado, a partir das pesquisas desenvolvidas nos primeiros anos do século XXI, não é mais possível estudar o primeiro período crítico do século XVII tendo em mente apenas as contribuições teóricas de Thomas Hobbes; tampouco é plausível examinar o segundo período crítico, considerando somente

² Esta avaliação fica mais evidente em outro trabalho de Pocock (2003b).

os trabalhos de John Locke. É lição sabida que o pensamento político do século XVII foi estruturado tanto por filósofos e escritores com pensamento sistemático, quanto por autores pouco expressivos, que escreveram de modo assistemático, no calor dos acontecimentos. Cada momento histórico, afirma Pocock (2003b, p.102), “[...] fornece uma textura complexa, e muitas vezes contraditória, de pensamento, que tanto proporciona o contexto para Hobbes ou Locke, quanto demonstra funcionar autonomamente”.³

Dessa forma, uma compreensão do primeiro período crítico (de 1640 a 1660) precisa considerar o surgimento do antinomianismo democrático, que pode ser chamado de radicalismo puritano⁴. Vale lembrar que algumas interpretações procuraram entender tal radicalismo como parte da consciência de uma burguesia revolucionária no século XVII. Para Pocock (2003b), a presença desse radicalismo parece ter sido marcante na experiência política e social de tal período para ser reduzida a uma ideologia de comerciantes de pequeno porte e de artesãos descontentes. Nos trabalhos mais antigos: *Puritanism and revolution* (1997[1958]) e *Los orígenes intelectuales de la revolución inglesa* (1980[1965]), o historiador Christopher Hill analisou os *Independentes* e os *Levellers* enquanto pioneiros de uma sociedade de mercado, adotando uma perspectiva próxima às interpretações clássicas de Macpherson (1979) sobre o individualismo possessivo.

No entanto, continua Pocock (2003b), os escritos mais recentes de Hill⁵ parecem refletir criticamente sobre o cenário do primeiro período de crise, enfatizando a existência de seres errantes, sem rumo e sem comando, próximos da agricultura das sociedades pré-industriais. É possível apontar que parte da produção de Hill teria problematizado, nesses termos, o tema da burguesia nascente.

Ainda sobre o primeiro período crítico, Pocock (2003b) analisa que a ênfase especial sobre a ideia de libertação deve ser complementada pela discussão a respeito da autoridade. A percepção dos homens do século XVII se caracterizava por uma mentalidade em fase de transição para as concepções políticas modernas. Para esses indivíduos, a autoridade e a magistratura

³ Para uma crítica dessa abordagem consultar o texto de Meiksins Wood (2012).

⁴ Ver o estudo clássico de Walzer (1965) e, particularmente, o trabalho de Pocock (2003a).

⁵ Em particular, no texto *The world turned upside down: radical ideas during the english revolution*, onde analisou o milenarismo e antinomianismo de seitas como os *Seekers* e os *Ranters*.

pertenciam a uma ordem natural. Nesse sentido, o ponto de partida do pensamento político mais radical foi o colapso da autoridade política na Inglaterra entre os anos de 1642 e 1649. A partir dessa leitura, a Controvérsia do Compromisso (*Engagement Controversy*) representou uma polêmica tão importante na Revolução Inglesa quanto nos debates de Putney⁶. Os pensadores ingleses tentaram responder, em alguns casos com extremo radicalismo, à necessidade de reconstituir a autoridade, dado que ela havia se desintegrado e tanto a tradição quanto a invocação de Deus tinham se tornado insuficientes para determinar um fundamento legítimo.

Ao longo das contendas desse período, uma série de respostas foi formulada pelas diferentes tradições teóricas e políticas, desde o patriarcalismo de Sir Robert Filmer, que afirmava que o indivíduo não possuía liberdade natural; até o antinomianismo, que defendia a noção de que se a lei havia sido tirada dos homens era porque o espírito devia tomar seu lugar. Intelectuais como Hobbes e Harrington também responderam à questão que havia algo na natureza humana que tornava a autoridade possível. No entanto, grande parte do complexo debate do pensamento inglês, do primeiro período, pode ser vinculada à necessidade radical de restaurar a autoridade. Desse modo, vale considerar que:

Dizer que o indivíduo almejava preservar a si próprio, que sacara a espada para fazê-lo, mas a entregara a Nimrod ou ao Leviatã, ao constatar a futilidade de método, era um modo de definir as raízes da capacidade política. Dizer que o indivíduo cuja espada estivesse enraizada na propriedade se veria livre da fortuna para se dedicar aos bens do intelecto, e que poderia então se unir a outro indivíduo para constituir um organismo político, cuja alma seria a inteligência coletiva, era outro modo, bem diferente. Ambas eram respostas à pergunta sobre como os homens desprovidos de tudo, exceto da espada, poderiam restaurar o governo da razão e da autoridade (POCOCK, 2003b, p. 106-107).

Diante do exposto, é possível ver que a questão da relação entre os conceitos de propriedade e de autoridade, como sustenta Pocock (2003b), aparece como uma das principais controvérsias na Inglaterra de meados do século XVII. Os teóricos e os pensadores políticos do período debateram acerca do significado

⁶ Sobre os debates de Putney, ver Woodhouse (1974).

da propriedade, analisando os vários modos históricos pelos quais ela operou na sociedade. Essas discussões se basearam na percepção de mudanças profundas nas relações de propriedade e, como consequência, nas formas de dominação política.

No século XVII, a palavra propriedade (*property*) tinha um significado amplo, era tanto um conceito econômico quanto um termo jurídico. Segundo Pocock (2003b), a propriedade significava o que era próprio do indivíduo, isto é, aquilo que ele tinha o direito a reivindicar. Já as palavras *proprium* e *proprietas* eram aplicadas tanto ao direito quanto à coisa, e também para muitas outras coisas, como os meios de sustento ou de produção.

Nos debates da Inglaterra revolucionária era frequente a utilização da palavra propriedade em termos jurídicos e, igualmente, no sentido econômico produtivo. Portanto, é necessária uma apreciação sobre as estratégias do debate da época e, especialmente, a respeito das estruturas da linguagem desse período, para entender como as transformações nas relações de propriedade se expressaram no pensamento político.

Propriedade, direito e mercado

Entender as origens do liberalismo implica necessariamente compreender as importantes mudanças ocorridas no século XVII nos modos de apropriação e de exploração da propriedade. Para Pocock (2003b), embora alguns autores desse período tenham explicado a crise política de meados desse século a partir de tais transformações, a maioria desses estudiosos não as tinha percebido conquanto seguisse sentindo suas influências. Desse modo, os mecanismos pelos quais a consciência política desse período conseguia captar esse tipo de mudança social eram mais complexos (POCOCK, 2003b).

No texto clássico: *A teoria política do individualismo possessivo*, Macpherson (1979) estabeleceu as raízes do liberalismo na teoria e na prática política da Inglaterra do século XVII. Portanto, essa obra permite entrever que foi no decorrer da prolongada luta no Parlamento, da guerra civil, da experiência republicana, da restauração monárquica e da revolução constitucional final que evoluíram todos os princípios que viriam a ser básicos para o liberalismo⁷.

⁷ Retomamos a sugestão de Pocock (2003b) sobre Macpherson, no entanto, nosso argumento é diferente neste ponto.

Uma das hipóteses centrais de Macpherson (1979) era que o pensamento político do século XVII tinha como um dos seus elementos reflexivos constitutivos a percepção da propriedade como algo negociável no mercado. Isso teria se expressado em uma qualidade possessiva que se encontrava na concepção do indivíduo como proprietário de sua pessoa e de suas capacidades e, mais, sem dívida nenhuma com a sociedade por isso. As relações de propriedade se tornaram fundamentais para um número cada vez maior de indivíduos, determinando a liberdade real e a possibilidade de efetivação das potencialidades de cada indivíduo. De tal modo, expõe Macpherson (1979):

Achava-se que o indivíduo é livre na medida em que é proprietário de sua pessoa e suas capacidades. A essência humana é ser livre da dependência das vontades alheias, e a liberdade existe como exercício da posse. A sociedade torna-se uma porção de indivíduos livres e iguais, relacionados entre si como proprietários de suas próprias capacidades. A sociedade consiste em relações de troca entre proprietários. A sociedade política torna-se um artifício calculado para a proteção da propriedade e para a manutenção de um ordeiro relacionamento de trocas (MACPHERSON, 1979, p. 15).

Nessa interpretação, a liberdade existia fundamentalmente no exercício da posse, ao passo que a sociedade se baseava em uma relação entre indivíduos livres e iguais, concebidos como proprietários. Por sua vez, a sociedade política se tornava uma instituição construída, essencialmente, para a proteção da propriedade e para a manutenção da sociedade, que se caracterizava pela troca de mercadorias.

De acordo com Pocock (2003b), Macpherson (1979) construiu um modelo das consequências sociais e políticas de um conjunto de pressupostos mercantilistas e confrontou a presença dessas implicações em vários pensadores do século XVII, a exemplo de Hobbes, *Levellers*, Harrington e Locke, concluindo que os elementos encontrados permitiam justificar a hipótese de que as premissas mercantilistas eram constantes no pensamento desse período.

Macpherson (1979) analisou o *Segundo tratado sobre o governo civil*, em particular, o capítulo intitulado "Da propriedade", para discutir os pressupostos mercantilistas no pensamento político de John Locke. Segundo Macpherson (1979), Locke

começa por aceitar como princípio que a terra e seus frutos foram dados em comum à espécie humana, mas fazendo a ressalva de que é preciso existir um meio legítimo para se apropriar dos bens, no caso, esse meio é o trabalho. A partir desses dois postulados: que os homens têm direito à conservação de suas vidas e que o trabalho é propriedade do indivíduo, Locke “[...] justifica a apropriação individual dos produtos da terra, que foram originalmente dados em comum à humanidade” (MACPHERSON, 1979, p. 212).

Segundo Macpherson (1979), a doutrina da propriedade de Locke deve ser entendida a partir da sua insistência em que o trabalho de um indivíduo é sua propriedade, no entanto, semelhante ideia teria uma significação oposta àquela que foi atribuída por muitos intérpretes. Tal ênfase de Locke teria fornecido a base moral para a apropriação burguesa. Assim, “[...] Locke reconhece explicitamente, [que] a teoria da propriedade, no todo, é uma justificação do direito natural, não apenas à propriedade desigual, mas a uma apropriação individual ilimitada” (MACPHERSON, 1979, p. 233).

Ainda de acordo com a leitura de Macpherson (1979), Locke foi exitoso em sua empreitada. Pois, partindo do pressuposto tradicional de que a terra e seus frutos foram dados à humanidade como um todo para seu uso comum, Locke chegou a conclusões contrárias dos que afirmavam a limitação da apropriação capitalista com base nesse argumento, dessa maneira, teria eliminado qualquer entrave jurídico à acumulação em larga escala. Para Macpherson, Locke foi ainda mais longe ao justificar “[...] como natural, uma diferenciação de direitos e de raciocínios e, assim fazendo, forneceu uma base moral positiva para a sociedade capitalista” (MACPHERSON, 1979, p. 233).

Não se pode dizer que os conceitos do século XVII, de liberdade, direitos, deveres e justiça sejam inteiramente derivados desse conceito de posse, mas pode ser demonstrado que foram fortemente moldados por ele [...] as suposições possessivas estão fortemente presentes, não só nas duas teorias sistemáticas (as de Hobbes e as de Locke), mas também onde menos seria de se esperar: nas teorias dos niveladores e nas de Harrington, com sua mentalidade aristocrática [...] essas suposições que, de fato, correspondem substancialmente às relações reais de uma sociedade de mercado, foram o que deu à teoria liberal sua forma no século XVII [...] (MACPHERSON, 1979, p. 15).

Essa conclusão de Macpherson, segundo a interpretação de Pocock (2003b), não parece ser dialética o bastante, pois operava como se o pensamento político do período expressasse, sem mediações, o que estava acontecendo. Era preciso refletir de uma forma mais complexa e sutil o funcionamento da consciência histórica. Uma alternativa a essa explicação seria considerar como pressuposto a existência de “[...] vários tipos de indivíduos possessivos e [...] que havia um debate em andamento acerca dos vários modos de propriedade e individualidade” (POCOCK, 2003b, p. 111-112). Talvez, ao se seguir tal sugestão, o resultado poderia ser uma descrição mais dialética e menos reducionista do pensamento político do período.

Pocock (2003b) também problematiza a interpretação de Harrington sobre a existência de dois modelos de relação de propriedade. Segundo Pocock (2003b), Harrington afirmou que havia um modelo que era definido pela presença do domínio militar subordinado e, outro, que era determinado por sua ausência. Contudo, o mercado não aparecia como um elemento central na diferenciação desses modelos.⁸

Liberalismo e política radical

Se a leitura de Macpherson (1979), ao estudar a produção intelectual do século XVII e, em particular, a obra de Locke, parece oferecer problemas; as interpretações mais recentes, realizadas por outros autores, também apresentam limites que necessitam ser discutidos. Um desses limites que merece destaque compreende a proposta denexo entre a interpretação que identifica Locke como um pensador burguês e defensor da acumulação capitalista e a explicação que enfatiza o aspecto democrático radical de suas posições⁹. Nesse sentido, aponta Meiksins Wood (1992), a interpretação a respeito de Locke como um pensador burguês, implicava em um problema de explicação, no entanto, a sua reinterpretação enquanto um democrata radical coloca problemas de análise ainda mais complexos.

Uma reinterpretação de Locke como um democrata radical¹⁰, notavelmente bem documentada e extremamente sofisticada do

⁸ Sobre esta crítica ver também o excelente estudo de Pocock (2003a).

⁹ Embora semelhante leitura simplifique as interpretações, o argumento que precisa ficar explícito é que existem interpretações que foram dominantes em determinados períodos.

¹⁰ Essa explicação foi precedida por outros trabalhos também de enorme importância para a explicação do pensamento de Locke. Sem dúvida a obra pioneira neste processo de reinterpretação foi a *Introdução*

ponto de vista das suas formulações, foi proposta por Richard Ashcraft em *Revolutionary politics & Locke's Two Treatises of Government*. Neste texto, Ashcraft (1986) procurou situar Locke no contexto da política radical dos *Whigs* dos anos de 1670 e de 1680; das lutas sobre a tolerância religiosa; bem como da sucessão real, em particular da Crise da Exclusão (*Exclusion Crisis*)¹¹. Os argumentos de caráter contextual desenvolvidos nessa obra foram complementados com diversas interpretações textuais das concepções de Locke sobre a propriedade, o consenso, a representação, o direito de resistência e a lei natural (MEIKSINS WOOD, 1992).

A análise de Ashcraft (1986) partiu do pressuposto de que para entender as ideias de Locke era fundamental compreender suas relações com o movimento político radical do período e, como consequência, era imprescindível reconstruir o contexto intelectual e político de final do século XVII. Para Ashcraft (1986), a participação de Locke no movimento político radical oferecia a dimensionalidade existencial ao significado de seu pensamento político. Dessa maneira, esse trabalho vai centrar a sua atenção nas características históricas da Inglaterra da Restauração.

Ashcraft (1986, p.15) procurou se distanciar das interpretações sobre o pensamento político inglês do século XVII que usavam o “modelo do capitalismo”¹², no qual certa relação causal, fora dos limites da consciência dos indivíduos, seria suposta pelos intérpretes. Para ele, esse tipo de explicação tendia a sacrificar demais o que é essencial para entender o contexto histórico, pois imputava aos atores históricos ideias e intenções, derivadas dos modelos de interpretação dos estudiosos, de maneira a torná-los responsáveis por essas noções, agindo de acordo com seus pré-requisitos.

As referências ao capitalismo ou ao surgimento da burguesia não são úteis para o estudo desse momento histórico. Segundo ASHCRAFT (1986, p. 15), o *capitalismo* teria uma enorme significância teórica-prática, no entanto, a ênfase na divisão de classes,

escrita por Peter Laslett para a já canônica edição dos *Dois Tratados sobre o Governo*, realizada pela Cambridge University Press em 1960. Ver também as obras de Dunn (1969) e de Tully (1980).

¹¹ A *Crise da Exclusão* resulta da tentativa de aprovação da Lei de Exclusão (*Exclusion Bill*), sob o reinado de Carlos II e durante a Restauração. *Exclusion Bill* era um projeto que buscava eliminar da sucessão ao trono da Inglaterra, por causa do seu catolicismo, o irmão do rei, James (o futuro Jaime II). Os protestantes ingleses temiam que um rei católico assumisse o trono e se organizaram em um movimento de oposição. O projeto *Exclusion Bill*, destinado à exclusão de James da sucessão do trono, foi apresentado pelo Conde de Shaftesbury, líder do movimento *Whig*.

¹² A referência explícita deste modelo é o trabalho de Macpherson (1979).

como parte das explicações causais, deveria ser apreciada fora da consciência social dos atores desse período.

A teoria política de Locke, foi elaborada no contexto do movimento político do qual ele era partícipe junto com outros milhares de indivíduos. Nesse sentido, o *Segundo Tratado* seria uma espécie de “manifesto político do movimento”. Assim, grande parte do significado da teoria política de Locke estaria fundada seja na percepção particular da realidade do período que ele compartilhou com outros homens do século XVII, seja nos “[...] objetivos políticos específicos a partir dos quais um grande número de indivíduos se organizou nos anos de 1670 e de 1680 sob a liderança do Conde de Shaftesbury” (ASHCRAFT, 1986, p. 9).

A interpretação de Ashcraft (1986) tornou-se paulatinamente influente. Ela estabeleceu como parâmetro analítico central para entender o pensamento de Locke, o contexto das lutas políticas de 1670 e de 1680. No entanto, como afirma Meiksins Wood, é importante destacar duas questões. Em primeiro lugar, é problemático avaliar o papel de alguém como Shaftesbury (mentor político de Locke) sem analisar as condições do capitalismo agrário inglês do século XVII. Ou ainda, ignorar as configurações das relações de propriedade e as práticas econômicas a elas associadas¹³. Em segundo lugar, é complicado considerar que associar as ideias políticas de Locke à política *Whig* do período implique, necessariamente, em interpretar a teoria política lockeana como democrática (MEIKSINS WOOD, 1992, p. 658-659).

O argumento sustentado por Ashcraft (1986), em particular no capítulo 4 de sua obra, é contextual e se baseia em uma análise detalhada da participação de Shaftesbury e Locke nos conflitos políticos do período. Ashcraft (1986) é cuidadoso em suas considerações sobre as convicções políticas de Shaftesbury, pois procura não realizar afirmações excessivas com base na aliança tática entre este e os setores politicamente mais radicalizados. Tal postura cautelosa parece não se repetir ao analisar o caso de Locke. No que tange a este último, Ashcraft (1986) conclui que a aliança com os setores mais radicais evidencia uma concordância teórica fundamental de Locke com tais setores (MEIKSINS WOOD, 1992).

¹³ Este ponto sobre o capitalismo agrário será retomado adiante.

Ashcraft (1986) problematiza a explicação aceita por parte da literatura especializada, segundo a qual as ideias políticas da *Crise da Exclusão* compreendem parte fundante da teoria clássica *Whig* sobre o governo constitucional, na qual se incluiria, inclusive, o *Segundo Tratado* de autoria de Locke. Ainda que tal leitura não careça completamente de fundamento, um exame minucioso da composição social, bem como dos objetivos políticos dos *Whigs*, como movimento político popular nos anos de 1680, parece sugerir algumas dúvidas a seu respeito. As relações históricas entre as ideias políticas radicais, resultado da tentativa de Shaftesbury de organizar uma revolução e a ortodoxia *Whig* da Revolução Gloriosa são, para Ashcraft (1986), bem mais complexas que as tentativas de apresentar uma teoria política *Whig* homogênea. Para este autor, havia muitas tendências no interior da teoria política *Whig*, refletindo os diferentes objetivos políticos. Ou seja, a análise dessas divergências precisa ser central quando se busca entender o pensamento político do século XVII. Tais tendências e ideias são de fundamental importância para estruturar o eixo radical/conservador em torno do qual o liberalismo se desenvolveu nos séculos seguintes. Assim, existiria no interior da teoria política liberal um conjunto de tensões internas que teriam suas raízes nos conflitos políticos do século XVII (ASHCRAFT, 1986, p. 182-183).

Ashcraft (1986) analisa a estrutura do debate político da década de 1680 com o propósito de perceber quais eram as premissas comuns do movimento *Whig*, suas diferenças internas, assim como a relação do *Segundo Tratado* com ambas. Existiria uma linguagem comum utilizada pelo movimento *Whig*, em busca de apoio para suas ideias políticas no período que, segundo Ashcraft (1986), precisava ser considerada. De acordo com este autor, o movimento político que buscava o apoio das massas, ou seja, os *Whigs* estruturaram seus argumentos políticos em torno dos seguintes slogans: “*No popery, no slavery*” e “*Liberty and property*”. A oposição ao papado e a escravidão, no peculiar contexto histórico da Inglaterra do século XVII, indicava a oposição à sucessão do Duque de York; já a defesa da liberdade e da propriedade ressaltavam seus compromissos teóricos e políticos. Segundo Ashcraft (1986), subjacente a cada um desses slogans existiria um conjunto de argumentos políticos sofisticados. Entender as conexões entre as declarações ideológicas e os argumentos mais apurados, que foram empregados pelo

movimento *Whig*, é central para compreender as teses desenvolvidas no *Segundo Tratado* de Locke (ASHCRAFT, 1986, p. 185-186).

Um dos elementos essenciais da teoria política *Whig* era a ideia de que eles representavam a vontade popular mediante eleições parlamentares, como uma espécie de personificação institucional do direito natural. Havia, contudo, um conjunto de tensões internas na teoria política, resultado da tentativa de reconciliar um extremismo retórico de apelo às massas com os objetivos práticos, legalistas e limitados. Os *Whigs* tentaram combinar uma campanha de propaganda anti-papista com uma defesa da autoridade do Parlamento. Ambas as ideias foram justificadas com base no direito natural (ASHCRAFT, 1986, p. 194).

De acordo com Ashcraft (1986), os *Whigs* desenvolveram um conjunto de argumentos a partir dos quais a consigna “*No popery, no slavery*” significava a condenação da pretensão do Rei católico de consolidar sua autoridade com base no exército e no uso da força, em vez de eleições e do Parlamento. Shaftesbury enfatizava esses pontos nos seus discursos no Parlamento, em 1675: “[...] If ever there should happen in future ages (which God forbid) a King governing by an army without a Parliament, it is a government I own not, am not obliged, nor was born under” (SHAFTESBURY *apud* ASHCRAFT, 1986, p. 201).

Para Ashcraft (1986), o argumento *Whig*, de uma intervenção ilegítima do Rei católico nas eleições parlamentares, estaria claramente presente no parágrafo §216 do *Segundo Tratado*, quando Locke afirmava que quando o príncipe:

[...] employs the force, treasure, and offices of the society, to corrupt the representatives, and gain them to his purposes [...] by solicitations, threats, promises [and attempts to tell them] what to vote and what to enact [the legislative power is altered] (LOCKE *apud* ASHCRAFT, 1986, p. 201).¹⁴

Essa seria, na interpretação de Ashcraft (1986), a descrição lockeana da conquista. Os argumentos *Whigs* alegavam que, sob uma monarquia absoluta, inexistia segurança para a liberdade e a propriedade, assim, um governo limitado e constitucional era

¹⁴ Laslett por sua vez afirma que, provavelmente, este parágrafo se referiria as tentativas realizadas durante os reinados de Carlos II e Jaime I de mudar os procedimentos das eleições (Nota de rodapé de Laslett elaborada para a edição da *Cambridge University Press*).

a única forma possível de garantir essa segurança (ASHCRAFT, 1986, p.213).

Para Meiksins Wood (1992), existiria outra explicação contextual, tão plausível quanto à proposta por Ashcraft (1986), consistente com a história pessoal de Shaftesbury e com as ideias políticas de Locke. Para Meiksins Wood:

[...] os setores *Whigs* liderados por Shaftesbury foram uma força não democrática na Inglaterra, não a primeira, em procurar uma aliança (que posteriormente seria abandonada ou traída) particularmente com os setores radicais de Londres com o objetivo de mobilizar uma força popular contra a monarquia (MEIKSINS WOOD, 1992, p. 659).¹⁵

Segundo essa autora, um padrão característico de mobilização e de exploração dos setores populares pode ser traçado, desde a Guerra Civil, como uma de suas causas imediatas através das crises dos anos de 1680 e também das crises posteriores. De fato, como afirma Meiksins Wood (1992), é possível ponderar que existiram razões estruturais profundas para que esse padrão de alianças fosse recorrente na história política inglesa:

A classe dominante inglesa era, em comparação com suas similares europeias, a aristocracia mais desmilitarizada no Estado mais centralizado da Europa, sendo obrigada a buscar alternativas aos exércitos privados das aristocracias tradicionais para apoiar suas rebeliões contra a monarquia (MEIKSINS, WOOD, 1992, p. 659-660).

Essa teria sido a estratégia de mobilização utilizada por Shaftesbury na luta contra a Coroa. Contudo, tal tática não implicava uma posição democrática favorável à ampliação dos direitos políticos. De acordo com Ogg (1956), Shaftesbury defendeu uma proposta de reforma que buscava eliminar as anomalias eleitorais do país. Para isso, ele incluía nos direitos políticos novas corporações e retirava os direitos dos “distritos podres” (*rotten boroughs*). Essa proposta implicava em uma extensão horizontal dos direitos políticos, no entanto, era socialmente menos democrática devido às exigências de qualificação de propriedade. Ou seja, para ter direito ao voto foi instituído o valor de (£200) e para poder ser membro do

¹⁵ Sobre as alianças entre as classes proprietárias e os setores políticos radicais na Inglaterra do período, ver a obra de Brenner (1992).

Parlamento o valor de (£10.000) (MEIKSINS WOOD, 1992, p. 659-660).

Outro ponto central que, segundo Ashcraft (1986), necessita ser enfatizado sobre a questão política do período é que a teoria da propriedade, proposta por Locke, precisava ser situada no contexto da estratégia política *Whig* durante a *Crise da Exclusão*. Na tentativa de construir uma aliança, os *Whigs* estiveram obrigados a satisfazer as aspirações mais democráticas dos setores urbanos radicalizados, por um lado, e, por outro, a censurar suas tendências “niveladoras” com o objetivo de tranquilizar a *gentry*. Esse quadro, caracterizado por um equilíbrio delicado, fez com que a questão da propriedade surgisse como algo fundamental (MEIKSINS WOOD, 1992, p. 662). Isso nos coloca a necessidade de analisar a visão lockeana sobre a propriedade.

Para Ashcraft (1986, p. 264), o capítulo de Locke sobre a propriedade no *Segundo Tratado* tinha como intenção municiar a defesa dos setores sociais industriais e comerciais do país, que eram a base política do movimento *Whig*, contra os proprietários ociosos, improdutivos e dominados pela Corte. Desse modo, o argumento de Locke comporia parte da estratégia de propaganda *Whig* que buscou o apoio dos setores industriais, denunciando os parasitas da Corte.

Nesse ponto, Ashcraft (1986) se afasta da perspectiva de perceber o *Segundo Tratado* como uma resposta às contingências da *Crise da exclusão* e procura entender a concepção lockeana de trabalho e a de propriedade, que fundamentam sua concepção de sociedade política. Na visão de Ashcraft, a noção lockeana de sociedade política foi resultado de sua associação política com Shaftesbury. Para Ashcraft (1986), semelhante compreensão parte da defesa feita por Locke da laboriosidade, da produtividade e da expansão comercial e, como consequência, da crítica por ele elaborada contra a ociosidade e o desperdício. Na realidade, essa posição teórica de Locke expressava uma concepção de caráter mais geral do seu pensamento, já evidenciada nas décadas precedentes (ASHCRAFT, 1986, p. 266-267).

Um exemplo disso pode ser encontrado no texto “The industrious and frugal”. Nesta obra, Locke apresenta uma defesa dos indivíduos sóbrios e laboriosos que contribuem para o benefício da sociedade. Para Locke, tais indivíduos estavam identificados com aqueles que contribuía com a produção de bens e com a expansão do comércio. Segundo Ashcraft (1986),

a posição de Locke é clara: a prática geral da laboriosidade e da frugalidade, somada ao comércio bem organizado, compreende o fundamento para a riqueza da nação. Assim, Locke irá contrapor os valores sociais, como a sobriedade, a frugalidade e a laboriosidade, associados com o comércio e com o luxo, à preguiça e a custosa vaidade de setores sociais que desperdiçavam a riqueza do país, com uma forma de vida extravagante (ASHCRAFT, 1986, p. 267).¹⁶

Os objetivos teóricos e políticos de Locke no tratamento do tema da propriedade, afirma Ashcraft (1986), reforçavam o papel fundamental daqueles que cultivavam a terra e, portanto, beneficiavam a humanidade. Na visão de Ashcraft (1986), a invenção da moeda significou uma mudança substantiva na argumentação desenvolvida por Locke, contudo, sua perspectiva política se manteve inalterada. No capítulo sobre a propriedade, Locke insistia que aqueles que cultivavam a terra contribuía com o bem comum, ao mesmo tempo, salientava que outro tipo de uso implicaria em um desperdício da terra.¹⁷ A invenção da moeda causou um conjunto de mudanças no interior da sociedade, produzindo uma série de contrastes sociais, como por exemplo, um aumento da concentração da propriedade. Entretanto, tais transformações não diminuiriam a contundência do argumento político e moral de Locke, assim, a invenção da moeda e o comércio com o mundo eram, para este autor, práticas justificáveis quando desenvolvidas de acordo com o mandato da lei natural e com o objetivo de alcançar o bem comum. Porém, na interpretação proposta por Ashcraft (1986, p. 270), essas práticas não iriam prever qualquer justificção para um uso não produtivo da propriedade terra.¹⁸

Como base nessa leitura, Ashcraft (1986) chega a seguinte conclusão sobre as convicções de Locke no *Segundo Tratado*:

Obviously, Locke was not advocating the return of the Diggers, though his attitude toward property is not so far removed from theirs as is generally assumed [...] by framing his argument in such a way as to knit together "labour", "cultivated land", and "the common good," Locke produced a powerful natural law critique of

¹⁶ No que tange ao tema da relação entre os interesses e as paixões, bem como do papel do comércio no pensamento político do século XVII, ver o estudo clássico de Hirschman (1997).

¹⁷ Sobre esse argumento é interessante consultar o trabalho de Tully (1980).

¹⁸ Tais argumentos seriam desenvolvidos, segundo Ashcraft (1986), nos parágrafos 36, 37, 38, 42 e 45 do *Segundo Tratado*. Semelhante interpretação se contrapõe completamente à leitura de Macpherson (1979).

those individuals in society who neither laboured nor contributed to the common good of society. *Locke's chapter on property is one of the most radical critiques of the landowning aristocracy produce during the last half of the seventeenth century.* A qualification of this statement, as we suggest earlier, is need in order to distinguish between the aristocracy as such and those who were merely the useless members of that class (ASHCRAFT, 1986, p. 273, grifo meu J. A.).

De acordo com Ashcraft (1986), foi no contexto das alianças políticas que os *Whigs* buscaram construir no século XVII, que a crítica da aristocracia proprietária, baseada na defesa de Locke da produção e do melhoramento (*industry and improvement*), pode ser entendida como uma tentativa de apelar aos setores “laboriosos da nação” – isto é, os comerciantes, os artesãos, os pequenos mercadores, os pequenos proprietários e a *gentry* –, que se contrapunham a uma aristocracia proprietária, ociosa e fútil. E, desse modo, servir para desenvolver uma base política a favor das reivindicações do movimento *Whig*.

[...] the Whigs had to alienate the gentry from the landowning aristocracy and, if possible, to show the benefits of an economic alliance of the gentry's interests with those of the merchants, tradesmen, and artisans in the cities and towns. This the Whigs attempted to do by comprehending the labor employed to cultivate enclose the idle, luxurious, and useless large landowners who allowed their propriety to go to waste (ASHCRAFT, 1986, p. 243-244).

Na compreensão de Ashcraft (1986), os ataques de Locke se direcionaram para um setor da aristocracia agrária, especialmente, para os membros ociosos e fúteis dessa classe:

Locke makes this point clear when he notes that it is not “the largeness of his possession” in land, but rather the allowing of it or its products to perish “uselessly” that is the critical standard to be applied to landlords and land-ownership. So long as a landowner “made use of” his land in such a way as to benefit others, “he did no injury” to mankind through the mere “largeness” of his possessions (ASHCRAFT, 1986, p. 273).

Essa interpretação de Ashcraft (1986) parte de uma dicotomia, mais ou menos sistemática, das classes agrárias inglesas em dois tipos. O primeiro tipo, uma aristocracia ociosa e, o segundo, uma classe de pequenos proprietários. Esta classe, além de ser considerada essencialmente produtiva, constituía a base política dos *Whigs*. Tal representação da sociedade inglesa de final do século XVII e das divisões sociais que os *Whigs* tentavam explorar é, contudo, enganosa. Ela parece se basear menos na evidência histórica e, mais, na oposição tradicional entre uma aristocracia passiva (e parasitária) e uma burguesia produtiva (e progressista). Uma representação desse tipo não se ajusta às realidades do capitalismo agrário inglês.

Na visão de Meiksins Wood (1992), a cultura do melhoramento (*improvement*) estava bem estabelecida entre amplos setores da aristocracia agrária. De fato, Shaftesbury, o modelo do aristocrata *Whig*, era ele próprio um grande proprietário de terras. Dessa forma, não havia evidência de que a cultura da produtividade estivesse mais bem representada entre a pequena *gentry* que entre a grande aristocracia. Ou seja, as pressões dos arrendatários para o aumento da sua produtividade provinham geralmente dos próprios latifundiários. Partindo do contexto de um capitalismo agrário em desenvolvimento na Inglaterra do século XVII, é possível afirmar que:

[...] não há nada no capítulo de Locke sobre a propriedade no *Segundo Tratado*, que não seja representativo dos interesses dos grandes proprietários de terras como Shaftesbury e não há nada nele que evidencie uma defesa dos pequenos proprietários e trabalhadores contra a aristocracia proprietária (MEIKSINS WOOD, 1992, p. 662-663).

Como afirma Meiksins Wood (1992, p. 680), o contexto no qual Locke elabora sua teoria da propriedade e, particularmente, suas observações sobre o melhoramento são fundamentais. Assim, no século XVII, a cultura do melhoramento estava estritamente vinculada à prática dos cercamentos e tinha como perspectiva adquirir status legal enquanto um passo essencial para abolir os direitos de uso costumeiros em favor dos direitos de propriedade, estes, exclusivamente privados.

A análise de Thompson (1995) corrobora essa interpretação de Meiksins Wood (1992):

[...] o caso Gateward¹⁹ [1607] e decisões sucessivas tomadas com este espírito da melhora (*improvement*) atravessaram com a faca esperta o corpo do costume, cortando o direito de usufruto [...] Se bem é possível que isto não afetasse muito aos usos reais dos povoados, podia deixar ao *commoner* sem terra, despojado de todos seus direitos, se um caso chegava aos tribunais ou ao se efetuar o cercamento de terras (THOMPSON, 1995, p. 152-153).

Em fins do século XVII, os tribunais passaram cada vez mais a definir que a terra baldia, o solo do senhor, era de propriedade pessoal dele, mesmo que, muitas vezes, limitada pelo peso do costume. Esses “inconvenientes” usos do costume serão vistos como restrições ilegítimas ao melhoramento (*improvement*). O que existia no período era uma transformação generalizada das práticas agrárias, aonde o uso comum vai gradualmente perdendo terreno e direitos, e a terra se transformando em mercadoria, isto é, em propriedade capitalista. De maneira crescente, a lei será interpretada por juízes que compartilhavam da mentalidade dos latifundiários reformadores (*improving landlords*), dando precedência à economia política do melhoramento (*improvement*) sobre outras reivindicações de direitos de propriedade, como o uso comum (THOMPSON, 1995, p. 158-161; MEIKSINS WOOD, 1992 p. 680).

Tem-se, assim, o contexto histórico e social no qual a linguagem do melhoramento e a prática dos cercamentos, que beneficiava invariavelmente aos grandes proprietários de terra, precisam ser entendidas. Desse modo, para Meiksins Wood, a visão de Ashcraft (1986) sobre a propriedade no texto de Locke, como um ataque à aristocracia proprietária, parece ser difícil de sustentar.²⁰ Essa explicação de Ashcraft não encontra nenhuma evidência no *Segundo Tratado* que afirme a proteção dos direitos costumeiros. Na realidade, o tipo de argumento a favor do melhoramento, empregado por Locke e, também, por outros intelectuais do período, é comumente utilizado como um

¹⁹ Este caso estabeleceu um precedente importante sobre os direitos de usufruto. Este precedente se tornaria fundamental quando o termo melhora (*improvement*) tivesse alcançado uma nova conotação e seria utilizado para que a economia política atravessara as terras comunais (THOMPSON, 1995, p. 152-153).

²⁰ “Locke’s approval for the individual who ‘by his labor does [...] enclose [land] from common’, is a major theme thorough the chapter on property in the *Second Treatise*. And conversely, he insists, ‘the extent of ground is of the little value without labor’ that it qualifies only as ‘wasteland’ [...] It seems strange that this radical endorsement of the claims of labor over those of land ownership has been so little commented upon by those who are so eager to award Locke the honor of having formulates the modern defense of the private ownership of property” (ASHCRAFT, 1986, p. 271-272).

questionamento legal contra os direitos costumeiros e a favor dos cercamentos (MEIKSINS WOOD, 1992, p. 682).

Wood (1984), por sua vez, sustentava que é preciso entender alguns dos elementos centrais de pensamento político de Locke identificando duas dimensões fundamentais, a saber: “[...] aqueles elementos que por si próprios não sugerem uma teoria incipiente de capitalismo agrário, porém que servem de fundamento para ela, e aquelas noções que são essenciais para essa teoria” (WOOD, 1984, p. 113). No primeiro grupo, é possível identificar na visão de Locke que todos os membros da sociedade devem ter direito à vida, à liberdade e às possessões garantidas pela lei natural. No entanto, o direito de propriedade da terra, assim como os demais direitos, ainda que garantido pela lei natural, não era incondicional tampouco absoluto. Mas, ninguém podia ser privado da propriedade sem o consentimento da comunidade (WOOD, 1984).

Locke, como pondera Wood (1984), também expôs uma teoria da propriedade baseada no trabalho e na aprovação do uso do dinheiro, assim, ele teria afirmado um consenso tácito sobre as propriedades desiguais e a expansão das relações de intercâmbio. Sua posição sobre a expansão dessas relações mostra que Locke era mais que o teórico de uma sociedade agrícola. É possível considerar que Locke desenvolveu uma teoria sobre um tipo específico de sociedade agrícola que emergiu na Inglaterra. Dessa forma, em seus escritos, Locke teria construído um novo tipo de sociedade agrícola, no qual ainda existia um setor agrário tradicional, e o apresentou como uma teoria do conjunto.

A percepção de uma transformação incipiente nas relações sociais de produção agrícola que estavam acontecendo na Inglaterra do século XVII, quando combinado com o ideal humano de um indivíduo de espírito prático, egoísta, autônomo e calculador, permite descrever a Locke como um teórico do capitalismo agrário em desenvolvimento e, num sentido amplo, como um pioneiro do espírito do capitalismo (WOOD, 1984, p. 113-114).

Propriedade e direitos políticos

É razoável avaliar as supostas implicações radical-democráticas das formulações de Locke em outra perspectiva.

Isto é, considerar a relação entre a teoria da propriedade e da riqueza com a possível concentração de poder político nas mãos das classes proprietárias. Para Meiksins Wood (1992, p. 677), é admissível e necessário analisar alguns argumentos com base nessa relação. O primeiro argumento, formulado por Hughes (1990, p.437), além de sugerir que Locke contestava a concentração de poder político, também propõe associar a concentração de poder com a de propriedade.²¹ Já o segundo argumento, apresentado por Ashcraft (1986), afirma que a propriedade, ou a sua falta, não seria para Locke um fundamento para privar um homem de sua personalidade política ou de sua participação na sociedade política (MEIKSINS WOOD, 1992, p. 68).

É possível ponderar, contra a posição de Hughes (1990), que para Locke algum grau de concentração da propriedade não só era aceitável como também desejável. O argumento de Locke sobre a propriedade e o melhoramento (*improvement*) implicava identificar a acumulação não com a cobiça, mas com o benefício da comunidade na medida em que a acumulação incrementava a produtividade e, com esta, a prosperidade da sociedade como um todo.

Na Inglaterra do século XVII, a propriedade estava amplamente concentrada nas mãos dos grandes proprietários, com terras trabalhadas por arrendatários. A estrutura social formada pela tríade: proprietário de terra, arrendatário capitalista e trabalhador assalariado tinha possibilitado o desenvolvimento da agricultura mais produtiva desse período, na Europa. A experiência inglesa, em contraste com a agricultura na França dominada pelo camponês, parecia demonstrar a clara conexão entre “produtividade, prosperidade nacional e concentração de terras”. A teoria de Locke reconhece tal estrutura social como base da produção agrária e como fonte da prosperidade inglesa, e sua teoria da propriedade, por conseguinte, afirma a conexão entre o bem público e a concentração da propriedade agrária (MEIKSINS WOOD, 1992, p. 678).

O segundo tipo de argumento é significativo para discutir uma questão chave na Inglaterra do período: a relação entre a propriedade e os direitos políticos. Ainda que se ponderasse que Locke aceitava a existência de consideráveis diferenças de propriedade, surge a questão se a falta de propriedade constituiria o fundamento para negar ao indivíduo seus direitos

²¹ Ver também o texto de Tully (1980).

políticos. A sociedade civil, na perspectiva lockeana, contém indivíduos pobres e indivíduos sem propriedade, um número substancial de atores que depende do trabalho assalariado para sua subsistência. Esses indivíduos teriam qualquer direito político? Ou, em outros termos, o que significava ter direitos políticos, possuir uma personalidade política e ser membro da sociedade política, para Locke? (MEIKSINS WOOD, 1992, p. 685).

Hughes (1990) coloca uma série de direitos de tipos diferentes juntos: o direito de ser governado pela lei; o de resistência e o de votar. Por exemplo, para afirmar sua reivindicação sobre o direito ao voto, invoca na obra de Locke o princípio segundo o qual devia haver uma lei para “o favorito na corte e o camponês no arado” (LOCKE *apud* HUGHES, 1990, p. 435). No entanto, essa afirmação de Locke sugere um compromisso com a ordem constitucional, na qual todos, governantes e governados, estão subordinados à lei. A defesa do governo constitucional não é incompatível com defesa de princípios antidemocráticos e anti-igualitários. Nesse sentido, as proposições lockeanas são mais anti-absolutistas e liberais, do que democráticas.

As posições de Locke, a partir do argumento contextual sustentado por Ashcraft (1986), também necessitam ser revistas. Nos debates de Putney²², a justificativa utilizada pelos líderes do Exército sobre um sufrágio amplo, contra a proposta dos *Levellers*, era que os pobres já tinham conseguido o suficiente sem a necessidade do voto, tinham obtido, inclusive, o direito de estar submetidos a um governo constitucional em vez de um governo arbitrário de um homem.

Para Meiksins Wood, é aceitável ver no *Segundo Tratado* uma disposição política de Locke na qual os direitos compartilhados por ricos e pobres se limitavam a conviver sob um governo constitucional, com uma justiça em comum. Um exemplo bastante instrutivo dessa limitação é a posição de Cromwell e dos líderes do Exército. Tal posição possibilitava pensar em um direito à revolução, socialmente inclusivo, mobilizando um exército popular, na forma do Novo Exército Modelo; e, ao mesmo tempo, negar o direito de votar à maioria dos soldados. Portanto,

²² O Conselho Geral do Exército reuniu-se em Putney, em outubro de 1647, para discutir as demandas apresentadas pelos agitadores. Os objetivos dos líderes do Exército (isto é, Fairfax, Cromwell e Ireton) compreendiam aspectos incompatíveis com aqueles dos porta-vozes *Levellers* em Putney, desta forma, os debates representaram uma disputa crucial de poder, assim como um embate a respeito de princípios políticos. Um dos pontos centrais foi a questão dos direitos políticos e sua relação com o direito de propriedade. Para uma análise detalhada desses debates de Putney é interessante a obra de Woodhouse (1974).

é plausível afirmar que “[...] o radicalismo de Shaftesbury e Locke esteve mais próximo das posições de Cromwell que das dos *Levellers*” (MEIKSINS WOOD, 1992, p. 686). Um homem podia ter o direito a ser governado por uma autoridade constitucional e ainda ser representado (pelo menos de forma virtual)²³ no Parlamento sem ter necessariamente direito a voto (MEIKSINS WOOD, 1992, p. 686). Isso, possivelmente, era o que significava ser membro da sociedade política na visão de Locke. Tem-se, assim, o suficiente para dotar de personalidade política um homem.

A diferença entre a servidão e o trabalho assalariado torna-se decisiva nesse ponto da discussão. O servo está sujeito a uma dependência de caráter pessoal, a uma subordinação particular que se expressa em um status jurídico inferior. No caso do trabalhador assalariado, a relação é distinta. Como afirma Meiksins Wood (1992), a diferença entre o trabalhador assalariado e o servo reside precisamente em uma questão fundamental: no caso do servo há uma relação de desigualdade jurídica e uma dependência pessoal que não existe no caso do trabalhador assalariado. Proprietário e trabalhador assalariado, entendidos como partes de um contrato, são iguais frente à lei e juridicamente livres. Ainda que as condições do mercado pudessem ser desvantajosas para o trabalhador, com a conseqüente negação de sua liberdade de movimento, havia a igualdade e a liberdade do ponto de vista jurídico. O trabalhador assalariado estava subordinado a uma autoridade impessoal e constitucional, em um sentido que o servo, por definição, não poderia estar.

A visão de Locke sobre senhor (*master*) e servidor (*servant*) não era completamente inequívoca, porém ele podia afirmar, com absoluta consistência e sem realizar qualquer reivindicação sobre o direito de voto, que o trabalhador (homem adulto) era livre e igual perante a lei, e desta forma possuía certos direitos constitucionais, além de personalidade política (MEIKSINS WOOD, 1992, p. 686-687).

O que significava, de acordo com as formulações de Locke, possuir personalidade política, ou melhor, ser membro de uma sociedade política? As referências desse autor não estabelecem uma relação direta entre ser membro da sociedade política e ter direito de voto. Dessa forma, os homens são membros de uma sociedade política quando “[...] estão unidos em um corpo político

²³ O conceito de representação virtual utilizado nos debates do período é fundamental neste sentido.

e têm uma lei estabelecida comum e uma judicatura à qual apelar, com autoridade para decidir sobre as controvérsias entre eles e punir os infratores, *estão em sociedade civil* uns com os outros (LOCKE, 2001, § 87).

Como sustenta Meiksins Wood (1992), a solução política encontrada por Locke versava em afirmar que os homens de mais baixa condição (*meanest man*), cuja propriedade consistia unicamente na vida e na liberdade, porém sem possessões, ainda que não tivessem o direito de votar, poderiam ser membros da sociedade política e possuir uma personalidade política, na medida em que eram governados por uma autoridade constitucional sujeita à regra da lei e não por governo pessoal. Tais argumentos parecem colocar Locke como:

[...] um defensor do 'governo constitucional' ou 'limitado', um crente na tradicional 'constituição mista', ainda que na sua forma mais 'constitucional' e parlamentar. No espectro político de seu tempo e lugar, Locke pode sem dúvida ser colocado entre os membros menos conservadores do partido *Whig*, no entanto, isto de forma alguma permite afirmar uma posição política democrática radical, mesmo pelos padrões daquele período (MEIKSINS WOOD, 1992, p. 689).

Considerações finais

De acordo com Macpherson (1979), o pensamento político do século XVII tinha como um de seus elementos reflexivos constitutivos a percepção da propriedade como um bem intercambiável no mercado. Essa interpretação, partilhada por Pocock (2003b), talvez seja suficiente para explicar uma parcela das questões tratadas ao longo desse artigo, ainda que deixe sem respostas um conjunto de outros problemas.

O pressuposto que colocaria o surgimento do *homo economicus* em algum momento do século XVII parece, de acordo com Pocock (2003b), levar em conta somente alguns fenômenos históricos. O ideal clássico não morreu:

[...] ele foi retomado com a grande recuperação da aristocracia que marca o final do século XVII e início do XVIII, resultando em que a questão da propriedade foi discutida no contexto político da autoridade versus liberdade. A propriedade era a base da personalidade (POCOCK, 2003b, p. 125).

Desse modo, no século XVIII, parece ter surgido um “[...] indivíduo historicamente problemático, que não podia nem retornar à antiga virtude nem encontrava meios de substituí-la completamente” (POCOCK, 2003b, p. 125). Com semelhante apontamento, esse autor pretende questionar não a realidade histórica do liberalismo, mas as interpretações sobre a sua história, nas quais o pensamento político se aproxima ou se distancia de uma visão dominada por ideias liberais.

Para Pocock (2003b), o que aconteceu no século XVIII “[...] não foi uma transformação unidirecional do pensamento, no sentido de uma aceitação do homem ‘liberal’ ou mercantil, mas um acerbo, consciente e ambivalente diálogo” (POCOCK, 2003b, p. 125-126). O artigo corroborou a visão de Pocock, segundo a qual a transformação no pensamento político não foi unidirecional, entretanto, buscou sinalizar que essa questão parece ser mais complexa. Sua obra, assim como as de outros autores, tem apontado que o pensamento republicano manteve uma presença importante nos debates políticos do século XVIII, especialmente, no mundo anglo-saxão.

Dessa forma, ter uma visão dialética desse processo não deve implicar em negar a transformação radical ocorrida nas relações de propriedade, no sentido do surgimento de um novo tipo dessas relações, o qual tem sido denominado *capitalismo agrário* na Inglaterra do século XVII, tampouco recusar a transformação igualmente importante do pensamento político.

A questão central consiste, como afirmou Meiksins Wood (2012), no estabelecimento de um novo tipo de relação de propriedade, sem precedentes históricos, que excluiu e extinguiu todos os direitos de uso comum e consuetudinários. A característica distintiva dessas novas relações foi a primazia do lucro e dos mecanismos de mercado sobre os direitos de subsistência.

Esse processo histórico criou um “[...] padrão ideológico distinto, [...] tanto na teoria quanto na prática” (MEIKSINS WOOD, 2012, p. 307-312). Entre suas implicações teóricas se destacaram: o surgimento de mecanismos de mercado, como um imperativo moral, e a reconfiguração dos poderes político e econômico, como marca distintiva das novas relações de propriedade. A reflexão sobre a relação entre os conceitos de liberdade e de igualdade e o exame da consequência da forma legítima de governo foram igualmente transformados (MEIKSINS WOOD, 2012, p. 307-312).

O desenvolvimento do capitalismo permitiu uma rearticulação das esferas econômica e política com o surgimento de mecanismos mercantis de extração do excedente. Essa rearticulação possibilitou a emergência de uma esfera política distinta, caracterizada pela ideia segundo a qual todos os cidadãos eram formalmente livres e iguais. Contudo, vale destacar que no processo em que a esfera política se “libertou” das desigualdades de propriedade e do poder social da esfera econômica, a cidadania foi esvaziada de conteúdo social (MEIKSINS WOOD, 2012, p. 316).

AMADEO, J. The origins of liberalism: liberty and property in the political thought of XVII century. *Perspectivas*, São Paulo, v. 46, p. 9-36, jul/dez. 2015.

■ **Abstract:** *One of the central questions for understanding the origins of liberalism is related to important changes in the seventeenth century modes of appropriation and exploitation of property. From the standpoint of the history of political thought the analytical key is to understand how these changes were expressed in political consciousness of the period. Authors of the period founded their explanations of the political crisis of mid-seventeenth century in the perception of changes in property relations, and the issue of ownership appears as the fundamental concept of freedom. Based on these assumptions the paper seeks to understand the origins of liberalism, analysing the relationship between freedom, authority and how they were related to the changes in the forms of property that were occurring in the period.*

■ **Keywords:** *Liberalism. Modern political thought. Political theory.*

Referências

ASHCRAFT, R. *Revolutionary politics & Locke's Two treatises of government*. Princeton: Princeton University Press, 1986.

BRENNER, R. *Merchants and revolution: commercial change, political conflict, and London's overseas traders, 1550-1653*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

DUNN, J. *The political thought of John Locke. An historical account of the argument of the "Two treatises of government"*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

HILL, C. *Los orígenes intelectuales de la revolución inglesa*. Barcelona: Editorial Crítica, 1980 [1965].

HILL, C. *O mundo de ponta cabeça*. Ideias radicais durante a Revolução Inglesa de 1640. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 [1972].

HILL, C. *Puritanism and Revolution*. Studies in interpretation of the English Revolution of the 17th Century. New York: St. Martin's Press, 1997 [1958].

HIRSCHMAN, A. O. *The passions and the interests*. Political arguments for capitalism before its triumphs. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1997.

HUGHES, M. Locke on taxation and suffrage. *History of political thought*, v. XI, 1990.

LOCKE, J. *Dois tratados sobre o governo*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MACPHERSON, C. B. *A teoria política do individualismo possessivo*. De Hobbes a Locke. São Paulo: Paz e Terra, 1979.

MEIKSINS WOOD, E. Locke against democracy: consent, representation and suffrage in the Two treatises. *History of political thought*, v. XIII, n. 4, 1992.

MEIKSINS WOOD, E. *Liberty and property: a social history of western political thought from renaissance to enlightenment*. London-New York: Verso, 2012.

OGG, D. *England in the reign of Charles II*. Oxford: Clarendon Press, 1956.

PLUMB, J. H. *The growth of political stability in England, 1675-1725*. London Macmillan, 1967.

POCOCK, J. G. A. *The maquiavellian moment*. Florentine political thought and the Atlantic republican tradition. Princeton: Princeton University Press, 2003a.

POCOCK, J. G. A. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: EDUSP, 2003b.

THOMPSON, E. P. *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica, 1995.

TULLY, J. *A discourse on property: John Locke and his adversaries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

WALZER, M. *The revolution of the saints: a study in the origins of radical politics*. Cambridge: Harvard University Press, 1965.

WOOD, N. *John Locke and agrarian capitalism*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1984.

WOODHOUSE, A. S. P. *Puritanism and liberty: being and army debates (1647-9) from the Clarke Manuscripts*. Chicago: J. M. Dent & Son Ltd London, 1974.

**(PÓS-)COLONIALIDADE E INTELLECTUAIS
NO MAGHREB: AUTONOMIA, TRADIÇÃO
E MODERNIDADE EM ABDALLAH LAROUÏ
E MOHAMMED ABED AL-JABRI**

Jessica da Silva Correia de OLIVEIRA¹

■ **RESUMO:** Os levantes populares que ocorreram em algumas sociedades do Norte da África e do Oriente Médio e, a pluralidade de temas que deles resultou, tornaram relevante o questionamento em torno do papel da *intelligentsia* nessas regiões. Esse questionamento e seus contextos foram os pontos de partida desse artigo, cujo objetivo central é refletir, à luz das políticas de identidade e das propostas de “mundos imaginados”, sobre um dos elementos centrais dos debates presentes no pensamento pós-colonial maghrebino, isto é, a relação entre a tradição e a modernidade. Nesse caminho, foram problematizados os sentidos e as estratégias visando alcançar, ou obstaculizar, a autonomia nessas regiões, entre tais estratégias, a modernidade/modernização. Para tanto, adotou-se um recorte espacial e autoral no processo de interpretação das fontes primárias, ou seja, de algumas obras de dois expoentes do pensamento maghrebino contemporâneo, a saber: Abdallah Laroui e Mohamed Abed Al-Jabria.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Maghreb. Modernidade. Pós-colonialidade. Identidade. Abdallah Laroui. Mohammed Abed Al-Jabri.

Os levantes populares que tiveram lugar nos últimos anos no Norte da África, incluindo o Maghreb, e no Oriente Médio, assim como a pluralidade de temas que resultou de seus desdobramentos, tornaram relevantes os questionamentos acerca do papel da *intelligentsia* nessas sociedades. Se, por um

¹ Instituto de Relações Internacionais – PUC-RJ – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – RJ – Brasil – 22451-041. jessicascoliveira@gmail.com.

lado, o conjunto de eventos que ficou conhecido pelo rótulo de “Primavera Árabe” ressaltou a força das vozes populares nas ruas. Por outro lado, ele chamou a atenção para o silêncio e, também, para o acompanhamento à distância por intelectuais renomados, entre os quais, parcela significativa possuía um passado de ativismo político.²

A busca por autonomia, através de projetos embasados em políticas de identidade e na demanda por uma via própria de modernidade/modernização, é, contudo, algo que remonta ao contexto da resistência colonial, que teve sua maior expressão no nacionalismo árabe. Nos anos posteriores ao processo de independência formal, se percebeu, entretanto, que o legado colonial não se restringia ao domínio direto. Logo, o debate sobre tal herança não consiste em algo recente, ou propriamente inédito, no contexto dessas sociedades; entretanto, ele nos desafia a construir um novo olhar sobre esses fenômenos sociais, que são conhecidos pelo pensamento intelectual árabe e, mais especificamente, pelo pensamento maghrebino. Outro desafio proposto nesse debate é conhecer possíveis dimensões ainda pouco exploradas, ou inexploradas, nele. Nesse caminho investigativo e interpretativo, é necessário buscar algumas raízes, ainda que implícitas ou pretensamente relegadas ao passado, de determinadas dinâmicas que se impõem a essas sociedades no século XXI.

Portanto, o objetivo essencial desse artigo é reconstruir, reflexiva e criticamente, um dos elementos centrais dos debates presentes no pensamento intelectual pós-colonial maghrebino, a saber: a relação entre a tradição e a modernidade. Para isso, esses debates, são contextualizados, ainda que de forma geral, buscando destacar, de um lado, a proximidade (ou não) que eles estabeleceram com o tema das políticas de identidade e suas implicações. E, de outro lado, as reflexões sobre os sentidos e as possibilidades (ou não) de modernização e de inserção das sociedades maghrebinas nas dinâmicas político-econômicas globais.

As fontes primárias utilizadas nas interpretações desse artigo são de autoria dos intelectuais Abdallah Laroui e Mohammed Abed Al-Jabri, considerados expoentes do pensamento crítico

² Ver, por exemplo: WORTH, R. F. *Primavera Árabe sem intelectuais*. São Paulo: Folha de São Paulo, 10 de novembro de 2011. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/newyorktimes/ny1011201101.htm>. Acesso em: 27 de abr. 2014.

maghrebino contemporâneo.³ A seleção dessas fontes e sua abordagem se fundamentam, predominantemente, em um recorte espacial e autoral. Desse modo, o artigo tem como pressuposto que essa produção intelectual oferece relevantes apontamentos para uma ampla compreensão a respeito dos acontecimentos mais recentes nessas sociedades.

Os escritos de Laroui e de Al-Jabri se destacam nos debates sobre as alternativas para o Maghreb, seja do ponto vista da comunidade, seja da perspectiva de cada um dos indivíduos que a compõem, ao refletirem sobre as possibilidades e os limites representados pela tradição e pela modernidade.

É comum que os conceitos de tradição e de modernidade sejam tratados como opostos, nesse sentido, a relação entre eles seria sintetizada pela expressão: “tradição versus modernidade”. Tal fórmula caracteriza parte significativa da história da pós-colonialidade e do pensamento crítico no Maghreb. Logo, estabelecer um diálogo crítico com ela é uma das preocupações desse artigo, que se dedica a problematizar os significados de tais conceitos, no âmbito do pensamento árabe contemporâneo, ainda mais especificamente, nas obras selecionadas de Laroui e Al-Jabri. Vale ressaltar que, nas produções de ambos os autores, ora esses conceitos são tratados como opostos e, assim, hierarquicamente representados, ora são entendidos como presenças simultâneas, possíveis e desejadas.

O debate sobre tradição e modernidade no contexto do Maghreb

Tradição e modernidade são conceitos dotados de uma pluralidade de sentidos. São termos capazes de expressar significados específicos e distintos níveis de relevância, ao serem mobilizados como categorias centrais, ou enquanto noções periféricas, nos diferentes contextos e debates intelectuais. Interpretar a tradição e a modernidade como opostos é parte constitutiva da herança do pensamento pós-colonial acerca

³ No contexto da resistência à colonização (iniciada em meados do século XIX) e no de pós-independência teve lugar a formação e a consolidação do que pode ser entendido como um “corpo” literário fundamentado na chamada “escrita de resistência” no Maghreb. Para além de um referencial geográfico, longe de ser incontestado, o Maghreb, a partir do contexto de luta contra a colonização e das reflexões em torno da (pós-) colonialidade, se configurou, nas palavras de Rêda Bensmaïa (2003), em uma espécie de “linguagem criada”. Tal interpretação sugere que a história do Maghreb se caracterizou por processos distintos daqueles que culminaram na colonização e, posteriormente, na independência e na formação dos Estados Marrocos, Argélia e Tunísia.

do Maghreb, o que impõe a necessidade de compreender sua especificidade enquanto lugar ou região. Em outras palavras, a condição de região, que se destaca do sentido geopolítico e geográfico do termo Maghreb⁴, é mobilizada para situar os projetos políticos que emergem da chamada escrita pós-colonial de resistência.

Diante do exposto, esse artigo parte de um esforço de contextualização geral sobre os debates envolvendo tradição e modernidade no universo intelectual maghrebino. Posteriormente, ele se dedica às nuances mais específicas que tangenciam as discussões sobre resistência, pós-colonialidade e autonomia nessa região.

É importante lembrar que o termo “modernidade”, principalmente no sentido de “a” Modernidade, orienta-se pela ideia de que expressa um fenômeno estrutural ou um período da história. Com isso, esse termo costuma ser associado a certo lugar e, desse modo, a ser utilizado para representar determinados “mundos imaginados”, a saber: o “Ocidente”, o “Norte”, ou ainda, a “Europa”. Essa relação também foi estabelecida, algumas vezes, com o intuito de produzir certa crítica ao conceito.

Já a esfera processual identificada no termo “modernização” é comumente entendida como algo iniciado e realizado na Europa, ou no Ocidente de forma geral, e exportado para regiões localizadas “fora” desse “espaço” (MITCHELL, 2000; DIRLIK, 2007; DOTY, 1996). Semelhante leitura sugere que o destino de tais regiões está limitado a imitar, isto é, a encenar como uma mímica jamais perfeita a história já vivenciada pelo Ocidente. Assim, tornar-se moderno é sinônimo de parecer “[...] e de agir como o Ocidente” (MITCHELL, 2000, p. 1). Resulta dessa interpretação que a modernidade consiste em um produto da *interação* entre o Ocidente e as outras regiões, ou seja, as de “fora” (DIRLIK, 2007). Como propõe Mitchell, essa concepção “[...] assume a existência de um Ocidente e de seu exterior, muito antes das identidades do mundo terem sido capturadas nesse dualismo bem demarcado e Euro-centrado” (MITCHELL, 2000, p. 3).⁵

A noção de “encontros”, proposta por Mitchell (2000), pode ser vista como uma alternativa para a noção de “interação”, na medida em que não pressupõe identidades fixas, ou espacialmente

⁴ Essa foi a temática central da dissertação de mestrado intitulada: *Topologias e imaginários sobre a região e o Maghreb como artefato: captura, inserção e resistência*, defendida, em 2013, no Instituto de Relações Internacionais da PUC-RJ. Esse artigo baseia-se nela.

⁵ Uma referência para compreender essa discussão encontra-se na obra de Said (2007).

bem demarcadas. Contudo, vale a ressalva, que as geografias imaginadas têm inevitavelmente um papel importante nos termos em que se dão esses “encontros”.⁶ A reflexão de Mitchell (2000) condensa ainda os sentidos que são atribuídos a esses encontros e o porquê das perspectivas concorrentes. Nesse caminho, o autor destaca a coexistência de uma modernidade essencial e de múltiplas modernidades, ou melhor, de modernidades alternativas. E aponta que todas essas modernidades são fruto de uma mesma dinâmica, na qual heterogeneidade e universalismo não são duais, antes se conjugam enquanto condições da própria ideia de modernidade:

[W]e should acknowledge the singularity and universalism of the project of modernity, a universalism of which imperialism is the most powerful expression. And effective means; and, at the same time, attend to a necessary feature of this universalism that repeatedly makes its realization incomplete. Briefly, if the logic and movement of history [...] can be produced only by displacing and discounting what remains heterogeneous to it, then the latter plays the paradoxical but unavoidable role of the “constitutive outside.” Elements that appear incompatible with what is modern, Western, or capitalist are systematically subordinated and marginalized, placed in a position outside the unfolding of history. Yet in the very processes of their subordination and exclusion, it can be shown, such elements infiltrate and compromise that history. These elements cannot be referred back to any unifying historical logic or any underlying potential defining the nature of capitalist modernity, for it is only by their exclusion or subordination that such a logic or potential can be realized. Yet such elements continually redirect, divert, and mutate the modernity they help constitute (MITCHELL, 2000, p. xiii).

No que tange a questão da tradição, antes de qualquer movimento no sentido de análise ou de recuperação do debate sobre essa temática, é preciso se desvencilhar de definições reducionistas ou evolucionistas que sugiram alguma perenidade natural à ideia de tradição (SALVATORE, 2009). É necessário problematizar a noção de tradição como algo estático e ligado a visão restrita, a-histórica e enrijecida de “cultura”, ou seja,

⁶ Uma sugestão interessante pode ser lida no trabalho de Sajed (2008), especialmente, nos capítulos I e VI e na conclusão.

a uma definição de cultura como um tipo de identificador de grupos sociais bem situados e estereotipados, nos moldes da acepção de civilização, algo que aparece em abordagens como a realizada por Huntington (1996). Ainda que a adoção de um conceito propriamente dito de tradição não seja o objetivo desse artigo, pois há o entendimento segundo o qual a tradição sofre variações dentro das próprias intertextualidades do debate e das perspectivas de seus autores, é importante dissociá-la da ideia de algo estático, isto é, afastá-la de um tipo de identificação que apenas contribui para representar e legitimar posturas de estagnação socioeconômica, assim como de submissão cega às autoridades políticas e religiosas.

