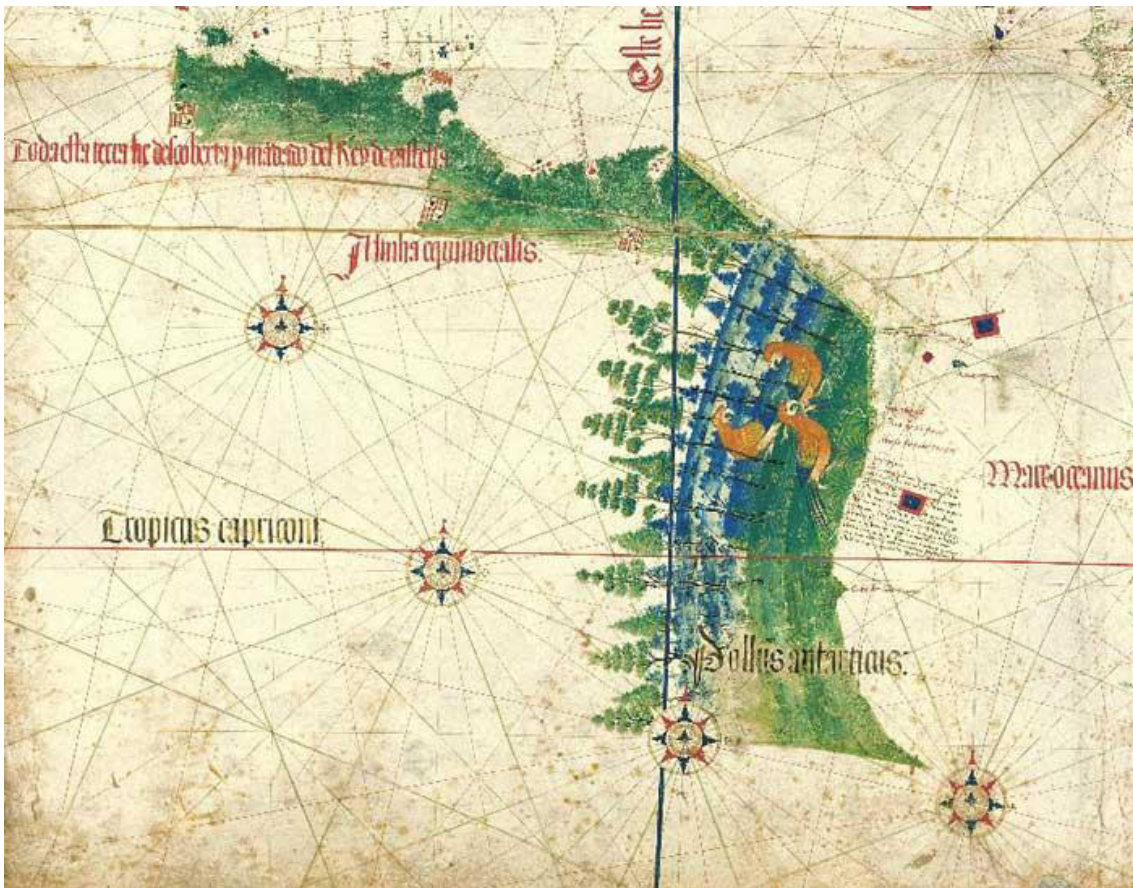


Universidade Federal de Juiz de Fora
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Ciências Sociais

A modernidade imanente: invenções de teoria social e perspectivas do Brasil



Raul Francisco Magalhães

Juiz de Fora 2016

Para Marilise e Iara

Sumário

Nota	III
Agradecimentos	IV
Apresentação	V
Primeira Parte - Estado de Natureza	1
1 Teoria social selvagem: os microfundamentos da interação entre Hans Staden e os Tupinambá	2
2 Da festa aos espelhos: os mundos possíveis da primeira terra brasileira e os direitos naturais dos seus habitantes	33
Segunda Parte - Viagem à Europa	58
3 A matriz italiana	59
4 Três antípodas do realismo político no século XVI	104
5 O espelho barroco: onde as Repúblicas contemplam os Impérios	128
Terceira parte: A Configuração da República	156
6 A viagem de volta	157
7 A configuração da República	190
Bibliografia	217
Anexo I	226

Nota

A tese utilizou um padrão pessoal para citar textos nas notas de fim, um pouco mais informal. Na bibliografia ao final também simplifiquei a pontuação, usando apenas o ponto e a vírgula, além de itálicos e sublinhados, para determinar autor, obra, cidade de edição, editora e ano de edição, todas as informações constam rigorosamente nesta ordem. Para facilitar a consulta às notas de fim, a tese vem acompanhada de uma separata das notas para que o leitor da banca não precise ficar indo até o final dos capítulos para verificar uma informação, ou acompanhar o desenvolvimento de uma ideia. Esta foi a única solução que encontrei para preservar a integridade do texto que se desfigurava com as notas de rodapé mais extensas. Não foi possível, em virtude dos prazos, contratar uma revisão profissional. Fiz o possível para tentar eliminar erros; no entanto, já me mostrei falível, mais de uma vez, como revisor de mim mesmo. Peço desculpas antecipadas. As citações de material extraído da internet, como imagens, sites e vídeos, ficaram apenas registradas nas notas de fim, ou no corpo do texto, e não foram reproduzidas na bibliografia ao final, que consta apenas de textos, incluindo os que foram baixados pela rede. De forma geral todas as imagens usadas têm como fonte @ Google Imagens. Imagem da capa: fragmento do *Planisfério de Cantino* (1502) mostrando o território do pau-brasil com araras. Imagem da capa da primeira parte: Portinari, *Cunhambebe*, desenho (ca. 1940). Imagem da capa da segunda parte: desenho mostrando um dos experimentos de registro de perspectiva de Filippo Brunelleschi (1377-1446). Imagem da capa da terceira parte: tela a óleo (anônima) com uma alegoria da nação brasileira oferecendo a coroa a D. Pedro I (séc. XIX), Museu Padre Toledo, Tiradentes, MG.