Diante do exposto, a tradição não é algo oposto, tampouco se encontra separada do processo criativo inerente à modernidade e às esferas de resistência que surgem. Decorre desse entendimento, a postura de Dipesh Chakrabarty, que vai de encontro com as definições que caracterizam a persistência daquilo que é supostamente “não-moderno” como “(re)invenção da tradição”. Tais invocações do poder restaurador, resistente, ou artificial da tradição, acabam por sugerir que existe uma narrativa universal da modernidade contra a qual as variações “locais” podem ser avaliadas (MITCHELL, 2000, p. xvi). Em última instância, a tradição é uma força da história em si mesma (SALVATORE, 2009, p. 14), relacionada, mas não subordinada à categoria de moderno.

Tradição e modernidade sob o olhar dos intelectuais do Maghreb

É importante refletir sobre essas questões no contexto específico do Maghreb. Os autores emblemáticos do pensamento contemporâneo maghrebino, como Abdelkebir Khatibi (1977; 1983) e Albert Memmi (2007), interpretam as definições de tradição e de modernidade como elementos constitutivos da pós-colonialidade nessa região. Embora nuances desse debate tenham aparecido em contextos anteriores à descolonização formal dos países ali situados, ele também marcou os momentos de resistência e de busca por vias próprias para as sociedades locais ou para parte delas (HANNOUM, 2009; AKSIKAS, 2008; AMORETTI; FUENTES, 2012).

Jaafar Aksikas (2008) sugere uma periodização, de cunho estritamente heurístico, para auxiliar na tarefa de contextualização histórica dessas questões no Maghreb. Tais períodos não são estanques no tempo e, portanto, por vezes, se sobrepõem.⁷ Aksikas (2008) identifica o momento do “encontro” colonial entre as sociedades locais e os europeus como “a era do imperialismo e do liberalismo nacional”. Essa caracterização possibilita compreender que, com a integração do sistema colonial, o anticolonialismo emergiu sob as diferentes vestes, embora isso não se configure como o único objetivo dessa interpretação.

Na tentativa de moldar esses eventos, de organizar a ação política anticolonial e, ao mesmo tempo, de assegurar seus distintos interesses, os governantes locais, as elites urbanas e rurais, incluindo a intelectual, e também grande parte da população convergiam na linguagem do nacionalismo, da modernização nacional e da renascença (*nahda*). Esse ideário teria vindo não apenas de debates abstratos, mas das práticas cotidianas e dos desafios postos pela dominação estrangeira na realidade do colonialismo (AKSIKAS, 2008; ZOUBIR, 2009).

O termo “liberalismo nacional” estaria ligado à natureza das reformas levadas a cabo nesse contexto. O foco de tais reformas teria sido primordialmente militar e burocrático, de maneira a reforçar a administração local em detrimento do aparelho colonial, ou seja, teriam sido reformas limitadas (AKSIKAS, 2008, p. 15-16).⁸ Na perspectiva de Zoubir (2009), apesar da predominância do ideário em torno de uma comunidade islâmica, ou seja, de uma *Umma*, enquanto uma espécie de válvula de escape para a dominação estrangeira, já havia um questionamento a respeito da provável perda do pensamento racionalista e do científico no Islã e de como isso teria contribuído para a subjugação desses povos. Tem-se, assim, o ponto em que as reflexões de Laroui e de Al-Jabri se encontram, dentro de seus próprios termos, na busca por autonomia intelectual, política e econômica em relação ao “Ocidente”.

⁷ É importante salientar ainda que cada período, identificado por Aksikas (2008), está ligado à predominância de um ideário sobre modernidade/modernização nas sociedades analisadas, o que não significa que outros conjuntos de ideias, diferentes ou concorrentes, não possam coexistir com o ideário dominante em um determinado contexto.

⁸ Segundo Aksikas (2009), dois eventos principais teriam contribuído diretamente para o desenvolvimento dessa primeira “consciência” em relação à necessidade de modernização: a invasão do Egito pelo exército napoleônico, nos fins do século XVIII; a ocupação francesa na Argélia, em 1830, seguida também da derrota do Marrocos, aliado à Argélia contra a França.

Para Aksikas (2008), a derrota árabe na Palestina, em 1948, foi um marco importante para indicar o aprofundamento da frustração das sociedades de população árabe, tanto no Maghreb quanto no Mashreq; e também para a oportunidade de emergência dos movimentos revolucionários que mudariam a cena política nessas regiões. Esse seria o período identificado, pelo autor, como a “ascensão do nacionalismo árabe”. No que concerne, especificamente, ao Maghreb⁹, após a independência em relação à metrópole, os países da região sofreram processos de construção da “nação” e de modernização, baseados em estratégias desenvolvimentistas populares, inspiradas, tanto no ideário do capitalismo, quanto no do socialismo, nas décadas de 1960 e de 1970 (ZOUBIR, 2009).

Em linhas gerais, são esses os acontecimentos¹⁰ que se desdobram no que Aksikas (2008) identifica como o “Islamismo contemporâneo” e suas críticas. Para além da instrumentalização do Islã pelas elites governantes, as elites intelectuais também buscaram se ocupar dessa questão. O debate na esfera intelectual tendia a se dividir entre os que advogavam o retorno à tradição, nesse contexto, aos preceitos religiosos do Islã, e os que, embora defendessem sua importância para remediar as falhas dos movimentos revolucionários e nacionalistas, advogavam a necessidade de reformar o pensamento em relação ao Islã (AKSIKAS, 2008, p. 28-29; ZOUBIR, 2009, p. 136). Em uma perspectiva, ou em outra, essa tendência de retorno ao Islã, ainda que tenha um intuito de crítica, revela os esforços de resistência às falhas endógenas a essas sociedades; às pressões externas e, também, à persistência de elementos de colonialidade.¹¹

⁹ Para entender o Maghreb é preciso considerar suas especificidades diante de outras experiências coloniais, das formas de adquirir a independência formal e dos sistemas políticos. Para entender tais experiências é interessante consultar: BUSTOS, R.; MAÑÉ, A. Argelia: estructura postcolonial de poder y reproducción de élites sin renovación. In: BRICHS, F. I. (Ed.). *Poder y regimenes en el mundo árabe contemporáneo*. Espanha: CIDOB, 2009, p.61-97; FELIU, L.; PAREJO, M. A. Marruecos: la reinvencción de un sistema autoritário. In: Brichs, F. I. (Ed.). *Poder y regimenes en el mundo árabe contemporáneo*. Espanha: CIDOB, 2009, p.105-144; AMIN, S. *The Maghreb in the modern world: Algeria, Tunisia, Morocco*. Penguin: African Library, 1970; CONTRERAS, A. I. P. Recent History of the Maghreb: a sociological approach. *Language and intercultural communication*, n.2, vol.7, p.109-121, 2007.

¹⁰ Os eventos e suas nuances não poderão ser contemplados em profundidade nesse artigo em virtude de sua extensão.

¹¹ Assim, o Islamismo no âmbito desse debate não deve ser entendido como uma mera reação contra movimentos de modernização nessas sociedades – modernização em um sentido mimético em relação aos moldes experimentados no “Ocidente” –, mas como um produto de tais movimentos em suas convergências e divergências (AKSIKAS, 2009). É nesse sentido que os autores, Masud e Salvatore (2009), orientam sua crítica à forma pela qual os intelectuais não-muçulmanos costumam tratar a relação entre modernidade e Islamismo. Esses estudiosos problematizam a tendência de considerar a modernidade como algo exterior e estrangeiro às sociedades predominantemente muçulmanas, e não como um momento que se manifesta

No Maghreb, além da questão emblemática que se apresenta na discussão linguística e na problematização constante da ambivalência em torno do uso do árabe ou do francês como língua oficial principal (HANNOUN, 2009; ABDELJELIL, 2007)¹², tem-se um importante embate sobre a relação e os sentidos de tradição e de modernidade, os quais são envolvidos por diferentes conotações ideológicas no uso de uma série de conceitos que se relacionam entre si. Tal disputa se configura no Maghreb, segundo Amoretti e Fuentes (2012), como uma “batalha filológica”, cujo início data do século XIX.

Essa “batalha” se faz presente, inclusive, em conjunturas mais recentes como no retorno do debate sobre uma suposta “Primavera Árabe” e, se encontra centrada, principalmente, no conceito de “resistência” (*islāh*) e em suas diferentes conotações. A questão principal reside na definição de “modernidade” em cada campo onde o debate tem lugar. Contudo, ressalta-se que o debate se deu e se dá, mais especificamente, “[...] sobre qual o tipo de modernidade é realmente ‘moderna’, ‘árabe’, ou ‘autêntica’ em qualquer sentido” (AMORETTI; FUENTES, 2012, p. 214).

Após os processos de independência no Maghreb, mais do que uma contenda conceitual, trava-se uma luta simbólica, ou seja, política, que segue até os dias atuais, em torno dos termos adequados. A utilidade de um ou de outro conceito e, de um, ou de outro sentido, é considerada de acordo com o contexto e com os grupos comprometidos com os diferentes projetos políticos em questão. Conforme se pode perceber nos conceitos: *islāh* (reforma), *tahdīth* (modernização), *nahda* (renascença), *turāth* (tradição, no sentido de tradição islâmica), para citar apenas alguns exemplos (AMORETTI; FUENTES, 2012; AL-JABRI, 1999). Seja no contexto de ascensão do nacionalismo árabe, seja no do Islamismo contemporâneo, segundo a interpretação de Aksikas (2008), é possível encontrar a gênese do que os autores,

de forma *sui generis* e que não é necessariamente ligado a um fenômeno essencialmente europeu ou ocidental – representando, assim, no máximo, um “encontro” entre diferentes ideários, mas que a partir desse encontro ambos se tornam coisas outras (MASUD; SALVATORE, 2009).

¹² Abdeljelil (2007, p.2) sintetiza as questões que pairam sobre esse debate em específico: “The arabising process in the various Maghrebi countries began in the 1960 e 1970 and is still underway. The dominant practice in these countries is still bilingual, French and Arabic. [...]. The concept, “*al umma al-arabiya*”, the Arab community, is not only a political statement with an ideological, pan Arab background, but also a carrier of definitions and an indispensable reference of collective identity. Here, the French language, as a carrier of symbols of western culture and modernity, plays a contradictory role, on the one hand a certain attraction for modernization efforts, on the other, it provokes a dislike and fear of western hegemonic political, economic, and cultural expansion efforts”.

Amoretti e Fuentes, identificam como as duas tendências que permeiam o debate sobre modernidade no Maghreb até a atualidade:

[T]here are two main lines of political thought about *islāh*: in the first one, *islāh* is understood to be linked to the *hadātha* meaning *tahdīth*, so it is related to “European” or “Western” modernity in a wider sense. In the second one, *islāh* is understood to be linked to *nahda*, so it is related to an attempt to rebuild an Arab and Islamic modernity. Both lines are also focused on different fields of action and based on different methodologies, so at last their epistemology is completely different: the first one has to do with economic liberalism and the globalization process, so it is mainly focused on economy and government; the second one is mainly focused on the search for an own cultural and religious model of modernity (mainly Arab and Islamic), thus for the reconstruction of their own and endogenous identity, based on their own historical and spiritual tradition (according to the different ideological trends) (AMORETTI; FUENTES, 2012, p. 215-216).

Logo, há uma diferença significativa entre reconhecer a modernidade enquanto algo originado “fora” do pensamento/ contexto árabe-maghrebino e de interpretá-la como algo gestado enquanto manifestação de resistência, isto é, no sentido de uma busca por uma via própria. Portanto, a ideia de modernização (no sentido de *tahdīth*) possui duas variações: a primeira é *hadātha*, ao ter sua origem localizada no contexto europeu; a segunda é *islāh*, ao destacar suas raízes árabe-islâmicas. Devido a isso, os processos relacionados ao primeiro “tipo”¹³ de modernidade são comumente identificados com os aspectos do colonialismo/ colonialidade; ao passo que os relacionados ao segundo “tipo”, são associados à chamada “Renascença Árabe”. Nesse sentido, *nahda* não deve ser necessariamente entendida como uma ruptura com o passado, mas como uma reforma, isto é, uma reorganização do pensar, uma espécie de novo estágio (AMORETTI; FUENTES, 2012). Desse modo, o significado de reforma atrelado ao conceito de *nahda* não pode ser desvinculado, ao menos em um contexto mais recente, das falhas dos Estados pós-coloniais no Maghreb. Já o sentido de *nahda*, em diálogo com a ideia de reforma, tem raízes em

¹³ O termo tipo será utilizado, pois não foi encontrado um conceito que expressasse melhor tal ideia.

leituras dos princípios salafistas¹⁴, trazidas para o Maghreb por pensadores como Ibn Badis (1889-1940) e Allal al-Fasi (1910-1974), ambos, fundadores de movimentos contra a colonização (AMORETTI; FUENTES, 2012; LAROUÏ, 1977).

Amoretti e Fuentes (2012) salientam que esse entendimento de reforma não necessariamente se remete a algo mais conservador do que o sentido vinculado a *islāh*, este, com orientação neoliberal. Contudo, esses autores ressaltam que ele busca atingir outro padrão de “modernidade”, baseado em uma identidade árabe ou islâmica, ou ainda, em ambas. Cada um desses sentidos, é importante lembrar, traz seus próprios critérios de identificação de “modernidade” e de “tradição”, além de suas próprias linhas de marginalização. Se as obras de Abdallah Laroui oscilam entre o primeiro e o segundo sentido (AKSIKAS, 2008; PANDOLFO, 2000); os trabalhos de Mohamed Abed Al-Jabri vinculam-se ao segundo sentido e contêm um programa filosófico voltado para a busca de um caminho para a modernidade no Maghreb (AKSIKAS, 2008; AMORETTI; FUENTES, 2012).

O debate sobre tradição e modernidade, no contexto específico do Maghreb, não pode ser compreendido de forma isolada. Portanto, é importante destacar que ele se encontra inevitavelmente associado às possibilidades do Islã como uma ferramenta política voltada para o retorno da tradição, definida em relação ao contexto presente, ou ainda, para a reforma, objetivando determinar seu curso futuro. É no âmbito desse quadro social, político, econômico e cultural e, também, da teia de conceitos não incontestes (projetos, estratégias e anseios), que as obras de Abdallah Laroui e de Mohamed Abed Al-Jabri são interpretadas nesse artigo.

(Pós-)Colonialidade e o papel do intelectual no Maghreb

Nas primeiras páginas do ensaio intitulado “Le Maghreb comme horizon de pensée”, Abdelkebir Khatibi (1977) critica o que ele chama de “diferença selvagem”. Na sua visão, esta diferença se constituiu a partir de discursos de resistência à colonização no Maghreb, onde forjar/recriar um “eu” autêntico e diferente em relação ao “outro”, mais, especificamente, em

¹⁴ Nas palavras de Abdelkebir Khatibi (1983, p. 24): “L’appel salafiste (fundamentalisme musulman, dit-on) à une certaine interprétation de la aqūla (originarité) relève d’une doctrine réformiste très douteuse. Ce but doctrinaire est de faire des Arabes un peuple de théologiens politiques, dans un monde irréversiblement autre”.

relação ao “Ocidente”, pareceu uma condição necessária para a descolonização.

Já o texto “Experimental nations: or the invention of the Maghreb”, de autoria de Reda Bensmaïa (2003), trata da busca por parte dos intelectuais maghrebins de imaginar e de propor um Maghreb, ou uma Argélia, ou um Marrocos, ou uma Tunísia, ou um senso de comunidade outro, que fosse condizente com o objetivo central, à época, que era a emancipação em relação ao domínio colonial e suas capilaridades.

Durante esse processo de construção da nação, a partir da busca por autonomia em relação à França, Bensmaïa (2003) descreve três momentos da produção intelectual, a qual contempla as obras literárias entendidas como “ficção”. Tais momentos coincidem, em certa medida, com a periodização proposta por Aksikas (2008). Nos anos que antecederam os maiores movimentos de luta contra a colonização, esses intelectuais tiveram que procurar formas de fazer emergir um pensamento diferente, ainda que dentro das redes de relações forjadas no domínio colonial.

Com a independência formal, no caso dos protetorados em Tunísia e Marrocos, em 1956, e da colônia Argélia, em 1962, as produções de cunho puramente literário e/ou acadêmico se empenharam em pensar sobre a possibilidade de um ideal nacional e em afirmar identidades que se contrapusessem à herança colonial. No momento posterior a independência, as produções se resumiram a criticar os mitos que foram forjados durante essas tentativas de imaginar nações e regiões independentes, assim como a perceber que a colonialidade se estendia além do domínio colonial direto (BENSMAÏA, 2003, p. 22-26).

Expor que as obras desses intelectuais são expressões de um, ou de diversos imaginários em torno do Maghreb, diferentemente do denotado pelo sentido usual do termo “imaginário”, não significa afirmar que elas compõem algo não real ou unicamente “inventado”. Ao se entender “imaginário” no sentido do conceito de “mundos imaginados” (APPADURAI, 1996), esses trabalhos estão estritamente relacionados aos contextos nos quais foram produzidos e nos quais atuaram de alguma forma, como elementos constituidores. Destarte, é necessário situar os contextos a partir dos quais se fala e, compreender que o discurso intelectual possui algum papel na criação desses “mundos imaginados”.

A respeito do intelectual comprometido com a agenda de reforma, ou com a de resistência, nos sentidos já tratados, é preciso observar a esfera do vivido e de sua influência na produção de seus discursos. As obras de Khatibi (2007; 2008) apresentam uma reflexão ilustrativa sobre o papel do intelectual e a esfera da performatividade de seu discurso:

C'est pourquoi l'activité intellectuelle, em son fondement meme, est de vise éthique et politique. Pour l'intellectuel, le langage est un acte performatif: je pense, je dis, j'imagine, j'invente, selon mes capacités de pensée. [...] Au Maroc, au XXe siècle, nous avons essayé de décoloniser notre esprit, dans le domaine de l'idéologie, des sciences humaines et du réformisme religieux, pour participer à un projet de société moderne et avancée. Nous avons procédé à des relectures, à des reformulations de nos spécificités dans la culture, la langue, l'histoire, la société, la participation politique et le développement économique. (KHATIBI, 2008, p. 320-321).

A escolha por examinar alguns elementos dos pensamentos de Abdallah Laroui e de Mohamed Abed Al-Jabri apoia-se no reconhecimento de suas obras enquanto “monumentos” (NEUMANN, 2008)¹⁵ do pensamento pós-colonial maghrebino. A identidade, a representação e a crítica à herança colonial, ainda que sobre bases diferentes, são elementos comuns nesses textos e é o que os fazem dialogar entre si. Ou seja, a intertextualidade entre eles é o que permite mapear e contrastar os imaginários e as representações acerca do Maghreb e das possibilidades e dos limites para essas sociedades. O Maghreb, para além de um lócus de enunciação, embora nem sempre evidente, é também um lugar de experimentação, de forma semelhante à ideia de nação apresentada na obra de Bensmaïa (2003). Para ler esses trabalhos, considerando o elemento que os une enquanto “textos”, a chave é a busca comum por autonomia, isto é, por emancipação.¹⁶ Em outras palavras, por uma via própria:

¹⁵ Nas palavras de Neumann (2008, p.67): “Some texts will show up as crossroads or anchor points [...]. These are called canonical texts or monuments [...]. I took the ‘monuments’ to be the works that were generally cited in the secondary literature. I read these works, and indeed I found that they tended to refer to one another. This, as well as the negative finding that there were few additional central texts, confirmed them as monuments”.

¹⁶ O Maghreb se converte em região, então, não apenas através do factual normalmente salientado – proximidade geográfica e laços históricos que antecedem a colonização francesa e se reforçam sob outras formas a partir desse evento –, mas também através de sua condição enquanto espaço de experiências

[...] it is not geographical or even political boundaries that determine identities, but rather a plane of consistency that goes beyond the traditional idea of nation and determines its new transcendental configuration. [...]. My nations are experimental in that they are above all nations that writers have had to imagine or explore as if they were territories to rediscover and stake out, step by step, countries to invent and to draw while creating one's language. It is in this sense that these nations may be called virtual, without for all that being imaginary or unreal. The virtual, as we know, is opposed not to the real, but to the actual (BENSMAÏA, 2003, p. 8).

Os intelectuais Abdallah Laroui e Mohamed Abed al-Jabri são exemplos de uma geração que nasceu em um Marrocos sob o regime de protetorado francês e, também, de domínio espanhol. Ambos os autores faziam parte da classe média marroquina em uma época em que era comum iniciar os estudos no próprio país e, depois, migrar para a metrópole em busca de formação de nível superior. Nas palavras de Aksikas (2008), eles são sintomas e vítimas, ou melhor, são “os filhos legítimos” de uma formação social muito específica que culmina na busca pela descolonização política, econômica, filosófica e epistemológica. Tanto Laroui como Al-Jabri possuem uma gama de obras dedicadas a mais de um desses aspectos. Sobre Laroui é possível observar ainda, segundo Aksikas (2008), as variações importantes em sua argumentação ao longo de sua carreira intelectual.

Ao problematizar parte da produção intelectual desses autores, o principal intuito é salientar elementos evidentes, ou não, da ambivalência pós-colonial na procura por vias próprias de resistência e de emancipação em relação a um “Outro”.¹⁷ Tais elementos sugerem as “políticas de identidade”. O significado de “Outro”, que aparece nessas obras, oscila entre a designação de europeu, de ex-colonizador francês, de Ocidente e suas distintas vias de “modernização”, ou ainda, na denominação do próprio “tradicionalismo” árabe.

comuns vividas e imaginadas. Isto, por sua vez, não remete a um entendimento segundo o qual essas experiências foram vivenciadas de forma homogênea por todos e em todos os lugares.

¹⁷ A reflexão em torno dos conceitos de identidade e diferença se alicerça na abordagem e nos conceitos formulados por Homi Bhabha (1998), a saber: “hibridismo”, “vida nas fronteiras”, “entre-lugar”, “tradução cultural”, “diferença cultural”, “ambivalência”, dentre outros.

Abdallah Laroui: o intelectual como precursor da mudança e a retomada do destino através da história

After 1830 the old Maghrib had lived on borrowed time; the same was true of colonization after 1930.

Abdallah Laroui

Um ponto de contato entre as obras de Abdallah Laroui¹⁸, entretanto, menos evidente no texto *The history of the Maghrib*, é a sua preocupação e o seu esforço em lidar com a questão da construção do sujeito moderno, mais especificamente, do intelectual pós-colonial, no âmbito do chamado Mundo Árabe¹⁹. De maneira geral, para Laroui, o passado se apresenta como algo atrelado à memória traumática da colonização ou enquanto uma criação do neo-tradicionalismo da política pós-colonial (MITCHELL, 2000). Assim, o Ocidente, apresentado através das ações do colonizador e da mímica dos governos pós-coloniais e, o passado, interpretado como algo que conteria uma “essência” árabe-muçulmana, passível de ser retomada, são tidos como “[...] vozes estrangeiras que falam do lugar vazio do ‘eu’ Árabe” (PANDOLFO, 2000, p. 121). Tal interpretação explicaria o fator determinante do “atraso cultural” dos árabes, uma vez que se constituiria no maior entrave à emergência de um “eu” moderno (PANDOLFO, 2000). Reside nisso, o principal clamor da obra de Laroui, que busca possibilidades de encontrar e de fazer emergir

¹⁸ Abdallah Laroui nasceu em 1933, em Azmour, Marrocos. Após completar seus estudos básicos em Rabat, mudou-se para Paris, onde concluiu os estudos superiores em Ciências Políticas e recebeu o título de doutor com a tese *The social and cultural basis of the Moroccan nationality: 1830-1912* (Abuzaid, s/a). Posteriormente, Laroui retorna ao Marrocos, onde trabalhou para o Ministério das Relações Exteriores e, em 1960, se tornou adido de assuntos culturais do Ministério para o Egito. Em 1962, foi sugerido para adido de assuntos culturais em Paris. Um ano mais tarde, demitiu-se do Serviço Estrangeiro e decidiu se dedicar à escrita. É nessa época que retorna ao Marrocos, onde passa a lecionar História na Universidade Mohamed V, em Rabat. Entre 1967 e 1971, lecionou também sobre História do Norte da África na Universidade da Califórnia, sua obra intitulada *The History of the Maghrib* seria o resultado de um conjunto de palestras oferecidas na UCLA. De volta ao Marrocos, Laroui publicaria outras obras importantes, como *La crise des intellectuels arabes: traditionalisme ou historicisme*, em 1974; *Islam et Modernité*, em 1987; dentre outros. Desde a publicação de seu primeiro livro *L’ideologie arabe contemporaine*, que abordou sobre os nacionalismos e os intelectuais árabes, em 1967, seus textos têm sido centrais em muitos debates acadêmicos no Maghreb, e também em países, predominantemente, árabes (Aksikas, 2009). Além de cientista político e romancista, Laroui é conhecido como um pensador em História das ideias, Filosofia e Metodologia (Abuzaid, s/a). Contudo, o ponto de partida do projeto intelectual de Laroui é a história.

¹⁹ Nas obras examinadas de Laroui, os termos “Mundo Árabe”, “Intelectual Árabe” e “Modernidade Árabe” são largamente utilizados. Ao passo que o conceito de “pós-colonial” e seus derivados, são completamente ausentes (LAROUÏ, 1977; 1976).

uma voz própria, capaz de se constituir como o único caminho para a verdadeira emancipação das sociedades maghrebina, ou mais ainda, das sociedades árabes como um todo. Nas palavras de Laroui (1976), tal voz somente poderá surgir como o resultado de uma revisão crítica das ferramentas mentais que compõem e compuseram o pensamento árabe até então.

Considerada uma das narrativas históricas de maior autoridade sobre o Maghreb, a obra *The history of the Maghrib*²⁰ apresenta o compromisso claro de fundamentar uma narrativa histórica alternativa do Maghreb, isto é, uma narrativa que não seja a do invasor/colonizador. Nesse caminho, Laroui chama a atenção para o que ele considera um “enviesamento político” das metodologias aplicadas ao estudo histórico dessa região. Nesse enviesamento, o Maghreb é sempre representado como uma área de conflito entre duas entidades antagônicas, o Oriente e o Ocidente²¹, em relação à religião, à língua e a outros aspectos relevantes. Sendo assim, seu objetivo é narrar tal história partindo do olhar de um maghrebino, sobretudo, articulando sua narrativa de modo a definir o presente das sociedades dessa região.

É possível identificar um paradoxo na busca desse autor por uma narrativa histórica própria sobre o Maghreb, isto é, por uma história que seja independente do imaginário colonial. Em *The history of the Maghrib*, Laroui argumenta que uma das heranças mais marcantes do colonizador e, também, uma das questões mais debatidas nas instâncias acadêmicas e nas governamentais locais, consiste na afirmação de que o Maghreb é uma região predominantemente árabe e muçulmana e que, portanto, já era dotada de unidade e de cultura própria, em detrimento da cultura do colonizador europeu (HANNOUM, 2009). A caracterização do Maghreb como uma entidade que expressa uma lógica geohistórica própria, ainda que estivesse marcada pela peculiaridade de representar alguma unidade mesmo na fragmentação é um argumento dotado de um objetivo claro.

²⁰ Tal obra emblemática sobre a história do Maghreb foi escrita primeiramente em francês, em 1971, e traduzida para o inglês em 1977.

²¹ Na perspectiva de Laroui, o referencial espacial acerca do Maghreb muda com o tempo, de acordo com as dinâmicas de poder, só se relacionando efetivamente à região mais ampla (que abarca Marrocos, Argélia, Tunísia e partes do Saara) no contexto do século XX. Inicialmente, o Maghreb do qual o autor se ocupa se refere mais propriamente a diferentes centros de poder e suas periferias e as dinâmicas (religiosas, políticas e econômicas) que vão permitindo o alargamento da região ao longo do tempo. Apesar de salientar as diferenças nas colonizações e também nos movimentos de resistência em Marrocos, Argélia e Tunísia, Laroui chama atenção para a existência de um elemento de união nas deficiências compartilhadas entre esses três.

Contudo, o intuito de resistir e de desafiar a história contada, a qual é dependente da história do colonizador europeu, encontra uma discrepância, entre a forma e o conteúdo, por meio dos quais se procura efetivá-los. Indicativos disso é o próprio idioma de sua escrita (o francês) e a audiência que a obra em questão viria a ter. Nesses termos, escavar as evidências históricas que fundamentam uma dita unidade regional maghrebina, diferentemente de uma contra-história em relação ao colonial, acaba por descortinar o que melhor se define como uma “narrativa histórica pós-colonial” (HANNOUM, 2009). Tal paradoxo evidencia, então, a própria rede de contradições na qual se encontra envolto o intelectual em sua reflexão acerca do contexto presente do Maghreb. A persistência dos elementos de colonialidade no Maghreb, identificada por Laroui em sua obra, é a condição que torna possível a reflexão a respeito da busca por traçar uma narrativa histórica alternativa para o Maghreb.

Para Laroui, a influência da mentalidade colonial, nos estudos históricos acerca da região, teve como resultados principais e paradoxais a evocação de um passado comum com a Europa e, ao mesmo tempo, a redução dos indivíduos locais a um nível “antropológico” e “dehistoricizado” a partir dos anos de colonização (LAROUI, 1977, p. 328).²² Ele também problematiza a ausência de tentativas por parte dos intelectuais e, especialmente, dos historiadores, de se debruçarem sobre um Maghreb anterior ao do século XIX.²³ No entanto, nas palavras de Laroui, a aparência de que o Maghreb começa a existir a partir desse período se desmantela quando um olhar mais cuidadoso é lançado e as próprias diferenças internas dos espaços que compõem a região vêm à tona (LAROUI, 1977).²⁴ Logo, mais do que tecer uma narrativa histórica sobre o Maghreb, o trabalho do autor também se volta para uma reconstrução do próprio campo

²² Essa narrativa da existência de um passado comum com a Europa se restringiu aos povos berberes, construídos como “vítimas” no interior de um discurso ligado a uma política assimilacionista e racista presente na ocupação gradual do Maghreb. Sobre essa questão se destacam o trabalho de Hannoum (2009) e o de Laroui (1977), especialmente, seus capítulos I e XIV.

²³ O que se deve, contudo, segundo o próprio Laroui, à falta de fontes historiográficas disponíveis, dada a própria dialética histórica da região.

²⁴ Laroui relata, por exemplo, que a região experimentou sua primeira unificação através do elemento religioso, mas com clara nuance econômica, entre os séculos IX e XIII. No século XIII, por seu turno, a região foi subdividida em três estados cujas fronteiras já se assemelhavam às atuais – considerando Argélia, Marrocos, Tunísia e a barreira natural do Saara. No século XVIII, se evidenciam os movimentos que vão culminar na colonização francesa entre os séculos XIX e XX. Sobre esse ponto, o autor chama a atenção para a queda da atividade comercial pirata, principal fonte de renda da região e de contato com Europa, e também para a falta de preparo militar para resistir à ocupação.

de estudos históricos sobre o Maghreb e de suas contradições. É nessa obra que o autor destaca a necessidade de “descolonizar” a história local como um movimento importante de resistência em direção à autonomia da região, portanto, de não reconhecer como marco inicial dessa região o encontro com o colonizador. O Maghreb aparece como uma entidade histórica, onde se descortina uma rica herança histórica com uma forte marca colonial e, talvez, a possibilidade de superação desta “marca”.

A “marca” colonial teria sido observada de forma diferente nos diversos espaços e estratos da sociedade maghrebina. Isso ganha uniformidade, contudo, se o que se problematiza é o que Laroui identifica como o “atraso geral político e econômico na região”. E a dominação vai além do momento da colonização, uma vez que as formas encontradas para resistir à dominação estrangeira também se inspiraram em fontes político-filosóficas do próprio colonizador (LAROUÏ, 1977). Em uma breve passagem, no capítulo introdutório de “The crisis of the arab Intellectual”, fica evidenciada a maneira como Laroui aborda a questão em torno dessa “marca” colonial:

The historical retardation described in this essay is defined as relating to the liberal era that began in the second half of the eighteenth century and came to fruition in the nineteenth; the examples of compensation for historical retardation – modernization – [...] exemplify the taking of this liberal European culture as the horizon of cultural and political ambitions. [...] We refer to retardation simply because we accept the principle that every culture is the expression of a society, itself defined by its material base, and also because we must face the facts of colonization. This last factor, considered as the symbol of the absolute failure of the dominated society, impels us to assume a cultural retardation; at this level there is no question of value judgment or of theoretical analysis in the proper philosophical sense of the term (LAROUÏ, 1976, p. 2).

De acordo com Laroui, nas obras *The history of the Maghrib* e *The crisis of the arab intellectual*, a maior marca da colonização foi a interrupção do que se denomina de “evolução histórica” dos povos colonizados, um estigma que permanece mesmo após a descolonização formal. Em ambas as obras, publicadas nos primeiros anos de sua atividade acadêmica, é possível interpretar

que o “atraso” e a interrupção da “evolução histórica” se referem ao contexto amplo do capitalismo, ou seja, a macroestrutura e a base material, de onde emergem os parâmetros de comparação. Tem-se, assim, uma clara alusão desse autor ao pensamento filosófico de origens marxianas, no início de sua carreira (AKSIKAS, 2008).

Segundo Laroui (1977, p. 384):

What do the words “time lag,” “colonization”, “blocked evolution”, “unequal development” matter? What does it matter who is responsible? God, geography, or men? What each one of us wants to know today is how to get out of ourselves, how to escape from our mountains and sand dunes, how to define ourselves in terms of ourselves and not of someone else, how to stop being exiles in spirit. That alone is the Revolution, and it remains to be fought. [...] [T]he image we retain of the Maghrib is one of a pyramid with different levels: anthropological, linguistic, socio-economic, in short historical, and at each level lies the sediment of an unresolved contradiction.

Nos textos de 1976 e 1977, Laroui aponta que um dos maiores legados da colonização e, também, o mais pernicioso, compreendeu a paralisação da evolução histórica e a condução do povo colonizado a um movimento de regresso em diferentes sentidos. As contradições a respeito das quais ele fala e suas consequências para a permanência e para o fortalecimento de uma imagem do Maghreb como uma região problemática, atrasada e envolta em incoerências²⁵, estão ligadas não só ao período colonial. Referem-se também ao legado deixado nas estruturas políticas, econômicas, intelectuais e no pensamento religioso, após a descolonização. Algumas dessas contradições são citadas e evidenciadas ao longo de sua obra, a saber: 1) o forjamento de narrativas históricas, ligando e subordinando toda história do Maghreb à Europa e a criação de antagonismos internos antes inexpressivos ali, como entre berberes e árabes e certas disputas sobre as fronteiras; 2) a permanência de estruturas burocráticas e o aprofundamento de hierarquias domésticas de poder; 3) a falha dos movimentos nacionalistas de resistência colonial, em levar a cabo um projeto genuíno de reforma *a posteriori*, ou seja, uma proposta independente dos modelos “ocidentais”; 4) a influência

²⁵ Imagem que o próprio Laroui compartilha, contudo, busca alternativas para a mudança.

e a estagnação do pensamento intelectual sobre o curso das sociedades maghrebins e do chamado Mundo Árabe-Islâmico, dentre outras. Assim, o “atraso cultural” vivenciado pelas sociedades árabes seria fruto, tanto da colonização do passado, quanto da colonização do presente; uma colonização não apenas material, mas, principalmente, simbólica.

Tendo isso em vista, a alternativa possível para uma reforma total dessas sociedades se encontra na busca pela emancipação do pensamento árabe contemporâneo. Segundo Laroui, para alcançar uma via própria de modernidade, ou seja, um caminho livre de mimetismos, o intelectual árabe precisa “recuperar o controle da própria história” (LAROUÏ, 1977). Semelhante processo só ocorrerá se houver uma emancipação completa em relação ao passado ideal, ou seja, ao passado baseado em fundamentos religiosos radicais e construído pelas dinâmicas do próprio presente, o que chama de “tradicionalismo”. E, também, se houver uma autonomia em relação ao presente, o qual é dependente dos parâmetros históricos de outra sociedade, ou seja, do “Ocidente” (PANDOLFO, 2000; LAROUÏ, 1976; 1977).

Em alguma medida, a obra *The history of the Maghrib*, ainda que possua um substrato diferente – mas não díspar – representa uma continuação do projeto de emancipação apresentado em 1967, no texto *L'idéologie arabe contemporaine*. Nesse texto, Laroui expõe que “a cada dia se torna mais clara a necessidade de questionar o passado em relação aos dois fenômenos que assombram a vida política e intelectual”, a saber: “o atraso histórico e sua compensação consciente, ou seja, a revolução” (LAROUÏ, 1977, p. 5). Aparentemente, nessa revolução, o intelectual teria um papel crucial, assim, Laroui faz eco à noção de emancipação avançada em *L'idéologie* (PANDOLFO, 2000). Em *L'idéologie*, a emancipação aparece como o processo de libertação do discurso do “sujeito” de todas as suas determinações anteriores e externas e, tão logo, das vozes alheias em relação às quais se encontrava subordinado (PANDOLFO, 2000; KHATIBI, 1983). Logo, nos termos utilizados em *The history of the Maghrib*, trata-se da libertação de um passado retrógrado e de um atraso cultural do presente (LAROUÏ, 1977). Ou ainda, de um movimento de emancipação da imagem do Ocidente que habita no pensamento histórico, sociológico e filosófico, assim como da melancolia ligada a um passado idealizado (PANDOLFO,

2000).²⁶ O intento seria procurar, nas palavras do próprio autor, uma via própria de modernidade. No entanto, essa busca por uma modernidade livre do legado do “encontro” colonial torna-se impossível dentro dos próprios termos do projeto de Laroui, na medida em que sua ânsia intelectual se encontrava, invariavelmente, inscrita em tal legado.

Mohamed Abed Al-Jabri e a busca pela autonomia através do legado da filosofia

A razão é uma lanterna com que certamente se podem iluminar as trevas; mas que às vezes é preciso também saber transportar até a luz do dia.

Mohammed Abed Al-Jabri

O conjunto da obra de Mohamed Abed Al-Jabri²⁷ ganha destaque através de seu projeto de emancipação, com bases

²⁶ Tendo em vista que a obra *L'idéologie arabe contemporaine* não foi extensamente contemplada aqui, vale mencionar que nela Abdallah Laroui ensaia seu argumento em torno da defesa de uma revolução nos moldes marxistas como forma viável de emancipar as sociedades maghrebina no contexto imediato, após a descolonização. Contudo, ainda que aclamada por alguns, *L'idéologie* foi largamente criticada por apresentar um tipo de historicismo no qual o percurso emancipatório foi elaborado nos meandros da própria sociedade “Ocidental”. O marxismo é visto como uma saída emancipatória representando, portanto, o que Abdelkebir Khatibi (1983, p.26) classifica como uma “tautologia”. Contudo, como Khatibi vai ponderar, o trabalho de Laroui deve ser visto como um produto do contexto conturbado no qual emerge. Jaafar Aksikas (2009), por sua vez, vai chamar atenção para a diferença de posição em relação às ideias de modernidade e para a busca por autonomia no que chama de “Laroui inicial” e “Laroui recente”: “To read Laroui means immediately to be confronted by the basic tension between his early and later visions of modernity. For the former, where Marx is still at play, modernity can be implemented only by an elite group of dedicated intellectuals through a “dialectical” look at their past. [...] For the latter, where Laroui breaks with Marx, modernity is identified with liberalism and liberal capitalism. Laroui’s transformation from a neo-Marxist into a liberal was concomitant with the rise and subsequent fall of Arab state capitalism” (AKSIKAS, 2008, p. 7).

²⁷ Mohamed Abed Al-Jabri nasceu em 1936, em Figuig, Marrocos. Sua família, religiosa e nacionalista, se engajou politicamente na luta pela independência marroquina em relação à França. Já em idade adulta, Al-Jabri dedicou-se aos estudos de Filosofia, em Paris. Na década de 1950, manteve contato com o líder da esquerda marroquina, à época, Mehdi Ben Barka. Ainda nessa época, além de lecionar, Al-Jabri começou a se dedicar ao jornalismo, trabalhando entre os anos de 1957 e de 1958 para o jornal oficial do Partido da Independência marroquino (Istiqlal), contribuindo, posteriormente, com outros jornais de orientação política semelhante. Chegou a ser preso, em 1963, sob a acusação de conspirar contra a monarquia do Marrocos. Na década de 1980, afasta-se da militância política para se dedicar exclusivamente à escrita e a partir daí, ganha atenção nos ambientes acadêmicos e nos debates intelectuais, especialmente, nos países de maioria árabe e islâmica. Ainda que seja mais conhecido por seus trabalhos em filosofia, voltados para o que ele chama de “crítica da razão árabe”, o autor também se dedicou às áreas de educação e de história (AKSIKAS, 2009). Como destaca Aksikas (2009), os textos de Al-Jabri não são muito difundidos em países de língua inglesa, principalmente, devido à natureza de seu trabalho. Al-Jabri fundamenta parte considerável de seu trabalho na filosofia Árabe-Islâmica medieval, predominantemente, em Árabe.

principalmente filosóficas. Como Laroui, o autor Mohamed Abed Al-Jabri também se dedicou à construção de um projeto filosófico, cujas complexidades não poderão ser inteiramente contempladas aqui. Contudo, é preciso salientar dois pontos específicos presentes em seu pensamento: a forma como a modernidade é articulada; a maneira como a região do Maghreb é modulada no âmbito desse projeto. Suas obras, nesse sentido, vão se concentrar na relação entre a modernidade e a tradição Islâmica (*turāth*)²⁸.

O subtítulo do capítulo inicial do livro “Introdução à crítica da razão árabe” apresenta uma síntese do projeto filosófico de Al-Jabri: “Fazer a nossa modernidade, repensando a nossa tradição (*turāth*)”. É em virtude do entendimento de *turāth* como uma presença latente, uma espécie de herança, mas que não é necessariamente dotada de alguma linearidade que a torne algo relegado ao passado, que esse autor irá elaborar uma concepção particular da relação entre a tradição e a modernidade. O que Al-Jabri propõe é uma viagem para dentro do pensamento árabe, buscando caminhos para uma tomada de consciência capaz de permitir que a razão árabe superasse e se esquivasse às alternativas da alienação em seu próprio passado, isto é, do fundamentalismo árabe e, também, escapasse da alienação no presente de outros, ou seja, o “liberalismo” árabe-islâmico. Esses caminhos consistem em “[...] [d]escobrir as regras inconscientes que regem o exercício do pensamento na cultura árabe e registrar os entraves que lhe são inerentes” (MAHFOUD; GEOFFROY, 1999, p. 24; AL JABRI, 1999).

Contudo, fato interessante e que de alguma forma está relacionado com a própria possibilidade de confecção do presente estudo é o de que, em 1999, o núcleo da obra de Mohammed Abed Al-Jabri ganhou uma compilação traduzida para o Português.

²⁸ Segundo Mahfoud e Geoffroy (1999), tradutores franceses da obra de Al-Jabri, a escolha por traduzir *turāth* como “tradição”, ainda que pareça o termo mais próximo encontrado nas línguas europeias para tal, encontra alguns entraves. Na visão desses autores: “Se nem a palavra ‘herança’, nem a palavra ‘patrimônio’, nem mesmo a palavra ‘tradição’, ainda que entendida no sentido forte de ‘herança espiritual’, são capazes de traduzir “a carga afetiva e o conteúdo ideológico” veiculado pela noção de *turāth* no pensamento árabe moderno, é porque o pensamento ocidental conseguiu realizar uma *superação* que lhe permite relegar o seu passado a um lugar em que ele pode ser o seu espectador-agente, ao passo que, na consciência árabe, o *turāth* não é apenas uma “coleção de rastros do passado”, mas antes um *todo* cultural que compreende “uma fé, uma Lei, uma língua, uma literatura, uma razão, uma mentalidade, um apego ao passado, uma projeção para o futuro etc.”. O *turāth* não é a herança de um pai morto para o filho, mas sim um pai sempre presente, vivo no filho. Todo avanço, toda superação deve, pois, ser precedida de um trabalho de exumação dessa presença latente, para alcança-la sob uma forma nova, enquanto agentes e não mais enquanto pacientes” (MAHFOUD; GEOFFROY, 1999, p. 13).

Sobre sua busca para conciliar a dita razão árabe com uma via própria de modernidade e de inserir essas sociedades no âmbito do contexto “planetário”, Al-Jabri (1999, p. 28-29) esclarece:

A modernidade, portanto, não consiste em recusar a tradição, nem em romper com o passado, mas antes em elevar nossa maneira de assumir a nossa relação com a tradição no nível do que chamamos de “contemporaneidade”, que deve consistir, para nós, em nos juntarmos à marcha do progresso que se realiza em nível planetário. [...] Infelizmente, a modernidade no pensamento árabe contemporâneo ainda não chegou a este ponto. Permanece reduzida a se inspirar, na concepção de suas teses, na modernidade europeia, onde vai colher as justificações e os “fundamentos” de seu discurso. Ora, mesmo se admitirmos que a modernidade europeia representa hoje a modernidade “planetária”, só a sua inscrição na história cultural particular da Europa – mesmo que como figura de oposição – já a torna imprópria para enfrentar, num diálogo crítico, a realidade cultural árabe, cuja história se forjou longe dela [...]. É por isso que o nosso próprio caminho para a modernidade deve necessariamente apoiar-se nos elementos de espírito crítico, manifestados na própria cultura árabe, para desencadear dentro desta uma dinâmica de mudança. A modernidade significa, pois, antes de tudo elaborar um método e uma visão moderna de tradição.

Assim, para esse estudioso, a modernidade, mais do que um contexto ligado às noções específicas do político, de unidade, ou mesmo de modernização em um sentido socioeconômico, representa uma mensagem e “[...] um ímpeto inovador, cujo objetivo é renovar as mentalidades, as normas do raciocínio e da apreciação” (AL JABRI, 1999, p. 31). Diferentemente do contexto europeu, onde largas “etapas” históricas representam a superação umas das outras, como Renascimento, Iluminismo e Modernidade, no “mundo árabe”, essas ditas “etapas” estão entrelaçadas e coexistem no próprio interior da contemporaneidade, cujos inícios remontam, nessa perspectiva, há pouco mais de um século (AL JABRI, 1999). Portanto, nos termos propostos por Al Jabri (1999), quando se fala em modernidade no contexto árabe-islâmico, é preciso necessariamente ter em mente uma distinção em relação à modernidade nos termos europeus, posto que, no primeiro contexto, os equivalentes ao Renascimento e ao Iluminismo,

assim como a superação dessas duas etapas, em conjunto, definem a modernidade na situação presente.²⁹

Para Al Jabri (1999), as bases da modernidade são, antes de tudo, “[...] a racionalidade e a democracia”. Em outras palavras, reconstruir o passado de forma racional, crítica e esclarecida é a pedra angular para alcançar a modernidade sobre bases próprias (AL JABRI, 1999; AKSIKAS, 2008). Na perspectiva desse estudioso, o “racionalismo”, definido como o hábito organizado de desconstrução crítica para posterior reconstrução, revelará a natureza das tendências subjacentes ao passado árabe e muçulmano. Isso, por sua vez, tornará possível um movimento de reconstrução dos fundamentos racionais das sociedades árabes contemporâneas e, a partir disso, a produção de um senso de modernidade próprio.

É com essa lógica que Al-Jabri realiza o esforço de reviver o racionalismo filosófico dos pensadores árabes, que remonta aos primeiros anos da Idade Média. Um movimento que constitui outro pilar fundamental de sua obra. Ele não propõe, então, uma ruptura total com a tradição, mas uma releitura dessa herança, pois, como ele mesmo demarca, “[...] um povo só pode pensar o mundo através de sua tradição” (AL-JABRI, 1999, p. 56). O caminho seria romper com a corrente que prevaleceu no pensamento filosófico árabe-islâmico que, segundo Al-Jabri, se resume as releituras do pensamento grego, especialmente, do aristotélico. Tendo isso em vista, ele distingue duas grandes tradições na história da filosofia Árabe-Islâmica: a filosofia, vinda do extremo oriente islâmico, isto é, do Mashreq, e a originada no Maghreb e em Al-Andalus³⁰.

²⁹ Al-Jabri (1999) faz ainda uma crítica de cunho metodológico e político em relação às três perspectivas contemporâneas sobre a tradição árabe-islâmica, que ganharam vulto em debates dedicados à temática, são elas: a fundamentalista, a liberal e a marxista. Na perspectiva desse autor, a leitura fundamentalista se caracteriza como uma celebração cega do passado, este é entendido “tal como deveria ter sido”, onde o contexto presente é descon siderado. A leitura liberal, por seu turno, se apoiaria no método Orientalista, através do qual o que se entende por cultura árabe-islâmica seria lida por meio de um sistema de referência europeu e, tão logo, essa cultura seria colocada numa linha histórica teleológica, cujos processos e fins estariam arraigados a esse referencial. Já a leitura marxista seria também fruto de um projeto que possui raízes em um contexto externo ao Mundo Árabe-Islâmico. Segundo Al-Jabri, essas perspectivas são essencialmente fundamentalistas e, assim, a-históricas, frutos de um problema filosófico que remonta à própria genealogia da filosofia árabe. A adoção dessas perspectivas se refletiria no fato do conjunto do pensamento árabe moderno e contemporâneo se caracterizar, nas palavras de Al-Jabri, pela ausência de objetividade e de historicidade (AL-JABRI, 1999, p. 51). Outra reflexão sobre esse tema pode ser consultada na obra de Khatibi (1983).

³⁰ “[D]uas regiões que se haviam dissociado do império abácida desde sua origem e que sempre escaparam à dominação fatímida [...]. Al-Andalus constituiu-se entidade política independente já em 138/755, data em que um rebento da família omíada que havia escapado ao massacre dos seus perpetrado pelo novo poder abácida, ‘Abd al-Rahmān al-Dākhil, o “Imigrado”, refugiou-se nesse

A segunda parte da obra “Introdução à crítica da razão árabe” é dedicada a ilustrar, historicamente, o que Al Jabri entende como as condições que levaram à formação da “crise da razão árabe”. Esse estudioso distingue dois grandes momentos na história do pensamento árabe-islâmico, que desembocaram em duas “tradições”. O primeiro momento teve como fundo ideológico a fusão entre a religião e a filosofia. Ao passo que o segundo foi inaugurado, ideologicamente falando, através do conflito político entre o califado abácida, promotor de um pensamento em que o temporal se “absolutiza” na religião, e o Estado maghrebino-andalusi, cuja própria existência constituía a prova de que a pluralidade do “temporal” podia existir dentro da unidade religiosa (AL-JABRI, 1999). De forma sucinta, o que a releitura de Al-Jabri sugere é que houve um rompimento epistemológico entre os desenvolvimentos desses dois momentos, culminando em duas tradições: a do extremo Oriente (Mashreq), de Ibn Sina (Avicena), representante da irracionalidade árabe, baseada no gnosticismo religioso; e do Maghreb, de Ibn Rush (Averróis), que se moldava através da racionalidade árabe e se baseava numa epistemologia científica e de orientação secular.

Segundo Al-Jabri (1999), a ruptura entre essas duas tradições teria se dado, primeiramente, no plano político. O Oriente muçulmano³¹ utilizava seus sistemas filosóficos “como armas ideológicas destinadas a aumentar seu terreno de influência”, enquanto que, “no contexto andalusi, estas formas de pensamento representavam, portanto, uma ‘ideologia do adversário’ e estavam proscritas como tais” (MAHFOUD; GEOFFROY, 1999, p. 19). O Maghreb e o Al-Andalus puderam se afastar da autoridade do califado abácida e, também, do contato com Avicena. Logo, como Al-Jabri chama atenção, em ambos os lados, o uso da filosofia correspondeu a objetivos políticos claros. Nas palavras de Al-Jabri (1999):

país e ali fundou o emirado omíada de Al-Andalus. Quanto à dinastia fatímida, foi fundada por um descendente presumido da linhagem ismaeliana, reconhecido como “Mahdī” pelos ismaelianos, ‘Abdallah ou ‘Ubaydallāh, que ganhou o território da Tunísia atual [...]. Os fatímidas deslocaram, ulteriormente, sua capital para o Cairo, onde seu califado representou durante muito tempo uma ameaça política tanto para o califado abácida quanto para o Estado omíada de Al-Andalus” (AL-JABRI, 1999, p. 96). Segundo Mahfoud e Geoffroy (1999, p. 19): “Al-Andalus representou muito cedo na história muçulmana medieval uma entidade cultural autônoma, em razão de sua independência política em relação aos estados orientais”.

³¹ O que na obra de Al-Jabri aparece como “Oriente muçulmano” é representado pela dinastia fatímida e pelo império abácida; já o que não se refere é representado pelo Maghreb e por Al-Andalus.

O discurso averroísta inscreve-se no quadro do discurso racionalista, realista e crítico do pensamento árabe-islâmico da época dos Almôadas no Maghreb e em al-Andalus. Este discurso é ele próprio um reflexo da luta política, ora latente, ora aberta, entre os califados abácida e fatímida, e um Maghreb que pôde escapar, com al-Andalus, da autoridade do califado abácida desde a origem deste último. Uma atitude de reserva, em política, exprime-se no terreno do pensamento por uma filosofia crítica. O realismo crítico averroísta não foi apenas o prolongamento de uma tendência inaugurada por filósofos andalusis anteriores [...]. Foi, antes, o resultado de uma grande corrente crítica movida permanentemente por uma única preocupação: “mandar de volta ao Oriente sua mercadoria” (AL-JABRI, 1999, p. 143-144).

Nesse sentido, o dito “segundo momento” da história árabe-islâmica estabeleceria uma superação histórica do primeiro. Contudo, como salienta Al Jabri, as potencialidades que esse momento trazia à luz não ganharam vulto no mundo árabe-islâmico; e, sim, no Ocidente cristão, onde o averroísmo foi um fator capital de desenvolvimento intelectual (AL JABRI, 1999; MAHFOUD; GEOFFROY, 1999). E a explicação de Al-Jabri para esse desdobramento, no qual o próprio pensamento árabe-islâmico acabou excluído do curso de desenvolvimento pelo qual passou o pensamento ocidental, constitui outra pedra angular do argumento geral presente na obra desse intelectual. Em linhas gerais, a explicação que Al Jabri elabora se fundamenta na ideia de que a evolução do pensamento no âmbito do mundo árabe-muçulmano sempre foi regida pelo político e não pelo científico, como no “Ocidente”.³² Isso explicaria o motivo pelo

³² Nas páginas da obra *Introdução à crítica da razão árabe*, os autores Mahfoud e Geoffroy (1999) sumarizam o argumento de Al-Jabri no que tange a relação entre o pensamento e a ciência no âmbito das linhas “Ocidental” e “árabe-muçulmana”: “[...] Para M.A. al-Jabri, a resposta deve ser procurada na relação entre pensamento e ciência dentro destas culturas. O pensamento grego, desde os primeiros pré-socráticos até Aristóteles, sempre evoluiu em correlação com o conhecimento da natureza. Era em relação com os resultados fornecidos pela observação dos dados naturais, que se formulavam os sistemas filosóficos pelos quais o pensamento grego procurava explicar a origem do homem e do universo [...] A Europa, com efeito, assistiu, a partir do século XVII, ao surgimento de um pensamento fundamentado no princípio da experimentação. Este pensamento estava ele próprio na dependência de instrumentos, cujo aperfeiçoamento era, assim, garantido pelo avanço da ciência. Estabeleceu-se, portanto, uma relação dialética entre o pensamento e a ciência, que contribuíram, assim, para o seu avanço recíproco [...]. Se a ciência não pôde desempenhar o seu papel de motor do pensamento na cultura árabe-islâmica, isto, para M.A. Al-Jabri, aconteceu porque esta função já estava ocupada por um outro fator: a política. Ao contrário do processo do pensamento europeu, a marcha dialética do pensamento árabe-islâmico não dependeu de um confronto entre a ciência e a religião que desembocasse numa concepção nova do universo. A latente crise de legitimidade do poder muçulmano [...] jamais cessou, ao longo de toda história da cultura árabe-islâmica, de alimentar um conflito ideológico, cujas diferentes configurações determinaram a sorte

qual o racionalismo averroísta não foi capaz de persistir no mundo muçulmano, contudo, propagou-se no Ocidente, onde desempenhou um papel crucial no renascimento cultural, ao permitir a separação entre a religião e a filosofia (AL JABRI, 1999; MAHFOUD; GEOFFROY, 1999).

Al-Jabri parece querer salientar o fato da história do pensamento árabe poder ser lida como algo que emerge numa relação dialética entre o que chama de racionalismo e o que designa de irracionalismo, ou seja, entre o esclarecimento e o mito, ou ainda, a religião e a filosofia (AKSIKAS, 2008), e não como algo incompatível com a emergência de uma via própria de modernidade. Disso se depreende a possibilidade de reconstruir a relação entre a tradição e a contemporaneidade por outras vias, isto é, por uma via distinta da “fundamentalista”. Esta, segundo ele, se mostra inadequada no projeto de busca por autonomia, traduzida numa via própria de modernidade, em um projeto a ser levado a cabo no Marrocos, no Maghreb e/ou no Mundo Árabe Islâmico, de forma ampla. A resposta está não no tradicionalismo, mas em uma leitura diferente da tradição. Nesse sentido, a condição pós-colonial, que se inscreve no pensamento de Al-Jabri, se revela em sua busca por reler a tradição sob outras bases, apresentando como intuito maior a inserção do Maghreb, e demais sociedades árabe-islâmicas, no contexto do progresso global, ou naquilo que ele chama de “modernidade planetária” (AL JABRI, 1999). Esse progresso global, entretanto, não seria dotado de uma teleologia arraigada a *uma perspectiva* ou *curso específico* de modernidade, porém a uma constelação de contextos, não necessariamente interrelacionados, mas coexistentes nessa dita “modernidade planetária”.

Revolução intelectual e (pós-)colonialidade: o Maghreb como horizonte de pensamento

O emblemático artigo intitulado “Pensée-autre”, de autoria de Abdelkebir Khatibi (1983), situa o debate sobre o Maghreb como um horizonte de pensamento, no contexto após a descolonização, onde os questionamentos a respeito de quais eram as sociedades maghrebina; quem era o indivíduo maghrebino; quem era o intelectual maghrebino se contrapunham

do pensamento. Toda análise do pensamento árabe-islâmico, que se referisse apenas ao seu conteúdo cognitivo e desdenhasse o emprego ideológico a que os autores do pensamento subordinam o conteúdo cognitivo, seria uma análise parcial” (MAHFOUD; GEOFFROY, 1999, p. 22-23).

as indagações e as definições sobre quem era o “Ocidente”, ou melhor, quem era o “Outro” nesse incerto cenário pós-colonial.³³ Dessa maneira, a condição pós-colonial, marcada por essa série de questionamentos que tocam a própria noção de Maghreb como região, e o próprio “mundo árabe-islâmico”, ainda que Khatibi se mostre desconfortável com essa totalização, seria, em última instância, o combustível para a emergência de obras como as de Abdallah Laroui e de Mohammed Abed Al-Jabri. As perspectivas propostas por suas obras possuíam pontos de divergências e de ambivalências em relação aos projetos de emancipação que procuravam avançar. Tais trabalhos são produtos de um contexto no qual o Maghreb se apresenta como um horizonte real e imaginado para e por esses projetos. Por isso, Mitchell (2000) afirma que esses e outros pensadores, cujas experiências coloniais e pós-coloniais estão situadas no Maghreb, são pedras angulares na emergência da crítica contemporânea à modernidade europeia. Nos seus termos, “[...] a crítica da modernidade europeia, bem como muito do moderno em si, parece estar continuamente emergindo nas fronteiras da Europa” (MITCHELL, 2000, p. 5).

A “(pós-)colonialidade”, na falta de um conceito melhor, pois são incontáveis os debates que o circundam, em realidade é o elemento que “assombra” o trabalho desses autores de diferentes formas (O’RILEY, 2007). A pós-colonialidade aparece acompanhada do prefixo obscuro “neo” como uma condição, ou seja, enquanto uma espécie de permanência das estruturas de dependências econômicas, políticas e cognitivas, nos moldes dos anos da colonização. Por outro lado, esse prefixo se configura também como um combustível para movimentar as críticas advindas desses intelectuais, as quais ocorrem, nos moldes descritos por Spivak, “internamente” às estruturas de dominação (KRISHNA, 2009). A pós-colonialidade é ainda o que evidencia a existência da condição ambivalente de subalternidade e de autoridade, nos moldes da crítica avançada por Bhabha (1998), no que tange a figura do intelectual. Este, que é a experiência

³³ Nas palavras de Khatibi (1983), o Maghreb enquanto horizonte de pensamento se delinea através de três diferentes possibilidades de transformação: o tradicionalismo, embasado na teologia que, por sua vez, tem bases em um passado primordial e ideal que deve servir de espelho para o presente; o salafismo, apoiada na doutrina que, por sua vez, dita a moral do comportamento político, de uma pedagogia social e que é visto como a reconciliação entre a ciência e a religião; e, por fim, o racionalismo (político, cultural, histórico, etc.), com bases na técnica, entendida como a ordenação do mundo através de uma vontade de poder retomar as rédeas do próprio destino. Uma ordenação inédita que tiraria sua força do desenvolvimento científico.

viva da dominação filosófica e epistemológica, mas que também aparece como o único sujeito dotado de autoridade, ou melhor, de voz, para criticar e levar a cabo um projeto emancipatório.

Nessa perspectiva, Bensmaïa (2003) destaca o elemento “transcendente” que une as diversas abordagens presentes na chamada escrita de resistência, a qual emerge na produção literária maghrebina. O referido elemento é fortalecido pelo passado colonial comum, que “assombra” esses intelectuais e se traduz nas formas encontradas para imaginar o futuro, a partir desse passado vivido e imaginado. Em alguma medida, essa sublimação é simulada através da própria figura do Maghreb, enquanto região ou espaço comum da experiência colonial e da pós-colonialidade.

Sobre a relação entre a tradição e a modernidade, assim como a respeito da busca por emancipação e por autonomia, Laroui aponta a necessidade de se recuperar o curso da história do Maghreb como movimento primeiro de um projeto emancipatório mais amplo, que não se dará, contudo, através de um retorno ou de uma releitura da tradição, como na obra de Al-Jabri. O projeto emancipatório de Laroui culmina, considerando as obras interpretadas nesse artigo, na busca pela modernidade por meio do rompimento com um passado retrógrado, isto é, da colonização e, com um presente dominado pela temporalidade de uma história outra. Para Laroui, a forma de superar o “atraso cultural” está na negação completa da tradição e do contexto presente, este enquanto elemento ainda colonizado. Resulta disso, os esforços desse autor para reconstruir uma história do Maghreb e de suas sociedades livre do olhar do colonizador. Uma narrativa que o reconheça como um ente dotado de uma história coerente e anterior ao contexto de dominação, iniciado no século XIX. A ambivalência do projeto de Laroui está na própria busca por um Maghreb livre da colonização, sem considerar que essa procura está condicionada pelo contexto no qual tal ímpeto se dá.

Mohammed Abed Al-Jabri, por seu turno, fala a respeito da negação necessária do tradicionalismo, que é uma leitura específica acerca da tradição árabe-islâmica. Ele clama pela recuperação de uma herança filosófica que remonta aos primórdios do racionalismo árabe. Dessa forma, Al-Jabri não discorre sobre uma negação completa do presente e, sim, sobre recusar as leituras predominantes acerca desse presente, que também precisa ser liberto através do pensamento filosófico.

O Maghreb enquanto horizonte de pensamento é a expressão direta de uma luta, por vezes silenciosa e imperceptível, entre o dizível e o não dizível acerca das sociedades ali situadas. O Maghreb se refere ao que essas sociedades representam para si mesmas, dos elementos aceitáveis, passíveis de serem forjados, ou não, como uma herança e, também, dos caminhos legítimos para a busca por autonomia. Nesse ponto, se evidenciam os limites e as tensões entre os diferentes referenciais sobre a identidade que se busca consolidar, a saber: o Maghreb; Mundo Islâmico; *Umma*; Mundo Árabe³⁴; bem como sobre o elemento de oposição a essa identidade, isto é, a Europa, o ex-colonizador francês e a herança cultural, que se traduz, ainda que de forma latente, no conceito de “Ocidente” e no senso de modernidade dele advindo; o Mashreq, influenciado por uma filosofia outra, dentre outros.³⁵

Dessa forma, a chave para discutir o tópico mais amplo sobre o papel do intelectual, relacionando-o com a (pós-)colonialidade e com a procura por autonomia, se materializa de duas formas: a primeira, na busca por uma revolução do pensamento histórico, político e filosófico, o que é, em alguma medida, uma “revolução intelectual”; a segunda, no estabelecimento de outro critério de modernidade, o qual, nesse artigo, foi compreendido como “política de identidade”. De maneira mais específica, nos diferentes sentidos de modernidade, forjados a partir da experiência (pós-)colonial, o que se configurou na mencionada “batalha filológica” acerca do significado de modernidade. E, mais

³⁴ Ver, por exemplo o texto de MESSARI, N. O Brasil e o Mundo Árabe. In: ALTEMANI, H.; LESSA, A. C. (Orgs.). *Relações Internacionais do Brasil: temas e agendas*. São Paulo: Saraiva, 2006, p. 243-263.

³⁵ Nesse ponto caberia, por exemplo, uma discussão mais ampla sobre a noção de “vida nas fronteiras” de Bhabha (1998), em sua obra “O local da cultura”. A noção de “vida nas fronteiras” se refere à produção de subjetividades através de processos nos quais as diferenças culturais são articuladas. Tal noção pode ainda ser empregada para além da analogia com situações de deslocamento materializadas na noção de migração, refúgio e diáspora. Bhabha (1998) articula a ideia de “vida nas fronteiras”, por exemplo, ao rejeitar o entendimento de subjetividades pós-coloniais através de separações geográficas, ou ainda, de categorias fixadas que predeterminam as identidades e as complexidades a elas relacionadas, travestindo-as de neutralidade. Assim, na perspectiva avançada pelo autor em “O local da cultura”, pensar a vida nas fronteiras é colocar em relevo não apenas os limites móveis das identidades, mas também as relações de poder e os padrões de inclusão e de exclusão nos processos de definição e de fixação dessas fronteiras. Nesse sentido, uma abordagem que desconsidere esses aspectos e, que pressuponha uma subjetividade originária e fixa, não daria conta da interação política e das consequências das interações coloniais. Ainda de acordo com a ideia de Bhabha (1998), no contexto da tradução cultural, por exemplo, não há uma transferência unidirecional e não tensionada do colonizador para o colonizado, mas um processo caracterizado por deslocamentos e por alteridade. Nessa perspectiva, a política ocorre a partir de performances cotidianas, sempre nas fronteiras, as quais são construídas e deslocadas. O que, por outro lado, pode ser criticado enquanto uma espécie de “reificação” da “fronteira”, do “entre-lugar” ou mesmo do “hibridismo” enquanto um pressuposto acerca da encenação de identidades políticas.

especificamente, na forma com que Abadallah Laroui e Mohamed Abed Al-Jabri articularam seus projetos intelectuais nas obras examinadas. Assim sendo, fica evidenciado uma tentativa de firmar um discurso de autoridade sobre o pensamento intelectual, político e filosófico maghrebino/árabe/islâmico, com os limites e as tensões presentes nas pretensões de autenticidade emanadas desses discursos.³⁶

O Maghreb aparece, ainda que de forma nem sempre evidente, ora como o espaço de um passado compartilhado, logo, um museu de artefatos históricos, filosóficos e culturais. Ora como um horizonte de um futuro que se desdobra a partir da negociação com um *passado* paradoxalmente *pós-colonial*. Esse movimento é comum, ainda que guarde seus próprios termos, no pensamento de ambos, Laroui e Al-Jabri. Da maneira como é entendido, no presente artigo, esse movimento é em si a manifestação de uma dualidade, que se expressa como uma tensão entre o provinciano e o global; entre o “eu” e o “outro”, em meio à oscilação de uma torrente de sentidos de identificação e diferenciação. E, também, entre o retorno e a busca pelo avanço, o passado, o presente e os possíveis futuros.

OLIVEIRA, J. S. C. (Post-)coloniality and intellectuals in the Maghreb: autonomy, tradition and modernity in Abdallah Laroui and Mohammed Abed Al-Jabri, *Perspectivas*, São Paulo, v. 46, p. 37-70, jul-dez, 2015.

■ **Abstract:** *The popular uprisings that occurred in parts of North Africa and Middle East, as well as the plurality of issues that were raised thereafter, led to a questioning about the role of the intelligentsia in the scenario of these societies. Considering this questioning and context as starting points, the main aim of the article is to retrieve elements of one of the central debates in the so-called post-colonial maghrebi thought: the tradition x modernity debate. The aim is also to contextualize this debate specifically in the discussion about politics of identity and imagination surrounding the notion of community in its many different expressions, especially regarding the search for autonomy and the possibilities of modernization available for these societies – and the limits that emerge in this sense. To turn this*

³⁶ Segundo Mohammed Abed Al-Jabri, as estratégias de emancipação e a busca por autonomia “disponíveis”, para utilizar seus termos, se inspiram na fonte de uma dita raiz filosófica comum, que é entendida como “Ocidente”. Logo, tal separação não é nunca completamente estanque e, ao mesmo tempo, não pode ser ponto de partida para a reificação de hierarquias epistemológicas e filosóficas.

possible, the reflections of two intellectuals considered as exponents of contemporary maghrebi thought – Abdallah Laroui and Mohammed Abed Al-Jabri – are converted into the primary substract for analysis. Thus, the research is based predominantly on a spatial and authorial delimitation.

■ **Keywords:** *Maghreb. Modernity. Postcoloniality. Identity. Abdallah Laroui. Mohammed Abed Al-Jabri.*

Referências

ABDELJELIL, J. B. *The discourse of identity in the Maghreb: between difference and universality.* IRIE, 2007.

ABUZAID, S. Professor Abdallah Laroui. *Philosophers of the Arabs.* Disponível em: http://www.arabphilosophers.com/English/philosophers/contemporary/contemporariness/Abdallah%20Laroui/English_Article_Laroui/Abdallah_Laroui.htm. Acesso em: ago, 2012.

AKSIKAS, J. *Arab modernities: islamism, nationalism, and liberalism in the post-colonial Arab world.* Postcolonial studies – V. I. Nova York: Peter Lang Publishing, 2009.

AL-JABRI, M. A. *Introdução à crítica da razão árabe.* São Paulo: Editora UNESP, 1999.

AMORETTI, J. A. M.; FUENTES, J. M. *The struggle for reform: contested conceptualizations of islūh in the Maghreb.* Oxford; Malden: Blackwell; Hartford Seminary, 2012, p. 211-224.

APPADURAI, A. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

BENSMAÏA, R. *Experimental nations: or the invention of the Maghreb.* Princeton: Princeton University Press, 2003.

BHABHA, H. K. *O local da cultura.* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

DIRLIK, A. *Global modernity: modernity in the age of global capitalism.* Colorado: Paradigm Publishers, 2007.

DOTY, R. L. *Imperial encounters: the politics of representation in north-south relations*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, Borderlines Series, vol.5, 1996.

HANNOUM, A. Notes on the (post)colonial in the Maghreb. *Critique of Anthropology*, v. 29, n. 3, p. 324-342, 2009.

HUNTINGTON, S. *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster, 1996. 367p.

KHATIBI, A. Le Maghreb comme horizon de pensée. *Les Temps Modernes*, Paris, n. 375, p. 7-20, 1977.

KHATIBI, A. Pensée autre. In: KHATIBI, A. *Maghreb pluriel*. Paris: Denöel, 1983, p. 9-40.

KHATIBI, A. Le Maghreb sans détour. In: KHATIBI, A. *Œuvres de Abdelkébir Khatibi: III Essais*. Paris: Éditions de la Différence, v.3, 2008 (2003), p. 325-333.

LAROUI, A. *The history of the Maghrib: an interpretative essay*. Princeton: Princeton University Press, 1977.

LAROUI, A. *The crisis of the arab intellectual: traditionalism or historicism?* Berkeley: University of California Press, 1976.

MAHFOUD, A.; GEOFFROY, M. Apresentação. In: AL-JABRI, M. A. *Introdução à crítica da razão árabe*. São Paulo: Ed. UNESP, 1999, p. 9-25.

MEMMI, A. *Retrato do descolonizado árabe-muçulmano e de alguns outros*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2007, p. 49-56.

MITCHELL, T. (Ed.). *Questions of modernity*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2000.

NEUMANN, I. B. Discourse analysis. In: KLOTZ, A.; PRAKASH, D. (Eds.). *Qualitative methods in international relations: a pluralist guide*. New York: Palgrave Macmillan, 2008, p. 61-78.

O'RILEY, M. F. Postcolonial haunting anxiety, affect, and the situated encounter. *Postcolonial Text*, vol. 3, n. 4, p. 1-15, 2007.

PANDOLFO, S. The thin line of modernity: some moroccan debates on subjectivity. In: MITCHELL, T. (Ed.). *Questions of modernity*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2000, p. 115-147.

SAID, E. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAJED, A. *Postcolonial encounters in the Maghreb: transgressing international relations*. 205 fl. Tese (Doutorado em Ciências Políticas) – McMaster University, Canada, 2008.

SALVATORE, A. Tradition and modernity within islamic civilization and the West. In: MASUD, K.; SALVATORE, A.; BRUINESSEN, M. V. *Islam and modernity: key issues and debates*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, p. 3-35.

SALVATORE, A.; MASUD, M.K. Western scholars of Islam on the issue of modernity. In: MASUD, K.; SALVATORE, A.; BRUINESSEN, M. V. *Islam and modernity: key issues and debates*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, p. 36-53.

WORTH, R. F. Primavera Árabe sem intelectuais. *Folha de São Paulo*, 10 de novembro de 2011. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/newyorktimes/ny1011201101.htm>. Acesso em 27 de abr. 2013.

ZOUBIR, Y. H. Reformist islamic thinkers in the Maghreb: toward an islamic age of Enlightenment? In: HUNTER, S. T. (Ed.). *Reformist voices of Islam: mediating Islam and Modernity*. New York: M.E. Sharpe, 2009, p. 132-158.

RACIONALIDADE CIRCUNSCRITA E AUTONOMIA DA CIÊNCIA POLÍTICA

Daniela MUSSI¹

■ **RESUMO:** O presente artigo pretende apresentar e discutir aspectos da crise que impulsionou, nos anos 1940 e 1950 nos Estados Unidos, a emergência de uma nova forma de pensar a ciência política. Para isso apresenta o nascimento da chamada “era comportamentalista”, quando o velho liberalismo norte-americano, no contexto da II Guerra Mundial, passou a ser questionado em seus fundamentos. Como resultado, evidencia as contribuições que apontaram a necessidade da formação um campo disciplinar mais aberto à fusão entre teoria, empiria e a história. Para tal, exemplifica o surgimento do conceito de racionalidade circunscrita (*bounded rationality*), como resultado teórico imediato deste processo, discutindo suas implicações e limites.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Racionalidade circunscrita. Ciência política. Teoria política.

Ciência política norte-americana: crise e “revolução”

A consolidação institucional da ciência política tal como é praticada hoje é obra recente, coincidiu mais precisamente com a segunda metade do século XX e com o ambiente intelectual norte-americano, marcado por fortes polêmicas metodológicas e políticas entre os diversos círculos acadêmicos (BIANCHI, 2011).² O chamado *mainstream*, ou seja, a prática acadêmica que se tornou predominante nos dias de hoje entre os cientistas

¹ Universidade Estadual de Campinas – Unicamp – Campinas – SP – CEP 13083-970. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) – danixhm@gmail.com

² Apesar disso, o processo mais geral de conformação deste campo disciplinar nos Estados Unidos possui uma trajetória longa, que remonta aos primeiros estudos sobre o pensamento Federalista e aos primeiros esforços, nas passagens do século XVIII para o XIX, por consolidar os princípios do liberalismo no interior das universidades do país.

políticos não pode, portanto, ser visto como o ponto de chegada natural de uma linhagem homogênea do desenvolvimento dessa disciplina.

Ao abordar a origem do conceito de *bounded rationality* (racionalidade circunscrita), este artigo busca reconstruir o que considera um momento crucial – situado entre as décadas de 1940 e 1950 – do processo de desenvolvimento da ciência política nos Estados Unidos. Procura mostrar que este conceito emergiu em um período marcado por uma profunda demarcação crítica entre os cientistas políticos com relação às “análises especulativas, descritivas e formalistas, inspiradas pela Filosofia Política e pelo Direito” (PERES, 2008, p. 55). O surgimento da racionalidade circunscrita se vinculou diretamente à revolução comportamentalista (*behavioralist revolution*), nome dado ao movimento de contestação ao chamado “antigo institucionalismo” até então preponderante nos estudos políticos norte-americanos.

Esta “revolução” se caracterizou por extravasar uma tensão intelectual latente no ambiente acadêmico dos departamentos de ciência política norte-americanos desde o início do século XX, em especial entre os autodenominados teóricos e os cientistas políticos. Uma tensão que, posteriormente, se amenizaria sem que fossem resolvidos os dilemas abertos pela “era comportamentalista” (GUNNELL, 1988, p. 72). Embora o ambiente acadêmico da ciência política nos Estados Unidos já estivesse permeado por questões polêmicas sobre a relação entre teoria e empiria, havia até então um razoável consenso intelectual que ia além das divisões ideológicas entre empirismo e idealismo; entre história e ciência; e entre estatismo e *laissez-faire*. Por isso os primeiros textos com viés comportamentalista não possuíam ainda nenhuma nova ideia, “que já não tivesse sido articulada a um ideal ao qual a ciência política pudesse aspirar” (GUNNELL, 1988, p. 73).

Os argumentos iniciais da revolução comportamentalista tinham como objetivo responder ao principal dilema então colocado pelo contexto do pós guerra: como compatibilizar a velha teoria norte-americana, marcada pelo “compromisso liberal” que abraçava o relativismo da separação entre fatos e valores, com a entrada de um pensamento em que história, teoria e ciência deveriam estar unidas no estudo da política? Por um lado, esta crise disciplinar gerou um forte impulso por “ênfase a dinâmica ‘real’ da política, com ênfase na investigação factual, na

proposição de hipóteses testáveis e na busca de generalizações empíricas” (PERES, 2008, p. 55) – que foi acompanhado pelo progressivo entrelaçamento da ciência política com a vida institucional nacional, tanto em dimensão privada como pública.³

Esse processo conformou uma geração de intelectuais preocupada com os novos fenômenos políticos – o aprofundamento das crises econômicas, o impacto da guerra e da difusão de valores autoritários nas sociedades nacionais, as mudanças sociais provocadas pela introdução do fordismo – que haviam eclodido na década de 1930, mas que germinavam no ambiente intelectual desde o final da I Guerra Mundial. A ciência da política que se desenvolvia nos Estados Unidos nesta época passava a ser pressionada, cada vez mais, a incorporar “o grande problema político do século XIX, que era o de se estabelecer a forma e a modalidade de incorporação das massas à política” (PERES, 2008, p. 55).⁴

Por outro lado, a desagregação do consenso acadêmico norte-americano nos anos 1940-1950 evidenciava um problema mais elementar, o da separação entre teoria e ciência. Este ficou claro no pessimismo com que David Easton escreveu, em 1951, sobre um “declínio da teoria política” de mais de 50 anos. A ideia de declínio revelava um fato curioso: as tentativas de elaboração de uma teoria do comportamento político levadas a cabo nos Estados Unidos no início do século eram simplesmente ignoradas pelos teóricos políticos do pós-guerra. O pouco que se desenvolvera até então no sentido do estudo comportamental era produto isolado da empreitada de intelectuais que não possuíram preocupação prioritária com a teoria política tradicional, como o trabalho de Arthur Bentley sobre lógica, linguística e epistemologia (BENTLEY, 1908; EASTON, 1951, p. 53).

Na medida em que o campo disciplinar da ciência política era colocado em xeque pela guerra, um movimento comportamentalista de novo tipo emergiu. Este propunha a renovação da ciência política por meio da crítica do caráter abstrato dos modelos teóricos normativos predominantes até então, cuja incompatibilidade com o realismo da ação e escolha

³ A forte relação entre política científica e vida governamental nos Estados Unidos no século XX se explicita especialmente durante a Guerra Fria. Além disso, essa sempre foi uma relação marcada pelo financiamento privado (de fundações como Ford, Rockefeller e Carnegie) em pesquisas sobre vida organizacional, racionalidade, ação coletiva. Para um trabalho mais detalhado sobre isso, com enfoque no contexto em que se desenvolvem as teorias da escolha racional, ver Amadae (2003).

⁴ Essa importante observação foi feita por John Gunnell (1993).

humanas era visível.⁵ A renovação da ciência política nasceria do contraste com a prescrição e normatividade dos modelos econômicos e jurídicos, e buscaria afirmar a descrição e a análise empírica como referências para uma nova modelagem dos fenômenos políticos. Estas referências baseavam-se na pesquisa positiva e, por meio desta, a escolha racional do “homem econômico” da teoria econômica clássica foi substituída pelo pressuposto de uma racionalidade prática ou restrita, pelo comportamento político passível de observação. Em outras palavras, estas teorias da escolha adquiriam “enfoque cognitivo”, estreitando os laços da ciência política com a ideia de engenharia da política (POWELL; DIMAGGIO, 2001, p. 57).

Em suma, é possível afirmar que a “abordagem behaviorista” tomou os problemas e dilemas da pesquisa tradicional, buscou depurá-los e solucioná-los para alcançar, de maneira mais eficaz, o mesmo fim: “procurar as uniformidades da vida política” através de generalizações (EASTON, 1957, p. 111). É importante evidenciar, ainda, que a crise, além de desagregar o consenso no ambiente intelectual norte-americano neste período e abalar a forma tradicional de pensar a relação entre a ciência e a política, impactou diretamente o que se entendia por democracia. Isso explica, por exemplo, o surgimento de uma visão pluralista da democracia, rival da visão republicana tradicional que era fortemente vinculada ao normativismo da filosofia política. O pluralismo, por sua vez, possuía conexão com uma concepção psicológica e sociológica do conflito entre grupos de interesse e da democracia representativa (MUSSI, 2012). A própria ideia de soberania popular como base da democracia passou a ser questionada (GUNNELL, 1993).

A seu modo, os cientistas políticos comportamentalistas buscaram realizar uma reforma de longo alcance dos problemas enfrentados pelos intelectuais referenciados até então na teoria jurídica e econômica. Essa reforma se daria, em primeiro lugar, na reformulação do conceito de realismo político a partir da noção de que o

comportamento humano é fundamentalmente indeterminado e que, na medida em que cada situação é essencialmente única, existe pouca utilidade real em perder enormes quantidades de tempo

⁵ Para o forte caráter empirista na ciência política, como tentativa de se diferenciar dos estudos jurídicos e da filosofia política, materializado nos estudos de comportamento político, ver Dahl (1961) e Easton (1957).

e recursos materiais procurando entender os princípios desse comportamento (PERES, 2008, p. 56).⁶

Dessa maneira, os primeiros comportamentalistas operaram um giro analítico, abandonando o estudo do “dever ser” da política, considerado como indeterminado, e passando a tratar como objetos de sua investigação a ação e a escolha política, individual e coletiva, tal como observadas empiricamente. Desse giro, foi consolidada a ideia do “comportamento político” como objeto da ciência política.

Para mostrar alguns aspectos pertinentes do florescimento da abordagem comportamentalista cabe destacar algumas atitudes-chave do universo intelectual que levaram a cabo essas transformações: o pragmatismo, a confiança na ciência e o foco nos fatos. Mais do que atitudes, este conjunto constituía um verdadeiro “programa” político-científico que tomava como base a própria tradição intelectual norte-americana, fundindo em si uma diversidade de correntes e perspectivas culturais e científicas existentes desde o século XIX. Cabe mencionar que a origem deste movimento é anterior a 1940, pois é possível observar, já nos anos 1920, algum esforço institucional (DAHL, 1961, p. 767)⁷ por afirmar o comportamento político como objeto de investigação no interior da teoria, bem como alguma crítica do formalismo e a aproximação da ideia de ciência positiva.

Uma nova racionalidade para velhos problemas disciplinares

Em 1925, Charles Merriam, então presidente da *American Political Science Association* (APSA), congregava no Departamento de Ciência Política da Universidade de Chicago pesquisadores

⁶ O impacto desta reformulação do princípio do realismo político acarretou uma marginalização dos estudos normativos que só seria superada nos anos 1970, com a emergência da teoria da justiça e do trabalho de John Rawls (1971).

⁷ A história do “esforço institucional” dos comportamentalistas na ciência política é longa e remonta a meados da década de 1920. Em 1948, o Conselho de Pesquisa em Ciência Social (Social Science Research Council – SSRC), fundado em 1923 como uma organização “devotada ao desenvolvimento da pesquisa em ciência social”, elegeu como seu presidente E. Pendleton Herring, que se mostrou preocupado em quebrar as regras da pesquisa feita até então na área, concentrada quase que exclusivamente em bibliotecas, e se movimentar no sentido de promover pesquisas sobre as influências individuais e de grupos na política e administração americanas. Em 1945, o Conselho já havia criado um comitê sobre comportamento político, com foco no estudo de indivíduos em situações políticas: cidadãos, administradores, legisladores. Além disso, nesse período é que florescem as disciplinas que passam a iluminar os problemas envolvidos, com o objetivo de formular e testar hipóteses, preocupadas com uniformidades de comportamento em diferentes circunstâncias/arranjos institucionais.

interessados na “abordagem comportamental”, entre eles Herbert Simon (1916-2001).⁸ Em 1935, quando ainda era um estudante de graduação na Universidade de Chicago, Simon realizou uma pesquisa em Milwaukee, sua cidade natal, na qual tentou aplicar empiricamente a teoria do preço da economia neoclássica para explicar os processos de licitação do Departamento de Recreação Municipal. Ao contrário do cálculo marginal do custo e utilidade como referência para explicar a competição entre as propostas de orçamento, o que o jovem pesquisador observou foi o uso de referências institucionais de processos de licitação anteriores, bem como mudanças incrementais nos mesmos (JONES, 1998, p. 3). Dessa experiência, passou a formular duas noções que mais tarde seriam convertidas em importantes categorias de análise: a de identidade organizacional (*organizational identity*) e a de racionalidade circunscrita (*bounded rationality*).

Em suas investigações teóricas, Simon buscou colocar em questão as decisões rarefeitas e abstratas dos modelos econômicos de tomada de decisão. Sua crítica tinha como ponto de partida mostrar a inadequação dos modelos econômicos clássicos para explicar o comportamento humano. Em seguida, propunha a ideia de um modelo procedimental de racionalidade, “baseado em um processo psicológico de raciocínio”. Simon criticava os pressupostos tradicionais da teoria econômica por afirmarem a existência de um “homem econômico” consciente dos aspectos relevantes do ambiente em que vive e possuidor de preferências claras, estáveis e bem organizadas. Alternativamente, afirmava que o conceito de “homem econômico” precisava passar por uma “drástica revisão”, em especial através da “substituição da racionalidade global” por um tipo de homem racional “compatível com o acesso à informação e com as capacidades computacionais realmente possuídas pelo organismo [que escolhe]” em um ambiente específico (SIMON, 1955, p. 99).

Para tal “revisão”, seria fundamental pensar a especificidade dos processos políticos e adequar a ela os conhecimentos forjados pelas teorias econômicas. Além disso, era preciso assumir a “experiência comum” como fonte das hipóteses necessárias para “uma teoria sobre a natureza do homem e seu mundo” (SIMON, 1955, p. 100). Dessa maneira, a formulação sobre a racionalidade

⁸ Simon foi aluno de Charles Merriam na Universidade de Chicago antes da II Guerra, assim como Harold Lasswell, David Truman e Gabriel Almond. A partir desse período é que se conformou o que viria a ser conhecido como “Escola de Chicago”. Além dela, a Universidade de Cornell também foi um centro desse clima de “empirismo científico” na ciência política (ALMOND, 2004).

humana deveria ter seu foco em dois elementos fundamentais: a) nas propriedades do organismo que escolhe, elementos que definem o que se entende por comportamento racional em situações específicas e que permitem selecionar o comportamento racional nos termos dessa definição; e b) no ambiente da escolha, que permite pensar no “estado da informação” e, dessa forma, nas simplificações que o organismo pode introduzir no processo de escolha para facilitá-la.

No que diz respeito ao organismo, Simon destacou como fundamental os limites deste em “armazenar informações e prever situações, que afastam a racionalidade humana de uma racionalidade global prevista nos modelos das teorias dos jogos” (SIMON, 1955, p. 101). O ambiente, por sua vez, era convertido no único elemento “normativo” possível do modelo, na medida em que realiza o papel de variável independente em relação ao caráter “descritivo” e, portanto, dependente, do comportamento (SIMON, 1955, p. 101).

O principal objetivo de Simon, ao propor seu modelo de racionalidade circunscrita ou “aproximada”, era oferecer elementos para a construção de uma teoria do comportamento do indivíduo humano em situações nas quais o comportamento é ao menos “intencionalmente” racional. Sua intenção era, portanto, reformar o princípio da racionalidade econômica tradicional, substituindo o homem econômico pela ideia de organismo de escolha com habilidade e conhecimento limitados. Aqui, as simplificações do mundo real realizadas pelo organismo, quando este faz uma escolha, introduzem discrepâncias entre o modelo e a realidade; e estas discrepâncias, por sua vez, servem para explicar muitos dos fenômenos relativos ao comportamento (SIMON, 1955, p. 114).

No contexto intelectual em que Simon e outros intelectuais pensaram o problema da racionalidade humana, existia um crescente interesse da psicologia na tomada de decisão, ao mesmo tempo em que a caracterização da racionalidade da escolha era também uma tarefa importante dos cientistas políticos sob a influência da teoria econômica. A ciência política convertia, assim, sua teoria da decisão em um campo de diálogo crítico entre a psicologia e a teoria econômica (PASQUINO, 1994).⁹ Por um lado, a teoria econômica possuía uma noção

⁹ Pasquino (1994) sinaliza ainda a influência significativa da antropologia e da sociologia, dados o rigor e a experiência científica consolidada.

mais complexa dos mecanismos de escolha, possível pelo esforço teórico de construção do modelo de ação. As teorias psicológicas da aprendizagem, por sua vez, eram capazes de melhores formulações sobre as nuances do comportamento observado, especialmente de suas discrepâncias. Isso porque muito da adaptação do comportamento se afastava do postulado da maximização, orientando a escolha conforme aspectos como satisfação e efetividade, e não conforme o princípio da otimização (SIMON, 1956, p. 129).

Para resolver esse “paradoxo” da relação entre modelo teórico econômico e análise psicológica empírica, Simon construiu o seguinte desafio: “com quê simplicidade é possível postular abstratamente os mecanismos de escolha e ainda obter os principais aspectos do comportamento adaptado observado empiricamente?” (SIMON, 1956, p. 129). Apresentado de outra forma, o desafio era pensar teórica e analiticamente a constituição de uma “racionalidade aproximada”, feita de “sugestões hipotéticas, pretendidas como afirmações empíricas” passíveis de verificação. A resolução desse problema pressuporia duas tarefas elementares: 1) eliminar, uma por uma, as artificialidades da clássica descrição de uma racionalidade instrumental; e 2) substituir essa abstração por outra, na qual se reconhece que os indivíduos raciocinam conforme necessidades, impulsos, motivos, e que sofrem limitações em seus conhecimentos e em sua capacidade de aprender e resolver problemas (MARCH; SIMON, 1979, p. 192).

Nesse sentido, o termo *bounded rationality* passou a ser usado para designar “uma escolha racional que levaria em conta limitações cognitivas do tomador de decisões – limitações que são tanto de conhecimento como de capacidade computacional” (SIMON, 1997, p. 291). Essa definição tinha por função flexibilizar a definição “subjéctiva”, presente na teoria econômica neoclássica, em que a racionalidade é resultado da maximização pelo indivíduo da utilidade marginal agregada à escolha, sendo uma racionalidade “compreensiva”. Alternativamente, a racionalidade circunscrita propunha a ideia de “estratégias de satisfação”, cujo suporte deveria ser fornecido pela observação empírica do comportamento humano (SIMON, 1997, p. 291).

A racionalidade circunscrita e o esforço pela autonomia da ciência política

Para compreender melhor a definição de racionalidade circunscrita e sua oposição à noção de racionalidade compreensiva, cabe recuperar o trabalho que Simon desenvolveu com James March. Ambos atuaram na chamada “escola de Carnegie”, liderando nos anos 1950 e 1960 uma série de pesquisas na área do comportamento organizacional na Universidade Carnegie Mellon. No livro escrito em parceria em 1958, *A teoria das organizações*, os dois autores apresentam uma reflexão sobre a teoria das organizações formais, pouco explorada até então pelos cientistas políticos¹⁰. A especificidade do estudo das organizações estava justamente no fato destas abarcarem em si uma diversidade de “papéis” que os indivíduos desempenham, “minuciosos, relativamente estáveis e em grande parte definidos em termos explícitos e até por escrito”, além de serem reconhecidos pelos outros indivíduos (MARCH; SIMON, 1979, p. 20). Consequentemente, observavam, o ambiente constituído tende a tornar-se estável e até mesmo previsível, e o exame disso é o que permite compreender como as organizações agem e podem agir coordenadamente ao longo do tempo.

Essa capacidade diretiva das organizações tornou-se o ponto de partida que March e Simon desenvolveram e este elemento essencialmente político que orientava a pesquisa a respeito da racionalidade circunscrita e o comportamento humanos é o que tornava este estudo promissor no interior do campo disciplinar. Em seu estudo, os dois autores propuseram uma tipologia do comportamento humano com base em “três grandes classes”: a) uma na qual os indivíduos agem passivamente, “como instrumentos” capazes de executar trabalho e receber ordens, sem poder de iniciativa e sem exercer influência provida de qualquer significação; b) uma na qual os indivíduos agregam valores, atitudes e objetivos às escolhas, mas que ainda precisam ser motivados ou introduzidos para participarem do “sistema de comportamento da organização” e, além disso, existe um “paralelismo imperfeito” entre seus objetivos, reais ou potenciais e a dinâmica da organização; e c) uma classe de comportamentos que pressupõe indivíduos

¹⁰ Aqui, a noção de organização de March e Simon é ainda “bastante empírica”, ou seja, não se preocupa com uma linha divisória ente organização e não-organização, o que seria desenvolvido mais adiante.

que formam decisões e solucionam problemas, e para os quais os processos de percepção e raciocínio são fundamentais para explicar o comportamento.

Os modelos de racionalidade de March e Simon (1979, p. 23-27) formavam a base do que poderia ser uma “teoria adequada do comportamento humano nas organizações” que levasse em conta não só os seus aspectos instrumentais e racionais, mas também suas motivações e atitudes. Para operar a análise do comportamento, essa teoria considerava, como ponto de partida, que o organismo humano era um complexo sistema de processamento de informações influenciado por seu “estado interior inicial” e pelo “ambiente”. A noção de racionalidade circunscrita, como conceito base desta tipologia, auxiliava a composição de um plano de pesquisa que buscava identificar e analisar os fatores que determinariam o comportamento e também o estado interior do organismo no momento seguinte ao mesmo, compondo uma função de compreensão de uma trajetória racional modulada pela interação entre estado interior e ambiente.

A racionalidade do comportamento se explicava, aqui, no estudo composto dos “determinantes ativos”, ou seja, os fatores influentes diretamente no comportamento, no momento mesmo das decisões e das ações, e das modificações do conteúdo da memória. Em ambos os casos, partia-se de uma noção de estímulos externos, geralmente partes do ambiente que sofrem mudanças repentinas, determinando a memória a ser evocada ou mantida. Desta definição se concluiu outra, muito importante para o estudo do comportamento nas organizações, a da trajetória dependente:

se um determinado objetivo tiver sido realizado em ocasiões anteriores mediante determinada linha de ação, a evocação desse objetivo muito provavelmente evocará também a mesma linha de ação (MARCH; SIMON, 1979, p. 30).

Como visto, esse desenvolvimento lógico de March e Simon partia da crítica à ideia tradicional de homem racional que “faz escolhas ótimas num ambiente minuciosamente especificado e nitidamente definido”, que teria sempre diante de si todo o conjunto de alternativas entre as quais escolherá e controle total dos processos de escolha, que na prática envolvem sempre

graus de risco e mesmo incerteza (*idem*, p. 193).¹¹ O modelo de homem racional ou econômico era criticado por seu ponto de partida, ou seja, o caráter eminentemente normativo de sua definição. O modelo econômico tradicional pressupunha um homem subjetivamente racional – o que na prática empírica não é passível de verificação – baseado numa relação condicional (“se” o indivíduo for perfeitamente informado, ele poderá tomar a melhor decisão).

A falta de objetividade na definição de racionalidade da teoria econômica era o principal obstáculo a ser vencido, e contra ela, era preciso formular uma nova referência científica para o estudo do comportamento: “só se pode falar em racionalidade tomando por base certos termos de referência; e esses termos de referência são determinados pelas limitações dos conhecimentos do homem racional” (MARCH; SIMON, 1979, p. 195). Era perceptível, portanto, que diferentemente das ciências naturais, na relação científica em que agente e observador são seres humanos (em especial nos casos em que não se pode realizar tal relação como experimento de laboratório), “torna-se difícil apreciar objetivamente a situação” (MARCH; SIMON, 1979, p. 195). A pesquisa da ação humana só poderia caminhar, portanto, tendo como base o desenvolvimento de uma teoria própria.

A preocupação de March e Simon em construir uma definição teórica para os conceitos de racionalidade e comportamento humano refletia o espírito da revolução comportamentalista, cujo desenvolvimento levava cada vez mais ao esforço de consolidação da ciência política como campo disciplinar próprio, independente de outras áreas do conhecimento. A solução conceitual dos dois pesquisadores para se desvencilhar do normativismo naturalista da teoria econômica, afirmando “a racionalidade em relação a termos de referência devidamente especificados”, era ainda bastante parcial e ligada à psicologia (MARCH; SIMON, 1979, p. 195). Apesar disso, é interessante notar como o conceito de racionalidade circunscrita permitiu o avanço da necessidade de uma compreensão dinâmica do funcionamento das instituições:

¹¹ Posteriormente, contra esse homem racional da teoria econômica, James March em colaboração com Michael Cohen e Johan Olsen formularam um modelo chamado de “modelo da lata de lixo” (*Garbage Can Model*), aplicado para explicar o funcionamento das universidades. Nestas, vistas como “anarquias organizadas”, os problemas, decisões e soluções não possuíam conexão imediata entre si, e ainda assim a vida organizativa existia. O que os autores queriam mostrar é que o processo concreto da vida organizacional não respeita os modelos racionais abstratos, mas contém preferências problemáticas, tecnologia obscura e participação fluida. Ver Cohen, March e Olsen (1972).

O ambiente organizacional em que se encontra o tomador de decisão determina quais as consequências que irá antever e quais as que não preverá; quais as alternativas que vai considerar e quais as que vai ignorar. Numa teoria de organização, essas variáveis não podem ser tratadas como fatores independentes não explicados, mas tem que ser determinadas e previstas pela teoria (MARCH; SIMON, 1979, p. 196).

Como vimos, o desenvolvimento de um pensamento organizacional a partir do conceito de racionalidade circunscrita esteve diretamente associado à insatisfação “em relação às realizações da ciência política convencional, especialmente no caso das abordagens históricas, filosóficas e da descrição institucional” (PERES, 2008, p. 56; DAHL, 1961, p. 766). O esforço por construir um modelo de racionalidade indica, ainda que de maneira tímida, a emergência de iniciativas teóricas a este respeito e a busca por uma relação justa entre teoria e empiria que pudesse organizar e hierarquizar a coleção de experimentos e anotações de campo.

A novidade aqui consistia no fato que os pressupostos de que “a escolha sempre é feita em função de um modelo da situação real, restrito, aproximado e simplificado”; e de que “os elementos da definição da situação não são dados” estabeleciam uma premissa relacional entre modelo de racionalidade da escolha e plano fenomênico no qual as escolhas se dão (MARCH; SIMON, 1979, p. 196). Essa premissa, por sua vez, ainda que calcada nas explicações psicológicas e sociológicas do comportamento, recolocava no interior da ciência política o problema da subjetividade humana para estudo da ação. A limitação consistia, ainda, em compreender esta como dependente das “variáveis determinadas e previstas”, ou seja, daquilo que era possível conceber como “objetivo” nos fenômenos políticos, tal como nas ciências positivas nas quais esta teoria se inspirava (MARCH; SIMON, 1979, p. 29).¹²

A autonomia da ciência política em debate

A revolução comportamentalista recolocou no centro do debate intelectual o problema da racionalidade, mas, de

¹² Ainda que os autores reconhecessem que as características do organismo humano o distinguiam da maioria dos sistemas dinâmicos encontrados na Física e na Química.

maneira mais geral, a própria concepção de ciência passou a ser tema de debates. Em um simpósio realizado em 1950 sobre a “semântica da ciência política”, do qual Herbert Simon e Harold Lasswell participaram, o filósofo da Universidade de Chicago, Charner Perry, abordou este tema reconhecendo o avanço das ciências naturais, destacando sua capacidade de neutralizar a influência da teleologia e do senso comum no pensamento. A boa contribuição da ciência positiva na atividade intelectual estava, justamente, em seu esforço por evitar a contaminação “do ponto de vista humano” (GUNNELL, 1988, p. 82; PERRY, 1950, p. 397).

Crítico dos objetivos comportamentalistas em estabelecer uma nova ciência, Perry afirmava que a ciência, como instituição social e como prática, poderia se enraizar nas ideias do senso comum, “mas ao explicitar sua teoria ela lançava mão de termos e distinções que se encontram separadas de qualquer referência aos desejos humanos, necessidades ou atividades” (PERRY, 1950, p. 397). Apesar da ciência usar a linguagem, continuava, “o objeto das ciências naturais não inclui a linguagem ou o comportamento construído pela linguagem” (PERRY, 1950, p. 397). Nesse caso, o comportamento e a racionalidade humanas não poderiam constituir um objeto autônomo de pesquisa, mas deveriam sempre se subordinar às ciências puras, cujos objetos estavam livres das contaminações normativas de “um ponto de vista”.

Perry estabelecia o contraste entre ciência e senso comum como a raiz dos problemas das ciências sociais. As ciências sociais, argumentava, “possuem seus fundamentos e muito do seu conteúdo originados do senso comum; mas o senso comum, ainda que possa ser útil, não pode ser visto como ciência” (PERRY, 1950, p. 397). Na ciência política, ao contrário do que propunham os comportamentalistas, não existiria “nenhuma contribuição importante advinda da aplicação do método científico” (PERRY, 1950, p. 398). Isso, na opinião de Perry, poderia ser atribuído aos “termos teológicos, normativos e mesmo moralistas” nos quais a teoria política invariavelmente cairia e “que pertencem a um universo subjetivo e ficcional do discurso, completamente inapropriado para uma genuína ciência da sociedade” (PERRY, 1950, p. 399).

Na opinião do filósofo, a ciência política estaria sofrendo “um caso sério de esquizofrenia”, pois seu esforço de elaborar uma teoria autônoma a levava a formas de arcaísmo científico e, ao

mesmo tempo, à desvalorização pelos intelectuais habituados ao universo científico como uma disciplina “irreal” e “fútil” (PERRY, 1950, p. 399-401). Perry se referia justamente aos estudos sobre “órgãos concretos [de governo] e operações conjunturais de governos”, como objetos de investigação que dificilmente poderiam conduzir a generalizações científicas robustas e que deveriam, por isso, dar lugar a pesquisas relativas a um “esquema generalizado” para entender a ação, retomando pressupostos das ciências naturais. Perry reconhecia, apesar disso, que uma questão problemática básica poderia persistir: como evitar que mesmo esse esquema se subjetivasse?

O filósofo concebia o comportamento humano como algo além de sua “aparência” para o observador, como um tipo de ação intencional no mundo real que faz uso de instrumentais físicos e envolve componentes físicos. Restava o problema de compreender esta realidade para além da aparência. Seria possível investigar este tipo cindido de ação de maneira objetiva, científica? Em seus comentários à reflexão de Perry, Simon discordou da distinção substancial entre ciências sociais e ciência natural, e reivindicou a necessidade de construção de uma linguagem científica para a ciência social,¹³ enunciando um modelo para esta como um sistema de proposições preditivo-explicativas gerais a partir do qual poderiam ser deduzidas outras proposições sobre observações concretas passíveis de tese (GUNNELL, 1988; SIMON; RADIN; LUNDBERG; LASSWELL, 1950, p. 195). A ciência deve ser “concebida metodologicamente como uma unidade, e a ação humana como um objeto de investigação sem distinção em relação aos métodos das ciências naturais” (GUNNELL, 1988, p. 83). O cientista social, por sua vez, seria aquele “que não faz parte do sistema de comportamento para o qual sua linguagem se refere” (SIMON; RADIN; LUNDBERG; LASSWELL, 1950, p. 407).

Para Simon, ainda que a linguagem pudesse ser considerada como parte das instituições sociais e, assim, incorporar o senso comum social, a ciência da sociedade deveria se dedicar a explicar objetivamente o fenômeno da sociedade, incluindo a linguagem e o senso comum. Assim sendo, ainda que o senso comum não possa ser admitido como “base para a ciência social”, ele compõe parte dos dados com os quais esta trabalha. Em suma, as ambigüidades entre linguagem científica e senso comum

¹³ Um comentário de Simon nesse sentido: “Para muitos fins, várias linguagens podem ser misturadas em um único discurso sem confusão, mas a discussão a respeito da metodologia científica não é nenhum desses fins” (SIMON; RADIN; LUNDBERG; LASSWELL, 1950, p. 407).

continuariam a existir, mas estas não poderiam ser concebidas em uma relação de identidade (SIMON; RADIN; LUNDBERG; LASSWELL, 1950, p. 408).

Ao tratar o tema das ciências sociais e da ciência política, as reflexões de Perry caminhavam no sentido de afirmar que

descrever o comportamento seria relacioná-lo à realidade em termos da atividade intencional envolvida; relacionar o comportamento à realidade seria descrever sua intenção nos termos das atividades guiadas por normas apropriadas (PERRY, 1950, p. 406).

Dessa forma, o filósofo afirmava que a ciência do comportamento político poderia funcionar bem em termos descritivos, mas explicar a relação deste com a realidade na qual ele se dá não seria possível por meio do método científico objetivo, quando muito isso daria lugar a uma segunda etapa descritiva, na qual os princípios através dos quais o material factual selecionado como relevante é organizado e interpretado (PERRY, 1950, p. 406).

Simon insistia, por sua vez, na possibilidade de circunscrever integralmente o estudo do comportamento em uma linguagem científica e, dessa forma, modelar a compreensão da racionalidade humana, recorrendo sempre ao desafio da tecnologia e sofisticação técnica. Para isso, propunha duas “reformas metodológicas básicas”. A primeira era a distinção entre as linguagens envolvidas na ciência política: a linguagem científica e o senso comum. Em particular, isso acarretaria uma distinção nítida entre “teoria política (ou seja, as proposições sobre o fenômeno da política) e a história do pensamento político (ou seja, as proposições sobre o que pessoas disseram sobre teoria política e ética política)” (SIMON; RADIN; LUNDBERG; LASSWELL, 1950, p. 411). Em outras palavras, a teoria científica da política deveria ser concebida em relação de externalidade com as contingências históricas nas quais os cientistas viveram e estudaram. A segunda dizia respeito ao desenvolvimento explícito do “esquema de ação” sugerido por Perry, como um enquadramento básico da análise comportamental. Para tal, o status do conceito de “intenção” deveria ser “esclarecido” em um esquema científico, e especificados os tipos de observação que possam testar corretamente o conceito. Através disso seria possível reconhecer que, embora os fenômenos sociais possam

ser teleológicos, as ciências sociais não são (SIMON; RADIN; LUNDBERG; LASSWELL, 1950, p. 411).

Conclusão

Este artigo procurou mostrar que o conceito de racionalidade circunscrita nasceu no contexto de grandes questionamentos e mudanças no interior da ciência política norte-americana. Evidenciou o papel de Herbert Simon na elaboração deste conceito, bem como na proposição de um ponto de partida rigorosamente científico para a ciência comportamental, bem como suas implicações. A nova ciência política se diferenciaria dos estudos normativos e econômicos, mas mantinha uma concepção de racionalidade atrelada à matriz positivista. Era a proposta de uma ciência que aplicasse os métodos das ciências naturais no interior do estudo do comportamento e da ação humanos.

Apesar destas intenções, Simon e seus colaboradores percebiam que explorar o universo racional e intencional do comportamento os levava a um universo inexplorado e pouco conhecido dos cientistas, para o qual as ferramentas da psicologia seriam capazes apenas parcialmente de prestar auxílio. Ao mesmo tempo, notavam a crescente relevância dos problemas associados ao comportamento, em especial aqueles relacionados ao contraste entre a racionalidade da ação e o comportamento político “aparente”. Se estes problemas emergiam da crise do primeiro pós-guerra, fazendo nascer as primeiras iniciativas de estudo do comportamento, a partir dos anos 1950 os conflitos internacionais e as necessidades vinculadas à “engenharia social” norte-americana impunham mais uma vez uma reforma em todo o campo disciplinar “do político”.

A forma que Simon e seus colaboradores encontraram para abarcar a “semântica” dos fenômenos políticos foi buscar ajustá-la como a parte a ser “esclarecida” e classificada nos esquemas de análise comportamentais tradicionais. Desta solução teórico-metodológica, parte de um momento de virada importante no interior da ciência política, o conceito de racionalidade circunscrita cumpriu um importante papel na afirmação da ciência política norte-americana como um campo autônomo de pesquisa, em especial no processo de divisão interna de trabalho na disciplina. Afinal, a independência da ciência política se

realizou sob o predomínio da ambiguidade entre o reconhecimento do momento subjetivo na pesquisa do comportamento e das instituições políticas, e a afirmação de métodos quantitativos como pressuposto da conquista dos resultados objetivos.

Foi para este equilíbrio instável que o conceito de racionalidade circunscrita serviu, numa batalha feroz contra a alienação jurídica e moralista nas ciências humanas. Os problemas que orientaram esta elaboração conceitual e a disposição energética de seus formuladores para a conquista da independência intelectual são os melhores índices desta história. Entretanto, seus ideais científicos, materializados na interpretação dos resultados de pesquisa, se mantinham regressivos, e eram incapazes de projetá-la para frente como teoria. Em um novo contexto, a racionalidade circunscrita, tornada universal, engolia a ciência política radical que a fizera nascer.

MUSSI, D. Bounded rationality and autonomy of Political Science. *Perspectivas*, São Paulo, v. 46, p. 71-89, jul-dez, 2015.

■ **Abstract:** *The article aims to present and discuss aspects of the crisis that drove in the 1940s and 1950s in the United States the emergence of a new way of thinking Political Science as a discipline. For it shows the birth of the “behaviorist era” when the old American liberalism began to be challenged in its foundations. As a result, it highlights the contributions that showed the need to form a new disciplinary field that could bring together political theory and empirical research. It exemplifies the emergence of the concept of bounded rationality as a theoretical immediate result of this process, and discusses its implications and limitations.*

■ **Keywords:** *Bounded rationality. Political science. Political theory.*

Referências

ALMOND, G. Who lost the Chicago School of Political Science? *Perspectives on Politics*, v. 2, n. 1, p. 91-93, mar. 2004.

AMADAE, S. M. *Rationalizing capitalist democracy: the Cold War origins of rational choice*. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 2003.

BENTLEY, A. *The process of government: study of social pressures*. Chicago: University of Chicago, 1908.

BIANCHI, A. Political Science contra a democracia: a formação de uma tradição. *Opinião Pública*, v. 17, n. 1, p. 76-105, jun. 2011.

COHEN, M.; MARCH, J.; OLSEN, J. A garbage can model of organizational choice. *Administrative Science Quarterly*, v. 17, n. 1, p. 1-25, mar. 1972.

DAHL, R. The behavioral approach in Political Science: epitaph for a monument to a successful protest. *The American Political Science Review*, v. 55, n. 4, p. 763-772, dez. 1961.

EASTON, D. The decline of modern political theory. *The Journal of Politics*, v. 13, n. 1, p. 36-58, fev. 1951.

EASTON, D. Traditional and behavioral research in American Political Science. *Administrative Science Quarterly*, v. 2, n. 1, p. 110-115, jun. 1957.

GUNNELL, J. American Political Science, liberalism, and the invention of political theory. *The American Political Science Review*, v. 82, n. 1, p. 71-87, mar. 1988.

GUNNELL, J. *The descent of political theory: the genealogy of american vocation*. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 1993.

JONES, B. Bounded rationality. *Annual Review of Political Science*, p. 297-321, nov. 1998.

MARCH, J.; SIMON, H. *Teoria das organizações*. Rio de Janeiro: FGV, 1979.

MUSSI, D. Pluralismo: origens de uma teoria para tempos de crise. *Perspectivas*, São Paulo, v. 42, p. 225-241, jul-dez. 2012.

PASQUINO, G. Comportamentismo. In: BOBBIO, N.; PASQUINO, G.; MATTEUCI, N. *Dicionário de política*. Brasília: Editora da UnB, 1994.

PERES, P. S. Comportamento ou instituições? A evolução histórica do neo-institucionalismo da ciência política. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 23, n. 68, p. 55-71, out. 2008.

PERRY, C. The semantics of Political Science. *The American Political Science Review*, v. 44, n. 2, p. 394-406, jun. 1950.

RAWLS, J. *A theory of justice*. Cambridge: Belknap, 1971.

POWELL, W.; DIMAGGIO, P. (Orgs.). *El nuevo institucionalismo en el análisis organizacional*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

SIMON, H. A behaviorial model of rational choice. *The Quartely Journal of Economics*, v. 69, n. 1, p. 99-118, fev. 1955.

SIMON, H. Rational choice and the structure of the environment. *Psychological Review*, v. 63, n. 2, p. 129-138, 1956.

SIMON, H. *Models of bounded rationality: empirically grounded economic reason*. V. 3, Cambridge: MIT Press, 1997.

SIMON, H. R.; RADIN, M.; LUNDBERG, G.; LASSWELL, H. The semantics of Political Science: discussion. *The American Political Science Review*, v. 44, n. 2, p. 407-425, jun. 1950.

TEORIA MORAL PARA O ABSOLUTISMO: UM ESTUDO DO *TRATADO DE DIREITO NATURAL* DE TOMÁS ANTÔNIO GONZAGA

Erygeanny Machado de LIRA¹

■ **RESUMO:** Este trabalho tem o objetivo de investigar no *Tratado de Direito Natural*, de autoria do inconfidante Tomás Antônio Gonzaga, as suas formulações políticas, em especial, o conceito de soberania, realizando uma interpretação capaz de dialogar com o contexto de sua produção. Nesse caminho, busca-se refletir sobre a possibilidade de seu legado para a formação do Estado brasileiro.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Absolutismo. Soberania. Tomás Antônio Gonzaga. *Tratado de Direito Natural*.

Apresentação da obra

O *Tratado de Direito Natural* foi dedicado ao então Ministro de D. José I, o Marquês de Pombal. Com pouca certeza quanto às datas e às condições exatas da publicação, é possível supor que o texto tenha sido redigido entre 1768, ano da formatura de Tomás Antônio Gonzaga, em Leis, na Universidade de Coimbra, e o ano de 1772, período áureo da administração pombalina, com a promulgação dos novos estatutos da Universidade de Coimbra e da introdução da cadeira de Direito Natural em seu *curriculum*. O *Tratado de Direito Natural*, talvez, tivesse por objetivo angariar para seu autor uma vaga àquela cadeira na Faculdade de Leis em Coimbra.

As aspirações de Tomás Antônio ao grau de lente, na restaurada Universidade, foram motivadas, de algum modo, pelos conselhos de seu pai, o desembargador João Bernardo Gonzaga,

¹ Universidade de São Paulo – USP. São Paulo – SP – Brasil – CEP: 05508-900 erygeanny_lira@hotmail.com

homem de confiança de Pombal. A incumbência da cópia do *Tratado* ficara, também, nas mãos de Gonzaga. De acordo com Manuel Rodrigues Lapa, a dedicatória ao Marquês, quiçá, decorresse do laço existente entre o homem de Estado português e o pai do poeta (LAPA, 2002).

É mesmo em tom laudatício que Gonzaga apresenta a obra de seu filho, o que parece confirmar a hipótese de um texto produzido ao sabor das circunstâncias pessoais:

Todos sabem ser [Pombal] desejoso do crédito dos seus nacionais, [que] os estimulou aos estudos dos Direitos Naturais e Públicos, ignorados se não de todos, ao menos dos que seguiam a minha profissão, como se não fossem sólidos fundamentos dela. E sendo eu um dos que me quis das utilíssimas instruções de V. Exa. fora ingratidão abominável o não lhe retribuir ao menos com os frutos delas (GONZAGA, 2005, p. 5).

O que talvez explique o motivo pelo qual entre nós pouco se estudou o *Tratado*, excetuando-se o trabalho pioneiro de Lourival Gomes Machado, de 1949, nunca refutado e ao qual minha própria leitura de Gonzaga só fez acomodar-se: nas poucas referências à obra, ela é em geral percebida como inscrita no rol do pensamento político luso-brasileiro conservador (MACHADO, 2000).

Alguns estudiosos, aliás, nem consideram o *Tratado de Direito Natural* como a obra onde se possa encontrar o verdadeiro pensamento político de Gonzaga. É o que afirma Afonso Arinos de Mello Franco, para quem melhor seria percorrer o Critilo das *Cartas Chilenas* que debruçar-se sobre o pequeno manual de direito, trabalho preparado por um postulante a cargo público atento a não ferir a orientação da doutrina oficial do pombalismo (FRANCO, 1978).

Rodrigues Lapa, de seu lado, acredita que no *Tratado* “o jovem opositor fazia a política do poderoso ministro”, isto é, mais que bajular o governante, o texto servia de reforço à tirania ilustrada do Marquês em seu embate com a Igreja, fazendo do poder civil instância superior àquela do poder eclesiástico.

A tese já fora apresentada por Raymundo Faoro, que se referia a Gonzaga como um representante da corrente que vingou com a ascensão pombalina ao poder em Portugal (1750-1772), um conservador, certamente, que, com seu *Tratado*, visava aprovar e legitimar a política do Ministro de D. José I. Colocava, é verdade,

como concorda Lapa, o poder civil acima do poder eclesiástico, negando assim a jurisdição temporal do Papa, mas o fez fundando o fenômeno político em algo que lhe é transcendental, isto é, Deus. Com isso, Gonzaga interrompia uma importante tradição que germinara na península ibérica – a teoria da mediação popular na origem do poder – vinculando-se, ao contrário, às teses absolutistas e dificultando, pensa Faoro (2007), a constituição de um liberalismo “irado”, de cunho radical, nas terras *Brasilis* (FAORO, 2007, p. 74).

Adverte, porém, o próprio Gonzaga que o leitor não encontrará em seu *Tratado* uma mera compilação das doutrinas e dos melhores autores que se debruçaram sobre o estudo do direito natural. Para ele, tratava-se não tanto de apresentar essas doutrinas “naturalistas”, tão em voga na Europa a partir do século XVII, e as quais ele considerava ímpias, mas de corrigi-las a partir das lentes da religião cristã. Não que o autor se furtasse ao diálogo com os formuladores ou comentadores mais célebres do direito. Nas páginas do *Tratado*, são explícitas as referências às grandes teorias de Thomas Hobbes, Hugo Grotius e Samuel Pufendorf. Ainda mais provável, seu contato com a obra de tradutores e principais divulgadores das teorias do direito natural: Christian Thomasius, Jean Barbeyrac, Samuel Cocceji, Jean-Jacques Burlamaqui e, sobretudo, Heineccius. Se não conhecia de perto os “grandes textos”, certamente dominava a vulgata das teses jusnaturalistas.

É a primeira vez, segundo o próprio Gonzaga, que se publicava diretamente em língua portuguesa um livro acerca do Direito Natural. Dispôs-se, assim, a escrever um *Tratado* útil, capaz de abarcar duas disposições fundamentais, como ele próprio destaca no prólogo ao leitor, da Ilustração portuguesa: o nacionalismo, bandeira da reforma educacional liderada por Verney, e o reformismo, que funda o Direito Natural a partir de um princípio teológico. De fato, a primeira palavra do livro de Gonzaga é Deus e seu primeiro capítulo intitula-se “Da existência de Deus”. O que nos permite já adiantar que o *Tratado de Direito Natural* de Tomás Antônio Gonzaga pouco diferia da orientação absolutista corrente no Portugal católico dos setecentos.

Gonzaga *crê residir na própria autoridade constituída – e encarnada* na pessoa do Rei ou de seu representante – *a própria razão e a própria origem da obediência*: é dele, do rei ou de seu mandatário – no caso, o Marquês de Pombal – que emana

imediatamente a vontade de poder. Assim, ao cidadão não resta senão sujeitar-se ao que é o primeiro direito, sagrado e anterior a todas as vontades individuais, o direito que possui o mandante de submeter seus súditos. Nas palavras de Gonzaga:

Ilmo. e Exmo. Sr. Marquês de Pombal.

Depois de intentar sair à luz com uma obra que toda se encaminha a *instruir os meus nacionais nos santos direitos a que estão sujeitos, já como homens, já como cidadãos, a quem, Senhor, a quem poderia buscar por patrono dela senão ou ao REI, em cujas mãos depositou Deus o cuidado deles*, ou aquele varão sábio, prudente e justo, de quem fiou o mesmo REI uma grande parte da sua direção? (GONZAGA, 2005, p. 5)

Ora, o trecho não reflete uma orientação meramente oportunista de Tomás Antônio Gonzaga, ou seja, angariar uma vaga à faculdade de Leis de Coimbra, em sua defesa do Estado pombalino. Ao contrário, parece indicar que a obra estava a serviço da legitimação daquele Estado.

O jovem tratadista já não apresentaria nas primeiras linhas do seu *Tratado de Direito Natural* o tom de sua orquestra? Então, no lugar de atenuar o suposto oportunismo da obra, vale sugerir que ela revela, mais ainda, o enquadramento dos jovens intelectuais luso-brasileiros da segunda metade do século XVIII – justamente aqueles responsáveis pela fundação do Estado no Brasil – ao despotismo, mesmo reformista, mesmo ilustrado, portugueses.

O discurso gonzaguiano apresenta uma combinação entre o tom laudatório, a exaltação da figura do Marquês e, o projeto de Estado absolutista além-mar – ilimitado em seu poder e irresponsável de seus atos –, tal qual exercido no Portugal dos setecentos. Parece-nos, portanto, mais promissor, em um primeiro momento, interrogar o caráter de legitimação e adaptação da obra ao *status quo* pombalino.

Desse modo, não nos interessa atribuir epítetos a esse autor: o jurisconsulto “conservador” teria sido por acaso o avesso do “moderno” poeta inconfidente? Mais pertinente pareceu-nos buscar compreender o alcance do *Tratado*, no contexto em que foi produzido, o do seu tempo, evidentemente, mas também naquilo que legou ao pensamento político brasileiro, este que é o *nosso* tempo.

Desse modo, para realizar o intento do presente artigo, seguiremos Gildo Marçal Brandão que, mais recentemente, referiu-se à necessidade de vasculhar as “linhagens do pensamento político brasileiro”. Pois, ao passo que a Sociologia debruça-se sobre as origens, as causas e as consequências dos fenômenos sociais, a Ciência Política despende seus esforços buscando localizar o modo pelo qual certos consensos se cristalizaram no agir político de modo, tantas vezes, no caso brasileiro, a obstaculizar o próprio desenvolvimento social rumo à democracia. Nesse sentido, o pensamento político, continua Marçal Brandão, é esta consciência cristalizada sob a forma de múltiplas – e nem sempre afirmadas – “afinidades eletivas” que dirige as nossas ações. Daí, a importância do estudo dos “nossos” clássicos. Não para demonstrarmos erudição livresca ou enfeitar nossas estantes, mas para compreendermos “o presente que passou” (BRANDÃO, 2007).

Para Marçal Brandão (2007), a produção dos chamados “clássicos” do pensamento político e social brasileiro, antes ensaios, mais próximos da literatura que das análises científicas, são “um gênero de maturidade, supondo acumulação intelectual prévia e refinamento estilístico”. Para esse autor, a tradição ensaística constitui o pensamento político brasileiro:

O [estudo do] pensamento político-social foi capaz de formular ou de discriminar na evolução política e ideológica brasileira a existência de ‘estilos’ determinados, formas de pensar extraordinariamente persistentes no tempo, modos intelectuais de se relacionar com a realidade que subsumem até mesmo os mais lídimos produtos da ciência institucionalizada, estabelecendo problemáticas e continuidades que permitem situar e pôr sob nova luz muita proposta política e muita análise científica atual. Também aqui, como em outras partes do mundo, o esclarecimento das lutas espirituais do passado acaba se revelando um pressuposto necessário à proposição de estratégias políticas para o presente (BRANDÃO, 2007, p. 29).

Diante do exposto, o presente artigo procura apresentar a concepção de soberania tal qual foi exposta por Gonzaga no *Tratado* e apontar, quiçá, os possíveis legados dessa forma de pensar o Estado no processo de sua formação.

Gonzaga e as teorias do contrato

Já na “Introdução” do *Tratado* percebemos que, como os teóricos jusnaturalistas, Gonzaga enxerga a existência de uma condição natural anterior à criação – por meio de um pacto – da condição política.

Embora Gonzaga não se demore na descrição da condição natural, podemos inferir que, para esse jovem tratadista, o estado de natureza é dividido em dois momentos distintos. O primeiro momento corresponde ao paraíso habitado pela criatura de Deus, o próprio Éden: ali tudo era comum, não existia a divisão dos domínios, o homem era bom, reto e inocente. Porém, essa criatura originariamente boa, constante e inocente, possui em si mesma a semente do mal: a mácula do pecado veio instituir a desordem nesse paradisíaco estado de natureza.

Chega-se, então, ao segundo momento: ao estado de natureza deteriorado, próprio ao homem depois da queda. O homem, corrompido pela falta, inclinou-se ao mal, perdendo assim a inocência, a retidão e a justiça dos primeiros tempos. Iniciam-se as “mil calamidades” que desde a expulsão do Paraíso afligem o homem. Tal momento é denominado por nosso jurista de “estado de guerra”.

Embora o estado de natureza não seja, em si mesmo, um estado de guerra, ele pode, contudo, tomar esse rumo. A origem do problema, é que o homem, na antropologia de Gonzaga, carrega em si a semente dos desejos vis e das degeneradas paixões.

Se, para Gonzaga, Deus é o grande legislador da natureza que imputará todas as ações humanas que se apartarem das suas leis para o castigo e, as que se conformarem com ela, para o prêmio, também é verdade que o respeito às leis naturais não é suficiente para sossegar o espírito do homem. Essas não o intimidam com castigos visíveis e, mesmo que o temor do castigo futuro, da expectativa das penas invisíveis, e do próprio amor seja bastante para que os bons não pratiquem qualquer espécie de maldade, não é, contudo, suficiente para reprimir as péssimas ações dos maus.

A corrupção origina-se, nesse estado descrito por Gonzaga, da inobservância da lei natural, em si mesma incapaz de impor o castigo aos infratores. É da ausência de um juiz visível capaz de infligir punição comum a todos, que advêm, de acordo com

Tomás Antônio, as inconveniências da vida em condição natural. O resultado é a desunião e a guerra.

No *Tratado* de Gonzaga, há a dicotomia entre a natureza ideal do homem, que corresponde ao princípio cristão da criatura feita à imagem e semelhança de Deus (e, portanto, bom), e a sua natureza real que o afasta, devido ao pecado, de seu semelhante e da obediência à lei natural. Em suma, o estado de natureza não é essencialmente mau, mas, devido a sua degradação, torna-se necessário abandoná-lo.

É bem verdade que o homem sujeito a uma “funesta e sucessiva guerra”, portador de uma “congênita ambição”, sumamente feroz, soberbo e vingativo, haveria de ter uma causa urgente que o movesse a deixar o estado natural no qual nasceu livre e igual e instituir as sociedades civis onde “havia de reconhecer um rei, que, além de limitar a liberdade, o havia de tratar como seu inferior” (GONZAGA, 2005, p. 126). Gonzaga supõe, portanto, a existência de um estado de natureza anterior à instituição da cidade ou sociedade civil. Trata-se agora de entender como se dá a passagem da guerra à ordeira comunidade política.

Esse ponto, segundo Keila Grinberg (1997), parece controverso no pensamento de Gonzaga. Uma vez que a origem da sociedade pode tanto ser buscada no natural apetite do homem para a sociabilidade, o que o levaria, por natureza, ao convívio associado, quanto no medo e na fragilidade a que está submetido como indivíduo isolado entre feras. Assim, de acordo com Keila Grinberg (1997), Gonzaga agrega obrigação e vontade quando analisa a origem da sociedade civil (GRINBERG, 1997, p. 48).

Gonzaga, de fato, enfatiza o segundo ponto: fora a paixão do medo a “causa eficiente das cidades”. O temor que os homens experimentavam diante das ofensas uns dos outros, prossegue Gonzaga, não os obrigou, porém, à dispersão que lhes ocasionaria males maiores. Ao contrário, a esperança de uma vida segura e confortável levou os homens, como seres dotados de razão e de discurso, a procurarem um remédio capaz de promover a paz e a felicidade temporal. Tal remédio é a lei: ameaçando com castigos os maus e premiando os bons, a lei proveniente da instituição das cidades – a lei civil – estimularia o homem ao exercício da virtude. A este respeito, Gonzaga busca refúgio nos ensinamentos de Pufendorf:

O doutíssimo Pufendórfio [*sic*] segue que o medo foi a causa eficiente das cidades, para o que discorrer [*sic*] do seguinte modo: a reverência do direito natural não era bastante para que uns não ofendessem aos outros, pois ainda que o temor do castigo futuro e o amor seja bastante para que os bons se abstenham de todo o gênero de maldade, não é contudo suficiente para reprimir as péssimas ações dos maus. Se ainda hoje o temor do castigo presente e visível não basta a reprimir a execução dos insultos, como seria bastante o temor de uma pena invisível e futura ou o respeito da lei? Posto pois que a maldade dos homens é tal que eles se haviam mutuamente destruir, é bem certo que eles mesmos se haviam recear uns dos outros; para se livrarem do modo possível de semelhante receio, haviam buscar algum presídio. Daqui tira que buscaram o da sociedade civil como mais oportuno e acomodado (GONZAGA, 2005, p. 128).

A análise de Alain Renaut é elucidativa aos propósitos desse artigo. Toda a questão gira, em Pufendorf, em torno daquilo que Renaut chama uma “dupla tomada de consciência”: a instituição das sociedades civis depende tanto do princípio *racional* da sociabilidade (inteligente o bastante, o homem tende a procurar seu semelhante em vista de sua conservação), quanto das contingências e misérias que enfrenta em condição natural (RENAUT, 1993). Algo muito semelhante a essa interpretação pode ser lida no *Tratado* de Gonzaga.

Como, aliás, também se lê em Heineccius, o vulgarizador das teses do direito natural. Para este, a origem das cidades deve ser buscada no medo e na violência que permeiam o estado natural. Primeiramente, para aquele autor, constituiu-se a sociedade dos perversos para ofenderem aos outros; com isso, os bons se viram na necessidade de uma justa defesa e formaram também a sua sociedade. Desse modo, Heineccius coloca como princípio das sociedades justas (isto é, da sociedade dos bons) o medo, provocado pela opressão da sociedade dos maus. Embora concorde com o princípio apontado por Heineccius, Gonzaga duvida de sua explicação sobre a origem: se os perversos já organizados em sociedade, ou se apenas os seus insultos e ofensas dirigidos aos bons. Tal dúvida afiança Gonzaga, numa investida que é quase “metodológica”, não pode ser solucionada discursivamente, ou seja, é “certeza que não podemos descobrir com o discurso, e

só poderíamos ter por meio de uma sucessiva tradição", isto é, pelos estudos históricos (GONZAGA, 2005, p. 131-132).