Agradecimentos

Agradeço primeiramente aos professores do Departamento de Ciências Sociais e do ICH, que por diversas razões são parte integrante das condições de escrita desta tese; nestes termos, agradeço aos funcionários do ICH e da UFJF e também aos estudantes do Curso de Ciências Sociais e do ICH/Bach. Entre todos quero distinguir o Professor Rubem Barboza Filho pela convivência intelectual; de sua parte, brilhante. Agradeço aos amigos Diogo Tourino de Sousa e Fernando Perlatto Bom Jardim, a quem considero interlocuções fundamentais na origem do problema desta tese, e em muitos outros assuntos nos quais discordamos e concordamos sem precisar de pontos finais. Ao Prof. Fernando Tavares, Chefe do DCSO, por uma infinidade de respostas eficientes às minhas insistentes requisições. Agradeço a Marilise e a Iara, que também concorrem para este texto, sempre para torná-lo real, respeitando os meus tempos; a Mariângela Paraizo que conversou comigo sobre vários argumentos aqui usados e foi a minha primeira leitora. Quero nomear ainda O Prof. Campolina do Departamento de Filosofia pela ajuda no relatório Familiares e amigos se incluem em praticamente toda a viabilização da vida social e devem ser objeto daquela gratidão que se estende ao mundo expressando-se melhor na língua de Cervantes: *gracias a la vida*.

Apresentação

A tese que se segue é o resultado de uma pesquisa pessoal e independente, que remonta mais de cinco anos de leituras sobre o Brasil, especialmente ligadas à sua formação, levando-me a reinterpretar o caso brasileiro de modernidade. Não foram apenas leituras em ciências sociais, cumprindo também um campo conexo de problemas historiográficos e filosóficos que se apresentaram desafiadores quanto ao tópico da modernidade. Creio ser importante, em primeiro lugar, sublinhar que em absoluto se tratou de um projeto para originalmente escrever esta tese, sendo antes um tipo de caminho reflexivo para responder a questões que um dia eu julguei demandarem mais esforço da minha parte, e que foram oportunamente canalizadas para esta tese. Em segundo lugar, devo dizer que esta pesquisa não derivou diretamente de minha vida acadêmica, caracterizada por reflexões sobre teoria política, por questões em teoria da ação, linguagem e microsociologia fenomenológica, porém os campos se encontraram ao atingirem certa maturação tendo o Brasil como vórtice.

Desde minha formação no mestrado em ciência política do Departamento de Ciência Política da Universidade Federal de Minas Gerais (1984-1988) interessei-me pelos temas da racionalidade e da ação, que formam o núcleo de minhas pesquisas durante décadas, ampliado pelo meu doutorado, também em ciência política, no IUPERJ (1996-2000). Aprendi com o tempo que há em nossa academia poucos interlocutores interessados em discutir as questões de teoria da ação e menos ainda gente interessada em *produzir* teorias. Vivo em um país onde muitos intelectuais se contentam em ser importadores de conceitos e dificilmente se sentem autorizados a alguma ilação teórica geral. O que parece caber à nossa inteligência é *aplicar* teorias, quaisquer que sejam, ao Brasil, no nível local, regional ou nacional. Eu sei que este quadro está mudando e não tenho nada contra a ciência social atuar para “resolver” problemas, ou interpretar a nacionalidade, é assim em toda parte. O que me parece estranho é que um campo tão rico resulte exclusivamente em esforços teóricos circunscritos aos temas brasileiros. Nunca me pareceu claro por que outras realidades permitem teorizações gerais, e o Brasil deva ser pensado eternamente como um caso periférico, tardio. Creio que todo esse contexto me afastava dessa academia, por pura falta de afinidade com o projeto geral de fazer do Brasil o tópico de convergência de todas as reflexões e não poder com ele pensar quadros teóricos amplos.

Acostumei-me a explicar com detalhe as relações que eu investigava e mais ainda a aceitar que tudo parecia muito estranho à ciência social praticada por aqui. Por exemplo, meu interesse sobre estruturas de linguagem persuasiva (*retóricas*), como discursos operativos aplicados aos temas da ação coletiva levaram-me a trabalhar uma teoria linguística da racionalidade instrumental, frequentemente distorcida como um interesse em “análise de discurso” dos agentes sociais. Se eu filmava a Câmara de Vereadores de Juiz de Fora para levantar material empírico sobre interações de linguagem em ordens tácitas e em conflito, inevitavelmente era tomado como pesquisador de política local, do que eu não discordo de todo; afinal, houve achados de pesquisa importantes para a ciência política, pois os dados mostravam que a ordem visível na Câmara, onde ninguém presta atenção nos discursos dos colegas, sugere um espaço de acordos não visível. Quando filmei reuniões de conselhos municipais identifiquei votações sem quórum sendo ratificadas posteriormente por membros ausentes e nada disso, obviamente, era suficiente para quebrar a ordem, ou constava nas atas; eram, ao contrário, interações rotineiras. Tal microsociologia política deve ter importância para a análise de problemas sobre participação democrática, eu suponho¹. Admito que meu esforço em teorizar a partir de dados empíricos de interação nem sempre resultou em quadros claros. De qualquer forma, as experiências de pôr o meu trabalho a prova em congressos do Brasil e, nos últimos anos, internacionais foi sempre uma satisfação, ratificando um caminho com resultados parciais que considero aceitáveis, mesmo mantendo a marginalidade do tipo de investigação que ocupou meus esforços².

Com o passar do tempo notei também que, não obstante o meu acompanhamento cotidiano da política no Brasil e no mundo, parte integrante da minha condição de professor de política, o meu afastamento do tópico dominante da nossa academia cobrava de mim o preço de não ter um nível de articulação teórica próprio sobre a formação da política brasileira. Nem mesmo o fato de eventualmente ter me ocupado de disciplinas de graduação de pensamento político brasileiro supriram tal lacuna, uma vez que tais disciplinas são normalmente a apresentação seletiva dos argumentos dos grandes mestres da interpretação nacional e não uma pesquisa reflexiva. Ampliando essa percepção, eu acompanho colegas especialmente voltados à tarefa de pensar o Brasil de forma profunda, como o Prof. Rubem Barboza, cujo livro *Tradição e Artificio*³, uma releitura original das rotas ibéricas da formação política do Brasil, causou-me forte impressão, e creio que em boa parte a presente tese discute aspectos levantados por ele. Colegas mais novos, como Diogo Tourino e Fernando Perlatto, intelectuais de ampla formação e habilidades teóricas,

mantinham o foco constante nos temas do Brasil, de maneira que eu tinha, por via indireta, outras ideias sobre esse campo.