De qualquer modo, para Gonzaga, o homem tenderia a associar-se ao seu semelhante graças a sua natural sociabilidade que, em sua obra, é a vontade de Deus, a qual o homem, por ser livre, deve conformar suas ações. Como, então, garantir esse pacto necessário?

A gênese do poder soberano

Exposta a condição do homem em estado de natureza e a esperança que tem de suplantá-lo, Gonzaga passa a inquirir a formação da sociedade política: em que consiste o pacto entre os homens?

No trabalho de Louis Dumont (2000) podem ser encontradas algumas pistas para responder a essa indagação de Gonzaga. De acordo com Dumont (2000), muitos foram os estudiosos que, ao longo dos seiscentos, fizeram fundar a existência social em dois contratos consecutivos: um primeiro, que inaugura propriamente a vida em sociedade; outro, posterior, ocupado em definir a sujeição ao governante e as formas de dominação dadas por legítimas (DUMONT, 2000, p. 90).

Assim também o é no *Tratado*: as sociedades encontram sua gênese em dois pactos e dois decretos:

Para haver cidade ou sociedade civil é necessário que se ajunte multidão de homens, pois como o seu fim é também para que os seus sócios se livrem das injúrias que os outros lhe procurarem fazer, não se poderá conseguir este fim sem que se unam tantos que tenham forças tantas, que as possam repelir. Ora ex-aqui o pacto, porque, estando nas mãos dos homens o viverem ou juntos ou separados, é necessário para se estabelecer a sociedade civil que eles *primeiro que tudo* pactuem o viverem nela (GONZAGA, 2005, p. 136).

Vemos, pois, que se trata de um primeiro pacto e que tal concórdia provém de um acordo de consentimento mútuo tendo em vista o viver em sociedade. Portanto, formam-se as primeiras multidões, agregando os *socius*. Tal *associatio*, porém, é ainda um mero "ajuntamento", isto é, não constitui propriamente um corpo político. Decorre do exposto, que a este pacto fundamental,

e inaugural, segue-se um primeiro decreto, o qual definirá, por meio da pluralidade dos votos, o governo desse *ser*, já social, mas ainda desordenado, melhor dizendo, a subordinação das partes a um poder capaz de dirigi-las:

Depois de pactuado entre os homens o viverem em cidade, já temos necessidade de um decreto para se determinar a qualidade da cidade ou sociedade em que se devia viver, pois não podendo deixar de ser uma contínua confusão a sociedade em que não houver quem dirija as suas partes nem tampouco se firme aquele corpo em que umas partes não reconhecerem subordinação a outras, fica claro que apenas os homens tratarem de constituírem entre si uma sociedade firme e ordenada, não podem deixar de constituírem nela alguma qualidade de poder e governo (GONZAGA, 2005, p. 136-137).

Após o primeiro decreto, isto é, depois da escolha do tipo de governo ou do tipo de poder capaz de manter constituída a associação de muitos, faz-se necessário um segundo decreto pelo qual se elegerão as pessoas que devem exercer o sumo Império:

Quem duvidará que nem será monarquia nem aristocracia a [sociedade] que não tiver nem monarca nem senadores que a moderem? Se o povo não eleger quais estes devem ser, todos o pretenderão, e não obedecendo ninguém, antes pretendendo ser qualquer que o governe, em lugar de se fazer uma sociedade que concilie entre todos a paz e o sossego, se fará um ajuntamento horrível, origem de desordens e discórdia (GONZAGA, 2005, p. 136-137).

Eleito o monarca, obrigamo-nos a outro pacto. Trata-se, agora, do pacto político que, segundo Gonzaga, é estabelecido entre o soberano e o povo. Por este contrato, o povo jura obediência à autoridade soberana e o monarca, de sua parte, promete “governá-los bem e defendê-los”. Esse pacto, um claro pacto de submissão e de sujeição, funda propriamente o Estado.

Os passos de Gonzaga diferem, num ponto, daqueles propostos pela teoria de Pufendorf. Em *De jure naturae et gentium*, o jurista alemão se referira à existência de dois pactos e de um decreto no processo constitutivo das sociedades civis. Segundo Pufendorf, a constituição das sociedades depende de

um primeiro pacto originado da união de vários homens tendo em vista sua defesa mútua. Tal “pacto de união” não funda ainda necessariamente um Estado, mas apenas “o esboço de um Estado”. No texto de 1672, Pufendorf enfatizava, após essa primeira convenção que dera origem à sociedade civil, a necessidade de uma segunda convenção que instituiria, sobre a base de um “decreto”, a forma de governo, definindo sobremodo “a quem se confere o poder de governar a sociedade”.

No arcabouço da tese de Pufendorf é preciso ainda, sempre de acordo com Renaut, instituir um segundo pacto pelo qual “[...] aqueles que estão investidos dessa autoridade suprema se comprometam a vigiar com carinho o Bem público, e os outros, ao mesmo tempo, lhe prometem obediência fiel”. Desse pacto de submissão origina-se o Estado, considerado uma só pessoa reunindo em si mesma a submissão das múltiplas vontades (RENAUT, 1993, p. 969).

Apesar de Gonzaga refutar a divisão de Pufendorf de dois pactos e um decreto, parece-nos que ele segue à risca o raciocínio do jurista alemão, salvo desmembrar o decreto pufendorfiano que, simultaneamente, institui o Estado e o governante, em dois decretos distintos.

Segundo Lourival Gomes Machado, a interpretação do pacto conforme dois decretos distintos permite a Gonzaga encaminhar sua teoria à *obediência em tudo passiva*: se do primeiro pacto derivam necessariamente os dois decretos posteriores, a sujeição e a obediência à autoridade assim constituída pode ter força absoluta. Igualmente, para Lourival Machado, “não só o pacto [o segundo pacto] da mutualidade de obrigações entre governantes e governados fica relegado para plano inferior, mas ainda a subordinação dos súditos passa a ter vigor absoluto” (MACHADO, 2000, p. 128).

Para deixar mais claro o seu raciocínio, o próprio Gonzaga escreve em nota que “as Repúblicas não se podem fazer senão por ‘consentimento de sujeição’”. De acordo este autor, um consentimento denominado “de conspiração”, quando “todos os que devem votar são do mesmo parecer”; e há o “de sujeição”, quando “uns se sujeitam aos votos dos outros”. Para Gonzaga, o consentimento de conspiração é inadequado para constituir as cidades, pois “como estas são um ajuntamento de muitos, é impossível que todos concordem em uma só coisa”. Resulta disso a conclusão de que as cidades devem ser instituídas por

consentimento de sujeição, isto é, uns obedecendo “[...] o que se decidir pela pluralidade dos votos” (GONZAGA, 2005, p. 137).

Disso conclui Lourival Machado que, “na concepção do *Tratado* [...], todas as resoluções fundamentais de imediato exigem total obediência dos comprometentes”. Portanto, trata-se de “acordo definitivo e, por tudo, insolúvel” (MACHADO, 2000, p. 129).

Vejam os mais de perto a tese dos dois contratos, comum a toda a Escola do Direito Natural e retomada, em nova chave, por John Locke. O significado político da distinção entre dois pactos não é sem equívocos, afirma Alain Renaut (1993), a ponto de gerar e nutrir duas tradições políticas distintas. Uma primeira abordagem, segundo Renaut (1993), pode ser interpretada como uma teoria liberal da autoridade política. Ao distinguir entre pacto de associação e pacto de submissão, Pufendorf avançava a ideia de que a dissolução do governo não conduz à dissolução da sociedade (RENAUT, 1993, p. 967). A tese será retomada em 1690, por Locke, o que permitirá ao autor do *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* introduzir sua conhecida teoria do direito a resistir ao mau governante.

Apesar das formulações de Pufendorf serem absorvidas pelos defensores da monarquia limitada, alimentando a teoria política do liberal por excelência, John Locke, Renaut (1993) lembra que a tese pufendorfiana do duplo contrato também foi explorada pelos defensores do absolutismo. A noção de contrato de submissão foi utilizada para legitimar a ordem e os privilégios estabelecidos dos monarcas absolutos (RENAUT, 1993, p. 970). É esta interpretação do pensamento de Pufendorf que parece marcar Gonzaga.

Pensa Pufendorf, que o verdadeiro fundamento do contrato provém da vontade divina, pois se o princípio do compromisso fosse a vontade humana, ele seria instável, isto é, a vontade poderia desfazer o que fez. Para que um ato jurídico tenha valor de obrigação “é preciso considerar que está apoiado na vontade de Deus”. Embora a origem do contrato seja a vontade humana, seu fundamento último é “sagrado”, pois só pode ser concluído “com a aprovação e pela vontade de Deus”. É Deus, portanto, o fiador de toda a vida social, tese que estará também no *Tratado* de Gonzaga.

A consequência desse princípio, conforme assina Renaut (1993), é que o contrato torna-se assim irrevogável, pois a soberania do príncipe não é somente de “direito humano”, mas

também de “direito divino”. O poder do soberano é, portanto, absoluto e não pode ser rompido pela vontade humana. Nenhum povo tem o direito de abandonar a sujeição a que se entregou por transferência de poderes, a não ser que o próprio rei o permita. Feito o pacto, todo o direito só pode emanar do soberano.

O mesmo se lê nessa obra de Gonzaga, alinhado à leitura de Pufendorf. Para ambos, o pacto só é concluído com a aprovação de Deus. Gonzaga expõe no *Tratado*: “[...] fazendo a natureza iguais a todos, é necessário, para reconhecermos mais superioridade a um do que aos outros, confessarmos que Deus aprova e confirma o título por que damos a qualquer o poder de governar” (GONZAGA, 2005, p. 139).

Segundo o texto de Keila Grinberg (1997), decorre desse argumento a inferência de que todo o poder que um homem exerce sobre outro deriva apenas de Deus; é ele quem legitima o poder e o mandato do governante, pois o povo embora tenha o direito de escolher seu soberano, não tem o poder de destituí-lo (GRINBERG, 1997, p. 47).

Portanto, Deus, isto é, o direito natural (isto é, o conjunto das leis infundidas no coração de cada ser humano) organiza as relações entre os homens e fornece o fundamento do mundo humano-social. O direito natural assim entendido é a raiz sobre a qual está assentada a superioridade do governante.

No texto de Gonzaga, o pacto que dá origem à sociedade civil não passa “de uma mera hipótese sem maior função que a de propulsor inicial da evolução política”. De fato, no entender de Lourival Gomes Machado, não há traço do pacto, nesta evolução, a não ser a absoluta e constante sujeição dos súditos. Mais ainda: é o povo mesmo que se esvai, no *Tratado*. Concluído o ato que transforma a “multidão de homens” em sociedade, não cabe nenhum poder à soberania popular, posto que o rei, assim sagrado, inferior apenas a Deus e recebendo dele todo o poder, transforma-se, por obra do próprio pacto, em soberano *absoluto* (MACHADO, 2000, p. 138-139).

A vontade irresponsável do Soberano

Em resumo: a legitimidade do poder político instituído através do pacto não provém imediatamente da união dos indivíduos em sociedade, mas da aprovação de Deus. Só então o pacto passa a ter vigor.

Retomemos mais uma vez o ponto de partida do *Tratado de Gonzaga*. De início, declara o jurista: “*omnis potestas a Deo*” e só a Ele pertence. Posto que a natureza perfeita criou os homens iguais, não deu, portanto, a uns o poder de mandar, nem a outros a obrigação de obedecer. Essa mesma natureza que devido ao pecado do primeiro pai também é corrupta, teria obrigado Deus a introduzir diferenças entre os homens: uns seriam governados, outros governantes. Assim, Deus teria instituído a sociedade. Disso, se conclui que todo o poder que um homem exerce sobre outro homem provém, para Gonzaga, apenas de Deus: é Ele, em sua augusta Vontade, quem legitima o poder e o mando do governante (GONZAGA, 2005, p. 47-48).

Entretanto, é preciso que os homens reconheçam a autoridade do governante, ou melhor, a superioridade de uns e não de outros. Tal reconhecimento depende, pensa Gonzaga, da aprovação e da confirmação de Deus ao título daquele a quem cada homem concedeu o poder de governar. Ou seja, de um lado, a instituição das cidades tem como motor a vontade humana; de outro, o pacto só tem validade depois da aprovação divina. É da vontade de Deus, portanto, que emana a fonte de direito da constituição das cidades.

Se o poder que recebe o monarca provém *imediatamente* de Deus, ele advém também, mas *mediatamente*, do povo. Afirmar o contrário, pensa Gonzaga, o poder emana diretamente do povo constituído em corpo seria mesmo um absurdo:

Se o povo não pode mais exercitar o supremo poder *per se*, mas somente eleger um imperante sumo, seja na monarquia um rei, seja na aristocracia um tribunal de vários, seja na democracia um conselho de todos, para que havemos de dizer que Deus lhe deu o poder que não podia exercitar, só para que depois o transferisse ou no rei ou nos senadores ou em si próprios? (GONZAGA, 2005, p. 47-48).

O que Deus concedeu ao povo foi apenas a faculdade de eleição, o direito de escolher seus governantes. Não seria mais acertado e natural dizer que Deus deu somente ao povo o direito de escolher o seu governo, e que dá depois àquele que o povo elege imediatamente o poder de governar?

Por isso, para Gonzaga, o direito do qual se investe o soberano não se origina de uma transferência qualquer das

vontades individuais que, alienadas ao soberano, fazem dos homens cidadãos. Em Gonzaga, o direito, ao contrário, é oriundo apenas da própria *vontade* da autoridade. Nesse tema, Gonzaga não se furta ao debate explícito com os monarcômacos.

O século XVI foi historicamente marcado por conflitos políticos, sociais e religiosos, em especial, na França, que desencadearam um contexto singular, tenso e propício aos conflitos armados. Segundo Frank Viana Carvalho, não se trata apenas de resumir essas situações que estabeleceram o pano de fundo das guerras de religião e conseqüentemente os escritos dos monarcômacos (CARVALHO, 2007).

O velho continente – fragmentado pelos vários estados, reinos e principados, sendo na maioria dos casos incapaz de apresentar qualquer unidade nacional – foi palco de vários movimentos de caráter político com fortes influências religiosas e vice-versa. Por sua vez, aquelas nações já unificadas por lideranças fortes apresentavam, nesse período, uma centralização exagerada do poder nas mãos da realeza em detrimento do clero e da nobreza. A enorme concentração do poder e os fenômenos que abalaram a Europa no século XVI (as descobertas marítimas, a reforma protestante, a guerra dos cem anos...) tiveram que lidar com o aparecimento de tendências hostis ao avanço do absolutismo.

Concomitantemente, também o poder da Igreja Católica, representado, sobretudo, nas mãos do rei, não era incomum a tirania e o despotismo, sob a máscara de um poder soberano, absoluto e incontestável.

O Papa experimentava, desde a reforma protestante, um momento crítico: muitos dos nobres e alguns daqueles monarcas europeus deram seu apoio ao movimento protestante, às vezes com a intenção de consolidar seu poder longe da autoridade de Roma. Todo esse contexto religioso e político, aqui esboçado muito sumariamente, abriu na Europa campo fértil para o preconceito e a guerra, mas também para o semear dos debates (CARVALHO, 2007).

As chamadas “guerras de religião” foram acompanhadas de grande número de obras com significados e conteúdos variados, que os partidários de ambos os lados procuravam redigir e divulgar para convencer seus correligionários e influenciar os indecisos. Esses escritos, de acordo com Viana Carvalho (2007), tinham em geral um caráter panfletário, com críticas, recriminações, reivindicações, narração de abusos do poder real

e até sugestões do que poderia ser feito para pôr fim às tensões. Julgavam que os excessos do rei estavam associados ao seu ilimitado poder. Alguns desses tratados foram produzidos com a clara intenção de questionar e manifestar ideias contrárias ao sistema político dominante.

Os denominados monarcômacos, aqueles que lutam contra os tiranos, buscaram apoio nas teses do direito natural, tendo em vista combater o poder arbitrário e tirânico do monarca, chegando, alguns, à defesa do regicídio. O grupo inicialmente formado por protestantes terá também seus representantes católicos, fundamentais para o presente estudo.

Em Portugal, exerceram uma considerável influência os chamados teóricos da segunda escolástica ibérica, como Luis de Molina, Azpilcueta Navarro e Francisco Suarez. O primeiro, vindo de Salamanca, lecionou em Évora, em Lisboa e em Coimbra, como os dois últimos, em fins do século XVI e início do século XVII. Esses autores, segundo Rodrigo Caetano Gomes (2004), investiram em seus escritos contra o “maquiavelismo”, considerado como exercício político amoral e também contra as “heresias” defendidas por Martinho Lutero. Esses teólogos-juristas recuperavam a premissa tomista básica segundo a qual a sociedade se originaria de um *pactum subjectionis*, ou seja, de um pacto em que a vontade coletiva se faz alienada em favor de um príncipe. Este, por sua vez, reuniria assim o poder *in habitu* do grupo social, transformando-o em poder *in actu* (GOMES, 2004, p. 12).

Eis uma significativa mudança no campo das ideias políticas. Para esses teóricos espanhóis, “Deus delegou o poder imediatamente ao povo”. Desse modo, o poder legítimo do príncipe só pode emanar da intermediação do poder do grupo social, o verdadeiro soberano. O rei, então, apenas personifica o poder de que o povo o *investiu*, mesmo se sua única origem é Deus.

Entre o trio de pensadores, entretanto, uma nota se apresentará dissonante e constituirá, segundo Rodrigo Caetano Gomes (2004), a base de uma tradição intelectual à qual se vincula Gonzaga. Essa nota dissonante será Francisco Suarez.

Detenhamo-nos então um instante na obra do teólogo Suarez: *A Defensio Fidei* (1613). Segundo Jean-François Courtine (1993), esta obra que pode ser considerada de circunstância, encomendada como foi pelo embaixador do Papa em Madri. A

obra inscreveu-se no debate que já opunha, de um lado, o rei da Inglaterra e teórico da monarquia de direito divino, Jaime I e, de outro, o cardeal Belarmino, defensor da doutrina eclesiológica moderna da potência indireta do soberano, mediada pelo Papa. A sua crítica à monarquia absoluta de Jaime I conduziu Suarez a propor uma nova concepção de soberania, para Courtine (1993), um contramodelo na verdade, bastante secularizado, da autoridade política (COURTINE, 1993, p. 1172).

Ao trazer à luz a questão da origem e do fundamento da soberania, Suarez nos permite vislumbrar a distinção entre a “instituição racional do corpo político” e a “constituição cristológica formal do *corpus mysticum*”, isto é, a gradual separação entre a autoridade eclesiástica e a autoridade política (COURTINE, 1993, p. 1174).

Para Francisco Suarez, o poder político vem de Deus no sentido amplo, “que se segue necessariamente da natureza humana. Natural, tal poder não poderia ser retirado do homem sem trazer prejuízo a sua essência”. E é porque o poder político é essencial ao homem, do qual Deus é criador, que se pode afirmar que ele vem imediatamente de Deus. Isto quer dizer, conforme a interpretação de Courtine (1993), que “o poder político pode ser qualificado de direito divino, no sentido em que esse se deixa reconduzir de maneira última a um *jus divinum* fundador” (COURTINE, 1993).

Porém, se todo o poder tem Deus por origem primeira, é importante distinguir entre um poder transmitido *diretamente* por Deus, “como a faculdade de ligar e desligar passada a Pedro”, e aquele que aparece como consequência natural da sociabilidade humana. O poder político, segundo Suarez, provém de direito e de fato de Deus, mas é *mediado* pelo homem: *a Deo per populum*. Assim, se os príncipes detêm a *suprema potestas*, “só o receberam na medida em que ele o insinuou dentro da alma humana como um instinto natural que os leva a quererem ser governados” (COURTINE, 1993).

Então, para Francisco Suarez, há um *medium* entre o poder atribuído por Deus ao príncipe e este *meio* é o povo. Isto quer dizer que a soberania não está depositada em uma só pessoa, mas reside no próprio povo, como corpo crístico, que é originariamente o primeiro *sujeito* da *potestas* política. Essa argumentação de Suarez, não parece se aproximar do texto de Gonzaga.

Mas o passo ainda não está completo, na obra desse espanhol. A referida comunidade política formada pelo corpo soberano, deve ainda instituir-se uma segunda vez para recomençar a transferência de poder. Assim resume Courtine (1993, p. 176):

É o próprio povo que transmite seu poder ao príncipe, porque só ele é detentor da potência de ser ordenado para seu fim comum e é o príncipe que, investido da soberania política, atualiza o poder da comunidade e conclui seu estado civil dando-lhe seu princípio formal de unidade política.

O ato pelo qual um povo livre institui um governante não seria, porém, apenas um ato de transferência, mas de *ab-rogação de sua soberania original*, por meio da qual o príncipe recebe o poder de maneira plena e absoluta.

Uma vez que, segundo Suarez, o pacto perpétuo de sujeição através da alienação do poder *in habitu* para o poder *in actu* promove, na figura do rei, a religião e a justiça, então, deduz Rodrigo Caetano Gomes (2004), a obra do espanhol pode ser lida como uma legitimação do poder absoluto dos reis. É, então, que esse autor pode concluir que tal teoria, “em sua morfologia, é idêntica à defendida por Gonzaga” (GOMES, 2004, p. 13).

“Uns dizem”, lê-se em Gonzaga, “que os príncipes recebem o poder de Deus, mediatamente, e do povo imediatamente”. Fundam-se, os defensores da tese, em que o poder encontra-se de fato no povo que, por meio de eleição, transfere-o aos príncipes. Tal opinião soa falsa ao autor do *Tratado*. Basta que se repare, afirma Gonzaga, que o povo não é propriamente um depositário do poder de Deus, poder este que se possa transferir a quem quer que seja. Só o que o povo tem, como já insistido, é a “*faculdade de eleição*” do soberano (GONZAGA, 2005, p. 140).

Ao que parece, Gonzaga, ao contrário do que afirma Rodrigo Caetano Gomes (2004), afasta-se da corrente dos monarcômacos, mesmo se se pode deduzir a defesa do absolutismo em Suarez, um seu representante. O povo, lê-se em Gonzaga, não é o *medium* que opera entre o poder oriundo de Deus e o príncipe. No entanto, nem por isso o jurista brasileiro teria se filiado ao contratualismo moderno, que faz do indivíduo o alicerce da constituição do corpo político.

Sobre o trabalho fundamental de Hobbes. É de conhecimento geral que este filósofo inglês rompeu com a concepção transcendental da autoridade política, fazendo fundar seu *Leviatã*, que trata por “Deus mortal”, em uma base empírica e mecânica; as paixões, atomista e igualitária, a idêntica liberdade de cada um em estado de natureza. O resultado, segundo Louis Dumont (2002), é a identificação do indivíduo com o soberano, pois, embora o Estado nasça do pacto feito entre *indivíduos livres e absolutamente soberanos em suas vontades*, o contrato hobbesiano é fundamentalmente antiindividualista, à medida que, entrado em sociedade política, cada indivíduo vê-se reduzido à parte obrigante ao Um, o Estado. Assim, o indivíduo, na teoria hobbesiana, morre ao dar à luz a seu filho – o Estado (DUMONT, 2002, p. 97).

De todo modo, para Hobbes, o que legitima a autoridade é o poder e a força de cada indivíduo – os únicos *autores* do pacto – que os transferem ao soberano. Deste pacto está ausente o soberano, a quem os indivíduos, cumprida a promessa de perda da posse de suas forças e a concomitante obediência a um só, submetem suas vontades e decisões. Portanto, longe de uma simples concórdia entre os homens, ou entre estes e o príncipe, menos ainda de uma delegação mediada por qualquer atributo divino, trata-se, aqui, da *unidade da multidão de indivíduos numa só e mesma pessoa*, o soberano, que passa a *ator* do pacto feito de *cada um com cada um*. Antes do pacto, há apenas um agregado de indivíduos; com ele, o “povo” passa a ser compreendido não como a simples soma dos cidadãos, mas como corpo político *representado*. É sob essas circunstâncias que da multidão emerge a reunião política, a *Commonwealth*, ou o *Leviatã*.

Nada mais distante, não seria preciso insistir nas teses hobbesianas, do *Tratado* de Tomás Antônio Gonzaga. De fato, este autor em nada adere ao princípio individualista da teoria contratualista moderna, como tampouco parecia inclinado a acatar a tese da mediação popular defendida pelos católicos da segunda escolástica ibérica. Para Gonzaga, luso-brasileiro, a gênese do poder encontra-se inteira na vontade da própria autoridade. Por isso, se poderia adiantar que ele associa, sem necessidade de mediações, o soberano à *própria pessoa do rei*. As implicações de tal tese serão mais bem discutidas quando Gonzaga passar a analisar “as propriedades do sumo império”.

As propriedades do Sumo Império

Ao expor o motivo que ecoa, repetido, em todo o *Tratado* – “não há poder senão o de Deus” – Gonzaga apressa-se a acrescentar a consequência da tese: se não há poder senão aquele que de Deus emana, *então*, “quem resiste ao poder resiste ao próprio Deus”. (GONZAGA, 2005, p. 140-141). Trata-se, segundo Lourival Gomes Machado, de uma adequação de Gonzaga às teorias da obediência passiva. Tal pressuposto é detalhadamente discutido por Gonzaga, no intuito de fundar a gênese da autoridade: visto que os monarcas recebem seu poder diretamente de Deus, pouco importa dispensar ao súdito grande espaço no mecanismo contratualista. Não é deles, não pelo menos imediatamente, que emana a legitimação da soberania.

Gonzaga passa então a enumerar as qualidades que constituem o supremo império. Seriam elas: não reconhecer superioridade alguma; não dar conta e razão de nada; ser superior às suas próprias leis; ser sagrado. Para justificar a conclusão de que o *supremo império não pode reconhecer superior* que não seja Deus, Gonzaga recorre, segundo Rodrigo Caetano Gomes (2004), a dois argumentos jurídicos. O primeiro é que apenas um povo elege o soberano que o governe, não cabendo a outro este direito. O soberano conserva o direito da liberdade natural e adquire sobre o povo que o elegeu o poder de o governar. O segundo argumento, que buscará em Grotius, no sempre citado Heineccius e agora também em Boehmerus, seria que o soberano, depois de eleito pelo povo, não teria razão para reconhecer superioridade em algo que lhe seja externo ou que não tenha convivido com ele, o povo, na anterior condição natural, com exceção, claro, de Deus (GOMES, 2004; GONZAGA, 2005).

No que concerne ao privilégio de *não prestar conta e razão de nenhum de seus atos*, Gonzaga afirma que não cabe ao povo dar ciência dos delitos dos monarcas, pois estes últimos só reconhecem como superior Deus, único a conhecer suas faltas. Isso, na interpretação de Rodrigo Caetano Gomes (2004), é um elemento central na conformação absolutista da monarquia proposta por Gonzaga (2005).

Quanto ao terceiro atributo, o de *ser superior as suas próprias leis*, Gonzaga, sempre de acordo com Rodrigo Caetano Gomes (2004), aproxima-se das doutrinas que os críticos de sua época chamavam de “machiavellicas”, principalmente quando refuta

o direito dos povos de se rebelarem contra um rei tirânico, afirmando que por mais hostil que seja um príncipe em relação ao seu povo, este não tem o direito de oferecer resistência ao tirano (GOMES, 2004; GONZAGA, 2005).

Nesse ponto, Gonzaga confronta mais uma vez as “péssimas doutrinas” dos monarcômacos. Para estes teóricos, segundo a interpretação de Gonzaga, existem duas espécies de majestade: a majestade real (isto é, a união de todos os direitos e poderes no soberano) e, a pessoal (que consiste na preeminência da pessoa). Esta se encontra no monarca, aquela está no povo. Ou seja, para os monarcômacos, Deus entregou seu poder ao povo e não ao rei. O povo, por sua vez, delega o seu poder ao soberano que incorpora em si mesmo aquilo que é o corpo político: o povo. Isso significa que o poder dos reis, para os monarcômacos, provém imediatamente do povo e mediatamente de Deus. Disso concluem que, se o rei obrar alguma coisa má e contra a vontade do povo, este o pode castigar e depor, pois o rei é o mandatário do povo e a este deve prestar contas (GONZAGA, 2005).

Esse raciocínio diverge por completo dos caracteres da soberania expostos por Gonzaga no *Tratado*, que insistirá mais na irresponsabilização do governante do que na ilimitação da soberania, pois “o povo não pode reconhecer os delitos dos monarcas, pois que estes não reconhecem superior senão a Deus e só ele é que pode conhecer dos seus insultos”. Sim, continua Gonzaga, o soberano é ser *incomum*: “quando peca, não peca como outro homem que peca para com Deus e para com o rei; ele somente peca para com Deus e por isso não pode ser punido por outro que não seja Deus” (GONZAGA, 2005, p. 145).

Ao contrário dos monarcômacos que, segundo Gonzaga, constituem o rei como um mandatário obrigado a dar conta de seus atos ao povo, o jurista institui a relação entre o monarca e o povo sobre os pilares fundamentais da sujeição e da irrestrita obediência. Aquela mesma obediência que Lourival Gomes Machado definiu como uma “obediência passiva”, isto é, submetida à simples vontade, tornada privilégio, do monarca:

A minha opinião é que o rei não pode ser de forma alguma subordinado ao povo; por isso ainda que o rei governe mal e cometa algum delito, nem por isso o povo pode se armar de castigos contra ele [...]. Os delitos do rei não podem ter outro juiz senão a Deus, de que se segue que como o povo não pode julgar as ações dele, não

o pode depor, pois que a deposição é um ato de conhecimento e por consequência de superioridade. Se o povo não dá o poder ao rei, mas sim Deus [...], isso tanto a respeito do rei mau como do rei bom, como poderemos dizer que ele poderá tirar a um rei, ainda que mau, aquele poder que não foi ele mas Deus quem lho deu? *Ao povo, depois que elegeu o monarca, já nada mais toca do que obedecer-lhe e respeitá-lo* (GONZAGA, 2005, p. 147, grifo meu E.M.L.).

Por último, encerrando a sessão com justificativas teológicas, Gonzaga trata da *sacralidade* do sumo império indagando: “que mão poderá tocar no Cristo do Senhor sem ficar manchada?” (GONZAGA, 2005). Ora, tocar ou ofender o soberano, segundo Gonzaga, seria o mesmo que tocar ou ofender o próprio Deus (GOMES, 2004, p. 16).

De fato, segundo Lourival Machado, não há como suavizar o dogma absolutista de Gonzaga, que se torna cristalino quando este autor define “os direitos do sumo imperante”.

Desde quando instituído o soberano, quer seja aristocrático, democrático ou, preferencialmente, monárquico, este só tem direitos: é direito do soberano “tudo o que é necessário para se conservar a felicidade assim interna como externa da sociedade” (GONZAGA, 2005, p. 152). Isto é, tudo o que se entende como dever do detentor do poder. Para Gonzaga, porém, como afirma Lourival Machado, o governante não tem deveres, graças à irresponsabilização que cerca seus atos e graças à ilimitação do seu poder. Assim, para Machado, o poder do monarca é de todo um poder absolutíssimo, atributo, prerrogativa e preeminência de quem o exerce, o rei e seus ministros (MACHADO, 2000, p. 131).

Embora o primeiro de todos os direitos da majestade seja o de “poder mandar e proibir quanto julgar útil e nocivo ao sossego e felicidade do seu povo”, tal felicidade só pode ser auferida por quem lhe é superior: Deus. Portanto, o detentor da soberania só responde de seus atos perante sua consciência, e o tribunal da consciência só pode ser o Juízo Final (GONZAGA, 2005, p. 159).

Entendamos melhor o que diz o autor do *Tratado*. Tanto quanto os súditos, também o soberano obriga-se e sujeita-se às leis naturais, que são leis oriundas da vontade de Deus. Nenhum homem, fosse o monarca, pode pretender ordenar aquilo a que Deus não consente, pois, “[...] assim como não posso mandar ao

servo que faça alguma coisa contra a lei do soberano, porque ele e eu lhe somos inferiores, assim o monarca não pode mandar aos vassallos coisa alguma contra a lei do Senhor, sendo ele e eles igualmente sujeitos às suas leis” (GONZAGA, 2005, p. 160).

Será que haveria alguma abertura ao exercício da soberania popular? A ressalva feita por Gonzaga de que não pode, nem mesmo o monarca, mandar o que é proibido por Deus permitiria induzir que se o rei tratar seus súditos como um manifesto tirano, o povo pode legitimamente a ele resistir? Para responder convém acompanhar Gonzaga e utilizar os ensinamentos de Heineccius:

Ainda que a doutrina teórica seja que a este [ao tirano] se pode resistir, contudo quase que não pode ter exercício na praxe, pois como das ações do rei ninguém pode conhecer, além de Deus, não pode haver quem julgue se ele é verdadeiramente inimigo da sociedade ou não é (GONZAGA, 2005, p. 148).

Outro não seria o sentido de seu *Tratado de Direito Natural*: justificar o poder absoluto do monarca. O soberano ímpio, injusto ou tirânico, incorre, admite Gonzaga, como homem, em pecado. Mas, posto que de seus atos como homem político não decorre responsabilização, não há nada que possa limitar seu poder: não há, nem poderia haver, na Terra, juiz capaz de condená-lo e punilo. Terá, pois, de se haver com o céu. Até lá, seu poder sobre seus sujeitos é, por direito, absoluto.

O mais, segundo Lourival Gomes Machado, decorre do desejo de inscrever sua obra e servir didaticamente aos ditames do pombalismo (MACHADO, 2000, p. 131). Por isso, o soberano gonzaguiano molda-se ao Portugal do Marquês: aí não se encontra nenhum limite ao “direito de pôr leis” e de “taxar penas aos violadores delas”. O monarca tem absoluta jurisdição sobre os bens, sobre a estimação e a vida dos vassallos, além do poder de julgar, de tributar ou de criar magistrados. A ele compete, ademais, censurar doutrinas e livros que ameacem o sossego da sociedade. Pode conceder privilégios a quem lhe convier e, por fim, pode fazer guerra tendo em vista a felicidade da sociedade (GONZAGA, 2005, p. 159-166). Diante do exposto, o poder do soberano é absoluto, e diz respeito aos mais mínimos meandros da vida do súdito.

Embora seja executor, legislador e juiz, o soberano não tem o poder de vida e de morte sobre os vassallos, aos quais compete conservar e não destruir. Contudo, Gonzaga realiza uma ressalva sobre isso ao expor que: sendo o principal objeto do rei o bem da sociedade, o monarca “não deve conservar um indivíduo” quando julgar que a vida do recalcitrante implica em prejuízo para o todo. A política passa então à arte cirúrgica: “como a medicina, que tem por objeto a conservação do corpo, manda [...] que se corte a parte que se corrompe, para não danificar as outras”, também o governante está autorizado, pela mesma lei de conservação da saúde do corpo coletivo, a “amputar” e a “expurgar” “aqueles membros que houverem de servir de prejuízo e destruição aos outros” (GONZAGA, 2005, p. 163).

De fato, estamos imersos em uma concepção hierarquizada do mundo. Neste grande cosmos, cujo ordenamento vem de Deus, e cuja forma é a autoridade do monarca, os homens são apenas sua parte integrante. Integrante, mas, principalmente, subordinada: “A não serem meninos, furiosos e todos aqueles que por falta de conhecimento não podem viver sujeitos à lei do superior, *todos os mais vassallos sem diferença alguma lhe são subordinados*”.

Para os teóricos do moderno jusnaturalismo, o governante é o representante do povo feito soberano. Em Gonzaga, o monarca é o representante de Deus escolhido pelo povo por meio da pluralidade de votos. Por isso, a lei “*de nenhuma forma carece da aceitação do povo*”. Ela emana da pura vontade do legislador que “*lhe pode pôr as condições que quiser e com que quer que ela obrigue [...]*” (GONZAGA, 2005, p. 202-203).

Diferente do contratualismo moderno, que deu origem ao princípio democrático da cidadania assentada na concepção de soberania popular, em Gonzaga a autoridade política está toda depositada na *pessoa* do monarca. O poder do soberano, inviolável, ilimitado e irresponsável corresponde, assim, ao poder de Deus posto *em-carne*, do que deriva o império de sua própria vontade sobre aquela de seus sujeitos obrigados a obedecer. Destarte, a obrigação “*nasce da superioridade de quem manda e não do consentimento do súdito*” (GONZAGA, 2005, grifos meus E.M.L.).

Assim, no lugar do cidadão súdito da lei, o *Tratado de Direito Natural* de Tomás Antônio Gonzaga instala o mando absolutíssimo do monarca que destituindo o súdito de qualquer legítima vontade, faz a todos vassallos de um só.

À guisa de conclusão

Após expormos as linhas gerais do raciocínio de Tomás Antônio Gonzaga no *Tratado de Direito Natural* no que concerne a sua noção de poder de mando, podemos ponderar com mais base a respeito das hipóteses levantadas pelos comentadores do *Tratado* sobre a sua adesão ao pombalismo: seria uma obra de circunstância? Um libelo bajulador? Ou a adesão ao princípio absolutista que o marquês encarna?

O período pombalino é parte do processo ibérico de secularização do poder, pois foi nesse momento que se fortaleceu o Estado em seus aparelhos e bases sociais. Porém, como insiste Faoro, a dessacralização do político foi ali toda emendada à política patrimonial, o encastelamento e a des-responsabilização que cercam os donos do poder.

Nesse processo de encastelamento, a elite ilustrada brasileira tem um papel importante. Esta foi homogeneamente alfabetizada, em termos de ideologia e de treinamento, em Coimbra. A educação conimbricense, o prestígio do direito romano, os mecanismos de treinamento possibilitaram consolidar o Estado nacional a partir dessa elite incrivelmente coesa e extraordinariamente moldada nas tradições inspiradas pelo absolutismo português, coisa que muito significou, conforme a tese de Raymundo Faoro, no longo processo da centralização monárquica.

E foi essa a formação, na Universidade de Coimbra, recebida pelos fundadores do Estado nacional no Brasil, dentre eles, o intelectual Tomás Antônio Gonzaga, que retribuiu as instruções que ali recebeu com um fruto de sua dedicação: O *Tratado de Direito Natural*. Após a exposição dos argumentos de Gonzaga, podemos afirmar que mais que um caráter bajulador da obra, como supõe alguns comentadores, este autor pretendia aprovar e legitimar a política do soberano português: o Marques de Pombal. Não é possível negar que Gonzaga foi um representante da corrente que vingou com a ascensão pombalina no poder. E, mais, que ele foi um conservador que colocou, é bem verdade, o poder civil acima do poder eclesiástico. E que fundou o fenômeno político, em algo que lhe é transcendental e, dessa forma, afirmou o poder absoluto, ilimitado e totalmente irresponsável do soberano.

Talvez se pudesse afiançar que essa forma de pensar o Estado, tal qual Gonzaga expõe nos caracteres da sua noção de

soberania, isto é, forte, centralizado e totalmente irresponsável pelos seus atos, possa servir de fio para explicação das formas de mando conservadora entre nós. Possa, quem sabe, explicar por que a constituição de uma soberania popular é tão difícil em terras tupiniquins. Ou, para falarmos nos termos de Raymundo Faoro (2007), em que medida essa forma de Estado transmigrado com a fuga da família Real portuguesa, em 1808, para o Brasil pode justificar o tortuoso caminho do país rumo à democracia. Quem sabe possa explicar a formação desse Estado “todo-poderoso” que funda e antecede a sociedade, que impede o florescimento de uma sociedade civil autônoma, esta sempre caracterizada como amorfa, “bestializada” e por isso reduzida por um Estado de tipo patrimonial. Talvez, para falarmos como Maria Sylvia de Carvalho Franco (1978), essas sejam as peias que nos prendem ao nosso passado.

LIRA, E. M. Moral theory for absolutism: A study of Tomás Antônio Gonzaga’s Natural Law Treatise, *Perspectivas*, São Paulo, v.46, p. 91-117, jul-dez, 2015.

■ **Abstract:** *This work aims to investigate the Natural Law Treatise Tomas Antonio Gonzaga's when read in context of their time, their political formulations, in particular, his concept of sovereignty. But also, ask about his possible legacy to the formation of the Brazilian state.*

■ **Keywords:** *Absolutism. Sovereignty. Tomás Antônio Gonzaga. Natural Law Treatise.*

Referências

BRANDÃO, G. M. *Linhagens do pensamento político brasileiro*. São Paulo: Aderaldo & Rothschild, 2007.

CARVALHO, F. V. *O pensamento político monarcômaco: da limitação do poder real ao contratualismo*. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

COURTINE, J. F. Verbete Suarez. In: CHÂTELET, F.; DUHAMEL, O.; PISIER, E. (Org.). *Dicionário de obras políticas* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

DUMONT, L. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

FAORO, R. Existe um pensamento político brasileiro? In: COMPARATO, F. K. (Org.). *A República Inacabada*. São Paulo: Globo, 2007.

FRANCO, A. A. M. Prefácio. In: SALDANHA, N. *O pensamento político no Brasil*. Rio de Janeiro: Florense, 1978.

GOMES, R. E. C. Sobre as concepções de poder político na época pombalina: um estudo de morfologia. *Klepsidra, Revista Virtual de História*. n. 21, 2004.

GONZAGA, T. A. *Tratado de direito natural [1772]*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

GRINBERG, K. Interpretação e direito natural: análise do tratado de direito natural de Tomás Antônio Gonzaga, *Revista de História Regional*, Paraná, n. 1, v. 2, 1997.

LAPA, M. R. Prefácio. In: PROENÇA FILHO, D. (Org.). *A poesia completa dos Inconfidentes: poesia completa de Cláudio Manuel da Costa, Tomás Antônio Gonzaga e Alvarenga Peixoto*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.

MACHADO, L. G. *Tomás Antônio Gonzaga e o direito natural*. São Paulo: Edusp, 2000.

RENAUT, A. Verbete Pufendorf. In: CHÂTELET, F.; DUHAMEL, O.; PISIER, E. (Org.). *Dicionário de obras políticas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1993.

LAICIDADE NA I REPÚBLICA BRASILEIRA: OS POSITIVISTAS ORTODOXOS

Gustavo Biscaia de LACERDA¹

■ **RESUMO:** O presente artigo propõe-se a apresentar e analisar algumas das principais ideias defendidas, em diferentes momentos, pelos positivistas ortodoxos brasileiros, isto é, pelos integrantes da Igreja e Apostolado Positivista do Brasil (IPB). Tais ideias podem ser encontradas em publicações de 1887, 1906 e 1913, de autoria de Raimundo Teixeira Mendes, as quais têm como tema central o que, à época, era denominado de “separação entre os dois poderes” (o Temporal e o Espiritual). Hodiernamente, esse tema pode ser abordado, embora de forma pouco precisa, como “laicidade do Estado”. Além de discorrer sobre alguns aspectos do estilo das publicações da IPB, o artigo trata de forma analítica os argumentos sobre a secularização dos cemitérios; a “sinceridade governamental” e o Decreto n. 119A/1890 – presentes, respectivamente, nas publicações 049, 230 e 343 – e conclui que a “separação dos dois poderes” pode ser uma fórmula abrangente que abarca não apenas a laicidade do Estado como também outros projetos sócio-políticos.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Positivismo. Positivistas ortodoxos. Raimundo Teixeira Mendes. I República. Laicidade.

Introdução

Costuma-se reconhecer que os positivistas exerceram grande influência na vida política e social brasileira, entre fins do século XIX e início do século XX, de forma direta (ou seja, por intermédio de variadas ações de intelectuais autodeclarados positivistas) e de maneira indireta (isto é, através da criação de um ambiente

¹ Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC – Florianópolis – SC – CEP: 88040-900, GBLacerda@gmail.com.

intelectual e político favorável às ideias positivistas). Também é comum atribuir ao Positivismo inúmeros traços da vida nacional brasileira desse período sem considerar que tais traços (a saber: o higienismo, o militarismo, o “cientificismo”, etc.) são estranhos ao Positivismo. Para estabelecer a relação entre ambos, comumente, são realizados apontamentos genéricos e desprovidos de amparo em documentos ou registros. Procura-se realizar nesse processo uma espécie de História das Mentalidades.

Propondo evitar semelhantes generalizações, delimitamos o período e o material a ser analisado e buscamos contextualizar seus principais expoentes: o fluminense Miguel Lemos (1854-1917) e o maranhense Raimundo Teixeira Mendes (1855-1927), em particular este último. Em 1903, Lemos se retirou da vida pública, em virtude de problemas de saúde, e transferiu a direção da Igreja e Apostolado Positivista do Brasil (IPB) para Teixeira Mendes. A maior parte das publicações da IPB passou a ser de autoria de Mendes, que somente, ocasionalmente, contou com alguma contribuição de Miguel Lemos.

O respeito dedicado à figura e ao trabalho de Miguel Lemos fica evidente na atuação de Teixeira Mendes. Este, ao assumir a direção efetiva da IPB, colocou como condição inegociável manter seu título de Vice-diretor e o título de Diretor para Lemos. Semelhante designação permaneceu até o falecimento de Mendes, em 1927 (PERNETTA, 1927-1929).

Com base na prática política e social brasileira, é possível distinguir quatro tipos de perfis positivistas. Abordaremos nesse artigo somente o primeiro tipo. São eles: 1) os ortodoxos, vinculados a Igreja e Apostolado Positivista do Brasil, com sede no Rio de Janeiro, e dirigida por Miguel Lemos (1881-1903) e Raimundo Teixeira Mendes (1903-1927); 2) os “heterodoxos” (dos quais, talvez, o mais famoso tenha sido o paulista, Luís Pereira Barreto); 3) os positivistas “políticos” (como Demétrio Ribeiro, Lauro Sodré, os gaúchos liderados por Júlio de Castilhos e Borges de Medeiros ou os mineiros liderados por João Pinheiro) e, 4) os positivistas “militares” (como Benjamin Constant, Gomes de Castro, Cândido Rondon e vários outros). A classificação sugerida é apenas esquemática, pois existiam positivistas ortodoxos e militares; bem como ortodoxos políticos e heterodoxos militares e políticos (LINS, 2009).

As ideias dos positivistas ortodoxos brasileiros (integrantes oficiais da IPB) foram expostas em publicações de 1887, de 1906 e

de 1913, que tiveram a autoria de Teixeira Mendes. O tema central desse material consistiu na “separação entre os dois poderes” (o Temporal e o Espiritual) – o que, nos dias atuais, poderia ser entendido, ainda que de maneira imprecisa, como “laicidade do Estado”².

Em termos metodológicos, o artigo dialoga com a História das Ideias e com o Pensamento Político Brasileiro. Para tanto, inspira-se, em linhas gerais, nos trabalhos de Skinner (2002), Bevir (2011, 2002) e Rosanvallon (2010). No livro de Skinner (2002) encontra-se o estímulo para a “contextualização linguística” dos autores-atores; no de Bevir (2002) a noção frutífera de “rede de crenças”, a qual consiste em entender as ideias como totalidades mentais que se influenciam mutuamente; e no trabalho de 2011, também de autoria de Bevir, a ideia segundo a qual a distância cronológica não corresponde a “distância histórica”, de modo que as ideias formuladas há muito tempo podem ser sugestivas na atualidade, isto é, *mutatis mutandis*. Nesse sentido, Bevir (2011) aproxima-se de Rosanvallon (2010), quando este afirma que as experiências históricas não devem ser desperdiçadas. Sob essas influências são analisadas algumas das características mais importantes do conjunto das publicações da IPB, isto é, seu estilo e o papel que lhe é atribuído para intervenção social e política; bem como os principais argumentos de três de suas publicações, as quais são representativas do tema “separação entre os dois poderes”.

Sobre o estilo das publicações

É necessário considerar que a designação de “Apostolado e Igreja Positivista do Brasil”, adotada pelos positivistas ortodoxos, não era gratuita e tinha um sentido bastante específico: o “apóstolo”, antes de ser um dos seguidores de Jesus Cristo na mitologia judaico-cristã, é aquele indivíduo que se encarrega de atividades missionárias; etimologicamente, essa palavra vem do grego “*apostellein*” (*ἀπόστολος*), que significa “enviado em missão”. De acordo com os textos analisados, os positivistas ortodoxos – sob a liderança intelectual de Miguel Lemos e Raimundo Teixeira Mendes – não tinham nenhuma pretensão de originalidade teórica, isto é, *não desejavam criar um novo corpo doutrinário*. A preocupação e a ambição central de seus escritos

² Exposições interessantes e estimulantes a respeito dos significados possíveis de laicidade podem ser encontradas nos livros de Kintzler (2008) e de Lorea (2008).

era difundir o Positivismo no Brasil e, nos casos que julgassem adequado, aplicar a doutrina positivista às situações sociais, políticas, econômicas concretas. Esses textos tinham o propósito de intervenção no debate público como instrumentos de reflexão coletiva e de moralidade cívica.³

Com o objetivo de difundir o Positivismo no Brasil, sobressai como uma das características principais dos textos publicados o seu caráter didático. Por “didatismo” não se deve supor a brevidade das reflexões, e, sim, um trabalho minucioso para explicá-las de forma detalhada e simples, com grande preocupação com o entendimento das mensagens. Dessa forma, os referidos documentos apresentam os fundamentos filosóficos das propostas práticas e das observações sobre a moralidade pública; tais escritos contextualizam os problemas sociais de modo que as situações concretas são examinadas à luz da abordagem histórica.

De modo geral, é possível sugerir que os escritos da IPB possuem um duplo caráter: de um lado, eles expõem a doutrina positivista e, de outro, ilustram de que maneira ela pode ser aplicada na prática.⁴

Ora, para quem lê esses textos, a repetição dos argumentos doutrinários – feita em quase todos os opúsculos, com as variações adequadas a cada assunto específico – pode produzir um equívoco ou um incômodo. O equívoco seria o de achar que tais materiais não inovaram em absolutamente nada; já o incômodo consistiria em entender que eles se dedicaram apenas e tão-somente a repetir, *ad infinitum*, citações comtianas. Dessa forma, é necessário aprofundar um pouco o tema da exposição doutrinária.

Para os pesquisadores Petit (2003) e Kremer-Marietti (2007), a filosofia comtiana apresenta múltiplas facetas, sendo-lhe apropriada a qualificação de “sistema” filosófico ao ser composta de várias partes, onde cada uma é relacionada de múltiplas

³ É importante reafirmar que as palavras “religião”, “igreja”, “apostolado”, etc., no universo comtiano, são ambíguas. A maior parte dos equívocos ocorre porque se considera que Augusto Comte trata “religião” e “teologia” como sinônimas. Segundo os argumentos trabalhados nesse artigo, é preciso considerar tal entendimento como um equívoco, assim como considerar um erro a afirmação de que a Religião da Humanidade – ou seja, a filosofia positivista – compartilha com a teologia o seu caráter filosoficamente absoluto.

⁴ Os textos dos positivistas ortodoxos apresentam, em linhas gerais, as influências do período em que foram escritos. Eles têm um ritmo, um linguajar, etc., os quais foram usuais entre os anos de 1875 e 1925. Contudo, mesmo para um leitor leigo em Linguística, é perceptível que os folhetos e os livros desses positivistas tinham o cuidado de garantir uma escrita mais clara e direta, algo pouco comum nos textos publicados no mesmo período. Enfim, pode-se ponderar que seus textos não eram *rebuscados*.

formas com as demais. Para sintetizar essa ideia, Kremer-Marietti cunhou uma expressão bastante sugestiva para designar a doutrina comtiana: “caleidoscópio epistemológico”. De acordo com Kremer-Marietti, sendo tal filosofia uma totalidade, em cada parte observada são percebidas novas relações e possibilidades. Isso por si só já exige com frequência explicações detalhadas de inúmeras questões adicionais; hodiernamente, devido à pressa cotidiana e ao aumento da quantidade de informações e de mensagens escritas e audiovisuais, a que todos somos submetidos, a leitura refletida é cada vez mais difícil, contudo, há um século isso era diferente.

Além do exposto, importa refletir um pouco a respeito dos temas que a conjuntura política oferece no dia-a-dia. É claro que os “acontecimentos” cotidianos são diferentes uns dos outros: cada um deles ocorre em situações absolutamente diferentes umas das outras. Entretanto, se deixarmos de lado as concretudes que alimentam as singularidades e, buscarmos construir um processo de abstração crescente, logo será possível reunir uma considerável quantidade de ocorrências em rubricas comuns, possibilitando a criação de tipologias gerais. Esse é o princípio da ciência, mas ele é também aplicável à vida prática e à política, embora os acontecimentos cotidianos e os problemas concretos enfrentados no dia-a-dia possam ser múltiplos, talvez, as soluções para eles possam ser resumidas em poucas rubricas genéricas.

A quantidade de soluções possíveis para os problemas práticos também pode se manter estável se considerarmos que, em determinadas conjunturas históricas, os problemas sociais e políticos tendem a se repetir. Nesse sentido, torna-se apropriado que as soluções indicadas sejam as mesmas, isto é, que, ao se tratar das possíveis respostas dos problemas, ocorra uma repetição das saídas aventadas. Em outras palavras, a repetição das soluções sugeridas pelos positivistas ortodoxos parece ter sido fruto das situações concretas que eles viveram, pois os problemas mantinham-se razoavelmente estáveis, social e politicamente, ao longo do tempo.

Também merece atenção as características dos suportes textuais (os artigos da IPB) através dos quais os autores positivos ortodoxos realizavam suas intervenções: seus textos eram publicados e numerados, distribuídos gratuitamente⁵ aos

⁵ Muitos opúsculos eram gratuitos; no caso de serem pagos, o valor cobrado servia apenas para cobrir os custos de sua produção (ou seja, os custos de mão-de-obra da impressão, do papel, da tinta, etc.).

interessados e para as inúmeras instituições. Sendo impressos e numerados, tais escritos são documentos históricos e podem ser utilizados como fontes primárias ou secundárias para pesquisas, a exemplo da que foi desenvolvida para esse artigo. É importante lembrar que em um período anterior à criação do rádio e da televisão (para não dizer da internet), os textos impressos eram o meio por excelência de atuação intelectual, além das prédicas dominicais. Desse modo, os positivistas ortodoxos adotavam o meio mais eficiente, entre os disponíveis à época, para difundirem suas ideias e intervirem na sociedade conforme os parâmetros próprios ao Positivismo.

A “separação dos dois poderes”

O tema da separação entre Igreja e Estado é um dos principais, se não o *principal*, entre aqueles propostos como medidas práticas pelos positivistas ortodoxos. Para tais atores, na conjuntura da passagem do Império para a República, o afastamento da Igreja Católica Apostólica Romana em relação ao Estado brasileiro (tornado republicano) teve como uma de suas implicações a cessação dos subsídios à estrutura eclesiástica e à profissão de fé católica. Seguindo as ideias comtianas, os positivistas ortodoxos constatavam nesse processo uma abrangência maior. Esta é possível de ser percebida pela expressão empregada para definir tal processo: a “separação dos dois poderes”. Não é difícil identificar o poder Temporal, pois ele consiste em todos os órgãos e agências do Estado, contudo, o poder Espiritual é menos facilmente identificável. Isso se deve ao fato de que em cada território há um único Estado (ainda que ele possa organizar-se em vários níveis, como no caso do Brasil), ao passo que em um território pode haver uma pluralidade de órgãos de poderes espirituais e todos eles competindo entre si. Mais do que isso: os poderes espirituais podem ser facilmente identificados com seus órgãos ou representantes que são, respectivamente, suas igrejas e seus cleros, porém essa definição – que é a adotada tanto pelo público leigo quanto por públicos especializados, como os da Sociologia e da Antropologia da Religião – considera que a “religião” é a mesma coisa que a “teologia”. Já Augusto Comte diverge dessa visão. Para ele, cada fase do entendimento humano (teológico, metafísico, positivo) pode gerar seu próprio poder Espiritual, o que acarreta que, além

da teologia, tanto a metafísica quanto a positividade podem ter os seus. O poder Espiritual positivo, evidentemente, é a Igreja Positivista; já o poder Espiritual metafísico na modernidade seria o conjunto dos pensadores escolásticos, ou seja, todos os beletristas, sofistas, “literatos”, etc., cujos locais de trabalho e difusão de ideias, para Comte, são as universidades.⁶

Dessa forma, quando os positivistas ortodoxos falavam em “separação entre os dois poderes” eles não se referiam apenas à laicização do Estado. Tais autores atribuíam a tal expressão um sentido mais amplo do que se costuma dar a “separação entre Igreja e Estado”. A fórmula da “separação dos dois poderes” resumia em si inúmeras concepções e ideias que, na Teoria Política contemporânea, desenvolvem-se por meio de conceitos menos sintéticos e mais delimitados entre si.⁷

No decorrer da análise do catálogo da IPB, um fato que chamou a atenção foi a grande quantidade de publicações entre os anos de 1881 e 1927, período em que Miguel Lemos e Teixeira Mendes estiveram em sua direção. Foram cerca de quinhentos (500) títulos, ou seja, aproximadamente onze (11) publicações por ano, cujas extensões eram variáveis: desde notas com poucas páginas, até tratados históricos, filosóficos, sociológicos, etc., com centenas de páginas. Nesse acervo, o tema da “separação dos dois poderes” é recorrente. Diante da magnitude do acervo, ficou inviável um exame aprofundado de todos os seus opúsculos, decorre disso, a seleção de três exemplares para a presente análise. Entre as obras escolhidas privilegiaram-se àquelas consideradas mais representativas dos argumentos mobilizados pelos positivistas ortodoxos brasileiros. São elas: *A liberdade espiritual e a secularização dos cemitérios*, de 1887; *Pela sinceridade governamental e a liberdade espiritual*. *A propósito das exéquias oficiais em comemoração das vítimas da catástrofe do “Aquidabã”*, de 1906; *Ainda a verdade histórica acerca da instituição da liberdade espiritual no Brasil, bem como do conjunto da organização republicana federal*, de 1913, todas as obras citadas são de autoria de Teixeira Mendes⁸.

⁶ Não cabe aqui abordar as críticas dos positivistas ortodoxos às universidades, pois elas estão inseridas em um conjunto mais amplo de temas, dentre os quais se destaca o ensino público obrigatório. Contudo, vale chamar a atenção para a existência de tais críticas. Considerando o objeto do artigo iremos trabalhar apenas com os grupos que são mais ou menos socialmente reconhecidos como “religiosos”.

⁷ Uma exposição sistemática da teoria política de Augusto Comte pode ser encontrada no texto de minha autoria, Lacerda (2010).

⁸ (1) TEIXEIRA MENDES, R. *A liberdade espiritual e a secularização dos cemitérios*. Série da Igreja Positivista, n. 49, [2ª ed.: 1935], 1887; (2) TEIXEIRA MENDES, R. *Pela sinceridade governamental*

Separação dos poderes e secularização dos cemitérios

O opúsculo 049, publicado originalmente em 1887, com pouco mais de vinte e duas (22) páginas, teve sua segunda edição, em 1935. Foi com esta edição que entramos em contato. O tema central desse opúsculo foi a “secularização” (i. e., laicização) dos cemitérios. Publicado antes da Proclamação da República e das medidas legais que laicizaram o Estado (o Decreto n. 119-A, de 7 de janeiro de 1890, e a Constituição de 1891), seus argumentos dirigiam-se ao público em geral e também aos governantes e às autoridades eclesiásticas, em uma época de união legal entre a Igreja Católica e o Estado e marcada pelo monopólio eclesiástico de vários serviços civis (como o registro de nascimento – via batismos; o registro de casamento; o registro de morte e os enterros). O motivador específico dessa obra foi um projeto de lei de secularização dos cemitérios, discutido no Senado Imperial em 1887.⁹

Sobre o supracitado projeto, Teixeira Mendes afirma que ele era importante para a reorganização política e social do Brasil, mas que sofria a oposição política de, pelo menos, dois gêneros de indivíduos: o primeiro, dos aderentes sinceros do catolicismo, os quais eram poucos; e, o segundo, dos que se valem da Igreja e de seus privilégios oficiais para auferirem lucros. Já em termos filosóficos, esse Vice-diretor da Igreja Positivista nota que, além dos positivistas, havia pelo menos duas perspectivas a respeito dos cemitérios: a do governo com o clero, unidos pelo regalismo e pelo padroado¹⁰, e a dos metafísicos (cientistas, júristas e jornalistas). Os metafísicos consideravam que os cemitérios deveriam ser encarados apenas do ponto de vista material (isto é, somente sob os aspectos físico, químico e biológico); além disso,

e a liberdade espiritual. A restauração dos símbolos teológicos nos estabelecimentos do Estado. A propósito das exéquias oficiais em comemoração das vítimas da catástrofe do “*Aquidabã*”. Série da Igreja Positivista, n. 230, 1906; (3) TEIXEIRA MENDES, R. *Ainda a verdade histórica acerca da instituição da liberdade espiritual no Brasil, bem como do conjunto da organização republicana federal. A propósito das afirmações do Senador Rui Barbosa, a esse respeito, no discurso proferido, no Senado Federal, a 20 de novembro de 1912.* Série da Igreja Positivista n. 343, 1913.

⁹ Não conseguimos determinar exatamente qual o projeto discutido nem qual o relatório das comissões envolvidas; o máximo que conseguimos determinar é que estiveram envolvidos nos debates os senadores Leão Velloso e Alfredo d’Escragnole Taunay, além da Comissão de Legislação e Negócios Eclesiásticos (BRASIL. SENADO FEDERAL, 1887a, p. 72; 1887b, p. 25-26). Os demais detalhes sobre esse projeto têm que ser *inferidos* do texto de Teixeira Mendes (1887).

¹⁰ O padroado era uma concessão político-jurídica da Santa Sé para os governos nacionais se tornarem os guardiões da Igreja Católica em seus territórios. O padroado português, concedido no século XV, foi herdado pelo Império brasileiro, após 1822, e facilitou o controle político, jurídico, hierárquico e dogmático da Igreja pelo Estado, no que se denominou no Brasil de “regalismo”.

entendiam que a secularização dos cemitérios poderia ser motivo para trocar as administrações religiosas pelas civis, mantendo-se as demais regras (TEIXEIRA MENDES, 1887, p. 3-4).

Teixeira Mendes estrutura o texto do opúsculo 49 em três partes: a primeira, a história dos cemitérios; a segunda, a concepção positivista a respeito e, a terceira, as objeções apresentadas à sua secularização em discussão no Senado Imperial. Para efeito dos argumentos desenvolvidos nesse artigo é desnecessário recapitular a história dos cemitérios exposta por Mendes, importa, no entanto, notar que se trata, acima de tudo, de uma instituição que visa ao culto aos mortos. Por meio desse culto, as famílias e os indivíduos se lembram de seus antepassados e, com isso, mantêm uma noção de continuidade histórica. Para os positivistas, o corpo dos mortos não é algo a ser desprezado ou visto como matéria em putrefação, e, sim, como o último traço objetivo dos entes que foram importantes para cada de um nós. Nesse sentido, os corpos dos mortos são uma forma de lembrança, respeito e veneração assim como os outros objetos que despertam os sentimentos altruístas e a memória coletiva, a saber: os quadros, as fotos, os objetos pessoais, etc. (TEIXEIRA MENDES, 1887, p. 6-12).

É o sentimento de continuidade histórica que confere importância social e política ao culto aos mortos: a atividade coletiva, no âmbito das pátrias, o exige sempre. Não é somente ao esforço individual ou familiar para a sobrevivência que, comumente, se faz referência à solidariedade social (isto é, à cooperação em um dado momento). Viver em uma pátria requer o reconhecimento e a valorização dos esforços anteriores, para que os sacrifícios e as ações de longo prazo sejam possíveis com um mínimo de sinceridade. Com isso o que se presume é que os resultados rápidos e/ou fáceis não são habituais e que, de qualquer maneira, a vida nas pátrias implica o compartilhamento da história, das lutas coletivas; ou seja, é nesse sentido que a noção de continuidade é significativa. Ora, um dos elementos que permite a continuidade para os indivíduos, para as famílias e/ou para as coletividades maiores é, precisamente, o culto aos mortos.

É, portanto, imprescindível que a Pátria garanta, às famílias cuja colaboração aceita, o culto dos mortos em toda a sua plenitude. E isso não exige só que se estabeleçam os cemitérios civis, abertos

a todos os cidadãos, quaisquer que sejam as suas opiniões, desde que tiverem consagrado a sua vida a funções reconhecidamente úteis. Exige também que os cemitérios estejam dentro dos muros das cidades, isto é, sejam de fácil acesso a todos os cidadãos¹¹ (TEIXEIRA MENDES, 1887, p. 13-14).

O cemitério civil se faz necessário para que cada cidade proporcione um jazigo para os seus cidadãos. Entretanto, caso as igrejas desejem ter o seu próprio cemitério, elas devem ser livres para isso, sem óbices ou dificuldades. Diante de tais necessidades, Teixeira Mendes nota que os cemitérios em 1887 deixavam muito a desejar. Em primeiro lugar, porque a Igreja Católica – administradora oficial e única dos cemitérios públicos, à época – não oferecia jazigos para os mendicantes, encaminhando seus corpos para os anatomistas, que os retalhavam em seus estudos e, depois, os enviavam às covas comuns.

Embora Teixeira Mendes considerasse a possível utilidade científica dessas práticas, ele as rejeitava por entender que o uso dos corpos devia restringir-se a dois tipos de indivíduos: àqueles que a sociedade expulsara de si (no caso, os condenados à morte) e àqueles que, em vida, doassem seus corpos para as práticas dos anatomistas.

Teixeira Mendes expõe que os jazigos oferecidos, seja para os mendigos, seja para a população pobre, consistiam em buracos mal tampados, com finas ripas e cobertos de terra; os caixões, por seu turno, eram feitos sem cuidado e qualidade, desrespeitando os mortos. Por outro lado, os mais ricos passam por problemas semelhantes aos desses grupos: embora os jazigos dos ricos pudessem propiciar maior dignidade, não havia neles espaço para as orações; além disso, os caixões eram igualmente mal-feitos, apesar de bem mais caros.

Por fim, Teixeira Mendes reconhece que, em 1887, os cortejos fúnebres se deslocavam de maneira muito rápida – presumivelmente porque eram feitos a cavalo –, impedindo que as pessoas que iam a pé pudessem acompanhá-los. Para ele, tal celeridade dos préstitos era “incompatível com a ‘majestade de tão augusta cerimônia’”. O conjunto dessas críticas tinha um aspecto positivo: mudar a organização dos cemitérios, que reconhecidamente se tornariam bem mais dispendiosos. Mas,

¹¹ Atualizamos a ortografia empregada, embora tenhamos deixado as iniciais maiúsculas dessa forma, onde elas ocorrem (como em “Pátria”).

além de dignificarem a morte, principalmente, a dos pobres e dos mendigos, essas alterações permitiriam que fosse possível à veneração pelos mais velhos e a reflexão sobre suas vidas e seus ideais. Com isso, os sentimentos desenvolver-se-iam adequadamente, disciplinando as ideias e estruturando melhor a conduta prática, portanto, a relevância cívica dessa reforma pode ser então percebida.

Essas observações serviam como justificativas para as duas propostas que seguem:

Tirando à Igreja qualquer intervenção nos cemitérios civis, deve o Estado suprimir também todos os monopólios relativos ao serviço funerário. Assim como ao cidadão deixa a Pátria a determinação segundo o qual será sepultado, assim lhe cumpre deixar, a ele e aos seus, a escolha daqueles a quem confiará à trasladação do seu cadáver. Essa liberdade é tão imprescindível como a primeira; visto como a prepotência eclesiástica não merece ser mais repelida do que a sordidez da cobiça industrialista. Da combinação das duas resulta em grande parte o estado em que se acha o culto dos mortos entre nós (TEIXEIRA MENDES, 1887, p. 17).

Feita a avaliação da situação dos sepultamentos no Brasil, Teixeira Mendes passa a comentar a respeito do projeto discutido no Senado. Em um primeiro momento, ele destaca que o projeto precisa ter algumas de suas partes rejeitadas, pois elas trocariam a opressão eclesiástica pela opressão do Estado, com o agravante de que esta opressão afetaria, particularmente, os próprios clérigos. Tal consideração proporciona a oportunidade para Mendes reclamar a liberdade espiritual para todos, inclusive, para os clérigos, que, naquele período, oprimiam a todos.

Ainda em seus comentários sobre o projeto, Teixeira Mendes considera três aspectos do parecer das comissões senatoriais que o examinaram: 1) o projeto de secularização dos cemitérios seria desfavorável à Constituição Imperial, de 1824, por supostamente ser contrário à religião católica; 2) a secularização dos cemitérios estava sendo analisada apenas da perspectiva das imigrações, e, 3) considerava-se a secularização como um atentado à propriedade privada, destacando-se seus custos elevados.

Sobre a religião do Estado e o suposto conflito entre a secularização dos cemitérios e a Constituição Imperial, Teixeira Mendes argumenta que é necessário especificar a qual fase

da religião católica a Constituição fazia referência. Nesse sentido, após pôr em revista os artigos, incisos e parágrafos constitucionais que tratavam de religião (Arts. 5º; 10º; 12; 102; inc. XIV; 179; inc. V, XIII, XIV, XVI), ele observa que no texto legal configura um catolicismo distinto do vigente nos séculos XI, XII e XIII, período em que a Igreja e o Estado estavam claramente separados, com a supremacia papal. O autor apresenta o argumento de que o catolicismo imperial também era diverso daquele que prevaleceu seja em Portugal, seja no Brasil com Dom João VI e seus antecessores: o que a Constituição de 1824 afirmava era um catolicismo regalista e certo respeito à liberdade de crença. Em outras palavras, seria o reconhecimento de que quase toda a nação seguia o *culto* católico e, ao mesmo tempo, o entendimento de que se deveriam consagrar as liberdades individuais, conforme os ideais do Iluminismo e da Revolução Francesa. No que se refere à liberdade espiritual, Mendes expõe que o Código Criminal de 1830 regrediu ao impor restrições à liberdade de pensamento.

Considerando a valorização constitucional das liberdades e o regalismo prevalecente no Brasil, Teixeira Mendes realiza uma pequena operação conceitual e política: a religião é católica e as mudanças políticas que se oponham a ela são constitucionalmente proibidas. Possivelmente, à época, a oposição à religião era considerada como oposição à Igreja Católica. A secularização dos cemitérios, como já se notou, sofria precisamente a aversão política da Igreja Católica que a traduzia como uma oposição doutrinária à religião. A justificativa utilizada pelo clero para se contrapor à secularização, era que tal medida seria inconstitucional, a partir do dispositivo presente no Art. 5º de que a religião católica continuaria a ser a religião do Império.

A resposta de Teixeira Mendes a esse argumento da Igreja baseou-se na própria Constituição: segundo o Art. 178, seria matéria constitucional apenas o que se referisse aos poderes políticos do Império (Executivo, Legislativo, Judiciário e Moderador); aos direitos políticos, e, aos direitos individuais dos cidadãos: todo o resto seria passível de mudança por meio de legislação ordinária. Para que fosse matéria constitucional, a secularização dos cemitérios teria que interferir nos poderes políticos – o que não faria; ou interferir nos direitos políticos – o que também não faria; ou intervir nos direitos individuais – o que, mais uma vez, não faria. Ao contrário, a secularização realizaria o

Art. 179 que em seus dispositivos busca impedir a indignidade de tratamento dos cidadãos brasileiros, católicos ou não católicos.

No que se referia ao argumento de que o projeto de secularização seria motivado pela imigração, Teixeira Mendes era mais explícito e direto. Para ele, não se tratava e não se deveria tratar a secularização dos cemitérios considerando apenas os estrangeiros que, à época, eram incentivados a vir para o Brasil (conforme o estabelecido no Art. 6º, inc. V, da Constituição Imperial): era necessário respeitar também os brasileiros natos (de acordo com o Art. 6º, inc. I-III) e sua situação política. Mais do que isso, Teixeira Mendes criticava o “sistema de hipocrisia”, segundo o qual os cidadãos eram obrigados a aceitar a religião oficial apenas por ser ela oficial, mesmo que descreessem dela intimamente e/ou que a desprezassem.

Por fim, com relação à terceira objeção, Teixeira Mendes expôs que as compensações financeiras não são exigências absolutas para as medidas políticas necessárias, ao mesmo tempo em que, se a Pátria pode exigir em determinados casos a vida de seus cidadãos¹², ela também pode, em outros episódios, exigir um pouco de sua propriedade (como no caso dos impostos).

É preciso ter em mente que os cemitérios religiosos não deixariam de existir. O que ocorreria é que os cemitérios oficiais se tornariam laicos e isso não ofenderia a religião de ninguém, pois eles não teriam religião alguma. Para Teixeira Mendes, os custos básicos de manutenção e de reforma dos cemitérios existentes não seriam tão altos ao ponto de inviabilizar que os municípios lhes assumissem. Além disso, este autor considerava que o culto aos mortos colaboraria para desenvolver a liberalidade dos cidadãos. Uma observação irônica encerra seu raciocínio sobre essa questão: “Seria na verdade curioso que uma tribo fetichista, ainda no estado nômade, pudesse realizar a instituição dos cemitérios e que uma coletividade civilizada fosse incapaz de tanto” (TEIXEIRA MENDES, 1887, p. 21).

Para concluir esse opúsculo, Teixeira Mendes adverte que a secularização dos cemitérios era uma medida necessária à liberdade espiritual por si mesma, assim como era uma ação importante para a reforma mais ampla dos costumes. A separação entre a Igreja e o Estado, de que a secularização dos cemitérios era apenas um de seus aspectos, seria fundamental

¹² Convém lembrar que esse texto é de 1887, mas que a Guerra do Paraguai ocorreu entre 1864 e 1869, ou seja, há menos de vinte anos.

para o conjunto da sociedade e para o sacerdócio católico. No que tange a este último, ele ficaria livre das imposições do Estado e poderia dedicar-se apenas à ação religiosa, ao mesmo tempo em que poderia contar com fiéis sinceros.

É interessante analisar algumas características dos opúsculos da IPB, entre elas, o seu didatismo. Os textos procuravam interferir nos debates por meio da proposição de políticas públicas, e também informar os leitores a respeito de aspectos da filosofia positivista e da Religião da Humanidade. Contudo, vale ressaltar que se eles eram didáticos, isso não significava que eles fossem superficiais. Ou seja, a argumentação presente nessas publicações de Teixeira Mendes relacionava os aspectos sociológicos, históricos e jurídicos. Como é possível constatar a partir da leitura desses escritos, Mendes conhecia a Constituição Imperial e tinha uma concepção muito clara a respeito da sociedade brasileira; bem como sobre as condições concretas em que se vivia. Isso fica explícito na desenvoltura desse autor ao interpretar os vários artigos constitucionais.

O estilo *religioso* da publicação é outra característica importante. Contudo, o termo “religioso” não equivale ao conceito de “teológico” e, sim, dialoga com a ideia comtiana, segundo a qual o ser humano é uma totalidade e todos os problemas têm que ser tratados respeitando tal visão. Nesse sentido, uma discussão sobre os cemitérios não abrangia somente os aspectos dos sepultamentos, mas abarcava também as liberdades públicas e o conceito de cidadania. Semelhante discussão não abordava exclusivamente os problemas financeiros, mas envolvia também as questões relativas ao desenvolvimento da vida subjetiva dos cidadãos. Sem pieguice, Teixeira Mendes vinculava o desenvolvimento dos sentimentos altruístas à existência de cemitérios públicos, percebendo estes últimos como um elemento importante no desenvolvimento de uma moral cívica e universal humana sadia.

Para apreciar melhor essas questões é necessário considerar quais eram os grupos que dialogavam e/ou debatiam com Teixeira Mendes. Os grupos são: o Estado (percebido como os governantes e/ou a burocracia pública); o clero católico; e a sociedade civil – entendida como o conjunto de cidadãos que vivem em uma *pólis* e que participam dos esforços em prol da vida coletiva; somam-se a eles os positivistas. Esses grupos são objetos constantes de reflexão e também alvos de apelos ou de considerações dos

próprios positivistas ortodoxos. Aliás, é importante notar que, ao tratar dos empecilhos criados pelo monopólio eclesiástico dos enterros para todos os cidadãos, Teixeira Mendes não tinha ilusões, nem financeiras, nem de classe. Ele percebia com clareza que as pessoas de as diferentes classes sociais tinham distintos problemas, embora os mais pobres os tivessem em maior quantidade.

Símbolos religiosos no Estado e festas oficiais

Passemos ao opúsculo de n. 230, de março de 1906, intitulado: "*Pela sinceridade governamental e a liberdade espiritual. A restauração dos símbolos teológicos nos estabelecimentos do Estado. A propósito das exéquias oficiais em comemoração das vítimas da catástrofe do 'Aquidabã'*". Sua autoria também é de Teixeira Mendes. Trata-se de um documento de quarenta (40) páginas que reúne em si quatro publicações. Os temas das duas primeiras publicações são respectivamente: o retorno do crucifixo ao Tribunal do Júri, o qual tinha sido retirado em 1892; e as homenagens oficiais aos marinheiros mortos em 1906, quando da trágica explosão do encouraçado *Aquidabã*. Já os assuntos dos dois últimos textos abordavam os ataques anônimos sofridos pelo Ministro brasileiro em Paris, Gabriel Piza. Estes textos tratavam da importância de se impedir o anonimato nas manifestações públicas, em particular naquelas publicadas na imprensa.¹³

As publicações iniciais desse opúsculo têm em comum a discussão sobre a presença de símbolos religiosos em espaços públicos (*i. e.*, estatais) e a manifestação pública de crenças religiosas por parte de autoridades políticas. Em ambos os casos, Teixeira Mendes comenta sobre a inadequação de tais manifestações em um país que tenha separado a Igreja e o Estado, apontando que elas consistem em atentados à liberdade religiosa.

O conteúdo da primeira publicação do opúsculo de n. 230 inicia-se com o acontecimento de 25 de março de 1892 no Tribunal do Júri da cidade do Rio de Janeiro. Este Tribunal foi palco de uma situação inusitada: um indivíduo exaltado, Domingos Eleodoro Pereira, arrancou um crucifixo pregado na sala do Júri, afirmando que tal símbolo consistia em uma violação da laicidade do Estado e na imposição de uma crença aos cidadãos. Tal

¹³ Dessa forma, ao fugirem do escopo do presente artigo, tais textos não serão aqui analisados.

acontecimento gerou inúmeros debates em alguns periódicos, ao ponto de alguns políticos (particularmente, os opositoristas e/ou católicos) afirmarem, de forma maledicente, que esse indivíduo era um positivista, membro da Igreja Positivista do Brasil.

O Intendente Municipal¹⁴, Tasso Fragoso achou adequada a remoção do referido crucifixo e sua entrega ao Bispo do Rio de Janeiro devido à laicidade do Estado, e também à comoção que o símbolo produzira. De forma análoga, o Procurador da República, Rodrigo Octávio, elaborou um parecer reiterando a remoção do crucifixo em apoio à tese da laicidade do Estado. Apesar de críticas a tais decisões, o crucifixo foi retirado e entregue à Igreja Católica em 1892.

A contenda envolvendo a reposição, ou não, do supracitado símbolo ocorreu em 1906, neste ano, retornava de Roma o recém-nomeado Cardeal Joaquim Arcoverde e, em homenagem oficial a sua nomeação, o crucifixo que havia sido removido em 1892 seria repostado no Tribunal. Seu retorno à sala do Júri contava com o apoio do Ministro da Justiça, dos juizes das varas criminais e do próprio Presidente da República. Além disso, sugeriu-se expor mais dois (2) crucifixos em outros júris.

Teixeira Mendes opôs-se a essas manifestações. Para esse Vice-diretor da IPB, ainda que a proposta de reposição não fosse tão grave para a separação entre a Igreja e o Estado quanto o era a manutenção de o privilégio funerário na cidade do Rio de Janeiro, mantido pela Misericórdia, tratava-se de um problema. E, embora o ato de reposição não se comparasse a gravidade daquilo que os positivistas ortodoxos chamavam de “despotismo sanitário” (isto é, a vacinação forçada, sob o comando de Osvaldo Cruz), a sugestão de recolocar esse símbolo do catolicismo no Júri ofendia a Constituição, e, mais, afrontava diretamente o *princípio* da separação entre a Igreja e o Estado.

Segundo Teixeira Mendes, diante do estado de emancipação das elites políticas e da massa popular, e, do baixíssimo grau de adesão efetiva de uns e de outros ao catolicismo no Brasil, o ato de recolocar o crucifixo não permitiria um retrocesso para a teologia no país.¹⁵ Em vez disso, conduziria a um atraso em direção à

¹⁴ (i. e., Prefeito do Distrito Federal).

¹⁵ Miguel Lemos e Teixeira Mendes, em opúsculo de 1890, argumentavam que as elites eram emancipadas, mas, na melhor das hipóteses, adeptas da hipocrisia oficial; as massas populares perfilhavam o que chamavam de “fetichismo católico”, distante das pregações dogmáticas e sem se identificarem profundamente com o clero: em ambos os casos, o que havia no Brasil era uma grande massa que se identificava como católica apenas em termos *nominais* (LEMOS; TEIXEIRA MENDES, 1890, p. 4-6). No trabalho de Della Cava, em 1975, a crescente necessidade de importação de padres pela Igreja Católica, ao

hipocrisia oficial. Os grupos católicos brasileiros, reconhecendo a decadência de suas crenças ao longo de séculos, procuravam obter posições oficiais, a fim de beneficiar suas crenças e, ao mesmo tempo, usar o poder do Estado para impor sua fé.

Subjacentes a tais comentários estão duas reflexões históricas: 1) a consideração da decadência do catolicismo; e 2) a afirmação do predomínio futuro dos hábitos positivos – ou seja, dos costumes pacíficos, cooperativos, baseados na ciência e no altruísmo. Ambas as ponderações são decorrentes das concepções sociológicas e filosóficas das leituras da obra de Augusto Comte. Sob sua inspiração intelectual, Teixeira Mendes afirma que as classes dominantes no Brasil, em vez de colaborarem para o desenvolvimento dos novos hábitos sociais e mentais o obstaculizavam, sendo a proposta de recolocação do crucifixo no Tribunal do Júri um exemplo disso. Para Mendes, foi graças à ação dos positivistas, nos anos que antecederam e também nos que sucederam a Proclamação da República, que se tornou possível a separação sistemática entre a Igreja e o Estado no Brasil. Ou seja, somente nesse contexto, foi plausível instituir um distanciamento entre ambos, e, desse modo, garantir que ele fosse pautado por princípios sociológicos, coerente ao longo do tempo, assim como consagrador das liberdades públicas.

De acordo com Teixeira Mendes, havia certa percepção de que as liberdades públicas desfrutadas no Brasil pela Igreja Católica não eram encontradas em nenhum outro lugar. Sendo assim, esta Igreja, na figura do Cardeal Arcoverde, deveria reconhecer tal situação e abrigar as liberdades constitucionais vigentes no país. Para Mendes, uma grande liderança positivista ortodoxa, em vez de a Igreja Católica lançar mão de tais expedientes para tentar manter seu poderio, ela deveria aceitar o seu destino histórico e procurar preservar moralmente os seus fiéis.

Após essas observações sobre o caso do crucifixo no Júri, Mendes realiza uma pausa nos escritos de sua autoria e reproduz dois documentos históricos de 1892: o primeiro, um parecer que o Procurador da República, Rodrigo Octávio, emitira a respeito do comportamento de Domingos Eleodoro Pereira (responsável por arrancar o crucifixo) e, o segundo, uma carta aberta de Miguel Lemos a Rodrigo Octávio.

longo de todo o século XX, seria um indicador da identificação “nominal” apontada pelos referidos autores (Lemos e Mendes); somam-se a este fato as baixíssimas taxas de profissão de fé católica efetiva. Tais taxas eram medidas por meio da frequência dominical à missa e correspondiam a menos de 10% daqueles que se declaravam católicos (DELLA CAVA, 1975).

O referido parecer foi motivado pela consideração de que os atos de Domingos Eleodoro Pereira consistiriam em um crime federal. Ao tratar desse caso, o Procurador Rodrigo Octávio buscou ponderar se a presença dos símbolos religiosos em espaços públicos estava, ou não, de acordo com as leis e, em particular, com a Constituição Federal. Ao tornar o Art. 72, § 7º objeto de sua reflexão, o Procurador expôs que não era permitida a existência de “[n]enhuma relação de superioridade, subordinação, aliança ou condescendência [...] em vista dessa disposição constitucional” e, mais adiante, apontou que:

Se com essas disposições consignadas no texto da Constituição é conforme a ela a determinação do poder Executivo federal que manteve na sala das sessões do Júri a imagem de Cristo crucificado, símbolo da religião católica, apostólica romana, eis a questão. / O sistema de separação completa da Igreja e do Estado, que a Constituição adotou, repele a afirmativa (OCTÁVIO *apud* TEIXEIRA MENDES, 1906, p. 6-7).

A permanência do crucifixo no Júri seria possível apenas no caso de concordata, que, segundo tal Procurador, seria a garantia de religião de Estado; ou, inversamente, o fato de o crucifixo encontrar-se nas salas do Estado configura que este possui uma religião.

Nesse caminho, merece destaque outro comentário do Procurador, Rodrigo Octávio:

O sistema constitucional da completa separação não permite nenhum privilégio de qualquer natureza a certa religião ou seita e a **permanência do símbolo fora do templo, em lugar público oficial, constitui um privilégio**. / Os publicistas que mais competentemente têm estudado a questão oferecem muito bons argumentos mesmo para provar que *nenhum* fato, fora dos templos ou dos lugares reservados ao culto, se deve permitir, porque esses fatos, **mesmo quando o culto seja o da grande maioria da população, ofendem e oprimem a consciência da minoria e em matéria de consciência não pode prevalecer o direito da maioria, que é à força do número, porque as questões de consciência são questões essencialmente individuais** (OCTÁVIO *apud* TEIXEIRA MENDES, 1906, p. 10-11); (itálico no original; negritos meus G.B.L.).

Após uma série de considerações de caráter jurídico e histórico, Rodrigo Octávio adverte que os espíritos de intolerância e de hipocrisia coletiva motivaram as agressões contra os templos protestantes e também a imposição de que os a-católicos tirassem seus chapéus durante uma procissão realizada alguns dias antes no Rio de Janeiro, em desagravo ao problema ocorrido no Tribunal do Júri. Em virtude de a presença do crucifixo neste espaço ser contra a Constituição, Rodrigo Octávio concluiu o parecer afirmando que as ações de Domingos Eleonoro Pereira não se configuravam como crime federal e, portanto, não lhe competia mais nenhuma ação.

Sobre esse parecer ainda, Miguel Lemos publicou uma carta no dia seguinte, dando “efusivos” parabéns. Em sua opinião, em períodos normais, uma decisão como a do Procurador Rodrigo Octávio não mereceria maior celebração. Entretanto, naquele momento, a congratulação era adequada e necessária devido à relevância social e política do tema para o país. O episódio da retirada do crucifixo do Júri, segundo Miguel Lemos, deu ensejo para que as “paixões ruins” e os incitamentos selvagens tivessem lugar no Rio de Janeiro, dificultando o desenvolvimento da moral cívica republicana (*i. e.*, pacífica) e o cumprimento da Constituição de 1891.

Apesar de congratular o Procurador, Miguel Lemos apresenta reservas quanto à proibição de manifestações públicas de fé por ele insinuada. Para Lemos, tal interdição viola precisamente o princípio da liberdade de expressão religiosa e se justifica apenas depois de reiteradas mostras de atos de violências públicas – o que não era o caso no Brasil. Na visão desse Diretor da Igreja Positivista, a violência ocorrida na procissão de desagravo ao crucifixo do Júri teve um caráter excepcional, e foi uma resposta à pretensão de alguns dos membros do séquito de obrigar os transeuntes a demonstrarem respeito aos símbolos do catolicismo (LEMOS *apud* TEIXEIRA MENDES, 1906, p. 13-15).

Ainda sobre o primeiro texto do opúsculo, Teixeira Mendes retoma a narrativa (pois este era de sua autoria) e lhe classifica, assim como as reproduções dos documentos de Octávio e de Lemos, como materiais adequados e suficientes para a abordagem do caso em questão – isto é, da recolocação do crucifixo no Júri, pelas mãos do Cardeal Arcoverde.¹⁶

¹⁶ Após tais reproduções e comentários, Teixeira Mendes retoma a narrativa, para tratar de algumas acusações feitas por jornais do Rio de Janeiro, a respeito do catolicismo na vida política nacional e

No segundo documento de 1907, Teixeira Mendes trata das exéquias dos mortos no “*Aquidabã*”. Este navio era um encouraçado que foi montado em 1885 para a modernização da Marinha brasileira. No ano de 1894, ele foi abalroado e naufragou parcialmente, sendo restaurado e posto novamente em atividade até o ano de 1906, período no qual os explosivos disponíveis em seu interior detonaram. Resultaram deste acidente noventa e oito (98) sobreviventes e duzentas e doze (212) pessoas mortas, entre elas, marujos e oficiais, além de numerosos membros de um corpo técnico da Marinha que realizavam pesquisas.

Teixeira Mendes comenta o fato de o governo federal se apresentar como o organizador das exéquias para os mortos nesse acidente, adotando sem questionamento a hipótese de que *todos os mortos* eram católicos. Tal postura fica evidenciada na consideração de que todas as cerimônias fúnebres seriam católicas. Mendes critica dois aspectos envolvendo essa proposta do governo: o primeiro, as “veleidades militaristas das nossas classes dominantes” as quais produzem desastres internos e externos, a exemplo do propiciado pelo encouraçado; e, o segundo, as exéquias não terem sido *solicitadas* pelo governo, mas *dirigidas* por ele (TEIXEIRA MENDES, 1906, p. 27).

Teixeira Mendes não se estende no argumento sobre o navio ter sido uma demonstração prática de o militarismo das elites políticas brasileiras, mas, no que se refere às exéquias, desenvolve um raciocínio extenso e cuidadoso. Segundo sua percepção, o direcionamento dado para as homenagens sob a responsabilidade de o governo resultaria em uma dupla violência: a primeira, contra a Constituição, que afirmava a separação entre a Igreja e o Estado, e, a segunda, contra o catolicismo, que se via obrigado a proceder não de acordo com seus parâmetros próprios, mas conforme os desejos governamentais.¹⁷ Afirmando a necessidade de que o próprio clero e o governo respeitassem o catolicismo, Mendes recorre ao texto de Miguel Lemos, que já havia sido publicado em 1902.

O objetivo desse texto de Miguel Lemos era responder a algumas críticas sofridas pela Igreja Positivista do Brasil. Uma delas era de que seus membros seriam incoerentes em relação

da participação positivista na criação dos símbolos nacionais. Como as considerações dos jornais e as respostas de Mendes se afastam demais do que é a preocupação desse artigo, elas não serão abordadas.

¹⁷ Não obtivemos maiores informações a respeito dessas exéquias, algo semelhante ocorreu ao tratarmos do opúsculo de n. 049, de 1887, em ambos os casos, algumas ideias foram inferidas tendo por base somente os comentários de Teixeira Mendes.

ao que pregavam. Vale indagar, qual seria, então, a incoerência? De acordo com tais críticos, o fato de os positivistas terem apoiado as exéquias oficiais encomendadas pelo governo em anos anteriores, seja para políticos, seja para personalidades públicas, dentre elas, a que foi destinada ao Marechal Floriano Peixoto. Para Miguel Lemos, adepto da separação entre a Igreja e o Estado, a homenagem prestada ao Marechal em uma igreja católica obteve o apoio dos positivistas por ser coerente com a fé professada pelo homenageado. Sua resposta aos críticos foi bem direta: se seria legítimo ao governo desejar homenagear uma personalidade relevante, caberia a tal governo reconhecer a crença professada por tal personalidade e, então, respeitá-la. No que se refere, especificamente, ao Marechal Floriano Peixoto, argumenta Lemos, é relevante lembrar que sua religião era a católica. Contudo, caso o Marechal tivesse sido protestante, muçulmano, judeu, espírita, positivista, ou adepto de qualquer outra religião, as exéquias deveriam ser celebradas, alternativamente, em um templo protestante, uma mesquita, uma sinagoga, um templo espírita, uma igreja positivista, etc. Portanto, a questão em pauta, consistia em assegurar que a memória do morto fosse respeitada e, para isso, era preciso atentar-se para sua vida pública e também para suas crenças íntimas nas ocasiões das homenagens públicas (LEMOS *apud* TEIXEIRA MENDES, 1906, p. 28-29).

Para reforçar sua posição sobre esse assunto, Miguel Lemos afirma que o respeito à memória dos mortos é diferente da separação entre a Igreja e o Estado. Desse modo, cabe ao Estado reconhecer que podem existir inúmeras religiões na sociedade e que os indivíduos podem professar tal ou qual religião (ou sistema filosófico) e haver o entendimento de que isso não corresponde ao Estado beneficiar uma ou outra religião (ou várias delas). A separação entre esses dois poderes deve ser estendida também para o exercício das funções políticas, no sentido de que os sacerdotes das variadas religiões não tinham o direito de votar, tampouco de se elegerem enquanto fossem eclesiásticos. De acordo com a Constituição de 1891¹⁸, tais restrições tinham por fundamento a compreensão de que as funções temporais e espirituais são radicalmente incompatíveis entre si.

¹⁸ Miguel Lemos propõe aí explicitamente uma *ampliação* das exclusões presentes no Art. 70 da Constituição Federal de 1891, cujo item 4º do § 1º referia-se apenas aos membros de ordens monásticas ou semelhantes, sujeitas a regras que limitassem a liberdade individual. A restrição a quaisquer sacerdotes, em vez de apenas aos monges, compreende uma *sugestão* de Lemos e não um dispositivo constitucional.

Para Miguel Lemos, a presença de sacerdotes em espaços públicos, cumprindo funções religiosas (em hospitais, etc.) ou educativas (aulas de religião em escolas públicas) era perfeitamente aceitável. As únicas ressalvas de Lemos: os sacerdotes não deveriam interferir nas atividades regulares dos estabelecimentos e não também não deveriam ser assalariados do Estado (LEMOS *apud* TEIXEIRA MENDES, 1906, p. 30-31).

Teixeira Mendes retoma a autoria do texto e comenta que outro erro do governo, no que se refere às exéquias dos mortos no acidente do *Aquidabã*, era o fato de assumir que *todos* eram católicos. Semelhante postura governamental fica evidente ao ordenar que fossem realizadas apenas missas, ignorando as crenças específicas de cada um dos duzentos e doze (212) mortos. Com essa atitude, o governo institui *como religião para-oficial de Estado o catolicismo*. Outro aspecto criticado por Mendes era que a redação do convite oficial para as exéquias fazia referência à “alma” dos finados. A alma compreende um conceito teológico e o governo não tem condições de julgar a respeito de sua existência (ou não) e também não possui poder constitucional para tratar de tais questões (TEIXEIRA MENDES, 1906, p. 33-34).

Sobre o título: “*Pela sinceridade governamental e a liberdade espiritual*” é preciso considerar que se a expressão “liberdade espiritual” tem um sentido claro, isso não ocorre com a expressão “sinceridade governamental”. Como pode ser consultado nos dois textos básicos do opúsculo n. 230, que tratam da recolocação de um crucifixo em um prédio público e de exéquias organizadas pelo governo da República, os fatos criticados, em ambos os casos, tinham o apoio das autoridades. Assim, a expressão “sinceridade governamental” tem que ser entendida a partir da combinação do fim do “sistema de hipocrisia” com o reconhecimento de que o catolicismo era apenas nominalmente a religião da maioria dos brasileiros, e pautando-se também pelo dispositivo constitucional que separava a Igreja e o Estado, vedando a este qualquer profissão de fé em matéria religiosa.

Segundo Teixeira Mendes, o governo deveria ser sincero consigo próprio e assumir a laicidade do Estado; precisava ser sincero com a sociedade brasileira e assumir que ela, como o conjunto das sociedades ocidentais, passa por um processo, de longa duração, no qual as religiões teológicas perdem força e os valores humanos se impõem a cada dia. Deveria, por fim, ser sincero novamente com a sociedade e assumir que a liberdade

espiritual é um valor político a ser levado a sério, a partir do qual não é aceitável a imposição de nenhuma religião, seja por meio de símbolos em espaços públicos, seja através de exéquias coletivas.

Um elemento presente no parecer do Procurador Rodrigo Octávio e nas considerações finais de Teixeira Mendes merece atenção especial: trata-se de o argumento do número, ou a relação maioria-minoria. A argumentação de Teixeira Mendes evidencia que a relevância do número em política não equivale à relação entre maioria e minoria. Para ele, quando as crenças individuais estão em questão, o número de indivíduos simplesmente não importa.

Um grande número de indivíduos pode perfilhar – em um dado momento e em um local específico – uma determinada religião, mas isso não é motivo para procurar impor, via Estado, suas crenças àqueles que delas não compartilham. Ser membro de um grupo que foi majoritário, ou que ainda o é ou será, consiste em algo meramente conjuntural. O que precisa ser compreendido é que as liberdades de pensamento e de expressão têm que ser reverenciadas, pois dependem de uma convicção íntima e não da pressão político-jurídica que àqueles grupos nominalmente majoritários podem exercer. Inversamente, o fato de um grupo ser minoritário não invalida suas eventuais contribuições sociais e políticas para o coletivo. A existência dos positivistas ortodoxos no Brasil ilustra bem este fato, pois compreende um grupo minoritário que pode trazer benefícios para a maioria da população, inclusive, até maiores do que aqueles legados pelos representantes oficiais da maioria. Em outras palavras: *ser maioria não confere razão a ninguém.*

Seja para Miguel Lemos, seja para Teixeira Mendes, o catolicismo no Brasil é um sistema majoritário apenas em termos *nominais*: a massa do povo professa um catolicismo pouco sistemático e altamente sincrético. Já as classes médias e altas costumam se afirmar católicas mais por comodismo do que em virtude de convicções íntimas. Nesses termos, o argumento da maioria, que em si mesmo é desprezível, revela-se bastante frágil.¹⁹

¹⁹ Associado ao argumento da maioria está à ideia do Brasil como “nação católica”, noção defendida por jornais católicos desde o início da República, como se depreende dos comentários de Miguel Lemos e Teixeira Mendes, ela foi reafirmada, a partir de 1916, por Dom Sebastião Leme, com seu projeto de “neocristandade”. Para o futuro cardeal, o Brasil era uma “nação católica”, o que equivalia a dizer que o número deveria fazer-se valer e que as instituições sociais e políticas precisavam conformar-se ao catolicismo, ou seja, a Igreja Católica deveria ser a Igreja de Estado, revertendo-se ao mesmo tempo a separação republicana (promovida pelo Decreto n. 119-A e pela Constituição de 1891) e o regalismo

O opúsculo evidencia outra ideia importante: a de que a existência de uma religião oficial não é somente atentatória das liberdades individuais, mas também é degradante para a própria religião beneficiada. Essa degradação ocorre na medida em que seus sacerdotes ficam sujeitos às vontades dos governantes, ao mesmo tempo em que se produz um sistema de hipocrisia oficial. Em outras palavras, o clero perde sua autonomia e torna-se subserviente; a sociedade – e, daí, o próprio Estado – deixa de lado a sinceridade nas suas crenças e adota uma religião apenas porque é obrigada.²⁰

Sobre a autoria do decreto n. 119-A

O último texto analisado é o de n. 343, de autoria de Teixeira Mendes, um escrito com cem (100) páginas, sendo que cada uma delas apresenta duas colunas, o tamanho da letra é bastante reduzido e sua publicação ocorre em fevereiro de 1913. Não se trata de um texto teórico, mas destina-se a refutar, em detalhes, um discurso pronunciado pelo Senador Rui Barbosa na tribuna do Senado, em fins de 1912, a propósito da lei de separação entre a Igreja e o Estado. O título da publicação não deixa dúvida: “*Ainda a verdade histórica acerca da instituição da liberdade espiritual no Brasil, bem como do conjunto da organização republicana federal. A propósito das afirmações do Senador Rui Barbosa, a esse respeito, no discurso proferido, no Senado Federal, a 20 de novembro de 1912*”. Em virtude de sua extensão, não é possível seguir passo a passo todas as suas ideias. Além disso, em vez de expor seus argumentos e, em seguida, comentá-los, faremos algumas observações iniciais, e, depois, apresentaremos alguns

imperial. Como Della Cava (1975) argumenta, o projeto da neocristandade logrou reverter em inúmeros aspectos a separação entre a Igreja e o Estado, especialmente, depois de 1930, quando o recém-nomeado Cardeal Leme chantageou o governo, negociando apoio e legitimação em troca de privilégios variados.

²⁰ Vários trechos analisados nesse artigo foram transcritos do livro de Lins: *História do Positivismo no Brasil*. Segundo Lins (2009, p. 470-475), Rodrigo Octávio teve que se manifestar também a respeito do imbróglio jurídico causado pelo projeto da Igreja Católica de construir em 1921, no morro do Corcovado, uma estátua gigantesca do Cristo: o problema é que o morro é propriedade pública e o Cristo é símbolo religioso. Nessa ocasião, o Procurador, Rodrigo Octávio reafirma a separação entre a Igreja e o Estado: no caso em tela, a impossibilidade jurídica de construir-se a mencionada estátua (LINS, 2009, p. 475-476). A manifestação é importante, assim como a recusa manifestada, em 1925, pelo então Presidente da República Artur Bernardes, por ocasião da reforma constitucional, de inserir na Constituição um comentário no sentido de que o catolicismo era a “fé dos brasileiros”, conforme sugestão de Dom Sebastião Leme (DELLA CAVA, 1975, p. 13). Essas duas atitudes, realizadas já na década final da I República, reafirmaram o princípio da separação entre a Igreja e o Estado no Brasil, independentemente de pressões numéricas e em respeito aos valores fundantes da República.

dos aspectos gerais dos raciocínios do Vice-diretor da Igreja Positivista do Brasil, Teixeira Mendes.

Como se sabe, em 15 de novembro de 1889 a República foi proclamada no Brasil por meio de uma ação de militares sublevados, e, com certa colaboração de civis. Após tal fato ocorreu à instalação do governo provisório que foi constituído pelas seguintes personalidades: Manoel Deodoro da Fonseca (Presidente da República), Aristides da Silveira Lobo (Ministro do Interior), Rui Barbosa (Ministro da Fazenda), Benjamin Constant Botelho de Magalhães (Ministro da Guerra), Eduardo Wandenkolk (Ministro da Marinha), Campos Salles (Ministro da Justiça) e Quintino Bocaiúva (Ministro dos Negócios Estrangeiros). Em 5 de dezembro de 1889, chegou ao Rio de Janeiro, vindo do Rio Grande do Sul e, representando os republicanos gaúchos, Demétrio Ribeiro. Ele assumiu em 7 de dezembro a pasta de Ministro da Agricultura.

Demétrio Ribeiro era positivista e, após conversar com Miguel Lemos e Teixeira Mendes, redigiu, em 9 de dezembro, um projeto propondo a separação entre a Igreja Católica e o Estado. Tal documento foi apresentado ao governo por Benjamin Constant, após concordar com seus termos. O texto do projeto era curto e direto, com alguns considerandos e três artigos que estipulavam: a separação entre a Igreja e o Estado e a neutralidade do Estado em matéria religiosa; a manutenção do pagamento dos sacerdotes, até então empregados pelo Estado; a manutenção do uso dos templos, até então utilizados pela Igreja Católica, exceto em caso de abandono desses, uma situação no qual os templos seriam destinados aos cultos não católicos.

Todos os membros do governo provisório concordaram com o projeto apresentado, exceto Rui Barbosa, este afirmava manter boas relações “com um prelado”, com quem desejava conversar para, eventualmente, revisar e reformular o referido projeto. Soube-se depois que o “prelado” era Dom Macedo Costa, um dos participantes ativos da “Questão Religiosa”, a qual opôs a Igreja Católica às elites políticas do Império na década de 1870.²¹ Em

²¹ Macedo Costa, em 1889, era arcebispo de Salvador e, na década de 1870, era bispo do Pará, sendo um dos representantes do ultramontanismo no Brasil. O ultramontanismo consistia em uma orientação da Igreja Católica, implementada desde a década de 1860. Em termos políticos, essa orientação pregava a reafirmação do poder papal e da submissão da hierarquia católica de todas as partes do mundo a Roma; em termos doutrinários, rejeitava todas as transformações sociais, políticas, intelectuais pelas quais o Ocidente tinha passado desde o século XVII, condenando o liberalismo, o Positivismo, o socialismo, a liberdade de pensamento e de expressão, a pluralidade religiosa, a separação entre a Igreja e o Estado. As posições doutrinárias foram expostas na encíclica *Quanta Cura* e no seu anexo, a *Syllabus*, ambos de 1864.

consequência desse diálogo, o governo provisório só retomou a discussão sobre o projeto de separação no dia 7 de janeiro de 1890, ou seja, um mês depois. Nesse ínterim, o governo discutira o tema do casamento civil e, como este assunto se relacionava com o da separação entre a Igreja e o Estado, decidiu-se reuni-los em um único documento.

No dia 7 de janeiro de 1890, Demétrio Ribeiro apresenta uma versão ampliada da minuta exposta anteriormente, incorporando o tema do casamento civil, mas também outros como: o registro de nascimento e de morte; a secularização dos cemitérios; e o problema da mão morta. Os considerandos foram assim ampliados e o texto inteiro do projeto foi reformulado com o objetivo de torná-lo mais claro e, desse modo, evitar ambiguidades e/ou lacunas em sua interpretação. Nessa ocasião, Rui Barbosa propõe seu próprio projeto, com o qual Demétrio Ribeiro concordou. Segundo Ribeiro, o seu texto estava contemplado no projeto apresentado por Rui Barbosa, embora neste último faltassem os considerandos e permanecesse o problema da propriedade dos templos. Embora Rui Barbosa parecesse concordar com essas observações de Ribeiro, se recusou a incorporá-las ao projeto. Com isso, prevaleceu a versão proposta por Rui Barbosa. Tal projeto se transformou no Decreto n. 119-A. Além de adotar um estilo mais prolixo, o texto de Rui Barbosa mantinha a legislação de mão morta, ou seja, a impossibilidade de a Igreja Católica dispor de seus bens, sem autorização do governo federal – o que, em outras palavras, mantinha a política do regalismo (a Constituição de 1891 conservou a essência do Decreto n. 119-A, mas retirou as limitações relativas à mão morta).

Em 11 de janeiro de 1892, Rui Barbosa, agora Senador pela Bahia, fez um discurso no senado afirmando que ele era o único autor do Decreto n. 119-A, o que significava que ele, Rui Barbosa, seria o único responsável pela legislação original da liberdade de religião no país – em particular, ao recusar o reconhecimento das contribuições e do apoio de Demétrio Ribeiro²², seu desafeto político. No dia seguinte, o agora Deputado, Demétrio Ribeiro

²² A afirmação de Rui Barbosa, como indicamos, tinha por alvo desprezar ou minimizar a atuação de Demétrio Ribeiro, que em 1892 já era seu desafeto político; na verdade, foi em virtude de crescentes disputas entre eles que Ribeiro saiu do governo provisório em fevereiro de 1890. De qualquer forma, uma das justificativas que Rui Barbosa apresentava para ter sido o autor único e exclusivo da legislação que separava a Igreja e o Estado, em particular do Decreto n. 119-A, foi sua militância anticlerical prévia, especialmente, a tradução e a escritura da “Introdução” do livro *O papa e o concílio* (BARBOSA, 1877), feita em 1877; como indicado no opúsculo de Teixeira Mendes (1913, p. 5), esse argumento foi utilizado em 1892 e repetido em 1912. O discurso de Demétrio Ribeiro pode ser lido em Ribeiro (1892).

fez um discurso refutando as afirmações de Rui Barbosa sobre esse documento. Em tal processo de refutação, Ribeiro contou com o apoio de inúmeros outros deputados (como Francisco Glicério) e também de vários ex-membros do governo provisório, a exemplo de Aristides Lobo. A postura de Ribeiro consistiu em uma disputa pela legitimidade da narrativa desses fatos. Em sua versão, ele buscou incorporar sua colaboração ao processo. Desse modo, Ribeiro solicitou que o discurso de Rui Barbosa fosse impresso nos anais do Congresso Nacional, a fim de poder realizar uma réplica mais pormenorizada, contudo, o discurso não foi enviado (TEIXEIRA MENDES, 1913, p. 37-40; LINS, 2009, p. 430-445).

Vinte anos depois, em 20 de novembro 1912, Rui Barbosa decidiu retomar esse discurso, reafirmando as mesmas ideias²³: entretanto, a essa altura dos acontecimentos, vários dos antigos membros do governo provisório já tinham morrido (como Deodoro da Fonseca e Benjamin Constant) e Demétrio Ribeiro estava autoexilado na Europa (LINS, 2009, p. 444). Esse cenário favorecia que a versão de Rui Barbosa não fosse mais refutada. Consciente disso, Teixeira Mendes redigiu o opúsculo n. 343, de fevereiro de 1913, e publicou os anais da Câmara dos Deputados que continham o discurso de Demétrio Ribeiro de 1892. Para compor seus argumentos, Teixeira Mendes se apoiou nas anotações do governo provisório, feitas a partir de janeiro de 1890 e publicadas em 1907, por Dunshee de Abranches, cujo título é *Actas e actos do governo provisório* (ABRANCHES, 1953).

Para um leitor do século XXI, o opúsculo n. 343 é interessante por vários motivos. Nele, Teixeira Mendes expõe: (1) os conceitos da teoria política de Augusto Comte, relativos à reorganização social e política em uma república sociocrática; (2) a teoria da história brasileira, conforme os parâmetros do Positivismo; (3) a atuação da Igreja Positivista do Brasil, desde o seu início em 1881, e, especialmente, no que se referia à separação entre a Igreja e o Estado e à pregação pela República. Por fim, Mendes recapitula (4) os acontecimentos relacionados à Proclamação da República e à elaboração do Decreto n. 119-A.

Em virtude de seus conteúdos, analisaremos somente os temas (2) e (3). Ao trabalhar tais assuntos, Teixeira Mendes expõe

²³ O discurso original de Rui Barbosa, de 1892, ao que conseguimos apurar, foi publicado apenas em 1947 (BARBOSA, 1947); o segundo discurso, de 1912, no opúsculo de Teixeira Mendes é indicado como tendo sido publicado no *Jornal do Comércio* de 21 de novembro de 1912 (TEIXEIRA MENDES, 1913, p. 6) e foi republicado em 1979 (BARBOSA, 1979).

como os positivistas ortodoxos entendiam a realidade nacional e quais as medidas eles sugeriram que se adotasse no Brasil, seja no Império, seja na República. Nesse caminho, Mendes expôs o discurso de Rui Barbosa de 1912 e tratou das concepções de Augusto Comte.

De acordo com o raciocínio de Mendes, a liberdade espiritual deve ser entendida como decorrência da separação entre os dois poderes (Temporal e Espiritual). No presente, em que há uma grande pluralidade de doutrinas, a liberdade espiritual deve “[...] garantir a *fraternal* concorrência dessas doutrinas e seus representantes, de modo que *pacificamente* prevaleça aquela que, na realidade, corresponder ao conjunto das exigências humanas [...]” (TEIXEIRA MENDES, 1913, p. 10). Já no futuro, em que o Positivismo prevalecerá, de acordo com a Sociologia comtiana, a liberdade religiosa deverá “[...] garantir o melhor preenchimento possível das funções governamentais e sacerdotais, impedindo a degradação dos seus respectivos órgãos” (TEIXEIRA MENDES, 1913, p. 11). Para que a liberdade espiritual se realize, o Vice-diretor da Igreja Positivista apresenta um conjunto de treze (13) medidas: 1) o fim do militarismo; 2) a supressão da magistratura e das profissões anexas; 3) a supressão dos entraves à administração do capital, a liberdade industrial, a liberdade de comunicação escrita e oral; 4) a liberdade de reunião e associação, 5) a supressão do ensino secundário e do superior oficiais, e, a manutenção, em caráter temporário, do ensino primário oficial; 6) o registro civil de nascimento, casamento e óbito; 7) o casamento monogâmico sem divórcio, com registro antes ou depois da cerimônia religiosa (se houver); 8) a “[...] plena liberdade de culto privado; plena liberdade das profissões morais e intelectuais, como das profissões industriais”; 9) a assistência médica pública, a existência de cemitérios civis, o fim dos privilégios funerários; 10) a concessão de pensões para as mulheres que não tenham apoio material familiar e fim dos exames periódicos de honestidade (TEIXEIRA MENDES, 1913, p. 11).

De acordo com Teixeira Mendes, essas medidas foram sugeridas por Augusto Comte a fim de criar as condições para a transição em direção ao estado normal, ao mesmo tempo em que elas correspondem já a diversas instituições do estado normal. De qualquer maneira, elas foram propostas e defendidas pela Igreja Positivista desde o seu início em 1881. Na República, muitas

dessas medidas foram juridicamente implantadas, em grande parte graças à ação dos positivistas ou com o seu apoio, mas não estavam sendo respeitadas (pelo menos, não até o momento em que escrevia em 1913).

Foi essa, felizmente, a liberdade religiosa que a República reconheceu *legalmente* e, por nossa desgraça, os governos temporais, sob o predomínio dos leigistas e dos militares, têm violado até hoje, sob aspectos mais ou menos graves (TEIXEIRA MENDES, 1913, p. 12).

No que se refere ao conjunto de medidas adotadas pelo Decreto n. 119-A e pela Constituição de 1891, em termos de liberdade religiosa, Teixeira Mendes o organiza em três grupos: (1) a liberdade espiritual *teológica*: simples separação da Igreja e do Estado; (2) a liberdade espiritual *leiga*: o conjunto de medidas sugeridas pela Igreja Positivista e que dão um sentido amplo à expressão “separação dos dois poderes”; (3) a liberdade industrial.

Para Teixeira Mendes, o Brasil era uma república *de facto* desde 7 de setembro de 1822, pois nunca vigoraram aqui os dois princípios próprios à monarquia, a inviolabilidade teológica do chefe político e a hereditariedade teocrática. Ao mesmo tempo, os hábitos nacionais asseguravam à população as liberdades civis e políticas; por outro lado, as elites políticas da época do Império, quando atuavam como oposição, afirmavam que a Igreja Católica “deveria ser livre em um Estado livre”, mas, quando no governo, adotavam com firmeza e clareza o regalismo.

As elites políticas sentiam medo de que a Igreja Católica tivesse muito mais poder do que possuía, podendo promover sublevações populares contra o governo ou retomar a influência política que possuía antes (na época da Colônia). Para Teixeira Mendes, deixando de lado a necessidade de consagração teológica da dinastia Bragança, esses foram os dois motivos que impediram que ocorresse antes de 1890-1891 a separação entre a Igreja e o Estado no Brasil. Esse medo era injustificado, todavia: nos meses anteriores à Proclamação da República o governo decidira votar uma série de medidas que tendiam a realizar a separação entre ambos, como o registro civil de nascimentos e casamentos, a secularização dos cemitérios, o fim dos óbices constitucionais aos cultos públicos não católicos. Além disso, a própria propaganda positivista ilustra a liberdade de pensamento,

expressão e associação, pois, iniciada publicamente em 1881, nunca sofreu represálias governamentais ou populares.

“As classes dominantes achavam-se, pois completamente preparadas para aceitar a separação da Igreja e do Estado, quando a República foi proclamada no Brasil” (TEIXEIRA MENDES, 1913, p. 14); mais do que isso: a liberdade espiritual estava fundada, em termos legais e práticos, desde a Independência do país, cabendo à República desenvolver e consolidar essa realidade, separando de fato a Igreja do Estado e ampliando as diversas liberdades (TEIXEIRA MENDES, 1913, p. 17).

Essa interpretação da história nacional, especialmente no que se refere à liberdade espiritual, Teixeira Mendes apresentava-a desde 1892, quando publicou sua célebre biografia de Benjamin Constant (TEIXEIRA MENDES, 1937); na presente discussão, além de expô-la novamente, seu objetivo era indicar o quanto as pretensões de Rui Barbosa a respeito de originalidade e de ineditismo na ação e no pensamento eram exageradas e frutos de má interpretação da história do Brasil.

Ao tratar do projeto de Rui Barbosa, Teixeira Mendes observa que ele se organizava em duas partes: uma que propõe a separação entre a Igreja e o Estado, e, outra, que mantém os privilégios regalistas. A respeito da separação, Mendes afirma que Rui Barbosa propôs as medidas que já eram vigentes *de facto* no Brasil, embora tenha apresentado sérias lacunas, como a exigência do registro civil de nascimentos, óbitos e casamentos; somam-se a este quadro: o silêncio a respeito da secularização dos cemitérios e a permissão para a continuidade do monopólio da Confraria da Misericórdia:

O pensamento dessa parte é o *mesmíssimo* que o do projeto proposto pelo sr. Demétrio Ribeiro, salvo que o projeto proposto pelo sr. Demétrio Ribeiro abrange *toda* a matéria concernente, não só à *liberdade teológica*, mas também à liberdade *metafísica e científica*, no que se refere à consciência dos cidadãos, individual e doméstica (TEIXEIRA MENDES, 1913, p. 50).

A segunda parte do projeto de Rui Barbosa consistia, por outro lado, na manutenção da legislação regalista de mão morta, além de acabar abruptamente com os meios materiais de subsistência do clero, até então empregados do Estado: esses dispositivos tinham um evidente caráter anticlerical, isto é, de

animosidade contra o clero católico²⁴. Teixeira Mendes comenta, com certa ironia, que essa parte era da lavra *exclusiva* de Rui Barbosa²⁵.

Comentários finais

A pesquisa desse artigo surgiu da confluência entre dois temas que são estreitamente relacionados entre si e que, no Brasil, têm sido pouco estudados separadamente, pelo menos nos últimos anos: a atuação dos positivistas ortodoxos e a laicidade do Estado. Como se pôde perceber, a doutrina positivista sugere claramente a laicidade do Estado como uma das consequências do conceito de “separação entre os dois poderes” – e os positivistas ortodoxos procuraram aplicar o mais fielmente possível as indicações e as sugestões de Augusto Comte a esse respeito.

Uma primeira e mais evidente conclusão que se pode apontar é o fato de que a “separação dos dois poderes” era e, talvez ainda seja, uma fórmula abrangente que abarca não apenas a laicidade do Estado como também outros projetos sócio-políticos. Aliás, a própria laicidade do Estado tem que ser entendida ainda como um projeto inconcluso.

Mesmo no período da I República, a laicidade que tinha sido afirmada após a Proclamação, por meio do Decreto n. 119-A e confirmada na Constituição de 1891, apresentava inúmeras dificuldades de implantação – dificuldades estas assinaladas e cobradas pelos próprios positivistas ortodoxos ao longo desse período. Nos dias atuais, isto é, em plena vigência do século XXI,

²⁴ Vale mencionar o conceito de “clericalismo” apresentado por Teixeira Mendes. Para ele, clericalismo e teologia são conceitos diferentes; não somente porque um refira-se a uma realidade política e institucional (o clero como organização) e a outra, a uma forma de pensar, mas porque não se pode associar o clericalismo apenas à teologia. Se a teologia cumpriu um papel histórico relevante e, durante certo período de tempo, ela foi progressista e correspondeu às necessidades sociais, o clericalismo é *sempre* negativo e daninho, ao sistematizar hipocrisia e ceticismo. “O clericalismo, como se percebe, consiste *essencialmente* na exploração da sociedade pelos *teoristas* quaisquer, ajudados do *prestígio* e dos *privilégios* que lhes dá o Governo. A base de toda essa exploração é a *confusão dos dois poderes*, isto é, a competência atribuída ao Governo para decidir em assuntos que dependem da consciência de cada indivíduo e não afetam materialmente as coisas ou as pessoas dos outros, sem o consentimento destes. É esta confusão que faz com que os governos se julguem autorizados a escolher uma teologia, uma metafísica, uma ciência oficiais [...]” (TEIXEIRA MENDES, 1913, p. 23).

²⁵ Face ao relato presente nos livros de Dunshee de Abranches (1953) e de Ivan Lins (2009), segundo os quais Rui Barbosa teria pedido um período para discutir o projeto original de separação entre a Igreja e o Estado com um “ilustre prelado” (Dom Macedo Costa), fica a dúvida: qual o sentido da conversa que teria tido entre Barbosa e Costa? Seria mero ciúme da precedência de Demétrio Ribeiro na propositura do projeto ou, talvez também, Rui Barbosa queria averiguar o que tinha d. Macedo Costa a dizer para, em seguida, propor um decreto regalista e anticlerical?

a laicidade em termos gerais ainda é mais um projeto que uma realidade, como se pode constatar: na referência a “Deus” no “Preâmbulo” da Constituição de 5 de outubro de 1988; na frase “Deus seja louvado”, presente nas cédulas brasileiras desde 1986; nos crucifixos onipresentes em órgãos públicos de Norte a Sul do Brasil, no ensino religioso obrigatório e pago com recursos públicos, etc. – mesmo a despeito do disposto nos artigos 19, inc. I, e 5º, inc. VI, da atual Constituição Federal²⁶.

Entretanto, é interessante notar que a ação dos positivistas ortodoxos a favor da separação dos dois poderes tinha um caráter mais amplo do que a defesa da mera laicidade; na verdade, a laicidade era um elemento institucional necessário como parte de um movimento maior, tanto político-institucional quanto social, em um sentido que poderíamos chamar na falta de uma expressão mais precisa, de “civilização” das relações sociais – ou, quem sabe, de “republicanização” das relações sociais.

O que entendemos por tais expressões: “civilização” ou “republicanização” das relações sociais? O termo “civilização” é usado aqui no sentido de “civil”, em oposição a “militar”, mas também de acordo com “cívico”. Já o conceito de “republicanização” pode ser compreendido no duplo sentido emprestado por Augusto Comte à palavra “república”, a partir de o exame que empreendeu das experiências históricas das repúblicas romana e, principalmente, das francesas:

“Em seu significado negativo, o princípio republicano resume definitivamente a primeira parte da Revolução [Francesa], ao interditar todo retorno de uma realeza [...]. Por sua interpretação positiva, ele começa diretamente a regeneração final, ao proclamar a *subordinação fundamental da política à moral, a partir da consagração permanente de todas as forças quaisquer ao serviço da comunidade*” (COMTE, 1929, p. 70; grifo meu G.B.L.).

²⁶ O texto de cada um desses artigos é o seguinte: “Art. 19. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios: I – estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou com seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público” (BRASIL, s/d); “Art. 5º. Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: [...] VI – é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias” (*idem*). Indicamos antes o Art. 19 e depois o 5º, ou seja, invertemos a ordem de apresentação porque o Art. 19 trata diretamente da “separação entre os dois poderes”, ao passo que o Art. 5º consiste em um rol dos direitos e garantias individuais – ou seja, ele trata da laicidade apenas *secundariamente*.

Em outras palavras, a ação dos positivistas ortodoxos buscava afirmar e difundir valores do respeito ao bem público, da seriedade na vida coletiva, na moderação das paixões egoístas e sua orientação a favor e com base nos instintos altruístas.

Na obra de José Murilo de Carvalho encontramos uma sugestão com a qual corroboramos: os positivistas ortodoxos constituíram um grupo organizado, autoconsciente, que entendia a realidade social e política em que vivia e que, a partir disso, buscava adotar uma disciplina e uma ortodoxia como instrumentos para atingir determinados fins – no caso, a mudança social conforme os parâmetros do Positivismo. Devido a esses motivos, ele chamou tais atores de “bolcheviques de classe média” (CARVALHO, 1998).

Esse artigo parece evidenciar que, de fato, a preocupação constante dos ortodoxos era, sim, realizar as propostas positivistas. Isso era um projeto existencial para eles – em particular para Miguel Lemos e, ainda mais, para o belo exemplo de Teixeira Mendes –, mas acima de tudo era uma missão cívica. Reformar a sociedade? Sim, sem dúvida. Mas qual seria a razão para essa quantidade expressiva de publicações e para sua assiduidade? A resposta foi dada por eles mesmos, seguindo, aliás, as orientações de Augusto Comte: a preocupação era constituir uma *nova opinião pública*, ou, por outra, *uma opinião pública renovada*. Eles buscavam aconselhar, sugerir, orientar, ensinar, assim, procuravam transmitir valores e ideias e rejeitar o mando. Nesse sentido, os positivistas desejavam pôr em prática o ideal de sacerdócio positivo, ou sacerdócio da Humanidade, ideia sugerida por Augusto Comte, que orientava e aconselhava a opinião pública, sem nela mandar!

LACERDA, G. B. Laicity in brazilian I Republic: the orthodox positivists, *Perspectivas*, São Paulo, v. 46, p. 119-154, jul-dez, 2015.

■ **Abstract:** *The present article aims to expose some of the leading ideas defended, in different times, by the brazilian orthodox positivists, i. e., by the members of the Brazilian Positivist Church and Apostolate. The ideas analyzed have been exposed in texts published in 1887, 1906 and 1913, authored by Raimundo Teixeira Mendes, and has as main theme what orthodox positivists called “separation of the two powers” (Temporal and Spiritual) – which could be named nowadays “State laicity” (although quite imperfectly). After some considerations on the*

publications's style, the article expose the arguments of publications n. 049, 230 and 343 – respectively on the secularization of cemeteries, on the “governmental sincerity” and on the Decree n. 119A/1890 –; and concludes that the “separation of the two powers” may be a comprehensive formula encompassing not only the laicity of the state but also other socio-political projects

■ **Keywords:** *Positivism. Orthodox positivists. Raimundo Teixeira Mendes. I Republic. Laicity.*

Referências

ABRANCHES, D. *Actas e actos do governo provisório*. 3ª ed. Obras completas, v. IV. Rio de Janeiro: Jornal do Brasil, 1953.

BARBOSA, R. Introdução. In: JANUS. *O Papa e o concílio: a questão religiosa*. Rio de Janeiro: Brown e Evaristo, 1877.

BARBOSA, R. Os bancos emissores. O projeto oficial. Sessão em 12 de janeiro de 1892. In: _____. *Obras completas*. V. XIX, t. I: Discursos parlamentares. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1947.

BEVIR, M. *The logic of the history of ideas*. Cambridge: Cambridge University, 2002.

BEVIR, M. Why Historical distance is not a problem. *History and Theory*, Middletown, n. 50, p. 24-37, dec. 2011.

BRASIL. s/d. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 18 de set. 2013.

BRASIL. SENADO FEDERAL. *Annaes do Senado do Imperio do Brazil*. 2ª seção da 20ª Legislatura. De 1º a 31 de julho de 1887. V. III. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1887a.

BRASIL. SENADO FEDERAL. *Annaes do Senado do Imperio do Brazil*. Anexo. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1887b.

CARVALHO, J. M. A ortodoxia positivista no Brasil: um bolchevismo de classe média. In: _____. *Pontos e bordados*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

COMTE, A. *Système de politique positive ou traité de Sociologie instituant la religion de l'Humanité*. 4^{ème} ed. 4 v. Paris: Larousse, 1929.

DELLA CAVA, R. Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro, 1916-64. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 12, p. 5-52, abr – jun 1975.

KINTZLER, C. *Qu'est-ce que la laïcité?* 2^o ed. Paris: Vrin, 2008.

KREMER-MARIETTI, A. *Le kaléidoscope épistémologique d'Auguste Comte*. Sentiments images signes. Paris: L'Harmattan, 2007.

LACERDA, G. B. *O momento comtiano: república e política no pensamento de Augusto Comte*. Florianópolis. Tese (Doutorado em Sociologia Política). Universidade Federal de Santa Catarina, 2010.

LEMONS, M.; TEIXEIRA MENDES, R. *Representação enviada ao Congresso Nacional propondo modificações no projeto de Constituição apresentado pelo Governo*. [2^a ed.: 1935]. Série da Igreja Positivista n. 112. Rio de Janeiro: Igreja Positivista do Brasil, 1890.

LINS, I. *História do Positivismo no Brasil*. 3^a ed. Brasília: Senado Federal, 2009.

LOREA, R. A. (Org.). *Em defesa das liberdades laicas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.

PERNETTA, J. *Os dois apóstolos*. Curitiba: Centro de Propaganda do Positivismo no Paraná, v. 3, 1927-1929.

PETIT, A. (Dir.). *Auguste Comte aujourd'hui*. Paris: Kimé, 2003.

RIBEIRO, D. Discurso pronunciado na Câmara dos Deputados, em 12 de janeiro. *Diário do Congresso Nacional*, Rio de Janeiro, ano III, n. 28, p. 294, 14 de jan. de 1892.

ROSANVALLON, P. *Por uma história do político*. São Paulo: Alameda, 2010.

SKINNER, Q. *Visions of politics*. v.1: Regarding Method. Cambridge: Cambridge University, 2002.

TEIXEIRA MENDES, R. *A liberdade espiritual e a secularização dos cemitérios*. [2ª ed.: 1935]. Série da Igreja Positivista n. 049. Rio de Janeiro: Igreja Positivista do Brasil, 1887.

TEIXEIRA MENDES, R. *Pela sinceridade governamental e a liberdade espiritual*. Série da Igreja Positivista n. 230. Rio de Janeiro: Igreja Positivista do Brasil, 1906.

TEIXEIRA MENDES, R. *Ainda a verdade histórica acerca da instituição da liberdade espiritual no Brasil, bem como do conjunto da organização republicana federal*. Série da Igreja Positivista n. 343. Rio de Janeiro: Igreja Positivista do Brasil, 1913.

TEIXEIRA MENDES, R. *Benjamin Constant*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1937.

CONTEXTOS E FUNÇÕES DA DEMOCRACIA NO PENSAMENTO FURTADIANO (1944-1964)

Vera Alves CEPÊDA¹

■ **RESUMO:** Este artigo pretende examinar o significado e funções atribuídas ao conceito *democracia* na obra de Celso Furtado entre 1944 e 1964. Fazem parte desse conjunto de textos: a reflexão inicial sobre as conexões entre economia e política – *A feição funcional da democracia moderna* (1944), *Trajatória da democracia na América* (1946), *Subdesenvolvimento e o estado democrático* (1962a), *A pré-revolução brasileira* (1962b)², até a robusta análise do papel das instituições democráticas em *Dialética do desenvolvimento* (1964). Neste contexto intelectual emerge a Teoria do Subdesenvolvimento enquanto tese capaz de explicar as particularidades e limites do desenvolvimento na situação de periferia tardo-capitalista (e seu desdobramento no projeto nacional-desenvolvimentista) e, historicamente situa-se entre o fim do Estado Novo, o arranjo democrático dos anos de 1950 e o Golpe de 1964. A proposta é examinar os diversos significados associados por Furtado à democracia, a variação de sua função nas sociedades modernas e na situação de subdesenvolvimento, trabalhando com a hipótese de que o a ressignificação de democracia ocorreu *pari passu* à compreensão mais fina do autor sobre o subdesenvolvimento, passando de *meta* a ser alcançada na superação do subdesenvolvimento até a sua conversão em *ferramenta* ou *modus operandi* necessário à construção do desenvolvimento.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Democracia. Celso Furtado. Pensamento político brasileiro. Desenvolvimento.

¹ Docente da Universidade Federal de São Carlos – UFSCar. Pesquisadora do Grupo Ideias, Intelectuais e Instituições- trajetórias da democracia e do desenvolvimento. São Carlos – SP – Brasil. 13565-905 – cepeda.vera@gmail.com.