O momento de virada aconteceu em 2010 quando, por pura imprudência, aceitei o convite de Perlatto e Tourino para integrar uma mesa chamada *Teoria Política, República e Brasil* no evento da Cátedra Luiz Werneck Vianna, que aconteceu no ICH-UFJF, coordenado por Rubem Barboza e que rendia mais que justa homenagem ao grande sociólogo, inscrito no primeiro time de intérpretes deste país. Embora eu tivesse uma leve intuição teórica sobre como levar uma intervenção válida a um auditório formado pelo próprio Werneck e outros eminentes professores, tanto na plateia quanto na mesa, ampliado por alunos de pós-graduação, descobri que estava em uma área onde minha articulação era marcadamente insuficiente; eu posso dizer que era amadora e sem fôlego. De qualquer maneira, minhas habilidades em sustentar debates a partir das observações que me são dirigidas, não deixou minha fala do dia ser um total fracasso, o que não me salvou de minha severa autocrítica: Eu quis essencialmente identificar a República no Brasil com os atores institucionalizadores da Constituição de 1824, mas o nível do meu conhecimento de história do período, aliado à falta de prática em fazer “interpretações do Brasil,” que não fossem “análises de conjuntura”, impediu qualquer rendimento.

A minha intervenção foi melhorada quando tive de escrever o capítulo do livro que sintetizou os trabalhos da Cátedra, organizado por Rubem Barboza e Fernando Perlatto⁴. Escrevi um ensaio adensando o argumento e desafiando diretamente alguns pontos da interpretação que meu colega Rubem fazia da formação política da nossa monarquia no seu *Tradição e Artificio*. Abro parênteses: considero um privilégio ter um intelectual como Rubem Barboza como colega e admiro nele uma virtude algo rara na academia, pois nossas eventuais discordâncias em algumas matérias acadêmicas, e mesmo nossas opções políticas, quase sempre discrepantes, não levam a qualquer ruptura; antes, ao contrário, são incorporadas como parte de um interessante diálogo mediado pela *phylia*, fecha parênteses. O texto do capítulo, que tive oportunidade de testar com boa recepção em uma edição da Anpocs em 2011, parecia-me ainda insuficiente, devido às implicações que eu queria sugerir como um caminho de pesquisa.

Então, devido a certos desafios reflexivos, que emergiram numa conversa com Diogo Tourino, considerei que já passava da hora de eu ter uma leitura instruída do Brasil, que testasse o argumento da República como uma transformação moderna, inscrita na nossa monarquia constitucional. Comecei um programa pessoal de leituras sobre história do Brasil, quase totalmente

desligado das minhas atividades na universidade, e sem nenhum objetivo específico que não fosse superar minhas lacunas. Foi um tempo de grande prazer, onde um livro indicava outros tantos, e certo mosaico da história começou a se formar e a se tornar operativo, diante de teorias que eu já tinha à mão sobre desenvolvimento político, teorias da democracia, teorias do Estado, e do acervo de autores clássicos das ciências sociais. Tudo parecia bem mais articulável a partir de um fundamento na história como dado básico. Nesse mesmo tempo, uma disciplina de graduação para o Bacharelado Interdisciplinar em Ciências Humanas do ICH, chamada *Trajetórias da Modernidade e o Pensamento Político*, ficou durante várias edições semestrais sob minha responsabilidade. A ementa permite uma ampla interpretação de como, de Maquiavel a Rousseau há não apenas uma, mas algumas possibilidades distintas de forjar o mundo moderno, sempre diferentes do modelo canônico que Marx celebrizou no caso inglês. A junção dos debates teóricos sobre a modernidade e a investigação sobre o ‘caso brasileiro’ emergia nas aulas, assim como a releitura dos autores da filosofia política moderna: tudo começava a ‘visitar’ os temas do Brasil a ponto de ficar muito evidente que a história do país parecia uma narração da modernidade. A opção por discutir *outras modernidades* é um terreno de belíssimos textos e me fez conhecer perplexo um autor como Francisco de Vitoria, lacuna formativa nos currículos fieis ao paradigma inglês hobbesiano/lockeano. Entre descobrimentos e críticas ao material canônico sobre a modernidade eu fui forjando um caminho, não sem alertar aos alunos que era importante saber como explicar tudo conforme o cânone.

O salto qualitativo que me permitiu uma entrada pessoal em tal narração se deu quando, não somente as macro-teorias de desenvolvimento político habitavam minhas leituras da história do Brasil, também formulações de teoria da ação começaram a frequentar explicações que eu me dava sobre os movimentos de certos atores registrados na história. Mais uma vez, os pressupostos da racionalidade instrumental moderna apareciam muito cedo nos agentes que criaram o Brasil e sugeriam um processo cuja gênese apontava caprichosamente para uma linguagem da modernidade tão radical que se configurava um caso anômalo, no qual a tradição é antes uma ausência estruturante do que um peso a organizar obrigatoriamente a vida.

Quando a Universidade regulamentou a progressão para professor titular e facultou aos candidatos a redação de um memorial ou de uma tese, a última possibilidade foi muito motivadora. Ao entrar no último ano do meu interstício decidi que deveria trazer para o texto as minhas leituras e reflexões. Em setembro de 2015 iniciei o trabalho de redação desta tese, que embora não tenha ocorrido em condições de licença, recebeu de mim toda prioridade: leitura e escrita se intensificaram, tornando qualquer insônia uma benção, pois

as demandas da UFJF, cursos, orientações, defesas, reuniões burocráticas e o trabalho editorial na *Teoria e Cultura*, revista do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, nunca puderam esperar.