² O argumento presente em *Subdesenvolvimento e Estado democrático*, edição original publicada pela Comissão de Desenvolvimento Econômico de Pernambuco (Condepe) é incorporado no capítulo 5 de *A Pré-Revolução Brasileira*, publicado no mesmo ano. Para visão completa do argumento furtadiano nesse período utilizo, de maneira complementar, *Formação econômica do Brasil* (1959) e *Teoria e política do desenvolvimento econômico* (1966).

Atraso, subdesenvolvimento e o debate sobre a democracia no Brasil

O tema da democracia é de difícil tratamento no campo teórico que se debruçou desde o início do século XX sobre a questão do atraso e da distância entre os processos sociais, econômicos e políticos brasileiros em relação aos parâmetros ou modelos das sociedades percebidas como vanguardas modernas da Europa ou EUA. Nota-se, em especial a partir das elaborações dos intelectuais da Primeira República, a tensão entre a compreensão do nacional como legado herdado do passado colonial e a necessidade de criação de ferramentas ou estratégias de superação dessa situação. Partindo da associação entre a explicação (passado como problema) e a transformação (futuro como *telos*) pode-se compreender, nesse contexto, a importância atribuída à ação da *intelligentsia* e o protagonismo dos intelectuais, o surgimento das *interpretações* no cenário acadêmico nacional (forma intelectual tradutora de ontologia e teoria social em situação de experiência histórica particular), o vínculo entre o conhecimento e a tarefa da transformação social consciente e racional produzida, o movimento de acionamento do Estado como orientador ou demiurgo desse processo. De um lado, fortalece-se o impulso para a interpretação da formação social brasileira em sua especificidade e, de outro, a exigência de detecção de ferramentas para solução a destes impasses.

Uma hipótese interessante que emerge deste cenário versa sobre o reposicionamento do papel atribuído às instituições políticas e à democracia nesse processo: afinal, se o passado nos legou uma situação histórica em que sociedade e mercado aparecem como hipossuficientes, e em que faltam atores capacitados à produção das formas do moderno, por que o tema da representação e o desenho do Estado (e suas funções) não será impactado por essa lógica? A recepção dos termos “democracia”, “representação”, “papel do Estado”, entre outros, não sofreria uma resignificação pelo ajuste ao contexto do reconhecimento do atraso e, mais significativo, pela ideia de uma nação por *construir* (portanto não existente e impossível de ser tomada como base desse processo)? Podemos imaginar que a democracia (e seu sentido) tornou-se parte de um duplo movimento: repensada em termos teóricos (qual democracia para uma sociedade com

trajetória de atraso)³ e arranjo em disputa no contexto concreto da vida pública.

De forma geral, a democracia vincula-se ao campo que articula o pressuposto de uma igualdade natural entre os homens (extração jusnaturalista), em termos da propriedade de si (também da liberdade dela derivada em termos de ideias, trabalho e de seus resultados) e da propriedade de uma parcela do poder político (que lastreia a concepção de soberania popular e a noção de um contrato entre partes livres e autônomas – bases do contratualismo, do qual a democracia é uma forma avançada e expressiva). Nesta configuração há também a percepção da autoridade como resultado das escolhas e construção política, eliminada toda forma pretérita baseada na dominação tradicional. Assim, aplicadas ao caso brasileiro na fase da Independência até as quatro primeiras décadas do século XX, a democracia se veria impossibilitada de emergir por vários motivos: a presença da escravidão, a autocracia do poder moderador, o localismo e o coronelismo no ultra-federalismo, a captura do Estado pelas oligarquias primário-exportadoras, o patrimonialismo, as tendências corporativistas e autoritárias – relembrando pontos que vão até o período de 1945 (momento do primeiro texto selecionado de Furtado), mas que apontavam nossa distância do modelo de democracia liberal, reveladora da tensão entre o país legal *versus* país real, das ideias fora de lugar ou dos limites da nossa Revolução Burguesa. Parte do ideário que explica a história do pensamento político brasileiro estas concepções foram, porém, também pressentidas e organizadas intelectualmente em seu próprio momento histórico coetâneo.

Responde a essa trajetória peculiar do Brasil a condição herdada do modelo de colonização e sua configuração de economia primário-exportadora, distante do “tipo ideal” de modernização burguesa – com valores associados ao individualismo de tipo

³ A discussão sobre a democracia apareceu em muitos autores coetâneos à produção das grandes interpretações sobre o Brasil no período de transição do modelo primário-exportador para o modelo urbano-industrial, recuperada por analistas em perspectiva retrospectiva em inúmeros trabalhos da ciência política. Apenas como exemplos do tratamento dado ao tema das instituições e dos valores democráticos como adequados ou não ao *ethos* e exigências da vida pública brasileira, podem ser citadas as obras de importantes intelectuais como Oliveira Vianna, nos textos *O idealismo da Constituição* (edições de 1927 e 1939) e *Instituições políticas brasileiras* (1949), Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil* (1936), Nestor Duarte em *A ordem privada e a organização nacional* (1939), Raymundo Faoro em *Os donos do poder* (1958), Hélio Jaguaribe em *Condições institucionais do desenvolvimento* (1958a), *Nacionalismo na política brasileira* (1958b) e *Desenvolvimento econômico e desenvolvimento político* (1962); Florestan Fernandes em *A Sociologia numa era de revolução social* (1963), *Sociedade de classes e subdesenvolvimento* (1968) e *A Revolução burguesa no Brasil* (1975), e Celso Furtado nos textos tratados neste artigo.

liberal, com sua *ratio* calcada na razão instrumental, no mundo do trabalho livre, no estilo de vida burguês, na expansão progressiva da marcha dos direitos e nos controles sociais sobre o aparato estatal. Pesa, nesse contexto, o tipo de sociedade formada pela anexação das colônias na etapa de expansão do mercantilismo europeu. A formação social da periferia tardo capitalista pautou-se e orientou-se por elementos que expressavam para o *centro* as necessidades mais modernas do capitalismo em etapa mercantil (antessala da Revolução Burguesa), mas configurou na *borda* periférica elementos híbridos de uma modernidade *não moderna*⁴, ancorada no latifúndio (capitalista para fora e não capitalista para dentro, como assinalaria Ignácio Rangel), no trabalho escravo, na dominação política de tipo senhorial e privatista, na forma patrimonialista de controle sobre o Estado e em valores culturais miméticos e bacharelescos. Enfim, em estruturas sociais que diferentes do modelo feudal ou de subsistência teriam que, na borda semi-moderna (ou de modernidade distinta, em decorrência de seu papel na divisão internacional do trabalho e da missão econômica complementar e reflexa a ela atribuídas), ressignificar as funções e sentidos do liberalismo (SANTOS, 1978; BOSI, 1992; SCHWARZ, 1977).

Questões como o cadinho das raças, os dilemas da identidade nacional, a inorganicidade societal, a inadequação cultural (*ethos* não moderno), a duplicidade estrutural do país real em oposição a “fachada” jurídica e a “descoberta” da explicação do subdesenvolvimento revelam a configuração de uma modernidade marcada pelos signos, contradições e limites da condição periférica. Seus problemas, diferentes daqueles analisados pelos grandes autores do centro desenvolvido (Locke, Montesquieu, Rousseau, Stuart Mill, *The Federalist Papers*), seriam estímulos à produção de uma teoria autóctone cruzando elementos da grande teoria internacional em sua aplicação ao caso nacional e, talvez mais importante, promoveriam outras formas de articulação de soluções sociais, políticas e econômicas⁵.

⁴ Não equivalentes ao pré-moderno existente nas sociedades tradicionais ou do padrão do *Ancien Régime*, mas apontando para uma questão mais densa: a da multiplicidade de associações produzidas pelo capitalismo ocidental em seu processo de expansão mundial. O “sentido da colonização” de Caio Prado Jr. (200[1936]), o “capitalismo de tipo bastardo” – subdesenvolvimento de grau superior em Furtado (1966) e o “hibridismo da forma burguesa brasileira” em Florestan Fernandes (1975) são exemplares dessa forma social particular.

⁵ Para Lynch (2013), a marcação temporal inclui os mesmos marcos, da seguinte forma: a hegemonia do paradigma cosmopolita periférico (1880-1930) e o paradigma nacionalista periférico (1930-1970).

Nos anos que vão de 1910 até 1940, gesta-se, na experiência intelectual e política brasileira, todo um conjunto de teorias que partindo da concepção de *défict* de modernidade iriam indicar como corolário necessário a concepção de uma nação por construir – não a partir das formas sociais existentes, mas de sua superação, através de um processo de transformação conduzido e induzido. Neste contexto, detectam-se as bases do pressuposto do amor ao Estado *versus* o amor à sociedade, que encontramos na obra seminal de Vianna (1927; 1939), as raízes do pensamento “autoritário”, apontadas por Lamounier (1985)⁶ e que Brandão (2007) tomou de empréstimo para definir as duas linhagens originais para compreensão das formas políticas do pensamento político brasileiro: o idealismo orgânico e o idealismo constitucional.

Na trajetória brasileira, os imperativos da organização e interesses do modelo mercantil exportador promoveram uma associação curiosa: pautaram-se em um liberalismo econômico forte e em uma filosofia política liberal fraca e corrompida. No campo da economia, a defesa da vocação agrária, sustentáculo do sistema colonial, fortalecia os princípios do *laissez-faire*, das vantagens comparativas e de um Estado fraco diante do mundo privado (no caso do Brasil a experiência privatista dos latifúndios, que organizava sua ação em sintonia/diálogo com o mercado internacional). No campo político, os itens da pauta liberal clássica teriam que ser adaptados ao contexto da escravidão, com o enfraquecimento dos valores do trabalho e com a formação de elites que teriam dificuldades de avançar em direção aos marcos de um capitalismo maduro de tipo industrial no longo prazo, permanecendo como uma burguesia colonial, dependente (POULANTZAS, 1986; CARDOSO; FALETTTO, 1970) e obstáculo à própria evolução do capitalismo (JAGUARIBE, 1958a, 1958b; FURTADO, 1962b, 1964).

A síntese sobre os limites e dificuldades de lidar com a democracia enquanto um valor ou forma importante na vida pública, convertida em “lamentável mal-entendido”, conforme clássica provocação de Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil*, associa-se exatamente aos interesses das elites do período – as burguesias latifundiárias, monocultoras e

⁶ Convém assinalar que Lamounier define como autoritária a maioria das correntes de pensamento no entorno da década de 1930 a partir de uma comparação negativada com relação aos postulados liberais. E acaba por colocar neste grupo autores e teses muito diversos: aos variados matizes corporativistas, o pensamento de esquerda, as teses conservadoras e a direita radical.

exportadoras. O controle sobre o Estado, transformado em ente central fraco e descapacitado, fortalecia a potência e a margem de ação das oligarquias locais. Da mesma forma a organização da estrutura produtiva centralizada na agricultura de exportação fragilizava o surgimento da indústria, do mercado consumidor interno, da variação e diversificação de classes e frações de classe ligadas a uma economia de tipo moderna (leia-se de etapas maduras de capitalismo, como o industrial). A valorização do café como questão nacional repousava em princípios liberais ortodoxos como o *laissez-faire* e as vantagens comparativas, ao mesmo tempo em que, estruturalmente, impedia a economia brasileira de prosseguir no desenvolvimento de formas mais avançadas de capitalismo. Igualmente, os interesses localistas modelavam (ou deturpavam) a forma democrática em curso na Primeira República a tal ponto que, após a crise de 1930, alguns importantes autores liberais da época abstinham-se de fazer publicamente a defesa das instituições vigentes no período anterior (CARNEIRO, 1936).

A grande guinada às formas de pensamento corporativo, organicista e mais radicais (como comunismo ou integralismo) da Era Vargas pode explicar a inclinação do pensamento político tanto no balanço do antiliberalismo, quanto na emergência de um modelo político alternativo, mais ajustado às características de uma sociedade diversa do modelo e tipo ideal liberal-burguês⁷.

Com as transformações nos arranjos políticos geradas após a revolução de 1930 e as paulatinas mudanças na estrutura produtiva nacional, em especial aquelas derivadas da crise da economia cafeeira e do crescimento das atividades industriais, outra conjunção de fatores iria complicar, de maneira bem diversa, a questão da democracia no Brasil. Trata-se do impacto que a Teoria do Subdesenvolvimento provocaria no papel atribuído ao Estado em sociedades condicionadas pelo atraso estrutural. Muitos são os autores que apontaram a dificuldade de lidar com elementos com potenciais contraditórios como o individualismo, a organização de interesses em conflito de classes ou arenas eleitorais e o livre mercado – quer no campo econômico, quer no campo político – em situação histórica pautada nas exigências do planejamento em sua submissão aos ditames da *ratio* econômica em situação de subdesenvolvimento. O reconhecimento das falhas do *laissez-faire* primário exportador, dos efeitos deletérios das

⁷ Cf. Barrington Moore (1984).

assimetrias promovidas e reiteradas por uma divisão do trabalho mundial que condenava a periferia a perpetuar seu atraso e a afirmação de uma correção artificial das atividades econômicas em direção a um projeto de desenvolvimento nacional, colidiriam com vários pontos fundamentais do liberalismo político.

Uma sociedade que se inclina para o pêndulo da potencialização do papel do Estado, não como representante mas como coordenador/orientador das ações sociais, não se afasta, necessariamente, do ambiente de onde emergem e deveriam ser garantidas a vitalidade da sociedade civil e os valores individuais?⁸ Se o tema da adequação da ideia democrática ou de instituições democráticas em uma sociedade de herança colonial, de periferia tardo-capitalista e acabrunhada sob o peso da identidade negativa do atraso é antiga, no momento nacional desenvolvimentista vivido no final dos anos 1940 e que perdura até os anos 1960⁹ o mesmo assume o caráter de contradições mais graves em decorrência da ideia-força do planejamento.

As ideias democráticas foram tratadas de diversas maneiras no pensamento político brasileiro, em especial no período republicano, mas sua discussão torna-se mais substancial quando a sociedade brasileira experimenta as consequências da modernização nacional, produtora dos elementos centrais de um contexto político “moderno”: classes sociais ajustadas ao complexo industrial, expansão dos contextos urbanos, eleições com colégios eleitorais amplos, expansão das classes médias, emergências de frações burguesas (internas ou na contraposição entre burguesias “interesses internos” e burguesias “interesses externos”) e aceleração da economia industrial¹⁰. Pesa neste momento de modernização o lugar que o planejamento e a ação estatal ocuparam na orientação

⁸ O papel protagônico do Estado e, principalmente, das estratégias do planejamento foram apontadas como mecanismos de apropriação do poder, dado seu caráter técnico, sua arena decisória reduzida ao âmbito estatal e a imposição de uma agenda de transformações sobre o conjunto da sociedade e do mercado. Dois autores que atentaram para este risco foram Mannheim e o próprio Furtado, conforme veremos adiante neste artigo.

⁹ A sinalização do final da década de 1940 apoia-se tanto na criação do Plano SALTE e da CEPAL (1948), como da publicação do Manifesto dos Periféricos (1949). Mas a discussão do papel do Estado e do planejamento já ocorria antes, como provam as pautas dos congressos econômicos (I Congresso Brasileiro de Economia em 1943, o I Congresso Brasileiro da Indústria em 1944 e a I Conferência Nacional das Classes Produtoras/Conclap de 1945 – também conhecida como Conferência de Teresópolis) e a diatribe sobre o planejamento (Gudin *versus* Roberto Simonsen, em 1944). Já o término, assinalado na década de 1960, refere-se a guinada dada pelo Golpe de 1964 em direção ao nacional-desenvolvimentismo em regime fechado e ao modelo burocrático-autoritário.

¹⁰ Curioso é notar que, no caso brasileiro, esse fenômeno ocorreria em situação diversa do modelo clássico (com energias originais na economia e sociedade e depois na modelagem do Estado) e realizar-se-ia sob o projeto desenvolvimentista (face aplicada da teoria do subdesenvolvimento).

e condução da superação do subdesenvolvimento, gerando efeitos na política e em suas instituições – em especial, no desenho democrático e nos controles sociais sobre a ação e metas do planejamento.

Neste amplo quadro de referência, o objetivo deste trabalho foi o de examinar o conceito e o papel atribuído à democracia na obra de um dos mais importantes lapidadores da teoria do subdesenvolvimento e do projeto nacional-desenvolvimentista: Celso Furtado. Por tratar-se de autor com produção vasta, com mais de meio século de publicações de livros, artigos, relatórios e produções técnicas, conferências e entrevistas, além de obra autobiográfica, há uma dificuldade inicial em isolar o período ou fase em que o exame sobre o tema da democracia seria mais profícuo.

A periodização do conjunto da produção desse autor pode ser agrupada em quatro grandes momentos e agendas intelectuais: Dos anos de 1940 até o final da década de 1960: fase caracterizada pelas duas maiores contribuições intelectuais de Celso Furtado ao debate das sociedades subdesenvolvidas: a interpretação do subdesenvolvimento e a formulação das estratégias para promoção do desenvolvimento – via o planejamento econômico. Esta é a mais fecunda fase de criação intelectual do autor. Importante notar que, muito embora utilizadas em um viés unificado, Furtado produziu duas formulações distintas: a teoria do *subdesenvolvimento* e o projeto de *desenvolvimento*, teses complementares, porém diversas. A Teoria do Subdesenvolvimento tem como eixo o exame da formação da sociedade brasileira pautado pelo método histórico estruturalista e debruça-se sobre a herança colonial, o passado que construiu as bases do atraso e o teto limitador do desenvolvimento nacional (econômico e político) sob a batuta das restrições legadas pelo modelo primário-exportador. É um *diagnóstico* da formação de nossos *déficits*, assinalada sua trajetória histórica e os impeditivos da situação dependente e reflexa, já que “a diferenciação estrutural obtida pela industrialização substitutiva de importações é causa necessária mas não suficiente para alcançar um desenvolvimento estável”, uma vez que nas economias subdesenvolvidas não há consideração quanto as “normas que regem sua inserção no sistema econômico internacional. Em conclusão: a teoria do subdesenvolvimento pressupõe algumas hipóteses explicativas do fenômeno da dependência externa” (FURTADO, 1966a, p. 245).

Já a Teoria do Desenvolvimento interroga as limitações estruturais do subdesenvolvimento em situação de *take off*, procurando arquitetar as estratégias de sua superação sob a condição *sui generis* do subdesenvolvimento. É um *prognóstico* e, principalmente, uma teoria inédita porque se debruça sobre as peculiaridades do funcionamento do capitalismo em situação periférica. Torna-se, dessa forma, uma teoria que, mesmo partindo de uma concepção orientada pela *praxis* do *mainstream* da teoria econômica de países com desenvolvimento mais avançado, ultrapassa, forjando um novo complexo conceitual (LOVE, 1998).

É nesse contexto que as ideias-chave de formação histórica, planejamento, democracia e expertise técnica foram densamente analisadas. Penso que podemos associar a esse período também a reflexão mais profunda entre a dinâmica econômica e suas fortes conexões com a dimensão política. A maturação teórica, com o estabelecimento de diálogos intelectuais mais profícuos e duradouros, também ocorre nesta fase, quando são ressignificados autores da teoria econômica clássica (Smith, Ricardo, Say, Mill, Marx, Keynes, Schumpeter, Marshall), da economia política do desenvolvimento (List, Perroux, Nurske, Rostow, Lewis, Myrdal, Hirschman, Sunkel, Prebisch), da dimensão sociopolítica (Weber, Mannheim, Lenin)¹¹.

Podemos assinalar como ponto inicial desta fase a publicação de *A feição funcional da democracia moderna* (1944) e seu término com a publicação de *Teoria e política do desenvolvimento econômico*, em 1966, que fecha de maneira completa a tese do desenvolvimentismo, com a análise comparada das teorias e escolas do desenvolvimento econômico e sua aplicação e limites no caso das economias subdesenvolvidas – em especial quanto ao mimetismo de padrões de consumo, o consumo suntuoso praticado pelas elites e a tendência de acumulação via rebaixamento salarial.

O segundo momento importante vai de 1964 até a metade dos anos de 1980. Essa fase é marcada pela revisão do projeto nacional-desenvolvimentista, em especial pelo abrupto corte imposto ao projeto desenvolvimentista em regime aberto (finalizado pela ruptura do Golpe de 1964) e a progressiva guinada do projeto desenvolvimentista para o modelo autoritário – o que levou Furtado, a partir dos inegáveis indicadores de crescimento

¹¹ Lembrando que autores do campo econômico transitam, muitas vezes, nas duas áreas como é o caso de J. Stuart Mill, Joseph Schumpeter, Karl Marx, Albert Hirschman, Gunnar Myrdal, entre outros.

econômico após a adoção do PAEG, a rever parte de suas teses. Os textos que tratam da industrialização do subdesenvolvimento, depois da publicação de *Análise do modelo de desenvolvimento brasileiro* (1972), nos permitem apreender os desdobramentos e revisão das suas teses em duas direções: o crescimento é possível em regime fechado, mas a lacuna do desenvolvimento não (com base em distribuição de renda, mercado consumidor interno e consumo de massa, independência e autonomização nos gargalos estruturais). Esta fase se abre com a revisitação crítica do projeto nacional-desenvolvimentista, na análise do modelo econômico associado ao regime militar, na crise após 1974 e início dos anos de 1980, e contempla trabalhos, além do já citado, como *Subdesenvolvimento e estagnação na América Latina* (1966b), *O mito do desenvolvimento econômico* (1974), *O Brasil pós-“milagre”* (1981) e *Cultura e desenvolvimento em época de crise* (1984).

A terceira fase trata da *recuperação da memória individual e coletiva* da trajetória desenvolvimentista. Fazem parte deste grupo textos como *A fantasia organizada* (1985), *A fantasia desfeita* (1989) e *Os ares do mundo* (1991).

A última fase caracteriza-se pela *retomada da proposta desenvolvimentista*, ajustando os dilemas e limites presentes nos trabalhos dos anos 40 e 60, ao contexto e desafios do período da globalização e das novas determinações do capitalismo após a Revolução Tecnológica: como *O capitalismo global* (1977), *O longo amanhecer* (1999), *Raízes do desenvolvimento* (2001) e *Em busca de novo modelo* (2002).

O exame proposto neste trabalho incidiu sobre quatro textos de Furtado, elaborados na primeira fase de sua produção intelectual, no contexto dos anos de 1944/1964. O primeiro trabalho é o artigo *A feição funcional de democracia moderna* publicado na revista *Cultura Política*, em 1944, logo após o ingresso de Furtado nos quadros do Departamento Administrativo do Serviço Público (DASP). O segundo trabalho, mais extenso e denso é o ensaio *Trajectoria da democracia na América*, publicado na *Revista do Instituto Cultural Brasil-Estados Unidos* em 1946, ganhador do Prêmio Franklin Roosevelt, outorgado pelo mesmo instituto. O terceiro bloco de análise é composto não por um trabalho, mas por um conjunto de textos: a) a dobradinha de trabalhos de 1962, contendo *Subdesenvolvimento e estado democrático*, originalmente publicado pela Condepe e cuja argumentação é rerepresentada em *A pré-revolução brasileira* (obra de maior

fôlego); b) o fundamental texto dessa época, *Dialética do desenvolvimento* (1964) e c) os trabalhos *Subdesenvolvimento e desenvolvimento* (1965) e *Teoria e política do desenvolvimento econômico* (1966a), nos quais elementos da argumentação desenvolvidas nos textos de 1962 e 1964 são apresentados com maior clareza ou densidade. São três momentos da obra furtadiana, nos quais o tema da democracia aparece de maneira diversa e associada a papéis diferentes.

Como enquadramento de época o primeiro artigo, de 1944, pertence ao período do término da graduação de Celso Furtado em direito na Escola Nacional de Direito do Rio de Janeiro nos estertores do Estado Novo. Neste momento Furtado fazia sua primeira imersão na administração pública nacional, aprovado em concurso do Departamento de Administração Pública (DASP), criado por Vargas em 1937. O contexto da produção do texto de 1946 é de mudanças importantes no cenário político nacional e internacional com o término da II Guerra Mundial e o fim do Estado Novo. Já os trabalhos do terceiro grupo surgem em situação histórica bem distinta, com a passagem e atuação de Furtado em inúmeros e importantes cargos da administração pública, como seu pertencimento aos quadros da CEPAL e do BNDE, na concepção, ação, criação e direção da SUDENE, no Ministério do Planejamento e na elaboração do Plano Trienal do governo João Goulart. Em termos acadêmicos, Furtado não era mais um jovem aluno promissor, mas um intelectual com doutorado na França, autor de importantes e reconhecidas obras como *Formação econômica do Brasil* (1959)¹² e aquelas que serão agora examinadas.

A feição funcional da democracia

A percepção de Furtado sobre a democracia nas sociedades modernas é bastante alterada entre os trabalhos produzidos na década de 1940 e o texto dos anos 1960. Nos primeiros a preocupação central é analisar o papel do Estado e as capacidades da sociedade civil, em uma leitura ampla e genérica (texto de 1944), e aplicada ao contexto específico da mais avançada experiência de modernização capitalista e modelo democrático, os EUA (texto de 1946). Nos textos dos anos 1960,

¹² Obra que marcaria a grande interpretação da formação histórica do subdesenvolvimento, versão estruturalista e original da trajetória brasileira.

o foco da análise se verticaliza no diálogo com o caso do Brasil, enfatizando a situação e o contexto de uma sociedade periférica em transição (possível, mas não certa) para o desenvolvimento, e apontando uma nova função para as instituições democráticas.

O acompanhamento do movimento argumentativo de Furtado é interessante em especial pelos deslocamentos temáticos e pelos papéis atribuídos às instituições democráticas nas três dimensões da análise: o plano abstrato (a configuração do Mundo Moderno), o exponencial caso norte-americano e, por último e muito mais detidamente analisado, na condição de sociedade subdesenvolvida.

O texto *A feição funcional da democracia moderna* é publicado em janeiro de 1944 na *Revista Cultura Política* – Revista Mensal de Estudos Brasileiros, número 36. Mas antes do exame da argumentação desenvolvida por Furtado neste trabalho seria interessante apresentar o veículo de sua inserção: a *Revista Cultura Política* estava vinculada ao Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), sob direção de Almir de Andrade, reconhecido ideólogo do Estado Novo¹³. Não é à toa que na edição n^o 36 os dois primeiros textos são o discurso de Vargas, intitulado *O Brasil de amanhã será o que dele fizerdes*, proferido na formatura das novas professoras do Distrito Federal em 18 de dezembro de 1943, e *Pensamento e ação – o pensamento do presidente*, de autoria de Wilson Lousada. Nestes dois artigos, como em outros da mesma edição, transparece o questionamento sobre os limites práticos e axiológicos do liberalismo, com grande destaque para os argumentos corporativos e a valorização da estrutura sindical como elemento intermediário entre os excessos do individualismo (elemento trágico do projeto democrático liberal) e do coletivismo (excessos do totalitarismo).

Talvez este contexto político, associado ao recente término da graduação, ajude a situar a análise de Furtado sobre o papel destinado à democracia nas sociedades modernas, em estilo escolar e muito alinhada ao viés ideológico da *Revista Cultura e Política* naquele momento. O raciocínio começa na dissecação do processo histórico de constituição do Estado Moderno, expondo de maneira crítica o predomínio das liberdades negativas que

¹³ A *Revista Cultura Política* insere-se na proposta atribuída aos intelectuais pelo *staff* varguista, na luta pela obtenção de hegemonia e política ideológica do governo. Importantes intelectuais ligados a este campo nela escreveram, como o próprio Almir de Andrade, Francisco Campos, Azevedo Amaral, Lourival Fontes e Cassiano Ricardo. Mas autores não alinhados também colaboraram com artigos como Graciliano Ramos, Gilberto Freyre, Nelson Werneck Sodré e Celso Furtado.

constituíram, a seu ver, a forma original do contratualismo moderno. Segundo Furtado, em sua formação o Estado Moderno teria contraposto o interesse do povo (como sociedade *privada*) ao interesse estatal, quer por medo da concentração de poderes ou, pensando fora da proposição feita pelo autor, nos moldes de um individualismo produtivo e alavanca do progresso (como defendido enquanto virtude por Adam Smith em *Origem da riqueza das nações* e também por Benjamin Constant em *A liberdade dos antigos contraposta a liberdade dos modernos*)¹⁴. Para Furtado,

No Ocidente, onde a evolução dos Estados se processou num sentido reivindicatório de direitos do povo, encontramos constantemente a ideia de interesse público, *originariamente, anteposta à de governo* [grifo meu, V.A.C.]. E de tal maneira se divorciaram nesse processo evolutivo governo e povo que, à época de implantação dos regimes democráticos na Europa e na América, Jefferson podia afirmar que “o melhor governo é o que governa menos” (FURTADO, 1944, p. 56).

Destarte, o interesse público devia ser “defendido dos governos”, sendo a estrutura das instituições democráticas o mecanismo de proteção do povo e a barreira contra a concentração de poderes, em especial pela garantia do controle da vontade soberana, apenas delegada. Sem adentrar no exame mais profundo dos argumentos do liberalismo político clássico (em especial sem recorrer à citação ou exposição de doutrinas), Furtado aponta, mesmo assim, alguns de seus principais pressupostos, como a manutenção da ordem social, a fixação das regras de propriedade, a garantia da paz para produção ordenada da vida material e a organização de litígios. A ação do Estado Moderno, em seus primórdios, nos diz o autor, acentuava as funções que “diziam respeito diretamente ao bem-estar e à segurança da coletividade – são as funções ditas de ‘polícia’ e ‘industriais’ do Estado” (FURTADO, 1944, p. 57). Lido em conjunto, a consequência desse raciocínio parece apontar para o reconhecimento das virtudes privadas como antecessoras do espaço público, nele devendo ser preservadas.

¹⁴ No entanto, este será um argumento valioso na explanação do texto de 1946: das virtudes da competição e do individualismo na construção das modernas sociedades democráticas (e fonte de sua vitalidade).

No entanto, Furtado indica que a dinâmica histórica e o desenvolvimento de novas funções e demandas sociais estariam exigindo uma *reconfiguração* do papel do Estado democrático contemporâneo. Sem avançar no rompimento com os valores básicos das liberdades individuais, Furtado enxergava outros propósitos e funções para o significado da democracia:

Sem chamar a si o elemento iniciativa – à maneira do Estado socialista – e sem desviar essa iniciativa de sua feição natural para transformá-la em puro instrumento de eficiência estatal – à maneira Estado fascista, – o Estado democrático moderno está presente onde quer que possam surgir desajustamentos na corrente circulatória social. Sem permitir hipertrofiamento de uns nem estrangulamento de outros, deixa a todos o campo aberto para a ação – ação que, bem orientada, será sempre criadora de utilidade e beneficiadora comum (FURTADO, 1944, p. 58).

Mais adiante o raciocínio se completa:

O Estado democrático moderno, portanto, ao mesmo tempo que é uma instituição garantidora da ordem interna e da segurança externa, e prestadora de serviços imprescindíveis ao bem estar-social, *funciona como força ativa e propulsora do desenvolvimento dos elementos potenciais* [grifo meus] do agrupamento humano – ao contrário do Estado democrático clássico de feição estática (FURTADO, 1944, p. 58).

No cenário mais avançado historicamente a democracia ativa teria como metas promover a articulação entre “interesses comuns e imperativos sociais”, o aparelhamento do governo para “assistir os interesses coletivos” e, por último, a congregação do potencial econômico com os “elementos de economia particular”.

A concepção específica de Furtado sobre a democracia nesse momento pode ser compreendida a partir de seus diálogos intelectuais, tanto internos quanto externos, através da recepção de abordagens internacionais no período. No primeiro aspecto, reforço aqui o traço já anteriormente destacado da inclinação no pensamento político pós 1930 em direção às concepções mais organicistas, corporativas e coletivistas da ordem social, com valorização dos corpos sociais ou profissionais, e com o fortalecimento das instituições tradutoras e potencializadoras

da vontade coletiva. Diversas matrizes intelectuais e ideológicas aproximam-se deste campo, das expressões do integralismo ao tenentismo e mesmo as vertentes que proporão o planejamento industrial com base no argumento de Manoilescu, a maioria delas sob uma concepção autoritária do Estado.

Um segundo aspecto, apontado por vários de seus biógrafos, deriva do fato de neste período Furtado ter entrado em contato com as obras de Max Weber, Ferdinand Tönnies, Hans Freyer, Georg Simmel, Schumpeter, Keynes e Mannheim. Destas leituras e influências, depreende-se no parágrafo final do artigo uma inclinação para o campo ideológico que atribuía à democracia um propósito mais amplo que a simples transposição e representação do mundo dos interesses privados, incidindo sobre o campo da orientação da vida social e seu estímulo (penso aqui na forte e precursora influência de Keynes e Mannheim), bem como sua capacidade de neutralizar (ou afastar) alternativas radicais¹⁵:

O Estado democrático moderno ampliou sua capacidade funcional no propósito de se adaptar à realidade presente sem se afastar totalmente de seus elementos estruturais originários – o que lhe permitiu sobreviver e contornar as crises que irromperam em algumas nações sob a forma de mutações radicais (FURTADO, 1944, p. 58).

Do diálogo com o contexto histórico mais imediato, o pequeno ensaio de 1944 revela a preocupação com o tema do papel do Estado e de sua relação com a sociedade, avançando para o marco de *moderação social diante de conflitos*, salvaguarda de *interesses coletivos*, solução *anti-radicalismos* – talvez em sintonia com duas contradições coetâneas: o potencial destrutivo do fascismo e os efeitos ainda presentes da crise do paradigma liberal. O resultado, e talvez a mais importante pista deixada neste texto inicial, é a forma de reelaboração de Furtado sobre o papel do Estado, da democracia frente aos limites e perigos de uma sociedade que se articulava, individual e privadamente, em moldes liberais. Ao contrário de seus predecessores – incluindo os ideólogos do autoritarismo do Estado Novo ou mesmo da linha editorial da Revista que acolhia o artigo –, Furtado vislumbrava já um modelo de articulação entre interesse coletivo e ação

¹⁵ Tendência que se acentuará no período de crise e aumento do conflito social no início dos anos 60, como transparecerá nas obras *A Pré-Revolução brasileira* e *Dialética do Desenvolvimento*.

coordenadora do Estado, aproximado e ancorado em uma nova concepção, feição e propósito da democracia:

O Estado democrático moderno, portanto, ao mesmo tempo que é uma instituição garantidora da ordem interna e da segurança externa, e prestadora de serviços imprescindíveis ao bem estar social, funciona como força ativa e propulsora do desenvolvimento dos elementos potenciais do agrupamento humano – ao contrário do Estado democrático clássico de feição estática (FURTADO, 1944, p. 58).

Furtado antevê aqui que a tarefa do Estado democrático moderno, ajustado às sociedades complexas, seria a de congregar esforços para assistir os interesses coletivos, incluindo a aliança e a ação necessária do potencial econômico com os interesses individuais e coletivos. De maneira embrionária encontram-se neste texto original os vínculos entre economia e política e uma inclinação para a valorização da democracia como parte da solução do desenvolvimento social.

Trajatória e crise na democracia americana

No texto *Trajatória da democracia na América*, publicado em 1946, Furtado explora o tema em um contexto diverso daquele trabalhado no texto publicado apenas dois anos antes. *A feição funcional da democracia moderna* era um trabalho curto, de quatro páginas, no qual, de maneira breve e sucinta, Furtado esposava três pontos importantes para entender as transformações da democracia, correlatas às transformações do próprio Estado Moderno: em sua origem, destaca o viés individualista da democracia, percebida como mecanismo de oposição e preservação dos direitos individuais contrapostos ao Estado; em segundo lugar, a democracia desempenharia um novo papel na garantia dos direitos coletivos como mecanismo impeditivo da implantação dos radicalismos do mundo contemporâneo; por último, a democracia permitiria uma associação virtuosa entre o desenvolvimento privado e o desenvolvimento coletivo. Já o trabalho de 1946, mais extenso e mais maduro em termos de reflexão, localizaria o tema da democracia em situação de modernidade avançada, não abstrata e sim localizada – o caso dos EUA. O ponto inicial do ensaio recupera a trajetória e as

condições históricas e culturais que permitiram a emergência das vigorosas instituições democráticas norte-americanas.

Em parte a leitura parece ecoar a tese tocquevilleana do traslado do *ethos* puritano (proto-burguês, na esteira da tese weberiana citada por Furtado várias vezes ao longo do texto) para o solo do Novo Mundo, livre das peias feudais e de sua inércia e capacidade de contaminação do processo de transição para a sociedade de tipo mercantil e depois industrial.

O argumento furtadiano recupera a metáfora do mito de Prometeu com espírito moderno, que na América no Norte teria desabrochado numa sociedade criadora e industriosa, estimulada pela forma original do governo local, que permitiu a emergência de um individualismo transcendental (FURTADO, 1946, p. 09). Se no original berço europeu o impulso individualista fora afogado pelos regimes absolutistas, que teriam empalidecido “a iniciativa pessoal”, na América, ao contrário, a aliança entre

a herança puritana de proliferação de grupos sociais à extensão territorial e à invasão secular de uma imigração, que seria um forte fator de mobilidade social, abriu ao indivíduo um espaço histórico que seria a moldura da civilização mais profundamente democrática que o homem já criou (FURTADO, 1946, p. 09).

A gênese da democracia na América, especialmente no norte do país, combinou vários elementos como o *ethos* puritano (com destaque para uma forma religiosa apoiada no arbítrio e ascese pessoal e menos na onipresença da instituição Igreja), a luta pela apropriação produtiva de um amplo meio geográfico, a necessidade da organização coletiva de base local com preservação das capacidades individuais e a forte presença de elementos de dinâmica e mobilidade social (em especial a imigração, mas lembrando o peso que a cultura da eficiência, de acumulação e de racionalismo individual tinha numa sociedade de matriz puritana) em uma estrutura social que levou as formas políticas a se realizarem na estrutura democrática.

A tese fundamental implícita neste trabalho, de que nos Estados Unidos as forças da revolução democrática moderna encontraram o seu campo ideal de expansão, funda-se em dois motivos centrais: a) os primeiros homens que colonizaram aquele país eram portadores do mais pujante complexo de individualismo que a Europa

produziu; b) a ausência de estruturas governamentais arcaicas e de estratificação social paralizantes das forças de expansão do novo homem foi completada por um fundo móvel duplo constituído pelo continente sem fronteiras e pelas camadas sempre renovadas de população imigratória (FURTADO, 1946, p. 15).

Por outro lado, e talvez como dramática expressão do próprio movimento de desenvolvimento socioeconômico desencadeado por tão expressivo impulso individualista e racional, das energias dessa evolução surgiram os obstáculos à preservação da vida democrática. Os riscos são apontados por Furtado como provenientes da combinação de três elementos:

a) dos efeitos da transição para a forma de capitalismo industrial maduro, complexo e extensivo, com ampla divisão e especialização do trabalho, segmentação em rotinas, separando planejamento intelectual (dotada de uma visão totalizante do processo produtivo) e a ação do trabalho braçal/mecânico, e, na esteira de uma eficácia e produtividade elevadas rotinizando e rebaixando a autonomia criadora dos indivíduos;

b) do efeito racional estendido para o campo da administração pública, primando pela *eficácia*, em grande medida oposta a liberdade da ação política anteriormente existente na dinâmica dos governos locais;

c) da formação dos complexos industriais (padrão fordista de produção em massa) promotores da racionalização do processo produtivo em escala militar e hierarquizada.

O conjunto desses fatores iria introduzir, no seio da mais radical experiência democrática ocidental, os elementos de sua paralisação pelo aniquilamento das energias vitais do individualismo e da capacidade autônoma do homem. A alta divisão do trabalho estava gerando a situação da *massa* e aniquilando a iniciativa e a participação pessoal – quer no mundo do trabalho, quer na dimensão pública:

os problemas sociais acarretados pela centralização industrial tendem a exigir da ação governamental medidas igualmente centralizadas. E à semelhança da indústria o governo vai se tornando igualmente “eficiente” e “centralizado”. A estas transformações das estruturas governamentais têm-se denominado de revolução burocrática moderna (FURTADO, 1946, p. 18).

Por outro lado, o refinamento do processo industrial centralizaria também suas elites, modificando as relações de poder em situações assimétricas, quer pela formação de grupos dominantes na arena econômica, quer pelo controle burocrático-administrativo que se instala na fábrica e na arena pública: “a trágica realidade a que nos levou a Revolução industrial está em que as novas técnicas sociais conduzem implacavelmente ao domínio minoritário” (FURTADO, 1946, p. 20). Um dos termos utilizados no ensaio é o de forças antidemocráticas, oriundas da própria vitalidade do capitalismo industrial já que, se por um lado a Revolução Industrial “deu a todos os homens consciência política, por outro vulnerou profundamente o indivíduo. Essa mutilação do homem, consequência do novo processo de produção, é um problema transcendente de nossos tempos” (FURTADO, 1946, p. 23).

A saída para o impasse americano residiria na reconstrução do Homem, capaz de afastar-se da racionalidade funcional, característica da vida industrial, em direção à racionalidade substantiva (ambos termos emprestados do pensamento de Karl Mannheim), possibilitando solucionar a questão de “como equipar o homem moderno de maneira a permitir-lhe uma posição de independência diante das forças sociais, comparável à liberdade de ação que caracterizou os construtores da democracia” (FURTADO, 1946, p. 24).

Tomado comparativamente este trabalho, Furtado parece dar um passo atrás quanto à crítica presente no texto anterior, de 1944, quando são apontados como falhos os limites da liberdade individual em oposição ao interesse coletivo e a necessidade de, talvez, aumentar-se o papel e funções do governo em sua proteção. Esta possibilidade de interpretação explicaria, em parte, seu laureamento pelo Instituto Cultural Brasil-Estados Unidos.

No entanto, se avaliado o texto em conjunto verifica-se que a conclusão pode ser outra. Os elementos apontados como perigosos para a vida democrática são derivados de um capitalismo maximizador de lucros, hierárquico, produtor da situação social das massas e que produz trabalhadores disciplinados, mas acéfalos para o exercício da política. Destarte, o individualismo originalmente apontado como a melhor manifestação das energias de Prometeu, de matriz racional-substantiva, de mobilidade social, de organização local e estimulada pelo princípio do bem

público acabaria por gerar o seu oposto, minguando a autonomia, a potência e a emancipação. Importante notar que era a forma estrutural do capitalismo – que necessita a concentração, a burocracia hierárquica e a pulverização das capacidades racionais e políticas – a produtora do avesso das liberdades clássicas do liberalismo. Este raciocínio levou Furtado a propor – e é curioso que seus laureadores não tenham percebido esse movimento do raciocínio em seu desenho global – uma saída ou limitação da dinâmica econômica do capitalismo industrial através de uma resposta política. Pode-se supor, por extensão, que a análise de Furtado sobre a mais complexa e avançada economia do planeta apontava os limites internos do modelo, ensejando uma necessária saída política¹⁶ – não econômica, mas derivada de uma meta de retomada de um tipo de homem, de sociedade, de vida pública e de futuro. Este movimento “dos limites da economia para as liberdades da política” seria a tônica das formulações sobre a democracia nos trabalhos que analisaram a situação das sociedades subdesenvolvidas.

O desenvolvimento e a atribuição de novas funções à democracia

O último bloco de textos proposto nesta análise é composto por *Subdesenvolvimento e estado democrático* (1962a) retomado no quinto capítulo de *A pré-revolução brasileira* (1962b) e apresenta uma guinada na percepção do papel e capacidades contidas na preservação das instituições democráticas (denominadas várias vezes por Furtado como “marcos abertos”) em situação de subdesenvolvimento. A hipótese sobre a resignificação do conceito é de sua decorrência do aprofundamento e cinzelamento teórico mais fino da essência do subdesenvolvimento em momento de brecha histórica (possibilidade de alcance do desenvolvimento via adoção de ferramental do planejamento). Desta forma, embora os eixos de análise deste artigo apoiem-se nos textos que mais explicitamente usam o termo democracia ou democrático, a compreensão do argumento fica mais clara quando observada em conjunto com *Dialética do desenvolvimento*

¹⁶ A análise do caso americano é avaliada como uma conjunção de fatores, capazes de produzir efeitos específicos – dos quais a democracia norte-americana é expressão particular. Mas mesmo neste contexto, a tensão entre um capitalismo voraz, de individualismo eficiente mas organizado de maneira a criar assimetrias sociais e a condição de massa dentro do coração da civilização industrial, pode anular os efeitos positivos da trajetória. A conclusão possível ao fim da análise efetuada por Furtado é que é necessária uma outra concepção de política (e de Estado e de valores sociais) para solução dessas contradições aporéticas.

(1964) e *Teoria e política do desenvolvimento econômico* (1966a), privilegiando o contexto de emergência destes trabalhos: a grave crise política pela qual passava o Brasil e o risco à democracia pós-45. Nestes trabalhos localizamos, também, o reposicionamento do papel das instituições democráticas como uma síntese das perspectivas já percebidas ou renunciadas na argumentação dos textos de 1944 e 1946¹⁷: a dimensão política como parte ou meio de consecução do desenvolvimento (compreendido, necessariamente, como mais que mero crescimento econômico).

Para compreender essa mudança é importante recuperar o encadeamento lógico de alguns conceitos e pressupostos da teoria furtadiana, que se originam do binômio teoria do subdesenvolvimento *versus* as teses para ascensão ao patamar do desenvolvimento, onde a primeira tem como eixo *explicar a formação* do subdesenvolvimento como expressão particular e diferencial do capitalismo produzida pelo colonialismo primário exportador, e a segunda repensar, nos marcos específicos da condição do subdesenvolvimento, as *estratégias e alternativas de sua transformação* – condicionadas e limitadas pelo passado histórico e exigindo ferramentas diversas daquelas adotadas nas experiências dos países desenvolvidos (que chegaram a esta posição em outro momento e movimento histórico). Nesta condição é que as considerações sobre a lógica do funcionamento do mercado, dos atores e classes, das instituições precisariam ser reposicionadas, incluindo a função do Estado e das instituições democráticas.

Fundamental na tese do subdesenvolvimento de Furtado é a afirmação sobre os distintos resultantes da dinâmica de expansão do capitalismo a partir da energia propulsora do mercantilismo, apresentadas em *Teoria e política do desenvolvimento econômico*, e que indica três grandes linhas de expansão: as economias desenvolvidas, congregando os núcleos europeus originais e uma segunda onda, com migração de energias e capitais modernos para outras formações sociais (como os EUA, caso exemplar e exponencial); as economias subdesenvolvidas que, condicionadas pelo modelo primário-exportador, tiveram sua dinâmica de desenvolvimento travada pela assimetria das

¹⁷ Importante na análise da ideia de democracia neste terceiro estágio da produção furtadiana são o cenário e as condições de produção dessa nova formulação que avança em relação às pretéritas incursões dos textos anteriores da década de 1940, mas, em especial, porque expressa um enorme grau de inovação e refinamento interno da própria teoria do desenvolvimento furtadiano. É um *plus*, um salto importante de seu raciocínio, e que parece capturar, ordenar e dar novo sentido aos pontos anteriores da sua argumentação sobre a democracia e sua função social.

relações de troca e pela condição dependente (maioria das economias da América Latina); e, por último, as economias caracterizadas pelo “vazio populacional e de bens naturais, que perfilariam a categoria de economias pobres” – a exemplo da tese de Galbraith (1979). Estes três tipos enfrentariam uma visão única, homogênea e modernizadora do capitalismo – em especial quanto a seu efeito deletério nas economias tornadas primário-exportadoras, apontando um moderno múltiplo, contraditório e mesmo impossível de ser realizado nas próprias condições de internalização da produção capitalista. Furtado refina ainda mais esta análise histórica da expansão do capitalismo ao apontar as subdivisões no bloco das economias subdesenvolvidas: as de etapa superior (com condições de arranque, segundo a tipologia aberta por Rostow) e de grau inferior (sem condições de arranque). Somente as primeiras, caracterizadas pela brecha histórica da substituição de importações, poderiam sonhar com o salto para o desenvolvimento.

Assim, Furtado elaborou uma robusta explicação para o subdesenvolvimento e avançou no desafio da constituição de estratégias, ferramentas e alternativas para manter e acelerar a brecha histórica, transformando arranque em desenvolvimento concluído. E nesta tarefa Furtado aproximou, de maneira ímpar e inédita, a dimensão da economia e a da política.

Os textos tratados nesta seção foram produzidos no início da década de 1960 e dialogam fortemente com os efeitos da acelerada transformação econômica e social provocadas pelo planejamento e intervenção estatal, com as tensões e conflitos políticos inerentes à uma sociedade em “mudança rápida” (HUNTINGTON, 1975). Importante destacar nesse cenário o impacto que a organização dos trabalhadores e suas demandas, a questão camponesa e o problema fundiário, a permanência de velhas oligarquias e o surgimento de novas elites associadas ao padrão de modernização e os interesses econômicos internacionais assumiriam no plano das formas políticas e no papel assumido pela democracia. Entre as capacidades do Estado, necessárias a consecução do desenvolvimento, a pressão redistributiva, inerente à democracia e operada de maneira particularizada pelo populismo, promoveu no início dessa década um cenário político polarizado entre uma solução autoritária para continuidade de desenvolvimento e o estabelecimento das Reformas de Base, necessárias para alteração da estrutura social.

Partindo-se do contexto de época que circunda os textos analisados nesta seção podem ser destacados como itens importantes a questão da organização sindical em marco institucional aberto (situação unicamente compatível com um regime democrático) e a da opinião pública, enquanto elementos da geração do desenvolvimento, com o balanço democrático como técnica de impedimento da formação da tecnocracia e das rupturas políticas mais radicais.

Começaremos pelo problema da organização do trabalho e pressão sindical como elementos propulsores da economia política do desenvolvimento ao impedirem a adoção de práticas de curto prazo dos empresários. Na sequência abordaremos o processo eleitoral e a pressão da opinião pública, como elementos de direção do planejamento estatal e ferramenta de enfrentamento dos resíduos do velho regime oligárquico-regional à modernização social ampla, e, por último, o exame das formas democráticas como ferramenta de redução de conflitos e diminuição de riscos radicais para a política nacional no período.

A correlação entre pressão salarial e o combate aos setores sociais atrasados

No processo de modernização pautado na superação do subdesenvolvimento e na aceleração das etapas da brecha do desenvolvimento, o sistema de produção econômico e os atores estratégicos que o operam – em especial os empresários, atores fortemente analisados em *Teoria e política do desenvolvimento econômico*, sob a perspectiva schumpeteriana e sua fraca aplicabilidade ao contexto das economias subdesenvolvidas – são itens fundamentais da reflexão. Furtado, como os outros cepalinos, reconhecia que as economias subdesenvolvidas não poderiam superar esta condição guiadas pelo princípio dos automatismos do mercado. Afinal, fora a tese das vantagens comparativas e dos ritmos desiguais, porém tendendo no longo prazo à repartição geral do progresso das nações, de filiação liberal clássica, a responsável pela enganosa e perversa assimetria imposta aos países primário-exportadores. Porém, embora as formulações da teoria do desenvolvimento tivessem rompido com os axiomas do liberalismo, sua interpretação sobre a dinâmica do capitalismo não escapava do reconhecimento do papel transformador e civilizador do empreendimento

produtivo, em especial da atividade industrial, na promoção do progresso econômico, contribuindo para a permanência do papel proeminente dos empresários – se não antecessores e promotores de um desenvolvimento autônomo, ainda os atores esperados quando da transformação promovida pelo planejamento estatal. O desenvolvimento e a modernização pautados pela transformação da questão da industrialização na questão nacional é argumento central, por exemplo, na formulação pioneira do planejamento defendida por Roberto Simonsen no início dos anos 1940 e permanece no conjunto das correntes desenvolvimentistas posteriores. No entanto, o *take off* do ciclo produtivo e as condições de sua aceleração separarão a tese de Furtado de outras concepções do mesmo período.

No fundo trata-se de equacionar uma questão central que atravessa o debate econômico mundial em todo o século XX: o desenvolvimento econômico origina-se no lado da oferta ou no lado da demanda? É a ação inovadora do capitalista que deflagra o complexo movimento que estimula o uso e cria fatores na dinâmica geradora de riqueza, ou é o mundo do consumo aquecido e ampliado, onde a renda é o fator determinante de toda movimentação produtiva, que abriga o disparador do crescimento? O foco na produção ou no consumo separa os campos do pensamento neoclássico e keynesiano, enunciando uma distinção fundamental para a promoção do desenvolvimento: estimula-se privilegiadamente empresários, aguardando que a virtude do ciclo produtivo recompense na outra ponta os trabalhadores, ou se protege a renda do trabalhador, esperando que sua demanda estimule o empresário a produzir e a realizar o lucro? Entre uma posição e a outra modifica-se a ação do Estado e a definição de suas políticas, instrumentos, metas e atores privilegiados.

A controvérsia teórica, originária do embate entre economistas neoclássicos e keynesianos, chegou à periferia, assombrada pelo problema do subdesenvolvimento recém descoberto e postulado teoricamente, apontando a necessidade de adaptação de ferramentas e meios para sua resolução¹⁸. No contexto específico do nacional-desenvolvimentismo brasileiro, pautado por uma configuração de “guarda-chuva”

¹⁸ Não se pode esquecer uma distinção importante neste cenário: o keynesianismo aplica-se originalmente ao problema de manutenção da dinâmica econômica em situação anticíclica, sendo uma política corretiva; já o desenvolvimentismo parte do pressuposto da criação de dinâmica econômica, sendo protagônico ou sujeito desse processo.

que abrigava interesses diversos, setores mais liberais ou mais intervencionistas (BIELSCHOWSKY, 1988), o cimento que dava liga ao bloco histórico era o reconhecimento da inequívoca e fundamental ação do Estado enquanto estratégia de superação do atraso periférico. Ao mesmo tempo separava-os a opção pelo *modus operandi* e foco da ação desse Estado: a escolha entre o capital *versus* trabalho, entre setor privado *versus* público, entre nacionalismo *versus* economia externa.

Se todo o desenvolvimentismo aninha-se em um mesmo pressuposto (os obstáculos ao desenvolvimento necessitam *algum* grau de planejamento e intervenção), unindo conservadores e progressistas, talvez a pergunta central a ser feita seria: quais interesses sociais são prioritários e o que cabe ao planejamento estatal defender? Furtado aparece como expoente do campo progressista, optando por uma economia do lado da demanda, com crescimento via consumo de massa e mercado interno, e de um desenvolvimento distributivo próximo do modelo social-democrata. No entanto, a posição de Furtado quanto à defesa do trabalho como pedra de toque da questão do desenvolvimento implica menos em um pressuposto de valor político ou ético, e mais (e muito importante) enquanto uma condição necessária para superação dos entraves de uma economia em situação de subdesenvolvimento de grau superior.

A formação de capital segue assim por um canal previamente aberto, tropeçando apenas com obstáculos institucionais decorrentes dos ajustamentos insuficientes ou atrasados do marco institucional que disciplina os distintos fluxos econômicos. Os principais desses obstáculos refletem a persistência de formas anacrônicas de distribuição da renda, que se traduzem em insuficiente vigor na demanda final para consumo ou investimento (FURTADO, 1964, p. 32).

Nesse sentido o projeto furtadiano destaca-se nitidamente das demais formulações coetâneas ao considerar como pressuposto que a força capaz de reorientar as relações econômicas em direção ao destravamento da energia do desenvolvimento nasce do *trabalho* e não da ação livre e criadora do empresário. Ao contrário da tese schumpeteriana, no tocante ao ator central da destruição criadora, e dos neoclássicos sobre o papel e pressão por elevação dos salários, Furtado reforça a luta sindical pelo

aumento da renda dos trabalhadores como instrumento essencial para reverter a *ratio* das decisões econômicas de curto prazo, a propensão do empresário de economias subdesenvolvidas para o gasto suntuoso e a não inversões em inovações tecnológicas – já que seus lucros extraordinários poderiam advir da possibilidade de extração de ganhos por depressão de salários dado pela conjunção de um exército industrial de reserva e pela frágil ou limitada possibilidade de existência da luta sindical. Importante ressaltar que, em última instância, a fragilidade ou inexistência das pressões por salários, diretos e indiretos (estes operados pela via dos direitos sociais assumidos – ou não – pelo Estado) é decorrente do cenário político, de suas instituições e acordos sociais. A defesa de direitos do trabalho, a legitimidade das lutas e o reconhecimento das demandas sindicais são expressão de sociedades estruturadas sob o “marco legal” (termo usado por Furtado, recorrentemente em *A pré-revolução brasileira e Dialética do desenvolvimento*) de modelos políticos calcados na democracia e no conflito regulado como forma social. Este último ponto é produto direto da tendência à não modernização das instituições políticas com garantia e ampliação dos direitos do trabalho, em especial o direito e à organização sindical.

E sem instituições políticas abertas, leia-se democráticas, Furtado afirma que a tarefa de superação do subdesenvolvimento ficaria irremediavelmente comprometida. Não é a toa que nos textos produzidos em meio às graves tensões políticas do início dos anos de 1960 até o golpe de 1964, Furtado elege como temas centrais de suas reflexões os problemas da vida pública, em especial os riscos dos fechamentos da frágil democracia em curso no país – tanto à direita (vislumbrando já o golpe dos militares) quanto à esquerda. Na leitura dos trabalhos desse período é visível a sensação de urgência, de premência e de risco, presente nas linhas dos textos.

Os marcos de participação, organização e pressão das classes trabalhadoras impediriam o ganho fácil, via aumento da extração da mais-valia absoluta, produzindo dois resultados: 1) estimularia a tendência do empresário para investir no ciclo das inovações tecnológicas, padrão central da dinâmica das economias avançadas; 2) garantiria que a elevação da renda se revertesse em aumento do consumo de massa, gerando um motor endógeno de expansão do mercado interno e aumentando a procura por bens, crescentemente sofisticados, com a dinamização da

industrialização nacional. Esse processo acarretaria também a diminuição progressiva da dependência externa e reforçaria o que Furtado denominou de internalização dos centros de decisão. Mas observemos que este ciclo virtuoso depende das condições políticas abertas, de preservação dos marcos da participação e da organização livre de sindicatos.

Outro tema relevante, ligado diretamente ao papel das instituições abertas e democráticas, consiste na questão da luta pela eliminação dos riscos da apropriação das energias do desenvolvimentismo pelos grupos representativos do Velho Regime (legado das oligarquias regionais, latifundiárias, patrimonialistas e vorazes no desejo de apropriação dos capitais sociais abrigados na ação do Estado).

Uma segunda e significativa perspectiva sobre a função política *ex-ante* os efeitos do desenvolvimento encontra-se na sua capacidade de superação dos resquícios do atraso, acelerando a esperada transformação social em nível profundo, com mudanças estruturais. A herança colonial não havia apenas promovido os ciclos primário-exportadores, deslocando as estruturas socioeconômicas ao longo do território brasileiro. Estes empreendimentos, caracterizados pela alta dependência dos influxos do mercado externo e pela baixa capacidade de retenção da riqueza produzida no sistema local, promoveriam disfunções sociais graves a partir da geração do dualismo estrutural – sistema de desequilíbrio entre os pólos avançados da economia exportadora, sem canais de comunicação com o restante do sistema econômico nacional, impossibilitando o surgimento de um compromisso federativo e a constituição de um projeto nacional, minando laços de solidariedade social.

Paralelamente a um surto modernizante provocado pelos picos de produtividade primário-exportadora, elites regionais formaram-se dotadas de alta capacidade de apropriação de capitais sociais e políticos poderosos. No nordeste, a permanência do latifúndio, da prática do coronelismo no controle dos grupos dominantes sobre os recursos de representação política (bolsões eleitorais) e do aparelhamento do Estado atravessou séculos, chegando na etapa nacional-desenvolvimentista articulada a ponto de produzir o efeito perverso da “indústria da seca”. No sudeste a articulação das elites cafeicultoras no controle direto do Estado durante a Primeira República é um exemplo similar, com a formulação da política de socialização das perdas do café,

resultantes do Convênio de Taubaté, especialmente enquanto expressão da hegemonia desses setores em se apropriarem dos recursos do Estado em benefício próprio¹⁹.

Dois grupos políticos fortes representavam a permanência do passado na conjuntura da passagem industrial dos anos 50 – as oligarquias mercantil-exportadoras do sudeste e as elites latifundistas nordestinas – capazes de manter

o controle sobre os centros de decisão política [...]. Como a posição do setor agrícola em geral está orientada para a defesa do *status quo* institucional, com base nas fortes posições que ocupa no poder legislativo, o grupo latifundiário de atuação mais anti-social conseguiu sempre mover-se dentro de uma ampla frente em que seus interesses se confundem com os do conjunto da agricultura e mesmo, de todos aqueles que detêm a propriedade de meios de produção (FURTADO, 1964, p. 127).

Furtado indica como estes grupos, ancorados no capital político produzido *fora* da dimensão moderna (cuja expressão seria o universo urbano-industrial), poderiam invalidar o esforço do planejamento desenvolvimentista²⁰. A absorção destes grupos oligárquicos na arena decisória do Estado poderia: a) contaminar a utilização e o destino dos recursos e investimentos estatais, b) barrar mudanças estruturais radicais em temas como a estrutura fundiária, políticas macroeconômicas (monetária, cambial, fiscal e tributária), bem como aqueles temas ligados aos direitos trabalhistas e sociais e a distribuição do bem-estar²¹.

Minar a força dessas elites, destruindo os focos de anacronismos herdados da colônia, era uma necessidade para garantir a construção do Brasil moderno. Para Furtado a democracia carregaria essa possibilidade já que:

¹⁹ O lado curioso da capacidade de apropriação do Estado pelos interesses diretos dos segmentos cafeicultores foram as consequências dessa política: de um lado, a proteção da economia do café gerou, indiretamente, a preservação e crescimento do setor que se tornaria mais a frente o maior concorrente direto da vocação agrícola – o setor industrial (FURTADO, 1959); também gerou um segundo desdobramento ao transformar a questão econômica em função do Estado e questão nacional, o que permitiu, ao longo da década de 1930 a conversão e apropriação dessa lógica pela ideologia industrialista em ascensão (CEPÊDA, 2010).

²⁰ Sobre a tensão política e os movimentos ligados à estrutura fundiária do nordeste nesse período indicamos a minuciosa análise de Amélia Cohn em *Crise regional e planejamento* (1978).

²¹ Podemos lembrar que a continuidade desse raciocínio em Furtado aparece no Plano Trienal, cujas reformas de base incidiam em grande medida nessa direção.

O específico do Estado democrático de base capitalista não é propriamente uma tendência à eliminação dos privilégios. Pelo contrário, os grupos privilegiados podem nele crescer e conservar o seu poder. Sua característica essencial é a tendência à *eliminação daqueles privilégios que entorpecem o desenvolvimento das forças produtivas* [grifos meus, V.A.C.] (FURTADO, 1964, p. 45).

A única via para a realização dessa outra frente na tarefa histórica de superar o atraso e o subdesenvolvimento era *fortalecer* o marco legal democrático que, através da expansão e da mudança representativa e cultural das bases sociais e territoriais do colégio eleitoral, bem como pela poderosa pressão da opinião pública (cada vez mais educada no processo de participação eleitoral), poderia completar o ciclo da transformação social brasileira.

A obra histórica da construção do desenvolvimento, negação do subdesenvolvimento mediada pela coerência teórica e projeto político, ajusta assim a herança do passado e a proposição de futuro, unindo de maneira impar a capacidade hegemônica de uma explicação científica e econômica sobre o atraso com as ferramentas operacionais do campo político.

Tecnocracia e risco – novo papel para a democracia

Como outra face desse processo, Furtado indica também a necessidade de fiscalização sobre a ação do Estado. Afinal os problemas de deturpação do projeto de desenvolvimento nascem, a exemplo da história pregressa, pela capacidade de apropriação do Estado e de seus recursos pelos setores anacrônicos. Externamente este tema é relevante pelo desenho que se forma após o fim da Segunda Guerra Mundial, com tendência (possível) de restabelecimento, através do comércio internacional, da divisão mundial do trabalho que preservasse os interesses das economias centrais, revertendo o salto da periferia. Internamente, a inclinação imediatista do lucro fácil colocaria em risco o processo de acumulação e o impulso industrializante da economia nacional. Este cenário reforça o sentido de urgência das transformações e o papel determinante do Estado neste processo. Neste contexto a percepção ideacional e ideológica tem peso significativo no processo: preservar, acelerando, a dinâmica de mudança. A *intelligentsia* funcionaria, assim, como um ator

fundamental na definição e condução do projeto socioeconômico em curso.

Como a elaboração teórica tem também por função organizar o campo político, nesta batalha mista de objetividade científica (diagnóstico) e escolhas políticas (projetos frutos da racionalização) o peso e o papel da camada intelectual é enorme (PÉCAUT, 1990). Afinal, em situação de planejamento a fronteira entre teoria e ação é tênue, produzindo uma zona intermediária entre pensadores e *statemakers*. Sobrevalorizados como intérpretes (que diferentemente dos ensaístas aparecem blindados pela *expertise* teórica) e revestidos de alta dose de protagonismo efetivo (via entrada na arena estatal), uma questão passa a ser de capital importância para a ação técnica no desenvolvimentismo: como impedir que este conhecimento, munido da ferramenta do planejamento não se transforme em instrumento de opressão? Como controlar os controladores, alçados a um elevado nível de poder? Esta pergunta separa, nitidamente, o campo que permitirá a chave histórica da tecnocracia ou do modelo burocrático autoritário (O'DONNEL, 1990), daquele que permite pensar o controle social da *intelligentsia* pela via democrática (como em Furtado e Mannheim).

Na formulação de Furtado sobre o desenvolvimentismo, é simultânea a condição exponencial do intelectual comprometido (e que de fato age nessa direção) com a do controle social pela via democrática. Somente os resultados eleitorais, que medem o pulso da opinião pública e redesenham a representação dos interesses no aparato de Estado, são instrumentos únicos capazes de impedir que a energia do desenvolvimento (custeada pelo pacto social e pelos fundos públicos) seja desviada em proveito dos setores mais entronizados no controle estatal. O marco democrático potencializa a energia social dos setores modernos na tarefa de desmanche dos anacronismos. A participação e a representação política democrática da sociedade também mantêm a ação do Estado sob rédeas curtas, mensurando continuamente o destino e a eficiência das políticas aplicadas, limitando a chance do efeito tecnocrático neste processo.

Síntese do papel da democracia em Furtado

Ao longo deste trabalho percebe-se como o tema da democracia e dos mecanismos políticos em regimes abertos

assume concepções diversas ao longo das duas décadas da produção intelectual furtadiana, especialmente na formulação dos textos da década de 1960, quando o autor inova de maneira radical sua função e papel nas sociedades caracterizadas pelo subdesenvolvimento. Nesta conformação, Furtado deixa de associar a democracia a um *telos* esperado com o desenrolar das estratégias promotoras do desenvolvimento e passa a ser condicionante do processo: de resultado à meio necessário para superação do atraso. Importante notar aqui a complexa análise do autor na associação – *não esperada no campo da teoria econômica* – da correlação entre a dimensão política e o processo econômico. No contexto do subdesenvolvimento, tal qual como vivido e compreendido no debate latino-americano do pós-guerra, Furtado politizou de maneira impressionante o argumento e a tese do desenvolvimentismo, colocando as instituições democráticas no centro do processo de modernização brasileiro.

CEPÊDA, V. A. Contexts and functions of democracy in furtadian thought (1944-1964). *Perspectivas*, São Paulo, v. 46, p. 155-188, jul./dez. 2015.

■ **Abstract:** *This article intends to examine the meaning and functions attributed to the concept democracy in the work of Celso Furtado between 1944 and 1964, which are part of this set of texts, from the initial reflection on the connections between economics and politics to the robust analysis of the role of democratic institutions in *Dialética do desenvolvimento* (1964): *A feição funcional da democracia moderna* (1944); *Trajectoria da democracia na América* (1946), *Subdesenvolvimento e o Estado Democrático* (1962a), *A pré-revolução brasileira* (1962b). The theory of underdevelopment emerges in this intellectual context as a thesis capable of explaining the particularities and limits of development in the situation of the late-capitalist periphery (and its unfolding in the national-developmental project), and historically lies between the end of the *Estado Novo*, i.e. the democratic arrangement of the 1950s and the coup of 1964. The proposal is to examine the various meanings associated by Furtado with democracy, such as the variation of its function in modern societies and the underdevelopment situation, covering the hypothesis that the re-signification of democracy occurred in order to the author's finer understanding of underdevelopment, considering the overcoming of underdevelopment as a goal to be achieved until its conversion into a tool or *modus operandi* necessary for the construction of development.*

■ **Keywords:** *Democracy. Celso Furtado. Brazilian political thought. Development.*

Referências

BIELSCHOWSKY, R. *Pensamento econômico brasileiro: o ciclo ideológico do desenvolvimentismo*. Rio de Janeiro: IPEA/INPES, 1988.

BOSI, A. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BRANDÃO, G. M. *Linhagens do pensamento político brasileiro*. São Paulo: Hucitec, 2007.

CARDOSO, F. H.; FALETTO, E. *Dependência e desenvolvimento na América Latina: ensaio de interpretação sociológica*. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1970.

CARNEIRO, L. *Pela nova Constituição*. Rio de Janeiro: Coelho Branco, 1936.

CEPÊDA, V. A. O contexto político e crítica à democracia liberal: a proposta da representação classista na Constituinte de 1934 In: MOTA, C. G.; SALINAS, N. (Org.). *Os juristas na formação do Estado-Nação*. São Paulo: Saraiva; FGV, 2010.

DUARTE, N. *A ordem privada e a organização nacional*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.

FAORO, R. *Os donos do poder*. São Paulo: Editora Globo, 1958.

FERNANDES, F. *A sociologia numa era de revolução social*. São Paulo: Editora Nacional, 1963.

FERNANDES, F. *Sociedade de classes e subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

FERNANDES, F. *A revolução burguesa no Brasil: ensaios de interpretação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

FURTADO, C. A feição funcional da democracia moderna. *Cultura Política*, Rio de Janeiro, ano IV, v. 36, p. 55-58, 1944.

FURTADO, C. Trajetória da democracia na América. *Revista do Instituto Cultural Brasil-Estados Unidos*. Rio de Janeiro. (Prêmio Franklin D. Roosevelt, outorgado pelo IBEU), 1946.

FURTADO, C. *Formação econômica do Brasil*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1959.

FURTADO, C. *Subdesenvolvimento e Estado democrático*. Recife: CONDEPE, 1962a.

FURTADO, C. *A pré-revolução brasileira*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1962b.

FURTADO, C. *Dialética do desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1964.

FURTADO, C. *Teoria e política do desenvolvimento econômico*. São Paulo: Editora Nacional, 1966a.

FURTADO, C. *Subdesenvolvimento e estagnação na América Latina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966b.

GALBRAITH, J. K. *A sociedade da pobreza*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1979.

HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1936.

HIRSCHMAN, A. O. *Estratégia do desenvolvimento econômico*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, s/d.

HUNTINGTON, S. P. *A ordem política nas sociedades em mudança*. São Paulo: Forense Universitária; EDUSP, 1975

JAGUARIBE, H. *Condições institucionais do desenvolvimento*. Rio de Janeiro: ISEB, 1958a.

JAGUARIBE, H. *Nacionalismo na política brasileira*. Rio de Janeiro: ISEB, 1958b.

JAGUARIBE, H. *Desenvolvimento econômico e desenvolvimento político*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1962.

LAMOUNIER, B. A formação de um pensamento autoritário na Primeira República. *História geral da civilização brasileira*, Tomo III, volume 2. São Paulo: Difel, 1985.

LYNCH, C. E. C. Por que pensamento e não teoria? A imaginação político-social brasileira e o fantasma da condição periférica (1880-1970). *Revista Dados*. Rio de Janeiro, v. 56, n. 4, 2013.

LOVE, J. *A construção do Terceiro Mundo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

MANNHEIM, K. *Liberdade, poder e planificação democrática*. São Paulo: Mestre Jou, 1951.

MYRDAL, G. *Teoria econômica e regiões subdesenvolvidas*. Rio de Janeiro: Saga, 1972.

MOORE, B. *Origens sociais da ditadura e da democracia*. Lisboa: Cosmos, 1984.

NURKSE, R. *Problemas de formação de capital em países subdesenvolvidos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1957.

O'DONNELL, G. *Análise do autoritarismo burocrático*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

PÉCAUT, D. *Intelectuais e a política no Brasil: entre o povo e a nação*. São Paulo: Editora Ática, 1990.

PRADO JR, C. *Formação do Brasil contemporâneo: Colônia*. São Paulo: Brasiliense: Publifolha, 2000 [1936].

POULANTZAS, N. *Poder político e classes sociais*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

ROSTOW, W. W. *Etapas do desenvolvimento econômico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.

SANTOS, W. G. *Ordem burguesa e liberalismo político*. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

SCHWARZ, R. *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

VIANNA, O. *O idealismo da Constituição*. Rio de Janeiro: Edição de Terra de Sol, 1927.

VIANNA, O. *O idealismo da Constituição*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.

VIANNA, O. *Instituições políticas brasileiras*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1949.

FAZER CIÊNCIA, FAZER HISTÓRIA: FLORESTAN FERNANDES, L. A. COSTA PINTO E A SOCIOLOGIA DA MUDANÇA SOCIAL NO BRASIL

Patrícia Olsen de SOUZA¹

■ **RESUMO:** Este artigo discute as abordagens teóricas e interpretativas de Florestan Fernandes e L. A. Costa Pinto sobre a mudança social no Brasil. Os dois sociólogos participaram ativamente do debate intelectual sobre o desenvolvimento travado nas décadas de 1950 e 1960, momento decisivo para a implantação do capitalismo no Brasil, marcado pela disputa de projetos sobre os rumos do país em meio à crescente articulação da sociedade civil. Nesse contexto, distanciando-se do nacionalismo hegemônico no debate intelectual e a partir de perspectivas distintas – próximas em alguns pontos, distantes em outros – Fernandes e Costa Pinto pensaram a particularidade da mudança social nos países subdesenvolvidos, enveredando-se no debate de questões epistemológicas sobre os procedimentos adequados para a sociologia contribuir com o processo de mudança social em curso, pois, para os dois autores, o conhecimento sociológico, além de produto, era visto também como coprodutor da história. Por meio de seus trabalhos teóricos e interpretativos Florestan Fernandes e Costa Pinto constituíram-se em construtores privilegiados do léxico-linguístico pelo qual a sociologia pensou a mudança social no Brasil e na América Latina nas décadas de 1950 e 1960.

■ **PALAVRAS-CHAVES:** Florestan Fernandes. Costa Pinto. Sociologia. Desenvolvimento. Mudança Social. Marginalidade Estrutural.

¹ IFSP – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia – Campus Matão – SP – Brasil, CEP 15.991-502. patricia.olsen@ifsp.edu.br.

Introdução

Nos anos de 1950 e 1960, a sociedade brasileira esteve profundamente marcada pelas discussões sobre o desenvolvimento do capitalismo no país. Compreendido difusamente como a internalização do processo de decisões econômicas, o desenvolvimento foi a ideia-força do momento e pautou todos os espectros do debate nacional permeando os diversos grupos que compunham a sociedade (de esquerda à direita): movimentos sociais, partidos políticos, governos, grupos acadêmicos e a comunidade intelectual. De modo geral o desenvolvimento foi abordado com uma ênfase econômica, contudo, tornou-se um tema controverso e adquiriu significações distintas para os diversos atores que o pensaram.

A sociologia brasileira – constituída como disciplina específica, gozando de reconhecimento social e praticada em diversos meios intelectuais, acadêmicos ou não – participou de forma ativa desse debate, na expectativa de explicar o processo de desenvolvimento por meio de um viés especificamente sociológico e de contribuir, por meio de análises rigorosas, para a superação da situação de subdesenvolvimento. Buscando opor-se, complementar ou corrigir as lacunas das concepções econômicas (as quais segundo as avaliações correntes no meio sociológico compreendiam o desenvolvimento de forma unilateral) o pensamento sociológico brasileiro passa a investigar os condicionantes ou os fatores extra econômicos do desenvolvimento. Essa percepção especificamente sociológica do desenvolvimento é expressa por meio de diversas pesquisas que procuravam compreender os fatores que o determinavam (urbanização, industrialização, mobilidade social e estrutura ocupacional) e os que o favoreciam ou dificultavam (educação, padrões comportamentais, organização política, estrutura agrária).

Tais questões passaram a ser abordadas como componentes de um amplo processo de mudança social, pois para os sociólogos que vivenciaram esse debate o desenvolvimento não era somente uma questão econômica, mas política, social e cultural. Compreendê-lo e orientá-lo significava um esforço no sentido de articular e compor as diversas peças dos quebra cabeças da vida social, ou, em outros termos, tratava-se de estudar o desenvolvimento tendo em vista a sociedade brasileira em sua

totalidade e em suas articulações com o sistema capitalista internacional, buscando explicar os seus obstáculos estruturais. E é por meio do estudo da mudança social que a sociologia brasileira procura estabelecer o nexos que une e dá sentido explicativo ao amplo processo de transformações pelo qual a sociedade passava.

Nesse universo no qual emergiu o pensamento sociológico brasileiro dos anos de 1950 e 1960 a mudança social pode ser compreendida com um “tema-chave”. Como uma “linguagem” (POCOCK, 2003, p.23), utilizada pelos diversos interlocutores que examinaram a questão do desenvolvimento, que expressa-se em diversos trabalhos dos cientistas sociais da Universidade de São Paulo (USP) e da Universidade do Brasil, no Rio de Janeiro; de centros de pesquisa extra-universitários como o Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), o Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais (CBPE) e o Centro Latino Americano de Pesquisas em Ciências Sociais (CLAPCS), ambos no Rio de Janeiro; nos debates travados e transcritos nos Anais do I Congresso de Sociologia (1955) e nos Anais do Seminário Internacional *Resistência à mudança* (1960); bem como nas revistas de ciências sociais mais significativas do período, como a *Sociologia* e a *Brasiliense*.

Não significa, em absoluto, admitir que houvesse unanimidade nas abordagens, pois os diversos sociólogos que se enveredaram pelo debate participavam de instituições específicas, compartilhavam de uma determinada cultura intelectual, tinham uma formação sociológica própria, em suma, avaliaram o fenômeno por perspectivas distintas, o que implica em uma gama enorme de interpretações. Nesse contexto histórico, léxico, linguístico e intelectual a mudança social pode ser compreendida como uma forma de abordagem do processo de desenvolvimento do capitalismo no Brasil utilizada pelos diversos sociólogos os quais, ao “reagirem uns contra os outros”, construíram suas interpretações por meio do léxico linguístico predominante naquele contexto (POCOCK, 2003, p. 25-27).

O pensamento brasileiro dos anos de 1950 e 1960 foi marcado por grandes transformações sociais e permeado por diversas propostas de desenvolvimento com as quais os sociólogos tiveram que se debater. A mudança social, nesse contexto, apresentou-se não somente como um conceito, mas como uma forma de posicionamento do pensamento sociológico frente às

transformações do período. Um posicionamento que trazia em seu bojo a expectativa de transformação da sociedade inscrita em uma agenda progressista, pois, como esclarece Villas Bôas (2006, p.116): “Naquela época, fazer ciências significava fazer história, uma vez que os resultados das pesquisas científicas levavam à transformação da sociedade brasileira em uma etapa ou nova fase da sua história”.

Este artigo discute as abordagens teóricas e interpretativas da mudança social no pensamento de dois personagens centrais da sociologia brasileira dos anos de 1950 e 1960: Florestan Fernandes, da Universidade de São Paulo (USP), e Luiz de Aguiar Costa Pinto, da Universidade do Brasil. Fernandes e Costa Pinto formaram-se nas primeiras levas de cientistas sociais e por meio de suas atividades como docentes e pesquisadores tornaram-se construtores privilegiados da sociologia como campo científico no Brasil. Por esse motivo, os dois sociólogos são encarados como personalidades paradigmáticas.

Não precisamos ir muito longe para atestar a importância de Fernandes e Costa Pinto para a sociologia brasileira. Basta considerarmos que Florestan Fernandes é reconhecido pelos estudiosos da sociologia no Brasil como o principal artífice e personagem síntese da ciência social praticada na USP. Esse reconhecimento deve-se a seus esforços no sentido da institucionalização da disciplina, da elaboração teórica, das interpretações sobre o Brasil, da formação de cientistas sociais e da construção de um grupo de pesquisa – no âmbito da cadeira de Sociologia I, da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFCL) da USP –, considerado pelos especialistas como a “escola paulista de sociologia” (ARRUDA, 1995), cuja produção intelectual repercute nas ciências sociais até hoje.

Luiz de Aguiar Costa Pinto foi professor livre-docente de Sociologia na Faculdade Nacional de Filosofia (FNF1) e professor catedrático de Sociologia da Faculdade de Economia e Administração, ambas na Universidade do Brasil; autor de importantes elaborações teóricas e interpretativas sobre a mudança social no Brasil; participou de instituições de pesquisa do Rio de Janeiro como o CBPE e o CLAPCS – do qual foi o primeiro diretor; além de ter atuado nas ciências sociais em âmbito internacional: integrou a comissão de peritos convocada pela UNESCO para elaborar a primeira declaração sobre raças, foi vice-presidente e membro do comitê executivo da International

Sociological Association (ISA) e trabalhou como pesquisador nas Nações Unidas.

L. A. Costa Pinto e Florestan Fernandes participaram de forma ativa do debate sobre o desenvolvimento do capitalismo no Brasil nas décadas de 1950 e 1960, momento decisivo da formação da sociedade de classes no país. Por meio de suas pesquisas, indagações, respostas, propostas e dos debates epistemológicos que travaram construíram um arcabouço teórico-metodológico, conceitual e interpretativo sobre a mudança social que se tornou referência para o debate intelectual no contexto e para as futuras gerações de cientistas sociais.

A orientação metodológica adotada aborda o pensamento como uma força viva originada em um contexto específico, mas que não se restringe e se explica somente em sua conexão com esse momento imediato. Pocock (2003) nos elucida a respeito dessas questões ao afirmar que o contexto não é somente histórico e social, mas também léxico e linguístico²; ou seja, o pensamento ecoa além do tempo e do espaço, influenciando o debate político e o trabalho cultural das novas gerações, adquirindo novas interpretações ao ser reutilizado por outros agentes sociais. Mobilizamos também a sociologia dos intelectuais de Karl Mannheim, pois pensamos que ela é mais adequada para apreender a intrincada teia do pensamento social, inclusive, para estabelecer as complexas conexões entre as ideias e a vida social.

O conceito de “estilo de pensamento” formulado por Mannheim (1981) é utilizado para tratar o pensamento sociológico brasileiro em sua “unidade interna”, considerando que “há diferentes escolas de pensamento distinguíveis pelos diferentes modos como utilizam diferentes padrões e categorias de pensamento” (MANNHEIM, 1981, p. 79), uma vez que “certos princípios determinantes, provenientes do grupo, estão atuando no indivíduo que molda, de acordo com eles, suas experiências e conhecimentos potenciais” (MANNHEIM, 1981, p. 83). Essa concepção permite situar Costa Pinto e Florestan Fernandes como expoentes da sociologia brasileira de meados do século XX, compreendendo-a como um “estilo de pensamento”, porque portadora de determinados padrões, categorias de pensamento e léxicos, que asseguram sua “unidade interna”.

O “estilo de pensamento”, nessa acepção, é plasmado na sua interação com a dinâmica histórica, econômica, social, política

² Ou também ideológico (SKINNER, 1996).

e cultural de determinada época “podendo ser mostrado, em última análise, como algo nascido das lutas e conflitos de grupos humanos” (MANNHEIM, 1981, p. 83), levando em conta que:

a chave para a compreensão das mudanças nas ideias deve ser encontrada nas circunstâncias sociais em mudança, principalmente no destino dos grupos e classes sociais que são os “portadores” desse estilo de pensamento (MANNHEIM, 1981, p. 78)³.

Dessa forma, podemos conceber a sociologia brasileira daquele período como parte da história, como produto e como produtora de sua época.

Produto de uma sociedade que anseia ser moderna, nos momentos decisivos de sua transição para o capitalismo – entre o final do século XIX e meados do século XX –, a sociologia figurou, nesse contexto, como instrumento de modernização, de racionalização e de auto compreensão da sociedade, exprimindo não só as ambiguidades e as questões próprias desse tipo de processo, mas principalmente os conflitos entre os diversos sujeitos sociais que buscavam imprimir um rumo à história: uns referidos à tradição (o mundo rural, patriarcal, definido pelo latifúndio), outros com raiz na ordem moderna e urbana em formação.

É preciso considerar, no entanto, as diferenças que medram dentro de um “estilo de pensamento”. Isso porque os diversos cientistas sociais pensaram a mudança social a partir de pontos de vista específicos, o que gerou polêmicas em torno da caracterização do processo, bem como do instrumental teórico metodológico adotado nas análises. Para compreender as particularidades das formulações de Fernandes e Costa Pinto sobre a mudança social utilizamos a noção de “perspectiva” do sujeito cognitivo (MANNHEIM, 1967). Perspectiva é a maneira específica pela qual o sujeito do conhecimento vê o objeto, como o percebe e o constrói; ela é formada pela experiência humana e abrange a seleção de aspectos da realidade feita pelo sujeito, bem como sua elaboração cognitiva. Entretanto, como o pensamento é uma força coletiva, originada pelos movimentos da história, a perspectiva do sujeito do conhecimento é determinada, em última instância, por sua inserção social.

³ As citações de texto deste artigo preservaram a ortografia original.

Buscamos apreender as “perspectivas” pelas quais Costa Pinto e Florestan Fernandes analisaram a mudança social a partir de suas relações com os grupos nos quais eles participaram ou com os quais polemizaram: as instituições de ensino e pesquisa de ciências sociais das cidades de São Paulo e do Rio de Janeiro – compreendidas em suas conexões com o contexto mais amplo. Esse procedimento visa perceber como se formaram as “perspectivas” dos dois sociólogos a partir de sua interação com determinadas maneiras de conceber e praticar a sociologia.

A sociologia da mudança social de Florestan Fernandes e de Costa Pinto

Nos anos de 1940, Fernandes e Costa Pinto formaram as perspectivas sociológicas por meio da qual pensaram a mudança social nas décadas de 1950 e 1960. Naquele momento, Florestan se formou como sociólogo na FFCL da USP e na Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP); e Luiz de Aguiar Costa Pinto realizou o mesmo processo na FNF da Universidade do Brasil. Florestan Fernandes dedicou-se, ao longo dos anos de 1940, a análise do folclore na cidade de São Paulo (FERNANDES, 1961) e ao estudo da sociedade tupinambá, de sua organização social (FERNANDES, 1963a) e da função social que a guerra nela exercia (FERNANDES, 1970). Costa Pinto pesquisou as lutas de família na sociedade colonial brasileira (COSTA PINTO, 1980a), buscando apreender os significados das formas tradicionais e modernas de repressão aos delitos em seu movimento de transição; estudou, também, a estrutura da sociedade rural brasileira interpretando-a por meio da noção de classes sociais (COSTA PINTO, 1946; 1948).

Há certa proximidade entre as temáticas trabalhadas pelos dois autores; entretanto, eles pensaram os temas ligados às sociedades tradicionais e/ou à transição entre tradição e modernidade por meio de perspectivas distintas, adotando arcabouços teórico-metodológicos diferentes em suas análises: Fernandes privilegiou o método de interpretação funcionalista e vislumbrou na sociologia empírica-indutiva um modelo para o desenvolvimento da disciplina no Brasil – a exemplo da sociologia norte-americana praticada na Universidade de Chicago⁴ –; já

⁴ A sociologia empírica começou a ser praticada no Brasil na ELSP e foi introduzida nessa instituição de ensino por Donald Pierson. Ao realizar seu mestrado nessa escola Florestan entrou em contato com as técnicas e métodos de pesquisa empírica desenvolvidos na Universidade de Chicago no começo do século XX.

Costa Pinto adotou, centralmente, um instrumental teórico-metodológico mais afinado com o marxismo, dialogou com a tradição do pensamento social brasileiro expresso em autores como Oliveira Viana, Sergio Buarque de Holanda, Gilberto Freyre, Nestor Duarte, Caio Prado Júnior, entre outros, e teceu duras críticas à adoção de um paradigma de sociologia empírica em detrimento de uma teoria geral da sociedade. As diferenças nas abordagens dos autores podem ser explicadas por sua inserção em ambientes intelectuais bastante diversos.

No Rio de Janeiro, a ciência social voltava-se para o estudo de temas estruturais, considerados relevantes para a compreensão global da sociedade brasileira, e preocupava-se com o compromisso desse conhecimento com a ação transformadora; mais próxima, portanto, da tradição de pensamento social vigente no país. Em São Paulo, a ciência social estava envolvida com o estudo empírico das diversas facetas da sociedade por compreender que esse era o procedimento mais adequado ao estudo científico da realidade social; por isso acreditava-se que seria preciso acumular conhecimentos e criar as condições operacionais para que a sociologia pudesse contribuir para a solução dos diversos problemas sociais do Brasil – num registro adjacente ao das ciências sociais norte-americanas (ALMEIDA, 1989; VIANNA, 1997).

Ao compartilharem ambientes intelectuais tão distintos, Fernandes e Luiz de Aguiar construíram suas respectivas visões de mundo sobre a sociedade, a sociologia e as relações desta com a mudança social, filiando-se a determinadas formas de conceber a sociedade e sua ciência. Tais diferenças foram expressas de forma exemplar no debate epistemológico em torno das relações entre sociologia e mudança social travado pelos dois sociólogos, no ano de 1947, no número 4, da revista *Sociologia*.

No artigo “Sociologia e mudança social” (COSTA PINTO, 1947), Luiz de Aguiar cobrou uma postura crítica da sociologia em face aos desafios que a sociedade capitalista lhe impunha. Para o autor, a sociedade capitalista estaria em crise de transição⁵ e por isso a sociologia deveria dedicar-se ao estudo da mudança social, considerada como lei fundamental da sociedade. Em face desse diagnóstico, o professor da Universidade do Brasil

⁵ O diagnóstico de crise formulado por Luiz de Aguiar passava pelo fim da era de ouro do liberalismo; pelos conflitos impressos nas duas grandes guerras mundiais, sobretudo, na celeuma da ideologia nazifascista; e, também, pela alternativa ao capitalismo que a revolução russa, a União Soviética e a teoria marxista representavam naquele contexto.

defendeu o materialismo histórico como o método mais adequado à investigação dos processos de mudança social e teceu duras críticas à sociologia empírica, à importação acrítica de ideias, à noção de imutabilidade da ordem social e às proposições de síntese na teoria sociológica – vistas por ele como “crises de conciliação”. Florestan escreveu uma réplica no mesmo número de *Sociologia*, “O problema do método na investigação sociológica” (FERNANDES, 1947), defendendo as formulações de autores como Karl Mannheim – propositor da síntese entre as contribuições das várias vertentes das ciências sociais –, bem como advogando a necessidade do desenvolvimento empírico-indutivo da sociologia para que ela pudesse converter-se em “intervenção na realidade social”⁶.

As formulações de Costa Pinto e Fernandes, inscritas nos debates entre os cientistas sociais paulistas e cariocas, expressam entendimentos diversos sobre o ideal de ciências sociais e sobre seu papel na sociedade brasileira. Entretanto, ao invés de serem compreendidas como concepções estanques e intercambiáveis, exprimem os complexos movimentos da sociologia – compreendida em sua “unidade interna” (MANNHEIM, 1981) – no momento de sua constituição como disciplina científica no Brasil.

O estruturalismo enquanto fundamento teórico (ou visão de mundo) esteve no bojo das formulações de Fernandes e de Costa Pinto sobre a mudança social, embora os dois sociólogos tenham feito uso dos mais variados conceitos impressos na sociologia da década de 1950. Tanto o estrutural-funcionalismo como o materialismo histórico, metodologias de viés evolucionista, penetraram no Brasil por meio do estruturalismo (ALEXANDER, 1987)⁷.

⁶ As divergências em torno das distintas concepções de ciência social em São Paulo e no Rio de Janeiro se estenderam ao longo dos anos de 1950. A polêmica de Florestan Fernandes e Costa Pinto foi seguida por outras. Guerreiro Ramos tomou posição no debate ao apresentar suas teses para o II Congresso Latino-Americano de Sociologia, em 1953. Entre suas propostas constava a seguinte: “4ª – No estágio atual de desenvolvimento das nações latino-americanas e em face das suas necessidades cada vez maiores de investimentos em bens de produção, é desaconselhável aplicar recursos na prática de pesquisas sobre minudências da vida social, devendo-se estimular a formulação de interpretações genéricas dos aspectos global e parciais das estruturas nacionais e regionais”; (RAMOS, 1957, p. 77). Florestan Fernandes, representante máximo da ciência social paulista e defensor das pesquisas empíricas, se opôs frontalmente às posições defendidas por Guerreiro Ramos. Para Fernandes havia um grave equívoco na tradição do pensamento social brasileiro: a dissociação entre a pesquisa empírica e a interpretação da realidade social. Essa separação foi caracterizada pelo sociólogo paulista como uma anomalia, da qual ele citou Guerreiro Ramos como exemplo (FERNANDES, 1977, p. 50-5).

⁷ O estruturalismo esteve na base das teorias sociais em voga nos anos de 1950 e 1960, fundamentando, inclusive, as teorias da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL) – principal

Florestan Fernandes concebeu a sociedade como uma estrutura diferenciada em suas partes, as quais por meio de sua dinâmica de integração e reintegração funcional garantiam o equilíbrio do sistema social (a estrutura social), em sua continuidade ou em sua mudança. A visão de sociedade pela qual o sociólogo paulista estudou a mudança filiava-se ao estrutural funcionalismo. Por isso ele valorizou o método de interpretação funcionalista não apenas como recurso para o estudo da organização social, mas também para a compreensão dos aspectos da mudança determinados pela primeira (FERNANDES, 1972). O autor também acreditava que o método de interpretação funcionalista era o mais adequado (porque mais refinado) à investigação empírica, por isso o adotou na pesquisa sobre relações raciais na cidade de São Paulo (BASTIDE; FERNANDES, 1959). Ou seja, o recurso ao método funcionalista está intimamente ligado à concepção de sociologia de Florestan – ciência em fase de elaboração empírico-indutiva.

A compreensão da sociedade como uma estrutura diferenciada e integrada em suas partes levou o sociólogo paulista a analisar a mudança social no Brasil, durante a década de 1950, por meio do conceito de demora cultural⁸. Assim, as resistências à mudança viriam da diferença dos ritmos de transformação das partes da estrutura social. A esfera cultural – o plano dos valores – demorava para assimilar as transformações geradas pela industrialização e pela urbanização (FERNANDES, 1954; 1976; BASTIDE; FERNANDES, 1959). Por isso, os problemas oriundos da mudança – como os vícios da democracia brasileira e a relutância dos brancos em aceitarem os negros como iguais na sociedade de classe – foram vistos pelo autor como aspectos normais da mudança que se operava na sociedade e não como um caso de anomia. Nesse registro, as tensões faziam parte do processo de mudança, mas não se constituíam ainda como o centro de sua análise, ou melhor, não eram vistas de forma tão problemática como passaram a ser tratadas no início da década de 1960.

O autor já considerava o conservadorismo das elites dirigentes como o principal entrave à mudança. Esse aspecto está

mentora dos projetos de desenvolvimento para a região (BIELSCHOWSKY, 1988).

⁸ Formulado originalmente por William Ogburn, um dos expoentes da escola de Chicago (OGBURN, 1922). Depois de Ogburn, vários cientistas sociais norte-americanos aplicaram o conceito de demora cultural para explicar os conflitos que marcavam o processo de mudança social em curso naquele país (COLOUN, 1995).

claramente delineado em seu exame sobre a forma de condução da transição do trabalho escravo para o livre: nela permaneceram os interesses dos setores dominantes, os quais concorreram para a precária inserção do negro na sociedade de classes e para a manutenção do preconceito de cor e dos privilégios sociais aos grupos dominantes, ambos incompatíveis com a sociedade de classes. Nesse registro, o recurso à análise histórica também foi um elemento importante para a compreensão de Florestan Fernandes sobre o processo de mudança social no Brasil (BASTIDE; FERNANDES, 1959).

Na concepção de Florestan Fernandes a mudança pela qual a sociedade brasileira passava era sócio-cultural e o conservadorismo uma espécie de resquício do padrão de organização social tradicional (escravocrata e patrimonialista). Nesse ponto a sociologia emerge como ator privilegiado; ela colaborava com a aceleração da mudança sócio-cultural e com a remoção dos obstáculos à transformação da sociedade porque era um saber racional compatível com o padrão de civilização para o qual o Brasil tendia.

Para Fernandes, a sociedade brasileira transitava para o padrão de civilização ocidental, baseado na ciência, na democracia e no planejamento. O diálogo profícuo com a obra de Karl Mannheim (MANNHEIM, 1953, 1967, 1972) levou Florestan a tornar-se um dos maiores defensores da ideia de que a ciência, em especial a sociologia, seria um instrumento privilegiado para orientar a mudança social. A mudança social espontânea não correspondia aos imperativos da era da ciência e do planejamento. Era preciso provocar a mudança com base nos conhecimentos científicos. Daí seus esforços de construção teórica de uma sociologia aplicada – fomentadora da mudança social provocada (FERNANDES, 1976). Ao optar por uma proposta de mudança social realizada por meio da ação humana consciente e organizada, Florestan Fernandes distanciou-se de certo mecanicismo presente no estrutural funcionalismo.

Nesse sentido, Karl Mannheim foi crucial na conformação da sociologia da mudança social de Florestan Fernandes. É dessa inspiração que emerge sua síntese teórica para o estudo da mudança social⁹. Assim, Florestan aproveitou as contribuições do estrutural funcionalismo, da sociologia compreensiva, do

⁹ Formulada em *Ensaio de sociologia geral e aplicada* (FERNANDES, 1976) e utilizada como recurso interpretativo nas diversas análises do sociólogo paulista sobre a mudança social no Brasil entre os anos de 1950 e 1964.

materialismo histórico e da sociologia norte-americana para o estudo das transformações da sociedade brasileira. Mas, mais que isso, o diálogo com Mannheim permitiu ao professor da USP formar uma visão de futuro orientadora de seus esforços teóricos e interpretativos sobre a mudança social no Brasil. A sociedade brasileira caminhava para um padrão de organização social democrático, típico da “ordem social competitiva” e da economia capitalista. Há, no pensamento de Florestan Fernandes, uma visão positiva sobre as possibilidades de democratização dos benefícios da civilização ocidental (democrático-burguesa) no Brasil, avaliação essa que não lhe impediu de reconhecer seus aspectos problemáticos.

O autor pensava em democratização social, econômica, política e cultural dentro dos limites da sociedade capitalista, sem qualificar (como superior ou ideal) essa forma de organização social. Tratava-se de detectar, por meio da análise científica, o padrão societário para o qual o Brasil tendia e utilizar-se dos recursos abertos pelas descobertas das ciências sociais para conferir o máximo de racionalidade ao processo. Para Florestan o papel do sociólogo não era traçar planos para uma sociedade ideal, mas estudar o processo de mudança social em curso para poder conduzi-lo racionalmente – o que abria perspectiva para a solução dos inúmeros problemas que acompanhavam o processo de mudança.

Já no caso da sociologia da mudança social de Costa Pinto, o núcleo estruturador é o conceito de marginalidade estrutural. A concepção de que a sociedade brasileira se marginalizava entre duas estruturas, uma tradicional e arcaica, a outra moderna e capitalista, levou o autor a conferir atenção especial às ambiguidades e assimetrias do processo de mudança social desde o início dos anos de 1950. A concepção de sociedade do autor foi extraída do diálogo com a obra de Karl Marx. Para Luiz de Aguiar a sociedade é uma estrutura fundamentada nas relações sociais de produção, a partir das quais os homens criam seu sistema de estratificação social, bem como seus valores e suas instituições. As partes dessa estrutura social relacionavam-se de forma dialética a partir das ações de homens concretos e de relações sociais de classe. Essa visão de sociedade é nítida em seu estudo sobre o Recôncavo baiano (COSTA PINTO, 1958).

Para o autor, o processo intenso de mudança social pelo qual o Recôncavo baiano passava, em virtude da introdução

de refinarias da Petrobrás em uma sociedade tradicional, fundamentada nos engenhos e usinas de cana-de-açúcar, faria dele o “laboratório de uma experiência humana”. Nesse sentido, aquela região antecipava as características da mudança social no Brasil porque permitia vislumbrar os processos de natureza estrutural por meio dos quais a transição se realizava¹⁰.

O conceito de marginalidade estrutural já havia sido anunciado no estudo que Luiz de Aguiar empreendeu sobre as lutas de famílias no Brasil (COSTA PINTO, 1980a), resultado da primeira pesquisa realizada pelo autor quando ele ainda cursava ciências sociais na FNFfi, tendo por base um estudo empírico documental (baseado em fontes históricas primárias) sobre as *vendettas* entre os Pires e os Camargo (na capitania de São Vicente, em São Paulo, durante o século XVII) e entre os Montes e os Feitosas (no Ceará, durante o século XVIII). Ao investigar as formas particulares de manifestação da vingança privada no Brasil e, também, o processo de mudança que nela se operou em virtude da complicação da estrutura social, Costa Pinto se enveredou pelo estudo das complexas relações (de competição, conflito e amalgama) entre as esferas pública e privada na história do Brasil – apontando-as como constitutivas da sociabilidade do brasileiro.

O conceito de marginalidade estrutural de Luiz de Aguiar não se fundamentava apenas em Marx. A incorporação da noção de contemporaneidade do não coetâneo de Willem Pinder foi o elemento que permitiu ao sociólogo baiano perscrutar de forma original as ambiguidades e assimetrias da estrutura social em mudança (VILLAS BÔAS, 2005). Gláucia Villas Bôas esclarece que “Pinder questionava a linearidade dos tempos da história da arte e insistia em uma coexistência de tempos distintos” (VILLAS BÔAS, 2005, p. 92). Luiz de Aguiar também vislumbrou a coexistência de tempos históricos distintos no mesmo espaço geográfico:

Em diferentes esferas da vida quotidiana, com freqüência, transitava-se do primitivo ao moderno, do medieval ao contemporâneo, do pré-industrial ao super-capitalista, do auto-consumo ao consumo-conspícuo – pois aqui o tempo, parece, não fluiu sincronicamente (COSTA PINTO, 1958, p. 25-6).

¹⁰ Após ser formulado, o conceito de marginalidade estrutural foi utilizado por Luiz de Aguiar para analisar a mudança social no Brasil e na América Latina (COSTA PINTO, 1964, 1970, 1980b, 1998).

Nos grandes hiatos criados pelo fluxo não sincrônico do tempo, no qual se encontravam formas de organização da produção e, também, atitudes e valores referidos a diferentes ordens sociais, é que se formavam as assimetrias e contrastes que caracterizavam o Recôncavo em seu processo de mudança social.

Para Costa Pinto, a sociedade brasileira estava marginalizada entre duas formas de organização econômica e social, entre dois estilos de vida – o que conferia um aspecto dramático ao seu processo de mudança social, já que essas alternativas chegavam a se anular, fazendo da transição um processo lento e penoso. Na visão do autor, a mudança social se caracterizava pelos conflitos, mas também pela acomodação entre as condutas sociais referidas à tradição e à modernidade. Por meio desse entrelaçamento é que o homem brasileiro construía seu futuro.

Costa Pinto não negava a ideia – largamente utilizada por Florestan Fernandes – de que as partes da estrutura social se transformavam em ritmos distintos e que essa assimetria implicava em resistências às mudanças. Todavia, o sociólogo baiano pensava que as resistências à mudança não partiam somente da esfera cultural da sociedade (embora se fizessem sentir de forma mais aguda nesse plano), pois coexistiam no processo de transição duas estruturas econômicas e sociais. Para ilustrar sua visão das conexões entre as partes da estrutura social, Luiz de Aguiar evocou a ideia de um círculo vicioso, no qual se davam as resistências à mudança. Por isso não eram apenas os impulsos da mudança social que se refletiam em toda a estrutura social, mas também as resistências a ela.

Para Luiz de Aguiar, a modernidade não era redentora da tradição, isso porque ela também estava em crise, era problemática. As relações contratuais introduzidas pela Petrobrás no Recôncavo baiano não resolviam por si só os conflitos engendrados pela visão de mundo patrimonialista (COSTA PINTO, 1958). Os novos movimentos negros¹¹ – fruto

¹¹ Costa Pinto identificou dois tipos de associações negras: as tradicionais e as novas. O primeiro tipo de associação (agremiações populares como as gafeiras, por exemplo) exprime o padrão tradicional de relações entre brancos e negros; suas atividades eram recreativas ou religiosas e assinalavam a contribuição africana à cultura de *folk* brasileira. As associações de novo tipo eram produto das alterações pelas quais a sociedade brasileira passava, principalmente a partir da década de 1930, e por isso pretendiam imprimir um novo rumo àquelas mudanças. Eram grupos formados pelas “novas elites negras”, que ascenderam socialmente por meio do campo cultural (típico canal de capilaridade social no Brasil) e objetivavam estender essa ascensão afirmando sua negritude, com atitudes combativas. Entretanto, sua postura frente à massa negra era a mesma de todas as elites frente às massas: atuavam como vanguardas radicalizadas, distantes da realidade e das aspirações objetivas do grupo do qual pretendiam dirigir, abstraindo as

das mudanças estruturais da sociedade e de suas implicações sobre os ajustamentos raciais – exprimiam novas assimetrias e contradições da estrutura social em transformação (COSTA PINTO, 1998). Ao conceber a modernidade como problemática, Costa Pinto se afastava das concepções dualistas em voga na década de 1950 – em particular da de seu mestre Jacques Lambert, formulada no clássico *Os dois Brasís* (LAMBERT, 1973). Nesse registro, em suas interpretações, a oposição arcaico/moderno não se encerrava em mecanicismo.

A compreensão das ambivalências do processo de mudança social levou Luiz de Aguiar a atribuir um sentido histórico à sociologia. A ciência da sociedade (concebida como ciência *mater*, globalizante) teria um papel fundamental no processo de transformação social. Entendida como ciência crítica porque não laudatória da ordem social vigente – a sociologia deveria apontar os problemas da mudança e as inconsistências do *status quo*. O estudo da obra de Costa Pinto revela que suas armas se dirigiam à ideia de imutabilidade da ordem social. A mudança era a lei fundamental da sociedade, por isso a sociologia deveria se sincronizar com os movimentos da realidade e centrar-se no estudo das transformações sociais. É nesse registro que se encerra a crítica de Luiz de Aguiar à “sociologia acadêmica” (COSTA PINTO, 1947; 1980b) – a qual estaria atrelada à sociedade capitalista desde seu nascimento e, portanto, seria incapaz de se abstrair dessa ordem para realizar a crítica consequente de seus fundamentos (em crise de transição). Costa Pinto foi um dos primeiros sociólogos brasileiros a assinalar as conexões entre sociologia e mudança social. Enfatizou esse aspecto antes que Florestan Fernandes, inclusive.

Costa Pinto não caiu na armadilha de analisar a mudança social no Brasil pela ótica da demora cultural, como o fez Florestan Fernandes. Pensamos que isso se deve especialmente ao fato do sociólogo baiano ter adotado em suas análises uma visão de estrutura social balizada pelas concepções de Karl Marx. A noção de estrutura social trabalhada pela dialética marxiana é mais complexa que a visão organicista do estrutural funcionalismo e permitiu à Costa Pinto perceber, desde cedo, as complicadas relações de multideterminação entre as várias partes que compõem a estrutura social, e, também, a realizar uma crítica

contradições de classe entre as “novas elites negras” e as “massas negras” operárias, frutos das mudanças sociais no Brasil (COSTA PINTO, 1998).

das teorias sociológicas norte-americanas. Sem dúvida, Marx é a maior referência de Luiz de Aguiar, entretanto, não se trata de caracterizá-lo como marxista, nem muito menos como marxista ortodoxo, já que ele sempre trabalhou com noções e metodologias que transcendem o marxismo. Além disso, pensamos que esse tipo de classificação, quando não é bem aplicado, concorre mais para obnubilar o estudo das ideias que para esclarecê-lo.

Em Florestan Fernandes, a ideia de uma circularidade que unia o passado ao presente estava esboçada na década de 1950; ela começou a emergir em suas análises da mudança social por meio da percepção crítica do conservadorismo. A mentalidade arcaica ajudava a retardar o processo de mudança econômico e social, já que resistia a ele. A noção de circularidade foi mobilizada por Elide Rugai Bastos (2002) para pensar a sociologia de Florestan Fernandes e de seus assistentes na cadeira de sociologia I na FFCL-USP: “em lugar de uma explicação linear opera como se as duas pontas do *continuum* se encontrassem e esse encontro gerasse, simultaneamente, o objeto, a unidade de pesquisa, o desafio à compreensão, a busca de um suporte teórico e o método de investigação” (BASTOS, 2002).

A autora concentrou sua análise na produção do grupo, por isso focalizou a obra de Florestan Fernandes a partir do final da década de 1950. Pensamos que a noção de circularidade se completa, se torna nítida e passa a constituir um dos pilares de sua sociologia da mudança social a partir do início da década de 1960. O livro *A sociologia numa era de revolução social* (FERNANDES, 1963b) é expressivo do movimento de reformulação das concepções de Florestan Fernandes sobre a mudança social no Brasil e sobre as relações desse processo com a sociologia. A radicalização do contexto histórico social e o aprofundamento do debate intelectual sobre o desenvolvimento do capitalismo no Brasil foram fatores essenciais para o redirecionamento das reflexões do autor.

As disputas acerca do desenvolvimento do capitalismo no Brasil se acirraram no final da década de 1950 e início dos anos de 1960, desdobrando-se em crise econômica e política e em agitação social. Mesmo hegemônico, o projeto de desenvolvimento propugnado por setores nacionalista – ISEB, Centros Populares de Cultura da UNE (CPC’s) e Partido Comunista Brasileiro (PCB)¹² –,

¹² A relativa comunhão de ideias do ISEB, do PCB e do CPC’s em torno do projeto de desenvolvimento autônomo (nacional) do capitalismo no Brasil estruturou-se a partir de um campo cultural comum, centrado em alguns eixos: a) “ida ao povo” com o objetivo de conscientizá-lo (rompendo com a alienação)

iniciado pelo segundo governo de Getúlio Vargas e aprofundado por Juscelino Kubitschek, era sistematicamente questionado pelos setores liberais ligados à UDN. No final da década de 1950 as taxas de crescimento econômico começaram a declinar e as dificuldades monetárias, financeiras e cambiais se intensificaram. O nacional desenvolvimentismo apresentava seus primeiros sinais de esgotamento (BIELSCHOWSKY, 1988).

Os indícios de colapso do ciclo de crescimento econômico e a instabilidade política foram acompanhados por grandes agitações no seio da sociedade. Ocorria um movimento de ascensão popular, expresso nas reivindicações de reforma agrária, impulsionadas pelas ligas camponesas; nas reclamações por melhores moradias nas cidades; na politização crescente do movimento operário, com o aumento do número de greves e as movimentações de caráter político dos sindicatos, como o protesto contra o capital estrangeiro e o imperialismo. Em termos políticos e ideológicos, o PCB ampliava significativamente sua influência sobre o movimento operário – processo que culminou na criação da Comando Geral dos Trabalhadores (CGT), organização autônoma liderada pelos comunistas (AGGIO, et al, 2002, p. 66).

Impulsionado pelo elemento democratizante do processo de desenvolvimento, um “embrião de sociedade civil” (COUTINHO, 2000) começou a se fortalecer e a atuar mais incisivamente na vida política do país. Isso porque “camadas sociais cada vez mais amplas sentiam poder participar mais do desenvolvimento social, econômico e político” em curso (BENEVIDES, 1976, p. 254). O ano de 1963 foi marcado pelas agitações dos setores populares e progressistas em torno das Reformas de Base. Por outro lado, também ganhavam força órgãos ligados ao espectro conservador da sociedade:

O Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais (IPES) e o Instituto Brasileiro de Ação Democrática (IBAD) são dois exemplos de entidades que se empenharam na articulação política com vistas

e transformá-lo em sujeito da história (da revolução nacional em curso); b) a identificação do principal entrave ao desenvolvimento nacional na contradição entre a nação e a anti-nação (relegando para segundo plano a contradição capital/trabalho, não por desconhecimento, mas por uma estratégia baseada na análise da conjuntura brasileira como propícia à união dos setores progressistas); c) a noção de que o Estado era o *locus* privilegiado para a condução da transformação social brasileira, daí a proposição de aproximar Estado e sociedade civil. Esses atores sociais eram fortemente influenciados pela ciência econômica e social produzida CEPAL, a qual propunha que o desenvolvimento deveria ser conduzido pela política de substituição de importações via industrialização massiva, planejada e fomentada pelo Estado (PÉCAUT, 1990; LAHUERTA, 2005).

à interrupção do ascenso de massas que havia no governo João Goulart. Da mesma forma, os quadros formados pela Escola Superior de Guerra cumpriram papel importante na formulação de uma alternativa política elitista para o país (AGGIO, et al, 2002, p. 67).

Nesse momento, o debate sobre desenvolvimento foi aprofundado na sociedade brasileira, galvanizando todas as atenções e dividindo as opiniões. Desse debate fizeram parte tanto os setores conservadores e liberais (mais ou menos, ligados ao latifúndio) quanto a intelectualidade e os atores políticos que se situavam no espectro progressista, tanto os setores filiados ao nacional desenvolvimentismo quanto os que eram avessos ao nacionalismo, como os cientistas sociais da cadeira de sociologia I da FFCL da USP¹³ e os membros do CLAPCS¹⁴.

Em meio a esse contexto histórico-social, Fernandes reorientou sua visão sobre a sociedade, a sociologia e as conexões desta com a mudança social. Na avaliação do autor:

Graças à Campanha de Defesa da Escola Pública¹⁵, alguns meses após participar desse simpósio [Seminário Internacional Resistência à Mudança]¹⁶, tive a oportunidade de *sair do relativo isolamento a*

¹³ Formada por Florestan Fernandes e por seus assistentes, cujos principais expoentes eram Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni, também participaram do grupo Luiz Pereira, Maria Alice Foracchi e Maria Sylvania Carvalho Franco.

¹⁴ O Centro Latino Americano de Pesquisa em Ciências Sociais (CLAPCS) foi criado em 1957 por decisão da Conferência Latino-Americana de Ciências Sociais, convocada pela UNESCO e realizada na cidade do Rio de Janeiro. O centro tinha por objetivo estudar e integrar dados e recursos humanos em uma perspectiva internacional, respeitando a particularidade de cada realidade regional e orientando suas pesquisas pela investigação dos diversos fatores sociais que se relacionavam ao desenvolvimento. Foi composto por cientistas sociais de várias nacionalidades e oriundos de distintos meios intelectuais, como: Gino Germani, Isaac Ganon, Pablo Gonzáles Casanova, Luiz de Aguiar Costa Pinto, Manuel Diegues Júnior, entre outros. As pesquisas desenvolvidas no centro foram marcadas pela diversidade dessas contribuições (ALMEIDA, 1989; OLIVEIRA, 1995). Por isso, o CLAPCS representou uma experiência singular e inovadora dentro do contexto histórico-social e léxico-linguístico no qual surgiu, e também, no campo institucional das ciências sociais no Brasil e na América Latina. Nas palavras de Lúcia Lippi “O CLAPCS inaugurou uma dimensão nova, se tomarmos o escopo de sua temática. Até então tínhamos tido centros brasileiros, institutos nacionais, e foi com o CLAPCS que tivemos um momento de “integração” dos estudos sobre América Latina” (OLIVEIRA, 1995, p. 271).

¹⁵ A campanha em defesa da escola pública se desenrolou entre os anos de 1958 e 1961 em virtude dos embates estabelecidos entre os setores conservadores (o clero católico ligado à educação e a iniciativa privada) e os progressistas (intelectuais, estudantes, líderes sindicais, etc., articulados em torno da liderança dos educadores) no processo de alteração da Lei de Diretrizes e Bases da Educação. Florestan Fernandes e seus assistentes na cadeira de sociologia I da FFCL-USP participaram ativamente do movimento. Para o sociólogo paulista a campanha foi uma resposta dos setores progressistas à influência conservadora no processo de discussão da LDB (FERNANDES, 1975).

¹⁶ O CLAPCS, na época em que foi dirigido por Costa Pinto, realizou o “Seminário Internacional Resistência à Mudança: fatores que impedem ou dificultam o desenvolvimento”, em 1959, com o objetivo de discutir o desenvolvimento como um processo de mudança social, bem como os principais fatores de

que ficam condenados, por contingências da carreira e por outros motivos menos louváveis, os professores universitários (FERNANDES, 1963b, p. 204, grifos nossos, P.O.S.).semin

Florestan passou a conceber que a situação de subdesenvolvimento impunha ao sociólogo obrigações que transcendiam o estudo científico da mudança social, era preciso participar mais incisivamente desse processo para combater o atraso cultural. A mudança social continuou a ser compreendida por Florestan como um processo sócio-cultural e seu estudo científico permaneceu como a principal tarefa da sociologia. Entretanto, em uma era de revolução social, o sociólogo deveria participar do combate ao atraso cultural não apenas como cidadão, mas também como cientista. O autor radicalizou sua noção da vocação pragmática da sociologia, estabelecendo fronteiras menos rígidas entre ciência e política.

Nesse momento, Fernandes reviu suas posições sobre a mudança social no Brasil. Ela não seria apenas um caso de demora cultural – aqui a ideia de circularidade é basilar – já que o horizonte mental das elites arcaicas se convertia no padrão de mudança da sociedade brasileira. A hipótese de Ogburn seria corretamente aplicada somente a “comunidades urbanas da era industrial”, as quais não preponderariam na sociedade brasileira, salvo em alguns centros urbanos mais desenvolvidos. Portanto, sua utilização para a análise do processo de mudanças sociais no Brasil geraria graves distorções, comprometendo o conhecimento da realidade social (FERNANDES, 1963b, p. 211).

A desintegração da herança tradicional estaria apenas começando no Brasil. Essa percepção levou o autor a defender a necessidade de uma “revolução copernicana” no estudo da mudança social no país. Era preciso, em sua avaliação, centrar a análise na “qualidade da mudança” que estava em curso e, também, no que se poderia esperar dela. Florestan Fernandes buscou as causas da resistência sociopática à mudança social no passado escravocrata, argumentando que havia uma dissociação entre o processo de secularização do pensamento e a realidade social – base que permitiu às camadas dominantes criarem uma tradição de manipulação da própria mudança

resistência a ele. Os trabalhos do evento foram organizados em sete sessões nas quais foram discutidas quarenta e três comunicações. Entre os participantes estavam nomes de peso das ciências sociais como Charles Wright Mills, Jacques Lambert, Alfred Métraux, Darcy Ribeiro, Gino Germani, Isaac Ganón, entre outros.

social. Historicamente esse processo teria se dado à medida que as técnicas sociais que concorriam para a secularização do pensamento, como os ideais liberais e republicanos, teriam sido utilizadas pelas elites dirigentes em função de seus interesses – os quais não levavam em conta as necessidades reais do país. Portanto, o ideário liberal e republicano introduzido em um chão social patrimonialista não pôde se converter em fator de democratização política; as camadas subalternas continuaram à margem das decisões sobre os rumos do país (FERNANDES, 1963b, p. 215-216).

Daí o processo de mudança social ser conduzido de forma exclusivista no Brasil, em função dos interesses das camadas dominantes remanescentes do passado. Mais precisamente, as transformações engendradas pela abolição da escravidão, como a emergência de novos elementos nas camadas dominantes, não teriam sido suficientes para romper com o horizonte cultural patrimonialista. Por isso o passado da sociedade brasileira prosseguia se atualizando no presente; as antigas camadas dominantes se transfiguravam por meio da incorporação de novos componentes, mas mantinham a mentalidade configurada no seio da ordem social escravocrata e patrimonialista. Desse processo, teria resultado uma opção de mudança social perversa, conservadora e irracional:

temos uma opção de mudança social que pretende submeter as forças que alteram a estrutura e a organização da sociedade brasileira aos interesses e aos valores sociais de camadas tradicionalmente acostumadas à estabilidade social e ao que ela sempre ocultou no Brasil: extrema iniquidade na distribuição de terra, da renda e das garantias sociais; operação automática de controles sociais que regulavam ou dissimulavam as tensões sociais, por meio da dominação autocrática dos poderosos e da acomodação passiva dos subordinados; identificação das fontes de lealdade através de relações pessoais e diretas, objetiváveis no âmbito da família, da parentela ou de grupos locais e regionais. Os que tinham a iniciativa da opção possuíam também as condições para dela tirar todo o proveito possível. Ou as coisas não se alteravam; ou elas se alteravam sem modificar o padrão fundamental da integração da ordem (FERNANDES, 1963b, p. 207-208, grifos nossos, P.O.S.).

Para Florestan Fernandes a particularidade do processo de mudança social no Brasil era o seu controle exclusivo pelas elites dirigentes. Estas, por terem um horizonte cultural estreito, marcadamente patrimonialista, conduziam o processo no sentido da preservação de privilégios incompatíveis com uma ordem social competitiva e democrática – engendrando assim os dilemas da mudança social no Brasil. Esta análise nos permite qualificar o padrão de mudança social no Brasil identificado pelo autor como: exclusivista e unilateral, por se dar em função dos interesses das camadas dominantes, caracterizados pelo anseio de redefinição de posições privilegiadas na estrutura da sociedade; formalista, por alterar somente os aspectos da realidade que não modificavam de fato a estrutura social; irracional, porque o apego ao passado atuava contra a realização plena da civilização ocidental no país, o que geraria graves problemas sociais e propiciaria a emergência de revoluções devido ao acúmulo de tensões criadas pela mudança; antidemocrático, porque excluía os setores subalternos e as classes médias dos processos de decisão, bloqueando assim outras opções de mudança social para o país.

Florestan Fernandes e Costa Pinto convergiram na perspectiva de realizar uma proposta universal de sociologia.¹⁷ E nesse ponto se distanciaram de Guerreiro Ramos – proponente de uma sociologia voltada para o desenvolvimento nacional. Aliás, Costa Pinto e Florestan Fernandes estavam na mesma trincheira da crítica ao nacionalismo. Para eles a proximidade, ou o comprometimento, dos intelectuais do ISEB com as políticas de desenvolvimento nacional obnubilava a visão acerca das contradições internas do processo de desenvolvimento. Por isso, qualificavam a produção dos intelectuais nacionalistas como ideológica, opondo a elas o “estudo científico” da mudança social em processo, tarefa essa que seria realizada por eles e pelos intelectuais desvinculados das políticas governamentais. Nesse registro, Costa Pinto e Fernandes estabeleceram fronteiras claras entre a ciência e a política.

Os dois autores acreditavam que o “estudo científico” do processo de mudança social se constituía uma tarefa da sociologia e que esta seria sua forma específica de contribuir com as transformações sociais em curso. Ou seja, a forma típica de

¹⁷ Para uma comparação entre as visões de sociologia e de mudança social de Florestan Fernandes, Costa Pinto e Guerreiro Ramos, consultar Villas Bôas (2006). A autora discute as divergências e proximidades entre as visões dos sociólogos, assinalando que para ambos a sociologia tinha um papel histórico porque era um instrumento privilegiado para a transformação da sociedade.

participação da ciência da sociedade no processo de mudança social era o seu “estudo científico” (o que eles consideraram como científico), o qual abriria a possibilidade de orientar a mudança de forma racional, desvelando os obstáculos estruturais que a entravavam ou retardavam. Por isso, tanto Florestan como Costa Pinto optaram pela mudança social provocada. Florestan foi mais incisivo nas discussões sobre a mudança social provocada, propondo uma construção teórica especial (a sociologia aplicada) para orientar o processo. A proximidade com as formulações de Karl Mannheim foi decisiva para o aprofundamento dessa dimensão nas análises de Florestan Fernandes.

Em meio ao processo de transformações sociais pelo qual o Brasil passava em um momento decisivo de sua modernização capitalista, a geração de cientistas sociais da década de 1950 exerceu um forte protagonismo intelectual. Colocaram-se nos debates que perpassavam a esfera pública, pensando a transformação da sociedade, procurando formas de superar o atraso, a alienação, o neocolonialismo, ou o subdesenvolvimento econômico, social e cultural. Nesse sentido, a despeito das diferenças de concepções, atribuíram um sentido missionário à atividade intelectual e imprimiram um sentido histórico a suas atividades científicas. Isso porque compreendiam a ciência como uma potência capaz de orientar racionalmente o processo de mudança social. Tomada pelo espírito de sua época, a produção dos cientistas sociais das décadas de 1950 e 1960 expressa os dilemas, os erros, os acertos, os desafios, as ambivalências de uma sociedade que ansiava ser moderna, capitalista, democrática, competitiva.

Os intelectuais nacionalistas ou não nacionalistas, paulistas ou cariocas, desejavam o desenvolvimento – compreendido como melhoria do homem e da sociedade humana num sentido geral – pensando e propondo a mudança social em um registro progressista. Embora convergissem nesse ponto, divergiam quanto à caracterização dos sujeitos sociais que levariam a cabo o processo de desenvolvimento no Brasil, e, também, quanto ao papel dos cientistas sociais nesse processo. Nesse contexto, Florestan Fernandes e Costa Pinto constituíram-se em construtores privilegiados do léxico pelo qual a sociologia pensou a mudança social no Brasil e na América Latina. Por meio de suas formulações teóricas e interpretativas sobre a mudança social, das polêmicas metodológicas que travaram e das posições

institucionais que ocuparam, tanto Fernandes quanto Costa Pinto edificaram um *approach* conceitual, metodológico e teórico para o estudo da mudança. Além disso, suas interpretações sobre o processo assinalaram o debate intelectual nos anos de 1950 e 1960 e, também, nas décadas posteriores. O Seminário Internacional Resistência à Mudança indica a presença das formulações dos dois autores no debate sobre a mudança social, as polêmicas com os nacionalistas, em particular com Guerreiro Ramos, também.

A ideia de que o moderno (identificado com os elementos introduzidos pelo capitalismo na estrutura social) também é problemático e por isso implica em obstáculos à mudança social progressiva tanto quanto os aspectos tradicionais da sociedade – balizada primeiro por Costa Pinto e depois por Fernandes – tornou-se uma referência obrigatória para pensar o processo de modernização capitalista no Brasil e na América Latina. Também foi mobilizada pela geração posterior (em especial pelos cientistas sociais da USP¹⁸) para criticar o que eles consideraram como os equívocos do nacionalismo, principalmente a proposição de aliança entre as forças progressistas da nação contra a anti-nação.

Houve uma convergência entre as sociologias praticadas em São Paulo e no Rio de Janeiro nas análises desenvolvidas no pré-1964. Nos anos de 1940 havia uma distinção mais nítida entre um projeto de sociologia empírico-indutiva (em São Paulo) e uma sociologia macroestrutural (Rio de Janeiro). Entretanto, a compreensão da sociologia brasileira como um “estilo de pensamento” que tem uma “unidade interna” e reflete o “espírito de sua época” nos permite identificar a aproximação dos dois projetos de sociologia e sua convergência para o estudo da mudança social (com fundamentos empíricos e no registro macroestrutural). As duas modalidades de sociologia contribuíram por meio de suas especificidades e do seu entrelaçamento para uma compreensão científica e crítica do processo de modernização capitalista do Brasil, de suas particularidades e dos focos de resistência a ele. Isso porque, a despeito das diferenças entre as concepções de sociologia e de seu papel no processo de mudança social, que devem ser compreendidas, os desafios daquele momento histórico, impostos pela implantação do capitalismo no Brasil, foram o foco de unidade dos intelectuais do período.

¹⁸ Entre eles Fernando Henrique Cardoso, Otavio Ianni, Maria Sylvia Carvalho Franco, Francisco Weffort.

SOUZA, P. O. Making science, making history: Florestan Fernandes, L. A. Costa Pinto and the sociology of social change in Brazil. *Perspectivas*, São Paulo, v. 46, p. 189-215, jul-dez, 2015.

■ **Abstract:** *This article discuss theoretical and interpretative approaches of Florestan Fernandes and L. A. Costa Pinto about social change in Brazil. These two sociologists actively participated in the intellectual debate about the development that happened in the 1950's and 1960's, decisive moment for the implantation of Brazil's capitalism, marked by project contests about the country's routes amid the rising linkage of civil society. In that context, distancing from the hegemonic nationalism in intellectual debate e from separate perspectives – close at a certain point, distant at others – Fernandes and Costa Pinto thought about the singularities of social change in underdeveloped countries, joining the debate of epistemological questions about the appropriate procedures that would allow sociology to contribute with the social change process on course, because these two authors understand the sociological knowledge simultaneously as History products and History producers. By the means of their theoretical and interpretative works, Florestan Fernandes and Costa Pinto became builders of the lexical linguistic whereby sociology thought about social change in Brazil and Latin America in the 1950's and 1960's.*

■ **Keywords:** *Florestan Fernandes. Costa Pinto. Sociology. Development. Social Change. Structural Marginality.*

Referências

AGGIO, A. et al. *Política e sociedade no Brasil (1930-1964)*. São Paulo: Annablume, 2002.

ALMEIDA, M. H. T. Dilemas da institucionalização das ciências sociais no Rio de Janeiro. In: MICELI, S. (Org.). *História das ciências sociais no Brasil*. São Paulo: IDESP/Vértice/FINEP, 1989, v. 1, p.188-216.

ALEXANDER, J. O novo movimento teórico. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo: ANPOCS, n. 4, v. 2, p. 5-28, jun/1987.

ARRUDA, M. A. do N. A sociologia no Brasil – Florestan Fernandes e a “escola paulista” de sociologia. In. MICELI, S. (org.). *História*

das Ciências Sociais no Brasil, v. 2. São Paulo: Ed. Sumaré: FAPESP, 1995, v.2, p. 107-232.

BASTIDE, R.; FERNANDES, F. *Branços e negros em São Paulo*. 2ª. ed. São Paulo: Editora nacional, [1953]1959 (Brasiliana, 305).

BASTOS, E. R. Pensamento social da escola sociológica paulista. In: MICELI, S. (Org.) *O que ler na ciência social brasileira*. São Paulo; Brasília: ANPOCS; Ed. Sumaré; CAPES, 2002.

BIELSCHOWSKY, R. *Pensamento econômico brasileiro: o ciclo ideológico do desenvolvimento*. Rio de Janeiro: IPEA/INPE, 1988 (Série PNPE – 19).

BENEVIDES, M. V. M. *O governo Kubitschek; desenvolvimento econômico e estabilidade política (1956-1961)*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1976.

COSTA PINTO, L. A. Sobre as classes sociais. *Sociologia: Revista didática e científica*. São Paulo, v. 8, n. 4, p. 242-258, 1946.

_____. Sociologia e mudança social. *Sociologia: Revista didática e científica*. São Paulo, v. 9, n. 4, p. 287-331, 1947.

_____. A estrutura da sociedade rural brasileira. *Sociologia: Revista didática e científica*. São Paulo, v. 10, n. 2-3. p. 146-193, 1948.

_____. *Recôncavo: laboratório de uma experiência humana*. Rio de Janeiro: Centro Latino-Americano de pesquisas em ciências sociais, n. 01, 1958.

_____. *Estructura de clases y cambio social*. Bueno Aires: Eudeba, 1964.

_____. *Desenvolvimento econômico e transição social*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1970.

_____. *Lutas de famílias no Brasil: introdução ao seu estudo*. 2ª. ed. São Paulo: Editora Nacional. [1943]1980a. (Brasiliana).

_____. *Sociologia e desenvolvimento*. 8ª. ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980b (Retratos do Brasil, 20).

_____. *O negro no Rio de Janeiro: relações de raça numa sociedade em mudança*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, [1953]1998.