Devido ao fato de não ter um orientador, pude forjar livremente o percurso do texto, descobrir os formatos de argumentação que melhor traduziam o problema que eu estava a construir. Nesse sentido, pela primeira vez em um trabalho acadêmico optei pela *narração* como meio de concatenar as ideias, por descobrir que esse caminho possibilita ao autor variar mais livremente as ênfases nos planos macro e micro da teoria, o que significa trabalhar atores e processos com muito mais facilidade. A narrativa também evita o aprisionamento erudito em determinados temas e abre portas atraentes, inclusive para a consciente construção ficcional. Os problemas com os quais fui deparando e as soluções que fui encontrando mostraram-me que a pior atitude na investigação seria tentar ser exaustivo quanto a bibliografias e tópicos, ao invés de lidar com as formulações como consistentes ou inconsistentes a partir do que propunham. Digo isto porque imagino que livros “obrigatórios” tenham ficado de fora, embora eu tenha me esforçado por tecer quadros suficientemente acurados dos argumentos. Faço questão de ressaltar que este não é um trabalho de história, mas que usa a história como ferramenta, assim como teorias sociológicas e antropológicas. A deliberada invasão de teoria social no campo da reflexão histórica, promovida por mim ao longo da tese, dificilmente agradaria ao *métier* dos historiadores, e duvido que pareça sem problemas aos cientistas sociais; a meu favor digo apenas que o que eu escrevi tem plausibilidade como curso de pesquisa. Não pretendo com meu texto formular qualquer modelo de como tratar a interpretação histórica e suas consequências para a teoria social; meu projeto é somente chamar a atenção para uma experiência da modernidade que se construiu visceralmente a partir dos embates gerados pela ponta do processo moderno, sem qualquer freio da tradição. Este ponto de partida altera todo percurso do caso brasileiro.

Em toda investigação algo surpreendente sempre acontece. Neste caso foi sem dúvida a reflexão sobre o sentido do *pensamento em perspectiva* como uma condição do ator moderno, que evoluiu diretamente de conceitos antropológicos de *perspectivismo*, demandando-me leituras e associações que foram verdadeiros achados. Não escrevi tudo que planejei, nem citei tudo que li, e os prazos fizeram-me jogar ao mar vários planos de desenvolvimento do texto, que podem aguardar outro momento; afinal, mais que obras acabadas, o melhor é criar caminhos que valem mais que seus pontos de chegada.

Juiz de Fora, 12 de outubro 2016.

¹ Um texto que tenta sintetizar o que chamo de microssociologia política traduzindo o esforço de teorização geral a partir de contextos particulares é Magalhães, As interações sociais e os microfundamentos da deliberação democrática: um estudo empírico na Câmara de Vereadores de Juiz de Fora, in Rocha e Kerbauy (orgs.), *Eleições, partidos e representação política nos municípios brasileiros*, Juiz de Fora, Editora da UFJF, 2014.

² No Anexo I a esta tese apresento um texto intitulado *O Conceito de Racionalidade Retórica: uma Trajetória de Investigações sobre a Ação Instrumental e a Deliberação Democrática*, que sintetiza minha trajetória no campo da teoria da ação.

³ Barboza, *Tradição e Artifício: Iberismo e Barroco na formação americana* Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2000.

⁴ Magalhães, A república estava lá, mas a democracia não, ou jamais fomos ibéricos, in Barboza e Perlatto (org.), *Uma sociologia indignada - Diálogos com Luiz Werneck Vianna*, Juiz de Fora, Editora da UFJF, 2014.

Primeira Parte - Estado de Natureza



1 Teoria social selvagem: os microfundamentos da interação entre Hans Staden e os Tupinambá

I A dádiva descobre a troca.

O argumento que guia esta tese é de que o Brasil é uma sociedade gerada por meio de experiências exclusivamente modernas e irredutíveis às tradições do mundo europeu, ou seja, as *formas sociais*¹ que se desdobram desde o descobrimento não se referem à atualização ou superação de tradições pré-existentes; seu núcleo é um processo autóctone, criado pelo cruzamento de práticas de vida e de linguagens formadas pela condição moderna intrínseca ao encontro dos seus atores, fenômeno antitético a todos os marcos da tradição. Quero dizer com isso que o frouxo *mundo da vida*² no qual interagiam europeus e índios no Brasil, território que mal tinha esse nome no tempo desta história, dispunha, sobretudo para os primeiros, mas, em alguma medida, também para os que já estavam aqui, a tarefa de construção *intersubjetiva* de uma realidade³, cuja ordem precária não podia se radicar exclusivamente na continuidade das práticas normais da vida. Talvez não seja possível dizer exatamente o mesmo dos índios, mais capacitados cognitivamente para lidar com alteridades de todo tipo; porém, aqueles que passaram a conviver com a presença cotidiana dos europeus certamente alteraram muitas de suas práticas. Conheceram as ferramentas de metal, a religião dos invasores, sem esquecer o sexo com eles e a escravidão.

Para dar forma ao tratamento teórico moderno, ou modernista, dos fatos em torno de uma amostra do momento genético da experiência brasileira, e de certa forma americana, quero sugerir inicialmente uma *imagem* literalmente cinematográfica, cuja locação no *espaço* é o litoral brasileiro, mais especificamente entre os estados de São Paulo e do Rio de Janeiro. O *tempo* situa-se na metade do século XVI⁴, entre 1549 e 1557. Imagine-se uma câmera de cinema fazendo uma panorâmica do mar e das montanhas com a densa mata emparedando o plano da praia. Ali o enquadramento se aproxima mostrando de cima, em perspectiva aérea, entre revoadas de papagaios, minúsculas vilas, acampamentos e navios de europeus vivendo em interação complexa (guerra e paz) com as aldeias indígenas. Todos se envolviam numa empresa de posse e desbravamento simultâneo da colossal floresta que chegava quase até a areia e era apinhada de um tipo de árvore espinhuda⁵, que fornecia tintura para a indústria de tecidos que já então existia.



6

Os europeus estavam ocupando um território que se organizava pela *guerra*. Para aquelas tribos, lutar contra seus inimigos, conquistar prisioneiros e comê-los era a forma da vida social⁷. Para os europeus, a guerra também estruturava suas nações de origem, que se tornavam rapidamente territórios controlados por estados centralizados⁸. O que se passava naquelas praias era, pois, um encontro de guerreiros diferentes, que iniciavam um tipo de vida que não poderia pertencer ao acervo de suas experiências anteriores. Em suma, nem os europeus nem os índios tinham à mão elaborações prontas para lidar uns com os outros e precisavam recriar a forma como entendiam a realidade visível, incontornavelmente povoada pela alteridade⁹. As alianças entre europeus e índios seguiam por meio de equilíbrios extremamente precários, tecidos e impactados constantemente pela guerra, que, por sua vez, era alterada pela nova força predadora trazida pelos arcabuzes e canhões, embora no confronto corpo a corpo, que se seguia aos disparos, as espadas não levavam vantagem automática contra os tacapes¹⁰. Todos sabiam identificar adversários e, como manda a guerra, celebrar pactos temporários de paz.