COUTINHO, C. N. *Cultura e sociedade no Brasil: ensaios sobre idéias e formas*. 2ª. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

FERNANDES, F. O problema do método na investigação. *Sociologia: Revista didática e científica*, São Paulo, v. 9, n. 4, p. 332-345, 1947.

_____. Existe uma “crise da democracia” no Brasil? *Anhembi*. São Paulo, v. 16, n. 48, nov/1954.

_____. *Folclore e mudança social na cidade de São Paulo*. São Paulo: Anhembi, 1961.

_____. *A organização social dos Tupinambás*. 2ª. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963a.

_____. *A sociologia numa era de revolução social*. São Paulo: Ed. Nacional, 1963b.

_____. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*. 2ª. ed. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1970.

_____. *Fundamentos empíricos da explicação sociológica*. São Paulo: Ed. Nacional, 1972.

_____. Sobre o trabalho teórico. *Transformação*. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis-SP, Departamento de Filosofia, n. 2, p. 5-86, 1975.

_____. *Ensaio de sociologia geral e aplicada*. 3ª. ed. São Paulo: Pioneira, [1959]1976.

_____. *A sociologia no Brasil*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1977.

FERREIRA, J. *Resistência à mudança: um debate dos cientistas sociais na década de 50*. Dissertação (Mestrado). UFRJ, Rio de Janeiro, 1999.

LAHUERTA, M. Em busca da formação social brasileira: marxismo e vida acadêmica. *Perspectivas. Revista de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 28, p. 157-186, jul/dez, 2005.

LAMBERT, J. *Dois Brasis*. 8ª. Ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1973 (Brasilianas, v. 55).

MANNHEIM, K. *Libertad, poder y planificación democrática*. 1ª.ed., México: Fondo de cultura económica, 1953.

_____. *Diagnóstico de nosso tempo*. 2ª.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1967

_____. *Ideologia e Utopia*. 2ª. ed., Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

_____. O pensamento conservador. In: MARTINS, J. (Org.). *Introdução crítica à sociologia rural*. São Paulo: Hucitec, 1981.

OLIVEIRA, L. L. As ciências sociais no Rio de Janeiro. In: MICELI, S. (Org.) *História das ciências sociais no Brasil*. v.2. São Paulo: Ed. Sumaré/FAPESP, 1995.

PÉCAUT, D. *Os intelectuais e a política no Brasil: entre o povo e a nação*. São Paulo: Ática, 1990.

POCOCK, J. G. A. *Linguagens do ideário político*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 2003.

SEMINÁRIO INTERNACIONAL RESISTÊNCIAS À MUDANÇA: fatores que impedem ou dificultam o desenvolvimento. *Anais...* Rio de Janeiro: Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências Sociais, 1960.

VILLAS BÔAS, G. Por que rever mais uma vez o conceito de marginalidade estrutural de L. de A. Costa Pinto? *Perspectivas – Revista de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 28, p. 79-104, jul/dez, 2005.

_____. *Mudança provocada*. Interpretações do moderno no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006.

VIANNA, L. J. W. *A revolução passiva: iberismo e americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan, 1997.

HETEROGENEIDADE BURGUESA, DEMOCRATIZAÇÃO E SOCIEDADE CIVIL EM FERNANDO HENRIQUE CARDOSO

Katia Aparecida BAPTISTA¹

■ **RESUMO:** Em sua tese de livre docência, *Empresário industrial e desenvolvimento econômico no Brasil* (1963), Fernando Henrique Cardoso discute a participação do empresariado industrial no desenvolvimento econômico do país e fornece elementos para a análise de sua mentalidade, de sua ideologia e de seu comportamento. Procura mostrar que, com raras exceções, não há entre os componentes dessa classe social a propensão de cumprir o papel de uma “burguesia nacional”, capaz de comandar um projeto de desenvolvimento e de disputar a hegemonia política da sociedade. Pelo contrário, em sua atuação haveria quase sempre uma tendência de associação com o capital estrangeiro. Como consequência dessa percepção e de sua experiência na CEPAL depois do golpe militar de 1964, Cardoso efetiva uma mudança de foco acerca das possibilidades do desenvolvimento econômico na América Latina, abrindo-se à consideração de outras dimensões da realidade social e política. Na CEPAL, defronta-se com um acirrado debate e manifesta posição crítica com relação à tese da estagnação econômica, segundo a qual os países periféricos estariam fadados à “pastorização” e ao subdesenvolvimento. Para se contrapor à visão estagnacionista, formula, em parceria com Enzo Faletto e utilizando-se de uma metodologia inovadora, a “teoria da dependência”, que, diferentemente da concepção cepalina e também daquelas representadas por autores como Theotônio dos Santos, Ruy Mauro Marini e André Gunder Frank, afirmava que não havia estagnação, mas sim desenvolvimento, ainda que dependente e associado. Com base nessa leitura do real, além de reivindicar a necessidade da análise da situação concreta de cada país da América

¹ UNESP – Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências e Letras – Departamento de Antropologia, Política e Filosofia. Araraquara – São Paulo – Brasil – 14350-800 – katiabaptista@gmail.com

Latina, Cardoso desenvolvia o argumento apresentado anteriormente, centrado na ideia de inexistência de uma burguesia nacional empreendedora e portadora de um projeto político hegemônico, para mostrar que; em seu lugar, teria se constituído um tipo de empresário industrial propenso a desenvolver um conjunto de “reações adaptativas” face à dinâmica do capitalismo mundial. Tal percepção amplia seu ângulo de visão, deslocando-o do foco exclusivo nas questões estruturais para uma valorização da dimensão política, o que lhe permite elaborar uma compreensão do Estado, da sociedade civil e dos movimentos sociais, que terá forte impacto na transição democrática. O texto procura acompanhar essa sua ampliação de perspectiva através das obras *O modelo político brasileiro*, de 1972, e *Autoritarismo e democratização*, de 1975, e no conjunto de artigos escritos no jornal *Opinião*.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Fernando Henrique Cardoso. Empresário industrial. Dependência. Autoritarismo. Democratização. Sociedade Civil.

Empresário industrial e possibilidades do capitalismo em contextos dependentes

Fernando Henrique Cardoso, ao criticar as elaborações teóricas das décadas de 1950 e de 1960, acaba realizando uma guinada teórico-conceitual, que se traduz na formulação de uma nova interpretação sobre o Brasil na década de 1970 (LAHUERTA, 2001). Cardoso lança sua hipótese inicial acerca dos limites históricos do empresário industrial brasileiro já em 1963, ao concluir sua tese de livre docência: *Empresário industrial e desenvolvimento econômico no Brasil*. Essa proposição será corroborada e aprofundada por suas obras subsequentes.

As análises de Cardoso, desse período, voltam-se às possibilidades de realização de uma burguesia progressista, portadora de um projeto nacional. Sua conclusão é que o empresariado industrial, enquanto classe, com honrosas exceções, não acreditava na política nacionalista e nem possuía um projeto político próprio hegemônico. Com isso, Cardoso procurava apresentar as razões da fragilidade da política populista, de onde se desdobraria o golpe militar.

Nessa perspectiva, já no texto *Empresário industrial e desenvolvimento econômico no Brasil*, era possível identificar

alguns fundamentos do que, posteriormente, se constituiria na crítica às teses estagnacionistas que, segundo Cardoso, predominavam no pensamento de determinados autores da esquerda revolucionarista como Ruy Mauro Marini e Theotônio dos Santos. Como consequência dessas preocupações, após o golpe militar, Cardoso introduz no debate um novo ângulo para pensar a questão da dependência, deslocando o foco analítico das questões estruturais gerais para a necessidade de se compreender as situações concretas e particulares que constituíam a realidade social e política de cada país da América Latina.

Quando sobreveio o golpe de 1964, Cardoso sai do país e acaba se exilando no Chile entre os anos de 1964 e 1967, ingressando na Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL), onde encontra o suporte teórico para o aprofundamento das análises que vinha desenvolvendo no âmbito da cadeira de Sociologia I da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Desde o início de seus trabalhos na CEPAL, Cardoso manifesta sua posição crítica com relação à temática da estagnação econômica, segundo a qual os países periféricos estariam fadados a não atingir um grau de desenvolvimento econômico capitalista que lhes permitisse concorrer no mercado mundial. Cardoso se lança de corpo e alma nesse debate, contrapondo-se à visão estagnacionista e propondo, juntamente com Enzo Faletto, o que denominaram de “um ensaio de interpretação sociológica” sobre a questão da dependência, publicado como o livro *Dependência e desenvolvimento na América Latina* (CARDOSO; FALLETO, 1975)².

Diferentemente, não só da concepção cepalina, mas também de autores como Theotônio dos Santos, Ruy Mauro Marini e André Gunder Frank, que se tornaram seus interlocutores, Cardoso recusa as generalizações estruturais e reivindica a análise da situação concreta de dependência de cada país da América Latina.

Essa nova abordagem, proposta por Cardoso (1993), em seus próprios termos:

[...] rompia com a tradição de análise que via a questão do desenvolvimento como um processo de reposicionamento entre países na divisão internacional de trabalho [...] a ênfase que antes

² Este livro teve sua primeira edição por volta de 1967, no Chile.

era posta globalmente na relação entre o externo (o imperialismo) e o interno (a Nação) passou a ser mediatizada, nas análises sobre a dependência, pelo processo de luta entre as classes. Dessa forma, a questão do desenvolvimento deixou de ser uma questão econômica para ser uma questão política (CARDOSO, 1993, p. 19).

A ênfase na particularidade levaria Cardoso e Faletto a se enveredarem por uma abordagem histórico-estrutural da dependência, que se traduziria, contudo, de modo distinto em cada país devido a suas peculiaridades históricas. A situação de dependência nasceria, precisamente, da relação entre países periféricos e centrais, moldando a articulação das classes sociais, da economia e do Estado. Nesse sentido, o desenvolvimento nacional dependeria, principalmente, da capacidade de cada país para tomar as decisões de política econômica que a situação requeresse. Dessa forma, pretendiam substituir a generalidade da teoria estagnacionista por análises de situações concretas de dependência, demonstrando que os países da América Latina estavam diante de uma possibilidade específica de desenvolvimento capitalista: dependente e associado. Tal percepção, ainda que não tenha tido impacto imediato, foi fundamental para fundamentar, durante a década de 1970, a estratégia baseada na defesa da via democrática e da participação política como caminho para derrotar o regime militar.

Como consequência de suas análises e, contrariamente, ao pensamento majoritário entre a esquerda, Cardoso vai considerar como inviável a revolução socialista e posicionar-se, fortemente, em prol da abertura democrática. Contra o Estado repressor e autoritário, resultante de 1964, ele proporá a via democrática como caminho, visando à ampliação da participação política dos setores sociais que emergiam com a modernização autoritária.

Cardoso legou uma inovação aos estudos sobre a dependência, ao introduzir em suas análises a necessidade de considerar seriamente a dimensão política. Tal opção permitiu-lhe trilhar um caminho que o levou à participação contra o regime militar e à política profissional, garantindo-lhe um papel singular, não só entre a intelectualidade, mas também no âmbito da sociedade civil do país, sustentado pela legitimidade advinda de suas “interpretações do Brasil”. Num certo sentido, sua atuação foi muito além de sua obra, ainda que tenha se nutrido dela, abrindo-lhe a possibilidade de tornar-se um “intelectual

que dirige intelectuais”, por ser representativo da geração de intelectuais, cujos estudos “[...] personificaram momentos importantes da ruptura com a cultura política dos anos sessenta e da incorporação de novos temas à agenda pública” (LAHUERTA, 1999, p. 135).

Se, durante os anos sessenta, a discussão intelectual girou em torno de grandes temas estruturais, como a dependência, a estagnação econômica, o fracasso e as possibilidades de desenvolvimento do capitalismo na América Latina, isso foi sendo alterado com o recrudescimento da ditadura militar, após o AI-5, em dezembro de 1968. A partir desse período, o debate intelectual foi sendo forçado a se abrir para a questão da especificidade da política. Paulatinamente, os temas propriamente políticos (como a existência, ou não, de um projeto de dominação; o tipo de participação do Estado no desenvolvimento e as possibilidades de instauração da democracia) foram ganhando espaço no debate intelectual e na agenda pública da oposição ao regime militar, repercutindo em todo o subcontinente latino americano. Como apontou Cardoso (1969, p. 16), à época, “[...] a revalorização da dimensão política na história dos povos dependentes e a redescoberta do caráter fundamental da situação de dependência [...] constituem [...] o contexto dos novos desafios intelectuais postos pela situação latino-americana”.

Em sintonia com esse diagnóstico, Cardoso desenvolve estudos sobre a singularidade da formação da “burguesia brasileira” e insiste na ausência de vocação hegemônica por parte dessa classe social, tendo por base não só sua trajetória histórica, mas principalmente sua atuação política nas décadas de 1960 e de 1970.

Cardoso demonstraria que crescimento industrial obtido pela sociedade brasileira entre a década de 1950 e a de 1960, ainda que tivesse possibilitado que a economia atingisse altos índices de desenvolvimento, teria sido o responsável também pela péssima distribuição de renda dos anos setenta. Nesse período, predominava a versão conservadora que fundamentava a política econômica do regime militar e defendia a necessidade que o “bolo” crescesse para, só então, reparti-lo.

Desse modo, à imagem do “milagre econômico” é contraposta a percepção de um país marcado por um desenvolvimento singular que gerava, simultaneamente, graves distorções na distribuição de renda. Nas palavras de Cardoso (1975e), “[...] a maioria paga

o preço de um crescimento que beneficiava a poucos, os quais passaram a ser submetidos a um caminho de industrialização, que foi absorvida apenas por setores restritos da sociedade". Ou seja, o regime militar estava transformando radicalmente a sociedade, na medida em que praticava uma política de "fuga para frente" por meio da aceleração do processo de acumulação capitalista, mas isso se fazia de modo seletivo, com alto índice de desigualdade social e com repressão política.

Nesse contexto, o Estado brasileiro entra em cena como o grande financiador de setores capitalistas, distribuindo subsídios, incentivos fiscais, proteção de mercado, etc. Desse modo, se configura como o responsável por fornecer suporte para os setores atrasados e por garantir lucros para os setores mais dinâmicos da economia, compondo um circuito no qual as inversões estatais para a iniciativa privada se mostram eficazes no estímulo do crescimento econômico do país. O Estado aparece assim como uma força empreendedora, ainda que em grande medida ilusória, distribuindo, sem muita disciplina, os recursos obtidos através de financiamento externo, já que as empresas estatais não auferiam lucros suficientes e os impostos arrecadados não cobriam as inversões que eram por ele realizadas.

Com semelhante política, o governo militar procurava amortecer os conflitos internos, uma vez que não possuía capacidade efetiva de arbitrá-los. Em realidade, "[...] sob a aparência de liderança forte encontrava-se um Estado preso a interesses internos e externos que limitavam e dirigiam sua atuação" (GOLDENSTEIN, 1992, p. 65).

O ponto fundamental para entender essa forma de agir do núcleo civil e militar que controla o Estado está relacionado com a questão das escolhas, ou seja, com a questão política. Para Cardoso (1973), o eixo que organizava o período se se equilibrava numa complexa articulação entre estrutura e conjuntura, na qual, no lugar de partidos políticos reais, funcionavam anéis burocráticos, que ligavam e solidarizavam os interesses dos grupos privados com os setores e empresas do Estado.

Dessa forma, o "desenvolvimento solidário com os monopólios externos", uma das análises apresentadas por Cardoso (1969, p. 184), contribuiria para a falta de ação hegemônica dos grupos nacionais, principalmente, por que os industriais não tinham consciência de classe, mas se moviam por uma lógica particularista e corporativa, que se aproveitava de sua posição

economicamente dominante para identificar seus interesses como se fossem os interesses da nação. Por conseguinte, esses industriais não se apresentavam, subjetivamente, como representantes dos interesses da sociedade, exigindo proteção e concessões do Estado, ao mesmo tempo em que dele se queixavam por sua política clientelística.

Além de caracterizar os industriais enquanto classe social, Cardoso (1969) procura também discorrer sobre sua atuação e suas perspectivas políticas. Para ele, não há uma socialização suficiente entre os vários setores da burguesia industrial, ou seja, mesmo compondo a classe economicamente dominante, seus membros não se sentiam responsáveis pela nação, colocando-se à parte das decisões do governo. O comportamento desses setores se caracterizava pelo individualismo extremado e pelo oportunismo, a fim de tirarem o máximo proveito para suas empresas.

Faltava a essa burguesia um projeto de dominação política, o que não significa afirmar que ela não tivesse clareza acerca de seus interesses econômicos corporativos. Nesse sentido, enquanto classe social, tal burguesia estaria pronta a apoiar qualquer política econômica que lhe parecesse vantajosa. Decorre daí a inteligibilidade da estratégia de atração de capitais estrangeiros para os setores da indústria, que impulsionavam a economia nacional:

[...] qualquer teoria objetiva do papel da burguesia no processo de desenvolvimento [...] acaba apontando um beco sem saída e que [...] a ação dos industriais termina tendo de ser orientada antes pela opinião do dia a dia ao sabor do fluxo e refluxo dos investimentos estrangeiros e da política governamental, do que por um projeto consciente que permita fazer coincidir, em longo prazo, os interesses dos industriais com o rumo do processo histórico (CARDOSO, 1972, p. 168).

De tal modo a burguesia industrial se encontrava numa redoma formada por seus interesses particulares, que abdicava de qualquer tentativa de instaurar uma política hegemônica. Esse grupo se contentava em associar-se ao capital estrangeiro como sócio menor, pois em seus horizontes de atuação histórica não se vislumbravam muitas saídas. Uma vez que nunca cogitara a possibilidade de comandar um caminho nacional, só lhe restava

fazer a transformação capitalista necessária, integrando a economia brasileira aos quadros econômicos mundiais. Como diria Cardoso (1971):

[...] na dependência nacional haverá sempre uma base interna da dominação externa (...) como resultado de um processo político-social de formação de alianças e de legitimações que passam a criar solidariedades – em torno evidentemente de núcleos de interesses econômicos comuns – entre grupos e classes sociais situados no âmbito das sociedades dependentes e os que se situam nas nações hegemônicas (CARDOSO, 1971, p. 66-67).

O autor explicita melhor essa interpretação no livro *Política e desenvolvimento em sociedades dependentes*, de 1971, ao verificar que o problema do Brasil enquanto nação dependente, não se encontrava na ausência circunstancial de um projeto nacional impulsionado pela burguesia, mas do fato de não haver condições mínimas de essa classe social ser portadora de um projeto com vocação hegemônica, restando-lhe apenas a opção de desenvolver “reações adaptativas” na esfera política.

Indubitavelmente, tal condição adaptativa parece ter resultado de situações histórico-sociais, que se configuraram anteriormente ao período de sua formação enquanto classe, uma vez que a burguesia industrial nunca teve um projeto nacional consistente, mostrando-se sempre politicamente tímida. Vale a ressalva que isso não significava que ela não fizesse política, todavia, nos termos de Cardoso, tratava-se de uma “política de interesses compartidos” entre grupos nacionais e internacionais.

Diante do exposto, a burguesia industrial historicamente procura adaptar-se à situação de dependência, configurando-se assim a impossibilidade de realizar uma política com vocação hegemônica. Por outro lado, ela buscava desenvolver ideologias que justificassem suas reações adaptativas na esfera política, orientando seus interesses, estritamente, para os aspectos econômicos corporativos.

Os interesses, portanto, emergiriam como um fator importante para a articulação da classe, uma vez que, a despeito de seu comportamento acomodatório, em termos políticos, a burguesia industrial procurava escolher seus aliados políticos em função da posição que eles ocupavam no mercado, assim

como através da identificação de interesses comuns, que se ajustassem à dinamização do setor industrial.

Nas palavras de Cardoso, já na década de 1970:

[...] a prática política, a ruína do nacional-populismo, o castrismo, a prática econômica expressa pela penetração dos capitais estrangeiros, teriam posto fim ao conceito e à relevância da 'burguesia nacional'. A partir dessas considerações, passaram a avaliar as burguesias como tigres de papel (CARDOSO, 1975a, p. 126).

Os estudos de Cardoso ultrapassavam assim a mera constatação da situação de dependência e se dirigiam para as possibilidades de desenvolvimento e, também, para a questão da articulação dos interesses políticos. É a partir dessa leitura, que Cardoso vai questionar a possibilidade de um desenvolvimento capitalista autônomo, pois sem classes sociais capazes de colocar em prática um projeto hegemônico, o processo social parecia se desencadear apenas pelo protagonismo dos fatos, o que era característico de contextos de revolução passiva (VIANNA, 1996).

Nessa conjuntura, Cardoso considerou que a burguesia local, mesmo não sendo portadora de um projeto de edificação nacional, não foi um mero epifenômeno dos monopólios externos. Ou seja, ainda que no contexto de dependência estrutural existisse uma margem de ação restrita, sua atuação mostrar-se-ia mais ou menos eficaz na exata medida em que essa burguesia local fosse capaz de definir um relacionamento virtuoso com as outras classes no jogo do poder.

Desdobramentos da heterogeneidade burguesa sob o Regime Militar

Analisando de forma mais aprofundada os anos em que o regime militar imperou no Brasil, Cardoso faz um exame do sistema autoritário instituído e apresenta a alternativa democrática como o melhor caminho para sua superação, contrapondo-se explicitamente à via revolucionária e à estratégia da luta armada. Do seu ponto de vista, o autoritarismo se legitimaria por meio de estilos de desenvolvimento que, ao propugnarem o crescimento econômico acelerado, geravam concentração de renda e cerceavam a participação por temor da pressão popular

e da conseqüente revolta das massas. A dúvida apresentada, à época, era sobre quem se beneficiaria com as políticas colocadas em prática com esse modelo de desenvolvimento, que se apoiava no tripé Estado, empresa nacional e empresa estrangeira?

Os grupos empresariais passaram a ter uma participação, essencialmente, corporativa, beneficiando-se “automaticamente” do crescimento econômico, ainda que isso não os transformasse em sujeitos do cenário político-estatal. Nesse contexto, ao modelo de desenvolvimento adotado, ou seja, a expansão industrial impulsionada desde o governo de Juscelino Kubitschek, com a internacionalização do mercado, acrescentou-se uma preocupação com o crescimento das exportações. Com isso, a relação centro-periferia se intensificou e, o que antes se caracterizava como uma tendência à divisão do setor produtivo entre Estado, empresa nacional e empresa internacional, acabou por desenhar novas formas de empreendimento. Talvez, a principal inovação tenha sido a associação entre os capitais estatais e os consórcios internacionais, o que abriu novas possibilidades de negociação entre o Estado e as corporações estrangeiras. Essas negociações teriam por objetivo uma maior participação nos lucros das empresas, gerando outras formas de relações imperialistas. Nesse arranjo do cenário nacional, novos atores ganham expressão, como, por exemplo, os setores das forças armadas e a tecnocracia que, até então, por serem essencialmente antipopulistas, estavam excluídos do sistema, mas que, devido às afinidades ideológicas com o Estado autoritário, assumiriam papéis importantes no plano social, como força repressiva, e, no plano administrativo, como força modernizadora.

Cardoso destacava uma dinâmica política comum nos regimes burocrático-autoritários, mas para ressaltar suas especificidades em virtude dos conflitos internos entre as classes e os grupos de poder. “Neste sentido a própria origem histórica dos regimes tão distinta [...] dotava-os de graus diferentes de flexibilidade e de capacidade de persistência diante da pressão de novos grupos sociais” (CARDOSO, 1993, p. 27). No caso do Brasil, que nunca tivera uma efetiva mobilização social contra o reacionarismo político, ainda não se formara uma elite política de base popular, sintonizada com os desafios do país. Pelo contrário, se constituía no país uma elite de poder, fechada, institucionalmente, para formas mais amplas e democráticas de decisão política; uma elite que, ao propor metas sociais, não procurava nem ativar

politicamente a sociedade nem muito menos criar meios para que a informação circulasse entre a massa. Tudo isso com o propósito de se evitar a formação de uma opinião pública ativa, com sérias consequências para a mobilização popular organizada. Em realidade, Cardoso revelava a vigência de uma situação que se apoiava num forte autoritarismo. Em suas palavras:

[...] quando a sociedade começa a mover-se, o regime dela se afasta temeroso de sua ruptura e, apesar da disposição da cúpula para aceitar o 'diálogo', não encontra fórmulas adequadas para fazê-lo. Vê-se 'contestado' e reage intensificando as características autoritárias e burocráticas, ao mesmo tempo em que [...] trata de definir cada vez mais símbolos e objetivos nacionalmente integradores, à condição de que não quebrem a apatia política da massa. Eficiência técnica e apatia política parecem ser os requisitos e talvez mesmo os ideais do regime (CARDOSO, 1993, p. 27).

A repressão instaurada pelo regime militar de 1964, talvez, seja a principal causa que atenua a distância entre a elite política e a intelectualidade, bem como entre as duas e as camadas populares. Revela-se, assim, uma das faces do Estado que seria definida, justamente, pela opressão exercida sobre a população. Além disso, a organização estatal parecia estar voltada para o contentamento de uma clientela e, assim, disposta sempre a ceder às pressões da classe dominante. Nesse sentido, o núcleo que comandava o Estado, além de exercer uma política repressiva, mantinha com vigor sua histórica faceta patrimonialista.

Acrescente-se ao já exposto que o modelo político vigente conformava padrões de comportamento econômico que indicavam não só a persistência da 'dependência estrutural', mas também um forte arrocho salarial e uma reiterada exclusão social. Ou seja, o desenvolvimento capitalista desencadeado permitia gerar altos níveis de concentração de renda, suficientes para dar continuidade ao dinamismo econômico, mas que se revelavam débeis no que se refere às condições de vida da população. Desse modo, estabelece-se um padrão de desenvolvimento capitalista que desconsidera qualquer perspectiva de redução da desigualdade social.

Ou seja, Cardoso tinha clareza dos limites do desenvolvimento dependente e associado, mas percebia também que isso "não significa[va] a impossibilidade histórica de uma alternativa

política" (CARDOSO, 1993). Essa ideia seria reforçada nos dois livros de sua autoria, nos quais reuniu os textos escritos entre 1969 e 1974, *O modelo político brasileiro*, publicado em 1972, e *Autoritarismo e democratização*, publicado em 1975.

David Lehmann, no texto *Da dependência à democracia*, considera que:

[...] talvez Cardoso, ao sustentar a centralidade da ideia de dominação como um 'princípio articulador' [...] tenha trazido à superfície do debate político do Brasil a possibilidade de que uma ação política, mesmo sem fazer parte de estratégias revolucionárias, pudesse levar à democratização do Estado (LEHMANN, 1986, p. 35).

Para Cardoso, a modernização autoritária estava transformando a morfologia da sociedade brasileira, paradoxalmente, criando uma base social capaz de reagir ao Estado autoritário. Essa base seria constituída por aquela parte da massa que se nutria dessas mudanças, alimentava expectativas de ascensão social, mas não conseguia se incorporar plenamente ao setor moderno, já que a participação no processo político estava bloqueada para ela. Nesse sentido, havia em curso uma mudança demográfica e social que tornava essas camadas abertas à perspectiva da democratização do país. Contudo, a possibilidade de passagem dessa base à ação por meio da política dependeria de estratégias concretas.

Ainda sobre o tema da reação ao Estado autoritário, é importante refletir sobre o papel do monopólio da informação e do uso da propaganda no Brasil. Ambas as estratégias asseguravam que se passasse à população uma imagem consensual acerca do regime, quando em realidade ele era marcado por profundas contradições, já que sobrepunha os interesses privados aos da nação, além de reproduzir dentro de si uma luta pelo poder, que resultava da heterogeneidade desses interesses. Dessa forma, observava-se a vigência de uma operação ideológica que procurava manter a imagem de uma sociedade aberta, ainda que, em sua essência, ela se mostrasse politicamente fechada.

No fundo, estava em curso um processo limitado de "revolução econômica burguesa", que inseria a economia nacional nos quadros econômicos mundiais e modernizava a máquina estatal, mas ao preço de aprofundar a situação de dependência, já que a burguesia local, por não ter sido capaz de comandar uma

revolução nacional pela ausência de autonomia tecnológica, teria se limitado a permanecer numa posição subsidiária, centrada no uso intensivo de tecnologias importadas.

[...] foi essa revolução limitada de uma economia capitalista dependente que o golpe de 64 veio a facilitar, na medida em que reprimiu as classes trabalhadoras, conteve os salários, ampliou os canais de acumulação e, ao mesmo tempo, pôs de lado [...] os empecilhos ideológicos e organizacionais que dificultavam a definição de políticas de associação entre o Estado, as empresas nacionais e os trustes internacionais. (CARDOSO, 1993, p. 71).

Vislumbrava-se, assim, o nascimento de uma base econômica que teria como consequência um novo acordo político entre as classes, mas sem eliminar os conflitos entre os grupos no poder e, também, sem lhes fazer oposição. Após o governo de Castelo Branco, que propunha a 'institucionalização' da revolução, o exército passou a atuar corporativamente, ocupando, crescentemente, o controle do Estado. Originava-se, nesse contexto, um modelo de dominação burocrático-militar assentado em bases economicamente dinâmicas. Com isso, vários setores sociais (militares, empresários; segmentos das classes médias, tecnocráticas e ascendentes, etc.) passaram a acreditar que o autoritarismo era condição crucial para o desenvolvimento econômico, reforçando a interpretação de Cardoso, segundo a qual o regime procurava se legitimar, tendo por base os seus êxitos econômicos. Essas concepções foram sendo paulatinamente questionadas por parcelas da intelectualidade – para o que as teses de Cardoso tiveram papel de destaque –, com a percepção de que o regime militar não era monolítico e que era preciso trabalhar politicamente com os conflitos internos entre classes e grupos de poder. Seria exatamente esse tipo de contradição que exigiria a adoção da via democrática como caminho para se derrotar o regime militar no país, com foco na defesa dos ideais básicos de liberdade.

[...] normativamente, entretanto, se o Estado for pensado sem contrapesos [...] o autoritarismo burocrático se implantará reduzindo a participação política das classes dominadas a um ritual, e transformando as questões políticas básicas em 'questões de Estado', por isso mesmo sigilosas (CARDOSO, 1975a, p. 186).

Para muitos intérpretes, a história política brasileira parecia caminhar de mãos dadas com a truculência fascista, como se estivesse reservado à democracia apenas um lugar imaginário. Respondendo a essas proposições, Cardoso frisava que o caráter do regime era o autoritarismo, não sendo apropriado caracterizá-lo nem com o qualificativo de totalitário nem, muito menos, com o de fascista.³ Em sua visão, os autores que assim o faziam estavam equivocados⁴, já que não havia um sistema de partido único no Brasil e o regime militar procurava manter uma fachada institucional dotada de certo pluralismo. Além disso, era preciso também atentar para uma dimensão fundamental: as elites brasileiras, apesar de se organizarem corporativamente, não aspiravam obter legitimação popular. Por um lado, ficava inviabilizada a evolução de formas propriamente totalitárias de organização da sociedade, por outro lado, se acentuava o autoritarismo que provocava a apatia das massas.

O regime autoritário se caracterizava também como um regime de empresas, como enfatizou Cardoso ao discutir o “modelo político brasileiro”. Dessa maneira, se analisarmos a classe dirigente, representada no Estado burocrático, veremos que este é a expressão plena da “organização empresarial”, pois devido à “simbiose entre os interesses da grande empresa e os do Estado, ele mesmo torna-se um empresário” (CARDOSO, 1993, p. 46). Dentro do aparelho do Estado, Cardoso destacava também, a formação de “anéis burocráticos”, que permitiam a articulação política tanto das empresas públicas, quanto das forças econômicas privadas, influenciando nas decisões do Estado⁵. Decorre disso,

[...] esta peculiar articulação entre o sistema de decisões político-administrativo e o das decisões político-econômicas garantiu um papel de relevo para o mundo das empresas, privadas e públicas,

³ A posição de Cardoso é indicativa de um contraponto com a obra de Hélio Jaguaribe.

⁴ Decorre desse tipo de preocupação sua crítica a Ruy Mauro Marini e Theotônio dos Santos.

⁵ É necessário ressaltar que tais anéis burocráticos nada mais foram do que a forma encontrada pelo regime militar para permitir a inclusão dos interesses privados em seu meio. “Note-se que não se trata de lobbies”: esta afirmação Cardoso faz tanto em *Autoritarismo e democratização* (p.208), como no *O modelo político brasileiro* (p.99). Lobbies são instrumentos de pressão de sociedades mais desenvolvidas, dotados de racionalidade na definição de objetivos e meios. Já os anéis burocráticos não comportam, necessariamente, interesses homogêneos, mas um único interesse específico que pode reunir um ‘círculo de interessados’. Ao contrário do lobby, os anéis não tratam apenas de interesses econômicos, funcionando como um instrumento de articulação na esfera política que possibilitou às empresas privadas e públicas terem acesso indireto às decisões do Estado. A consequência disso é que no lugar dos partidos ganharam projeção os “anéis burocráticos”.

dando ao regime, neste aspecto, uma conotação de pluralismo relativo que dificulta sua caracterização como totalitário [...] (CARDOSO, 1975a, p. 207).

Como indicou Cardoso, o que predominara no Brasil era uma “ideologia de Estado” que teria contribuído para a desarticulação ideológica das massas. No entanto, o Estado vigente era também contraditório, pois, se alimentava a ilusão do consenso, ao se apresentar como o defensor dos “interesses gerais” da nação, reprimia duramente as correntes de opinião discordantes. Não à toa, utilizou-se do autoritarismo crescente que, além de desmontar o sistema partidário que vigorava no país desde 1946, liquidou a representação política da classe trabalhadora e inseriu no cerne da arena pública as forças armadas e as empresas privadas.

A inexistência de efetivos partidos políticos impedia a expressão dos interesses dos menos favorecidos. A “integração social”, então existente, condenava “a sociedade brasileira a viver numa espécie de simulacro de uma ‘sociedade opulenta de consumo’” (CARDOSO, 1975a, p. 85). A sociedade brasileira, através dos meios de comunicação de massa, sofria as influências de um tipo de propaganda que não se voltava à mobilização por melhoria das condições de vida da população, mas apenas ao estímulo constante e inconsequente do consumo.

Ao se enveredar por uma abordagem sobre o Estado, a política e os movimentos sociais, Cardoso caracterizou o regime militar como autoritário-burocrático e, também, disseminador de um pseudoconsenso nacional, que através do monopólio da informação conseguia manter a apatia das massas excluídas do processo político. E, uma vez que no lugar de partidos efetivos operavam “anéis burocráticos”, constituídos através da articulação entre empresas públicas e privadas, a maioria da população permanecia sem representação política e, conseqüentemente, não tinha meios para expressar seus interesses.

Ao analisar tal contexto, Cardoso apresentou como única alternativa para a superação do Estado autoritário a emergência da democracia, através da participação política, adotando um encaminhamento que descartava qualquer concessão ao que chamava de “os mitos da oposição”. Para haver participação política seria preciso compreender a necessidade de legitimar

o conflito, o que colocava, por sua vez, a questão decisiva do reconhecimento da diversidade dos interesses que estavam emergindo na sociedade, possibilitando, assim, a discussão dentro do processo político.

Diante do exposto ao longo deste artigo, fica claro que os estudos de Cardoso ultrapassavam a simples constatação da situação de dependência. Ele inovava ao deslocar seu foco analítico de questões estruturais para trabalhar com a dimensão política e, ao enfatizar a necessidade do fortalecimento da sociedade civil, enquanto um “[...] caminho para se contrabalançar não apenas o regime autoritário, mas o tradicional autoritarismo da sociedade brasileira” (LAHUERTA, 2001, p. 71).

A democratização necessária e a reativação da sociedade civil

A primeira metade da década de setenta é o momento áureo da geração de intelectuais⁶, da qual Cardoso foi um dos expoentes, que, após sofrer um processo de aposentadoria compulsória, funda o Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), cuja fonte de financiamento inicial provinha da Fundação Ford (LAHUERTA, 1999). De 1970 a 1978, o CEBRAP adquire grande influência intelectual e política, ao realizar pesquisas cujos temas e abordagens procuravam legitimar a importância das Ciências Sociais para o desenvolvimento do país. Pelas próprias circunstâncias em que esses intelectuais foram obrigados a desenvolver o seu trabalho, o CEBRAP tornar-se-ia o principal símbolo de que, no contexto de castração das liberdades, a ciência não poderia ignorar a política.

Durante os anos setenta, o foco da análise do CEBRAP voltou-se para o desvendamento da natureza do regime autoritário no Brasil. Com essa finalidade, tanto as hipóteses estagnacionistas quanto as análises dualistas sobre a sociedade foram sistematicamente criticadas por seus intelectuais. Nesse movimento teórico político,

Fernando Henrique, mais uma vez, teria papel de destaque no questionamento de teses consagradas: primeiramente com a

⁶ Em abril de 1969, além de Fernando Henrique Cardoso, também foram aposentados compulsoriamente Florestan Fernandes, Octávio Ianni, Paul Singer, José Arthur Giannotti, etc. Esse grupo de intelectuais, ao se encontrar afastado de suas atividades acadêmicas, juntamente com intelectuais que vinham de outras experiências intelectuais, fundou o CEBRAP (LAHUERTA, 1999).

formulação da “teoria da dependência”; depois com a aceitação do caráter modernizador do ponto de vista econômico do regime militar (ainda que tomando todas as precauções retóricas para não ser mal compreendido, ele chega a qualificá-lo como “revolucionário em termos econômicos”); por fim, com a formulação da teoria do autoritarismo, que impunha o primado conceitual e o protagonismo político da sociedade civil (LAHUERTA, 2001, p. 73).

A partir de 1972, além de trabalhar no CEBRAP, Cardoso passou a escrever para o jornal *Opinião*, um veículo que surgia como alternativa à imprensa diária, apresentando uma perspectiva moderna e participativa, e propondo-se a ser um espaço de acolhimento daqueles que, por várias razões, estavam impedidos de exercer uma atividade pública, fossem esses jornalistas profissionais ou intelectuais de formação acadêmica. Esse jornal, um semanário que circulou de 1972 até 1976, possibilitou a comunicação entre a *intelligentsia* e a dinâmica político-partidária, bem como a passagem de muitos intelectuais para a esfera política profissional. Este seria o caso de Cardoso, um cientista social de profissão, que acaba sendo lançado, por uma sublegenda do MDB, como candidato ao Senado, no ano de 1978.

Os colaboradores do jornal *Opinião*, além de jornalistas profissionais, eram cientistas sociais, filósofos, economistas, etc., geralmente com postura oposicionista, oriundos das universidades públicas de São Paulo, principalmente, da Universidade de São Paulo (USP) e da Universidade de Campinas (UNICAMP), além de pertencentes ao CEBRAP. Dentre eles, Paul Singer, Fernando Henrique Cardoso, Francisco de Oliveira, Francisco Weffort e outros. Somente por volta do início de 1975, a intelectualidade carioca passaria a contribuir de modo mais efetivo no semanário. Muitos dos intelectuais que se dedicaram a escrever artigos para o *Opinião* entraram, definitivamente, na vida política e abandonaram suas atividades acadêmicas.

O *Opinião* possibilitou a comunicação entre os intelectuais acadêmicos, que passaram a tornar públicas suas posições, e a parcela esclarecida da opinião pública, especialmente universitária, que não contava com um veículo com essas características culturais e políticas. Foi notável a maneira como os artigos de Cardoso conseguiram representar, de modo claro e direto, suas teses acadêmicas e formulações teóricas. Tais artigos

apresentaram suas críticas às interpretações estagnacionistas, os preceitos sobre a “teoria da dependência”; a ausência de uma política hegemônica por parte da burguesia, os mitos da oposição, dentre eles o da luta armada. Seus textos também contribuíram para apresentar de modo sistemático a transformação silenciosa pela qual passava a sociedade brasileira, permitindo-lhe assim introduzir a urgência da democratização e a necessidade premente da participação política institucional, inclusive com a valorização do MDB como instrumento de luta pela democracia.

Nesses artigos, Cardoso não só se mostrava capaz de transpor as barreiras próprias da linguagem acadêmica, como entrava de chofre na discussão sobre as consequências práticas das interpretações sobre o Brasil e sobre o seu lugar no sistema capitalista internacional. Compreende-se, portanto, a tensa interlocução, no mais das vezes implícita, que ele mantém com as teses de Ruy Mauro Marini e Theotônio dos Santos, ao longo de seus artigos. Tomando como exemplo os textos *Os mitos da oposição I e II*⁷, publicados em 1973, Cardoso, além de censurar o nacionalismo e o desenvolvimentismo, como componentes da ideologia do Estado, critica duramente as teses estagnacionistas.

[...] a cara da realidade foi se desenhando por trás dos mitos. Em vez de estagnação, desenvolvimento. Em vez de domínio do setor público, associação crescente entre o Estado, as empresas multinacionais (os velhos trustes mudaram de nome e, às vezes, até de política) e empresariado local. Em vez de imobilismo social, uma “sociedade aberta”, onde a mobilidade social se não é o pão nosso de cada dia é o credo das aspirações de muitos. Tudo isso, naturalmente, num quadro de repressão política e de discriminação de amplos setores sociais [...] (CARDOSO, 1973, p. 6).

A partir do exposto, nota-se que a análise de Cardoso tem sempre presente o tema da dependência, retomando sempre a ideia de que o que resta a um país subdesenvolvido, inserido em um mundo de economias internacionalizadas, é a construção de um capitalismo dependente que tende a realizar-se como uma espécie de “[...] simulacro da sociedade de consumo de massas” (CARDOSO, 1973, s/p). Tendência esta que, apesar de contraditória, não deixa de ser real gerando não só “fome de

⁷ De acordo com Maria Hermínia, este artigo representa o melhor exemplo de transformação da discussão acadêmica em matéria jornalística (ALMEIDA, 1992).

consumo”, como também a “esperança da realização pessoal pela via da mobilidade” (CARDOSO, 1973, p. 7).

Nesse contexto, as análises de Cardoso mostravam como as oposições ainda estavam presas a concepções permeadas pelos mitos da revolução, da estagnação econômica e do imobilismo social. O caminho para a democracia deveria ter como ponto de partida as aspirações da massa, contudo, era preciso demonstrar a dificuldade de atendê-las, à época, diante da situação social, definindo as condições a partir das quais a participação política poderia se dar.

Talvez, essas ponderações de Cardoso tivessem o intuito de chamar a atenção das oposições para aquilo que, em sua visão, precisava de fato ser analisado, ou seja, os problemas concretos, reais, da sociedade brasileira. Em *Os mitos da oposição II*, assinalaria:

[...] há a ideia de uma apatia política da sociedade brasileira, contudo, em vez de postular tal apatia, pareceria mais correto sacudir o beatismo dessa concepção política e, vendo os fatos, perguntar o que move politicamente a sociedade. Só diante de alternativas viáveis, e postas frente a ela, a massa pode deixar de ser o que num dado momento é, massa apática, para transformar-se no oposto: em massa reivindicante (CARDOSO, 1973a, s/p).

Ao defender a instauração da democracia como uma opção real para o regime autoritário, Cardoso descartava não só a ideia de via revolucionária proposta por Marini e por Santos, mas também a leitura catastrofista que faziam da realidade capitalista. Nessa linha, procurava discorrer sobre a urgência de abertura do sistema político e propunha que fossem restabelecidos, em primeiro lugar, os direitos civis e a livre circulação das informações, pois tinha clareza que a discussão sobre as formas de organização política só poderia ser realizada posteriormente.

Tal discussão foi introduzida no debate intelectual por meio do artigo “O exercício da Abertura”, redigido em 1974, sendo constantemente reiterada em seus artigos subsequentes. Ao abordar a questão da democracia em diálogo com o tema da representação, Cardoso afirmava que não era possível propor soluções para os problemas de base da sociedade sem refletir sobre as possibilidades de gestão da democracia. Segundo sua

argumentação, o governo tinha responsabilidade na abertura política, já que a apresentara à sociedade como a melhor estratégia para superar o regime autoritário. Assim, caberia a ele (governo) garantir a livre participação e aceitar que a oposição pudesse atuar de forma mais efetiva. Essa reflexão teria importância decisiva no redirecionamento político de setores da classe média ilustrada (intelectuais, artistas, profissionais liberais e estudantes) no sentido de uma atuação mais efetiva na luta pela democratização.

Embora defensor de tais ideias, seus diagnósticos nem sempre pareceram muito otimistas quanto à possibilidade de realizá-las, como pode ser notado no texto “O Presidente e os partidos”, de 1974. Neste artigo, concluiu: “[...] O consolo seria ver, um dia, a rara coincidência de aspirações democráticas dos que estiveram do lado de cá do muro do poder com as práticas institucionais dos que controlavam as rédeas do governo” (CARDOSO, 1974, p. 6).

A preocupação com a economia foi outro tema abordado constantemente por Cardoso, desde o clássico escrito junto com Enzo Faletto, *Dependência e desenvolvimento na América Latina*. Discutindo o modelo de dependência predominante no Brasil, no texto “As multinacionais e a democratização”, Cardoso afirma que:

[...] a desarticulação prevalecente no setor estatal de nossa economia, que leva as empresas do Estado a serem grandes importadores de equipamento, a penetração das multinacionais em posição oligopólica na área vital de produção de bens de capital, etc [...] são problemas que mostram a vulnerabilidade essencial de um estilo de desenvolvimento econômico que, além de acentuar as desigualdades, é também dependente (CARDOSO, 1975d, p. 9).

Em vários de seus artigos sobre o MDB, o partido da oposição à época, Cardoso, situando-se como opositor ao governo, tratou das possibilidades de atuação que a oposição tinha e teria nos anos subsequentes. Para ele, ainda que a oposição não tivesse como vencer no imediato, ela tinha a missão de lutar, assumindo posições diante do quadro político-institucional e correndo riscos, uma vez que o Estado, autoritário e burocrático, gerava controles políticos capazes de produzir um tipo de “mentalidade dócil” e eficiente nas elites do poder.

Cardoso enfatizava que o instrumento básico para a concentração de poder desse Estado era o monopólio da informação e que sua articulação se dava por meio dos “anéis burocráticos”. Com isso, sinalizava para a fragilidade do sistema representativo, cujas formas de participação política precisavam ser ampliadas a fim de se chegar a alternativas concretas, através da mobilização das forças sociais que o próprio processo de modernização conservadora estava criando.

A partir de 1974, nota-se que o tema da democracia passa a predominar em seus textos. Sobre essa temática, ao contrário de outros intelectuais, como Florestan Fernandes, Cardoso aposta na urgência de se desenvolver uma estratégia efetiva de democratização, ainda que nos marcos do regime militar. Tanto no livro *Autoritarismo e democratização* quanto no artigo “Reforma Partidária?”, de 1975, reitera que o Brasil não precisava de fórmulas ou modelos, mas de liberdade, a fim de alcançar:

[...] um estágio de desenvolvimento do conflito político que fosse a expressão do choque de interesses sociais e que pudesse viabilizar mecanismos de convivência política que escapassem do embuste consensual, sem derivar para o simples arbítrio de grupos (CARDOSO, 1975c, p. 6).

Ao discutir a respeito da gestão democrática, Cardoso apontou a necessidade de se criar um clima de liberdade e de respeito no país, no qual os conflitos pudessem começar a ser encaminhados de forma construtiva. Nessa linha, vai tecer também duras críticas ao bipartidarismo, destacando o “sufocamento que significa(va) para a política brasileira reunir todas as tendências nas duas legendas existentes”, o MDB e a ARENA. Aprofundando o debate, defenderia ainda que a necessária reforma partidária fosse acompanhada de pressão e de organização dos interesses da sociedade civil.

O tema da democracia retornou no texto “Além do debate”, de 1975. Nele, Cardoso (1975f) discorreu sobre a incerteza em saber como compatibilizar os interesses do Estado com os da nação, já que esta possuía uma heterogeneidade expressa por sua própria composição: classe produtora, população agrícola, técnicos, intelectuais, funcionários, empregados. Para ele, haveria duas possibilidades diante da tendência político-social brasileira: ou se fechava ainda mais o sistema, e fechá-lo significaria

inviabilizar a própria abertura democrática; ou se aprofundava a luta pela democracia, e corria-se o risco de constatar se os projetos criados pelo Estado correspondiam (ou não) aos reais interesses e desejos da nação.

Nos artigos escritos para o jornal *Opinião*, Cardoso realizou uma síntese do cenário político brasileiro, apresentando suas posições sobre o caráter do Estado (definido como autoritário e burocrático) e sobre a situação econômica do país (caracterizada por um desenvolvimento capitalista, associado e dependente).

Ademais, as atuações de Cardoso no jornal *Opinião* e no CEBRAP foram representativas de sua transição temática, ou seja, da crítica feita por ele ao autoritarismo sob o regime militar. Essa crítica enfatizou o fortalecimento da sociedade civil, assim como a instauração de um regime democrático-representativo, através de estratégias de ação política voltadas para a construção de um sistema partidário que fosse expressão dos diferentes interesses que haviam emergido na sociedade brasileira.

Considerações finais

Partindo das obras analisadas no presente artigo, é possível apontar que para Cardoso as situações de dependência, decorrentes da dinâmica mais geral do sistema capitalista, longe de impedirem o desenvolvimento, criaram possibilidades para que ele se efetivasse através de distintas formas de associação entre o Estado, os capitais nacionais e os estrangeiros. Tais possibilidades, contudo, não decorreram de escolhas voluntaristas, mas foram efetivadas através de um movimento do real que definiu caminhos peculiares a cada nação da América Latina, segundo seus pressupostos históricos particulares. Nesse sentido, procurando ir além das explicações excessivamente estruturalistas, os países latino-americanos não deveriam ser tomados como uma unidade homogênea, tampouco obrigados a adotar “fórmulas únicas” para a superação de seus problemas, como sugeriam o CEPAL e os críticos à esquerda da dependência. Nesse sentido, é que Cardoso critica duramente não só a perspectiva cepalina como também as posições de Ruy Mauro Marini e de Theotônio dos Santos, pois em suas obras a dependência aparece como uma condição estrutural necessária à reprodução do capitalismo mundial que só poderia ser rompida pela revolução socialista. Exatamente por descrever das proposições românticas ou

utópicas, que apontavam para a construção do futuro sem base na história real, Cardoso não via nenhuma perspectiva para uma solução revolucionária e socialista.

Acompanhando a trajetória de Cardoso, aqui exposta, é possível compreender as razões que possibilitaram que suas interpretações obtivessem legitimidade intelectual e aceitação política. Num certo sentido, foram as circunstâncias ditatoriais, num contexto de capitalismo dependente, que lhe abriram as portas para a vida política, permitido que ele se tornasse “maior que sua própria obra” (LAHUERTA, 2001). Dessa forma, além de vencer o debate teórico com os dependentistas revolucionários, Cardoso colocou no ostracismo muitas das teses que haviam orientado a geração anterior ao golpe de 1964 (chamadas por ele de “mitos da oposição”). Com isso, de um lado, contribuiu decisivamente para que se ampliassem as perspectivas de luta contra a ditadura, ao valorizar a política e a democracia, mas, de outro, foi o grande responsável pelo obscurecimento intelectual de interpretações que haviam orientado a luta anticapitalista nos países da América Latina.

BAPTISTA, K. A. Bourgeois heterogeneity, democratization and civil society in Fernando Henrique Cardoso. *Perspectivas*, São Paulo, v.46, p. 217-241, jul-dez, 2015.

■ **ABSTRACT:** *In his habilitation thesis *Industrial entrepreneur and economic development in Brazil* (1963), Fernando Henrique Cardoso discusses the participation of industrial entrepreneurs in the economic development of the country and provides elements for the analysis of their mentality, ideology and behavior. He tries to show that, with rare exceptions, there is no tendency among the members of this social class to fulfill the role of a “national bourgeoisie” capable of leading a development project and contesting the political hegemony of society. On the contrary, on its performance there would almost always be a tendency of association with foreign capital. As a consequence of this perception and his experience in CEPAL (Economic Commission for Latin America) after the military coup of 1964, Cardoso made a change of focus about the possibilities of economic development in Latin America, opening up to the consideration of other dimensions of social and political reality. At CEPAL he faces a heated debate and shows a critical position regarding the thesis of economic stagnation, according to which the peripheral countries would be doomed to “pastoralization”*

and underdevelopment. To oppose the stagnationist view, he formulates, in partnership with Enzo Faletto and using an innovative methodology, the “dependency theory”, which, unlike the cepaline conception and also those represented by authors such as Theotônio dos Santos, Ruy Mauro Marini and André Gunder Frank, affirmed that there was no stagnation, but development, although a dependent and associated one. Based on this reading of the real, in addition to claiming the need to analyze the concrete situation of each Latin American country, Cardoso developed the argument presented above, centered on the idea of the inexistence of an entrepreneurial national bourgeoisie and a hegemonic political project, showing that, in its place, a different type of industrial entrepreneur had been built, which was prone to develop a set of “adaptive reactions” to the dynamics of world capitalism. Such perception broadens his angle of view, shifting it from the exclusive focus on structural issues to an appreciation of the political dimension, which allows it to elaborate an understanding of the State, the civil society and the social movements, which will have a strong impact on the democratic transition. The text seeks to follow this widening of perspective through the works *The Brazilian political model* (1972) and *Authoritarianism and democratization* (1975) and in the set of articles written to *Opinião newspaper*.

■ **Keywords:** Fernando Henrique Cardoso. Industrial entrepreneur. Dependence. Authoritarianism. Democratization. Civil Society.

Referências

ALMEIDA, M. H. T. *Tomando partido, formando opinião*. São Paulo: Editora Sumaré, 1992.

CARDOSO, F. H. *Mudanças sociais na América Latina*. São Paulo: DIFEL, 1969.

_____. *Política e desenvolvimento em sociedades dependentes: ideologias do empresariado industrial argentino e brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1971.

_____. *Empresário industrial e desenvolvimento econômico no Brasil*. São Paulo: DIFEL, 1972.

_____. Os mitos da oposição I. *Jornal Opinião*, n.16, 1973a.

_____. Os mitos da oposição II. *Jornal Opinião*, n.22, 1973b.

_____. *Autoritarismo e democratização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975a.

_____. O projeto institucional e o povo. *Jornal Opinião*, n.113, 1975b.

_____. Reforma partidária? *Jornal Opinião*, n.126, 1975c.

_____. As multinacionais e a democratização. *Jornal Opinião*, n.130, 1975d.

_____. Opções fundamentais. *Jornal Opinião*, n.137, 1975e.

_____. Além do debate. *Jornal Opinião*, n.143, 1975f.

_____. *O modelo político brasileiro e outros ensaios*. Rio de Janeiro: DIFEL, 5ª edição, 1993.

CARDOSO, F. H.; FALLETO, E. *Dependência e desenvolvimento na América Latina: ensaio de interpretação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1975.

GOLDENSTEIN, L. *Repensando a dependência*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

LAHUERTA, M. *Intelectuais e transição: entre a política e a profissão*. São Paulo, Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade de São Paulo, 1999.

_____. Intelectuais e resistência democrática: vida acadêmica, marxismo e política no Brasil. *Cadernos AEL: tempo de ditadura*. Campinas: UNICAMP/IFCH/AEL, v. 14/15, 2001– Semestral, p. 56-93.

LEHMANN, D. Cardoso: da dependência à democracia. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 14, p. 31-36, fev.86.

VIANNA, L. J. W., *A revolução passiva: iberismo e americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Revan, 1997.

ÍNDICE DE ASSUNTOS

I República, p. 119
Abdallah Laroui, p. 37
Absolutismo, p. 91
Autoritarismo, p. 217
Celso Furtado, p. 155
Ciência política, p. 71
Costa Pinto, p. 189
Democracia, p. 155
Democratização, p. 217
Dependência, p. 217
Desenvolvimento, p. 155, p. 189
Empresário industrial, p. 217
Fernando Henrique Cardoso, p. 217
Florestan Fernandes, p. 189
Identidade, p. 37
Laicidade, p. 119
Liberalismo, p. 9
Maghreb, p. 37
Marginalidade estrutural, p. 189
Modernidade, p. 37
Mohammed Abed Al-Jabri, p. 37
Mudança social, p. 189
Pensamento político brasileiro, p. 155
Pensamento político moderno, p. 9
Pós-colonialidade, p. 37
Positivismo, p. 119
Positivistas ortodoxos, p. 119
Racionalidade circunscrita, p. 71
Raimundo Teixeira Mendes, p. 119
Soberania, p. 91
Sociedade civil, p. 217
Sociologia, p. 189
Teoria política, p. 9, p. 71

Tomás Antônio Gonzaga, p. 91
Tratado de Direito Natural, p. 91

SUBJECT INDEX

- I Republic*, p. 152
Abdallah Laroui, p. 68
Absolutism, p. 116
Authoritarianism, p. 240
Bounded rationality, p. 87
Brazilian political thinking, p. 186
Celso Furtado, p. 186
Civil Society, p. 240
Costa Pinto, p. 212
Democracy, p. 186
Democratization, p. 240
Dependence, p. 240
Development, p. 186, p. 212
Fernando Henrique Cardoso, p. 240
Florestan Fernandes, p. 212
Identity, p. 68
Industrial entrepreneur, p. 240
Laicity, p. 152
Liberalism, p. 34
Maghreb, p. 68
Modern political thought, p. 34
Modernity, p. 68
Mohammed Abed Al-Jabri, p. 68
Natural Law Treatise, p. 116
Orthodox positivists, p. 152
Political science, p. 87
Political theory, p. 34, p. 87
Positivism, p. 152
Postcoloniality, p. 68
Raimundo Teixeira Mendes, p. 152
Social change, p. 212
Sociology, p. 212
Structural marginality, p. 212

Sovereignty, p. 116

Tomás Antônio Gonzaga, p. 116

ÍNDICE DE AUTORES / *AUTHORS INDEX*

- AMADEO, J., p. 9
BAPTISTA, K. A., p. 217
CÊPEDA, V. A., p. 155
LACERDA, G. B., p. 119
LIRA, E. M., p. 91
MUSSI, D., p. 71
OLIVEIRA, J. S. C., p. 37
OLSEN, P. O., p. 189

NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DOS ORIGINAIS

Informações gerais

A Revista *Perspectivas* publica trabalhos inéditos de autores de instituições nacionais ou internacionais na forma de artigos, retrospectivas, resenhas e traduções. Os trabalhos apresentados, desde que considerados adequados ao padrão editorial e disciplinar da revista, serão avaliados por um membro do Conselho Consultivo e por um parecerista da comunidade acadêmica com reconhecimento no tema tratado. Em caso de um parecer ser favorável e outro contrário, o texto será enviado a um terceiro membro do referido Conselho ou a um parecerista externo, dependendo do assunto do texto. Além de artigos, serão aceitas resenhas de livros, desde que tenham sido publicados no Brasil, nos dois últimos anos, e, no exterior, nos últimos quatro anos.

Os trabalhos poderão ser redigidos em português ou em espanhol. O **Título**, o **Resumo** e as **Palavras-chave** que precedem o texto deverão ser escritos no idioma do artigo; os que sucedem o texto (**Título**, **Abstract**, **Keywords**), em inglês.

Preparação dos originais

Apresentação. Os autores deverão enviar o artigo, rigorosamente, dentro das normas para apresentação de originais, por via eletrônica pelo sistema SEER, e, através do e-mail perspectivasunesp@gmail.com, enviar também ao diretor da revista. O trabalho deverá ser redigido em *Word for Windows*, versão 6.0 ou superior, em papel tamanho

A4 (21 cm x 29,7 cm), com margens superior e esquerda de 3,0 cm e com margens direita e inferior de 2,0 cm. A fonte deverá ser *Times New Roman*, tamanho 12. O trabalho deverá ter uma extensão máxima de trinta páginas (incluindo referências) digitadas com espaçamento duplo. Os trabalhos que ultrapassem esse limite serão avaliados, previamente, pela Comissão Editorial que considerará a possibilidade de sua publicação.

Estrutura do trabalho. Os trabalhos devem obedecer à seguinte seqüência: **título** centralizado, em maiúsculas com negrito, no alto da primeira página; **nome do autor**, por extenso e apenas o último sobrenome em maiúsculas, duas linhas abaixo do título, alinhado à direita; **filiação científica**, em nota de rodapé, puxada no final do nome do autor, constando Universidade (SIGLA) – Universidade (por extenso). Faculdade ou Instituto – Departamento. Cidade – Sigla do Estado – País. CEP – E-mail; **resumo** (com, no máximo, duzentas palavras e fonte 11), duas linhas abaixo do título, sem adentramento e em espaçamento simples; mantendo-se o espaçamento simples, duas linhas abaixo do resumo deverão constar as **palavras-chave** (no máximo sete e fonte 11), separadas por ponto final. A Comissão Editorial sugere que, para facilitar a localização do trabalho em consultas bibliográficas, as palavras-chave sejam retiradas de *Thesaurus* da área, quando houver, ou correspondam a conceitos mais gerais da área do trabalho. Duas linhas abaixo das palavras-chave, se inicia o **texto**, em espa-

çamento duplo e parágrafo 1,25 cm. Os subtítulos correspondentes a cada parte do trabalho deverão figurar à esquerda, em negrito sem numeração e sem adentramento; duas linhas após o término do texto, à esquerda, em negrito e sem adentramento, deverão constar **agradecimentos** (quando houver), **título** (em inglês, em fonte 12), **abstract** e **keywords** (*ambos, em fonte 11, espaçamento simples e itálico*). Duas linhas abaixo, à esquerda, em negrito e sem adentramento, deverão figurar as **referências**, em ordem alfabética e cronológica, indicando os trabalhos citados no texto.

Referências. Devem ser dispostas em ordem alfabética pelo sobrenome do primeiro autor e seguir a NBR6023 da ABNT, de agosto de 2002. Exemplos:

- Livros e outras monografias:

LAKATOS, E. M.; MARCONI, M. A. *Metodologia do trabalho científico*. 2.ed. São Paulo: Atlas, 1986. 198p.

- Capítulos de livros:

JOHNSON, W. Palavras e não palavras. In: STEINBERG, C. S. *Meios de comunicação de massa*. São Paulo: Cultrix, 1972. p.47-66.

- Dissertações e teses:

BITENCOURT, C. M. F. *Pátria, civilização e trabalho: o ensino nas escolas paulista (1917-1939)*. 1988. 256f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.

- Artigos e periódicos:

ARAUJO, V.G. de. A crítica musical paulista no século XIX: Ulrico Zwingli. *ARTEUnesp*, São Paulo, v.7, p.59-63, 1991.

- Trabalhos apresentados em evento (publicado):

MARIN, A. J. Educação continuada. In: CONGRESSO ESTADUAL PAULISTA SOBRE FORMAÇÃO DE EDUCADORES, 1., 1990, São Paulo. *Anais...* São Paulo: UNESP, 1990. p.114-188.

- Autor entidade:

IBGE. *Normas de apresentação tabular*. 3. ed. Rio de Janeiro, 1993.

Citação no texto. O autor deve ser citado entre parênteses pelo sobrenome, em letras maiúsculas, separado por vírgula da data de publicação (BARBOSA, 1980). Se o nome do autor estiver citado no texto, indica-se apenas a data entre parênteses: “Morais (1955) assinala [...]”. Quando for necessário especificar página(s), esta(s) deverá(ão) seguir a data, separada(s) por vírgula e precedida(s) de p. (MUMFORD, 1949, p.513). As citações de diversas obras de um mesmo autor, publicadas no mesmo ano, devem ser discriminadas por letras minúsculas após a data, sem espaçamento (REESIDE, 1927a, 1927b). Quando a obra tiver dois ou três autores, todos poderão ser indicados, separados por ponto-e-vírgula (OLIVEIRA; MATEUS; SILVA, 1943), e quando houver mais de três autores, indica-se o primeiro seguido de et al. (GILLE et al., 1960). As citações diretas no texto, com mais de

três linhas, deverão ser destacadas com recuo de 1,25 cm da margem esquerda, mantendo a fonte *Times New Roman*, com letra corpo 11, espaçamento simples e sem aspas.

Abreviaturas. Os títulos de periódicos deverão ser abreviados conforme o *Current Contents*.

Notas. Devem ser reduzidas ao mínimo e colocadas no pé da página, as remissões para o rodapé devem ser feitas por números, na entrelinha superior.

Anexos e/ou Apêndices. Serão incluídos somente quando imprescindíveis à compreensão do texto.

Figuras e Tabelas. Desenhos, fotos, gráficos, mapas, esquemas, fórmulas, modelos, e outras figuras, assim como tabelas, devem ser impressos em folhas separadas do texto principal. A localização das figuras e tabelas no texto deve ser indicada entre colchetes, em uma linha entre dois parágrafos: [Figura 1. aproximadamente aqui]. Os arquivos eletrônicos de tabelas devem ser fornecidos no formato *Word for Windows* (*.doc) e gráficos no formato *Excel for Windows*. Fotografias e outras figuras devem ser apresentadas nos formatos eletrônicos bitmap JPEG (*.jpg) ou *Windows* bitmap (*.bmp). Figuras e tabelas devem ser identificadas por uma legenda, incluir os termos "Figura" ou "Tabela", seguidos por algarismos arábicos. As figuras e tabelas devem ter largura máxima de 114 mm e comprimento máximo de 174 mm. Todas as legendas, números e textos incluídos em figuras e tabelas devem estar claramente

legíveis. Apenas em casos especiais serão aceitas figuras e tabelas coloridas, recomenda-se, portanto, aos autores que façam as adaptações necessárias e as apresentem em branco e preto.

Os dados e conceitos emitidos nos trabalhos, bem como a exatidão das referências, são de inteira responsabilidade dos autores. Os trabalhos que não se enquadrarem nessas normas serão devolvidos aos autores, para que eles providenciem as adaptações necessárias.

Impressão e Acabamento:



Imagem da capa:

Título: América Invertida

Autor: Joaquín Torres García

Técnica: Tinta sobre papel

Medidas: 22 x 16 cm

Período: 1943

Fonte: Fundación Joaquín Torres García