11

Já a guerra entre indígenas, nesse território de nome nativo *Pindorama*, ainda a esse tempo obedecia aos ciclos da natureza, como os esperados confrontos no período da piracema, que gerava abundância de peixes e de tribos rivais querendo para si a pesca¹². As tribos também se encontravam e disputavam o território na época do amadurecimento do *abati*, um tipo de milho, que era misturado com mandioca, com a qual faziam uma bebida fermentada, o *cauim*, sorvida em grande quantidade para liberar transes coletivos. Outras razões para a guerra estavam entrando no horizonte dos índios, como o ódio aos invasores, pois a guerra aos engenhos estava ligada à reação contra a sua escravidão¹³. Os engenhos eram regularmente atacados e recebiam os índios com armas de pólvora, que os obrigavam a modificar práticas de ataque, pulando em conjunto para o chão a cada disparo com o fim de se protegerem. Há relatos de noventa combatentes resistindo, com a potência da pólvora, a ataques de mais de mil índios, o que deixa pouca dúvida de que a artilharia e as povoações fortificadas garantiriam a permanência dos europeus no litoral, apesar dos eventuais massacres impostos pelos nativos. Por conseguinte, a dinâmica demográfica de uma terra repleta de índios belicosos obrigava os europeus às interações e alianças com os vários grupos para ampliar suas chances de vida e de negócios. A regra criada pelos novos habitantes da praia foi quase sempre a aliança tática

com os índios, para combater adversários mais prementes, seguida de traições e guerras de expulsão, incluindo uma impensada, porém “providencial” para os europeus, guerra viral/bacteriológica, que acelerou o despovoamento da praia¹⁴. Em teoria, a destruição de formas de vida social para engendrar outras é uma parte da gramática fáustica do mundo moderno¹⁵, pela qual as sociedades racionalizadas de matriz europeia eliminaram, ou submeteram, etnias por todo planeta, incluindo as civilizações do oriente.

Ao contrário do que se passou no Caribe, no México, no Peru e na Bolívia, onde os metais preciosos apareceram imediatamente aos espanhóis e fomentaram a pronta ação de submeter militarmente os nativos, o litoral brasileiro ainda era um território indígena “feroz”, ou seja, um lugar no qual as tribos, por sua força, podiam sobreviver e disputar espaço. O fato da costa do pau-brasil ser muito menos rentável que o comércio com as índias orientais fez com que não houvesse uma força militar equivalente àquela empregada pelos espanhóis, exatamente naqueles primeiros 50 anos do século XVI. O pau-brasil dava dinheiro, mas a pimenta do reino indiana dava mais; além disso Portugal esteve sempre muito longe de se acreditar uma potência *salvacionista*¹⁶ como a Espanha e quase não investiu no território brasileiro antes de 1530, apesar do fervilhamento de navios franceses ser crescente¹⁷. Dessa forma, a natureza e os índios ainda imperavam, não havia sequer cidades dignas desse nome e por isso a potência das tribos da praia era incontestável. Tal potência se radicava no número de guerreiros, e a potência dos europeus nas armas que possuíam¹⁸. Os portugueses tinham uma estratégia secular de ocupar praias e ilhas pelo mundo para conectá-las pelas rotas dos seus navios, e o Brasil vinha sendo tratado desta forma. Ao mesmo tempo a França, a maior potência do continente europeu, e que não reconhecia o Tratado de Tordesilhas, decidiu que deveria se aproximar da América *comerciante* diretamente com os povos tupi. As consequências históricas da ação francesa levaram aos primeiros movimentos de ocupação real da terra por parte de Portugal, com as fracassadas capitânicas hereditárias a partir 1534. Em 1549 aportou no Brasil uma representação do rei português D. João III, que mudou a política de controle sobre o território, enviando um Governador Geral, Tomé de Sousa, para dar início à presença do oficial Estado português no território brasileiro, com um mandato racionalmente previsto para quatro anos. Com ele chegaram Nóbrega e os primeiros padres da Companhia de Jesus, e fundou-se na baía de Todos-os-Santos a primeira cidadela planejada do lado oriental da América: Salvador, a primeira *polis*, a cidade da Bahia¹⁹.

Os europeus por aqui eram principalmente os portugueses, chamados pelos índios de *peró*, e os franceses, chamados de *maír/maíra*, somados aos seus parceiros comerciais e soldados mercenários. Os franceses tratavam os índios

com menos conflitos por necessidades óbvias, derivadas do tipo de negócio extrativista que faziam, altamente dependente da colaboração das tribos²⁰. Os portugueses também se aliavam aos povos da terra, porém já tinham algumas comunidades enraizadas no Brasil e exploravam mais intensamente os índios, que no início foram seduzidos pelo o maravilhoso metal de ferro que os arrancava – via *troca*²¹, e não via *dádiva*²² = do neolítico e os aparelhava para derrubar e desgalhar as toras de certa árvore numa velocidade impensável pelos seus machados de pedra²³. A experiência dessa ferramenta somente era possível pelo encontro mercantil com o europeu. Esse ponto jamais deve ser subestimado na caracterização do que se chama aqui de experiência moderna: a troca de machados, anzóis e espelhos por trabalho braçal e alimentos radica-se no que havia de peculiarmente novo naquela realização, ou seja, uma experiência social que conectava sociedades díspares e equacionava o encontro por meio da troca, que não deve ser confundida com uma relação entre equivalentes; ao contrário, o mercado, neste caso, é totalmente premido pelas circunstâncias da guerra. Estou dizendo que os índios poderiam encarar o trabalho a partir de muitos tipos culturais de compromisso, porém o fato é que eles estavam praticando uma forma de comércio, numa escala muito além de qualquer costume e com uma interface direta com a divisão mundial do trabalho. Trata-se de um tipo de relação com a natureza que se baseava no intenso trabalho humano para transformá-la em *mercadoria*; no caso, a matéria prima para a tintura de tecidos. Para os índios, houve o paradoxo de o trabalho facilitado com um machado de ferro, que fazia derrubadas nunca dantes praticadas naquelas matas, transformar-se em escravidão, inclusive voluntária. Os lados dessas interações sabiam também que o sexo vincula as pessoas, embora nesse caso o sexo fosse, como regra, entre os machos europeus e as fêmeas da terra. O mundo tinha gente que vinha naquelas naves e estava disposta a ficar, trocando ferramentas de metal por pau-brasil com certos índios, dando tiros com arcabuzes e canhões contra outros índios e outros europeus.

Um rito de contato e comércio, descrito semelhantemente por Hans Staden e Jean de Léry, indica que os europeus eventualmente realizavam trocas até com seus inimigos²⁴. Subia-se o rio que desaguava no mar e disparava-se um tiro de peça (pequeno canhão). O som de um único tiro quebrando o som da mata era a senha para a proposta de comércio. Os índios apareciam em canoas (e às vezes apareciam também europeus que estavam vivendo com eles), trocavam ferramentas e outros objetos por farinha de mandioca e farinha de peixe; depois se afastavam rapidamente para dar lugar às flechadas, e retomavam-se as hostilidades. Os europeus não só faziam os índios trabalharem no corte do pau-brasil como também os incentivavam, sem muito sucesso, ao plantio de

mandioca para fazer farinha, com o fim de alimentar as vilas, os engenhos movidos a escravos (índios e negros) e os navios, ou seja, para a troca²⁵. Essa forma de comércio com certeza aumentava o número de roçados dos indígenas aliados, que começavam o desmate usando o fogo para limpar o terreno, a *coivara*, a tecnologia de como dominar a mata que os brasileiros jamais se esqueceram e praticam intensamente até os dias de hoje. O desmate não era uma prática desconhecida dos índios, apenas era extremamente limitado aos propósitos de reprodução das aldeias. A indústria européia de tintas e seus novos machados de ferro os levou a desmatar exponencialmente em relação à sua tecnologia anterior e, além disso, a derrubar uma árvore que não era usada por eles. O ciclo forte do pau-brasil chegou ao fim ainda no séc XVI, devido à rarefação da árvore lenhada por mãos indígenas para realizar a função da troca; mesmo assim, o pau-brasil foi o mais antigo e longo monopólio estatal, sendo explorado até séc XIX, quando as tinturas químicas vão sepultar a viabilidade econômica da madeira. Ainda assim, essa madeira só entrou em risco de extinção devido ao desmate sem precedentes das florestas litorâneas no séc XX.

Quero sublinhar, para efeitos de caracterização desse momento que situo numa fase genética da sociedade brasileira, que não se trata de imaginá-la como moderna para “fora”, conectada (mercado internacional), e tradicional para “dentro” (construindo uma ordem colonial de inspiração “semi-medieval”); quero antes sublinhar a *sincronicidade* dos processos, ou seja, os engenhos de Pernambuco e São Vicente que guerreavam contra os tupinambá não eram modernos apenas pela mercadoria que entregavam aos navios, mas pela *forma de vida* em torno da produção. Um novo tipo de vida que usava a pólvora para amplificar a potência dos numericamente inferiores na guerra, aliada à necessidade de produção agrícola em escala, implicando a necessidade de submeter os índios a um regime de produção exógeno a tudo que lhes pertencia originalmente como atividade prática de vida. Estes instrumentos moldam as formas de vida nova, enquanto uma gigantesca natureza inexplorada (pelo menos do ponto de vista europeu) se avolumava ao lado do fértil litoral.

II- Jogos de linguagem

Evidentemente os muitos lados dessa experiência, índios ou europeus, tinham certos recursos cognitivos para aprender com as situações de encontro, conflituosas ou não, e foram criando nomes para os novos fatos, mesmo que esses nomes fossem adaptados de outros discursos: “índios” que não eram da Índia, mas das “Índias ocidentais”; “negros da terra” que não eram negros como os da África, porém bronzeados e pintados de preto e de vermelho urucum. Nas línguas da terra, os nomes também mudavam de significado; por exemplo, *caramuru* e *piratininga* provavelmente ampliaram seu sentido depois de nomearem duas importantes pessoas²⁶. Os índios foram recriando palavras para organizar o seu mundo visível: *ygar-ussu* (igarucu/igarassu) significa literalmente canoa (*ygara; igara*) grande (*ussu/açu*), palavra composta para designar os navios. Ao pau-de-tinta que era o objeto da disputa chamavam de *ibirapitanga*, *arabutã*, *ibirapitã*²⁷ e outros nomes; para os portugueses, a madeira chamava-se *brasil*; os franceses falavam *bois rouge*, ou *brésil*, cuja extração dependia, enfatize-se, das inúmeras tribos que habitavam o litoral. O termo tupi *abá* para designar os habitantes da terra, significando a um só tempo “homem” e “índio”, a saber, “não-europeu”, é claramente uma forma de diferenciar todos os nativos dos *caraiíba*, nome que circunscrevia inicialmente todos os europeus e que nomeava os profetas da *terra sem mal* (esse nome foi estendido aos padres). Em pouco tempo, os *caraiíba* receberam nomes mais específicos como *maíra* e *peró*, o que demonstra, da parte dos índios, a necessidade de distinguir entre tipos de invasores²⁸.

Nesse primeiro tempo os europeus olham para as distintas tribos tentando a operação mais elementar de entendimento da diversidade e da complexidade: reduzi-las ao máximo por meio de noções homogêneas, como chamar, de empréstimo, *tapuias* à generalidade dos povos que habitavam além da Serra do Mar, ou chamá-los a todos de *índios*, *gentios*, *bárbaros* para a compreensão dos europeus que estavam do outro lado do Atlântico. Dessa forma, a vida se adaptava a uma linguagem dos naturais da terra; os *gentios* iam sendo conhecidos e com o tempo distinguidos: *tupinambá*, *tupiniquim*, *potiguá*, *tamoio*, *goitacá*, *goianá*, *guaicuru*, *guarani*, *aimoré*, *temininó*, *carijó*... Cabia aos índios associarem os europeus a algo que eles já “sabiam” pelas suas cosmogonias, tratando-os como possíveis avatares, ou outras manifestações, lidando com eles como participantes de um mundo vivido por seres de diferentes tipos e diferentes corpos²⁹. Já os europeus deviam localizar os índios em seu imaginário; quanto a isso, os seus religiosos e filósofos conseguiram grandes realizações teóricas e algumas

práticas. O braço secular dos europeus, nada metafísico, localizou os índios na posição de escravos, ou de inimigos, engendrando uma guerra de novo tipo: o *extermínio*, modo de matar inexistente na cultivada guerra que se praticava no território brasileiro antes dos europeus.

É pois num contexto *sui generis*, entre fortes alteridades, que *novas subjetividades* se formavam. Eram novas porque, a despeito das possíveis assimilações que o imaginário europeu fosse capaz de fazer dos índios, o fato é que, do ponto de vista da tarefa prática de viver naquelas circunstâncias, nem mesmo a experiência dos bárbaros nas terras do oriente, ou a singularidade da exploração africana, ela mesma outra experiência irreduzível à tradição, poderiam equacionar o gerenciamento do cotidiano de europeus com as tribos de antropófagos. Essa forma de ver, ou melhor, essa *perspectiva*, é uma marca distintiva da experiência moderna, onde o outro com quem se interage é um agente que não pode ser resolvido em seu sentido pelas fórmulas da tradição. A perspectiva subjetiva se forma no modo de lidar com o dia a dia e, claro, de *projetar* as ações uns dos outros, por exemplo, aprendendo quando o encontro é de guerra, ou, às vezes, com os mesmos antagonistas, apenas um encontro para trocar coisas: facas e anzóis por farinha, como mencionado anteriormente³⁰.

III O ator e seu contexto

A principal referência documental que convida o olhar para a interação entre índios e europeus é a narrativa de um artilheiro mercenário alemão, que esteve duas temporadas no Brasil. A primeira, em 1547, vindo de Portugal, passando pela costa da “Barbária” (Marrocos) para bombardear portos inimigos e chegando a Pernambuco em missão de trazer degredados, atacar piratas, reprimir traficantes “ilegais” de pau-brasil e ajudar os colonizadores dos nascentes engenhos de açúcar na luta contra os índios. Hans Staden perdera a partida dos navios para o oriente e, como alternativa, se engajou, sob ordens do capitão “Pintiado” (Penteado) em um navio a serviço do rei português. Apesar de ter experimentado o sabor e a incerteza da guerra com os tupinambá, Staden retornou a Lisboa. A segunda viagem, 1550, partiu de Sanlúcar de Barrameda, na bem documentada e fracassada expedição espanhola de Juan de Sanábria³¹. O seu propósito era chegar ao rio da Prata, e depois a Assunção, para de lá atingir o Peru em busca do ouro. Esta expedição trazia as primeiras 50 fidalgas para casamento na América, para dar início a uma prole aristocrática europeia no Novo Mundo. Uma das naus se perdeu na travessia, e outro navio adernou no litoral de Santa Catarina, à época território borrado entre a soberania da Espanha e de Portugal. O navio de Staden também foi abandonado, e lá passaram dois anos nas praias de Viaçá em Santa Catarina³². Em um barco novo construído por eles com a ajuda dos índios, sob o comando do capitão Salazar, Staden foi então subindo com o grupo de espanhóis. Com muita dificuldade navegaram até a capitania de São Vicente, onde o bergantin arrebentou-se nas pedras em Itanhaem; todos sobreviveram, chegaram a São Vicente e foram amistosamente recebidos. O Capitão Salazar pôde inclusive contratar um navio para buscar o restante da tripulação que ficou em Viaçá.

São Vicente, *Morpion* para os franceses, era um centro quase-urbano agregando um conjunto de vilas equipadas com prósperos engenhos exportadores de açúcar. Última grande povoação portuguesa na costa, era uma espécie de ponto extremo da ocupação legal de Portugal pelas coordenadas do Tratado de Tordesilhas³³. Na lógica da época, o Brasil era um ponto de apoio à rota do oriente por causa do ponto de cambagem dos navios que vinham se afastando da África e depois viravam para o leste para poderem cruzar com segurança o cabo da Boa Esperança, uma descoberta sem precedentes de Vasco da Gama. Com desvios maiores para oeste, chegar-se-ia ao litoral do Brasil; então, para um navio português, o litoral de São Vicente era a última alternativa. Não é de se estranhar portanto que a vila fosse uma grande povoação colonial, ainda

há pouco sem autoridade estatal, integrando-se às rotas que iam para a Europa. Devido aos produtos da terra, lá havia até patrícios bávaros de Staden, metidos em negócios de açúcar e feitorias de pau-brasil; também havia representantes de interesses holandeses e genoveses, por causa do açúcar, que por sua vez atraía vendedores de escravos índios, que eram inclusive exportados. Neste momento, juntamente com os engenhos de Pernambuco, a experiência do açúcar brasileiro constituía a maior agroindústria de toda a América. Esse ambiente animado, que preocupou os recém chegados espanhóis, ao verem a desenvoltura com que os portugueses iam alargando suas fronteiras³⁴, rendeu a Staden um contrato para ser o artilheiro do forte de Bertioga, ampliado pela política do primeiro governador geral. Lá o alemão viveu com outros na fortaleza inacabada, montando guarda dia e noite, rechaçando escaramuças, até ser capturado durante uma caçada pelos temidos *Tuppin-Imbá*³⁵. Estes estavam cada vez menos dispostos a aceitar a crescente presença dos portugueses, que já criavam bases permanentes, explorando a agricultura³⁶.

De qualquer forma, a agricultura era uma espécie de estratégia subótima diante de uma natureza que havia até então negado o ouro e a prata. A brutal devastação dos índios do Caribe teve relação direta com o fato de haver ouro naquele paraíso. O exército conquistador espanhol e os colonos conquistadores trituraram e submeteram uma população de milhões de índios antes da metade do século XVI. Aqui o massacre prosseguiria, não pelo trabalho das minas ou das lavras na floresta, expressando-se antes na moenda de cana. O engenho matava os povos da floresta; em troca, um novo mundo da vida que iria ter desdobramentos seculares na formação do Brasil, gerando uma elite que vivia da agricultura, explorando sua escravaria. Havia agricultura de exportação inserida na divisão internacional do trabalho, ou seja, a *unidade colonial*³⁷ era tão moderna que não dependia sequer de uma classe camponesa para o trabalho agrícola; findo o ciclo da escravidão indígena, permaneceu a mão de obra escrava de origem africana, impedindo qualquer tipo de cultura da sociedade camponesa, que só muito tardiamente se forma no Brasil.

Staden, na sua primeira viagem, observou que em Pernambuco já existiam, ao lado dos escravos índios, outros que ele chamou de “mouros.” Então a terra em disputa tinha naquele tempo atores das “três fontes” da cultura e da vida brasileiras. No caso dos territórios dominados pelos portugueses, um tipo comum eram os mamelucos, os primeiros *ninguéns*³⁸ da terra. Estes mamelucos são agentes importantes nesse momento por serem bilingues, fluentes em tupi, a sua língua materna, e, além disso, conhecedores desde criança da língua falada pelos portugueses; eram cristãos e usavam roupas como os europeus; Staden os encontrou várias vezes e certamente aprendeu com vários deles na povoação.

Também os reencontrou como prisioneiros. Exelentes mateiros, os mamelucos vão ser a base da sociedade bilingue tupi/português e vão preparando o tipo bandeirante, que, ainda no séc XVI, vai se embrenhar no sertão. Foram eles os que incessantemente alimentaram a primeira fase da “antropofagia” dos engenhos com escravos índios preados. Para usar uma imagem já famosa, eram moendas que moíam gente, como os carneiros “antropófagos” de Thomas More que comiam camponeses³⁹. Staden é uma peça desse mosaico, ele é um afloramento que deixou o testemunho para podermos sempre repensar o que foi a vida quando este país ainda era de soberania indígena, e já aí se viu obrigado à diversidade de perspectivas.

IV O encontro da perspectiva com o perspectivismo

Staden era uma subjetividade singularizada. Tratava-se de um europeu razoavelmente alfabetizado, luterano de segunda geração, nascido no principado protestante de Hessen. Um cosmopolita do mundo da ação que trabalhava para quem lhe pagasse. Ele sabia fazer orações solitárias e sabia rezar em público, colocando sua subjetividade em contraponto a um Deus abstrato, um tipo ideal de divindade que poderia salvá-lo, e assim o fez. Staden é uma espécie de Ulisses que precisava aprender a lidar com os índios que o subjogavam para se tornar querido o suficiente e, de tal maneira, adiar o seu destino de potencial vítima, sobrevivendo para voltar a sua *polis*. Para capturar a racionalidade dos movimentos de Staden, proponho estudar as operações sócio-cognitivas que o fizeram sobreviver a cada *morubichaba* ao qual ele pertenceu.

O alemão foi dado por seus captores, Nhaêpepô-oaçu e Alkindar-mirin⁴⁰, a um chefe, Ipiru-Guaçu, em retorno a um presente: um inimigo vivo para ser comido, com que este lhes havia anteriormente regalado. Enfim, Staden era, desta forma, a retribuição de uma dádiva. Este índio, no entanto não executou Staden, que alegava não ser português, e colocou-o à prova com um francês que habitava por perto. Aliás, o empirismo é uma das características do pensamento dos ameríndios, como se sabe pela história de mergulharem n'água os corpos dos espanhóis para ver se entravam em decomposição⁴¹. Staden não falava francês, então não era *mair*, lógico. O francês que o avaliou não teve pruridos em recomendá-lo para a morte. Staden tinha sob suspeita suas alegações de não ser português. Mesmo assim, o tempo da execução não chegava, e ele acabou despertando o interesse de um chefe mais poderoso, que tinha um nome já lendário, *Cunhambebe*, cacique da aldeia *Ariró* (Angra dos Reis), com quem Staden foi à guerra contra os tupiniquim. Por fim, Staden foi entregue ao “rei Abbati Bossange” (Abati-Poçanga), no momento em que era mais proficientemente “índio”, e aí teceu sua fuga, a partir de sua permanência consentida em um navio francês.

A sequência de sua narração mostra como, apesar de não falar francês, ele conseguiu conversar com os franceses na língua dos índios, pela razão de ter continuadas chances de contato com os *mair* e, claro, pelo fato social do tupi ser a língua franca do território. Staden conseguiu inclusive, em outra ocasião, que o mesmo francês que o tinha entregue ao tacape colaborasse para salvá-lo. O francês nada fez diretamente, porém passou a história do cárcere de Staden adiante e isso deu resultado, pois, ao seu tempo, foi pelos franceses que o alemão voltou para Hessen. Staden sofreu e administrou também acusações de outros

prisioneiros índios, como um carijó, que sabia que ele cuidava dos canhões no forte de Bertioga, domínio dos portugueses. Para sua sorte, o carijó caiu doente e Staden proclamou que sua doença era resultado de uma mentira, (acusá-lo de ser um *peró*). O evento propicia a chance de Staden imaginar a providência lhe sorrindo. A doença do índio lhe deu uma “ideologia”, uma explicação de mundo voltada para seus interesses. Ele propagou o que Fraser chamou de *magia simpática*⁴², ou seja, associar um evento temporal à ação divina em relação a alguém, seja um prêmio ou uma punição. No caso, o ato delituoso foi a calúnia do carijó, e a resposta de Deus foi adoecê-lo e matá-lo. Curiosamente, Staden avisa aos tupinambá para não comerem a carne do doente; eles não seguem seu conselho e o executam antes que morresse de doença para poder devorá-lo. O resultado é que todos adoecem, transformando a magia simpática em *magia contagiosa*: ao tocar-se naquele que foi agraciado, ou punido, recebe-se a graça ou a maldição.

A estratégia básica de Staden foi a de associar as mortes e as doenças dos índios da aldeia, principalmente os que mais queriam devorá-lo, ao desgosto do seu Deus com tais pessoas. Neste caso há uma interessante intersubjetividade entre Staden a tribo: todos acreditavam que forças divinas/mágicas incidiam nas disposições do mundo visível; a doença e os perigos eram a manifestação mais palpável disso. Ele queria que os índios temessem o seu Deus, assim como no íntimo ele temia. No desdobrar dos fatos, a cada momento de sobrevivência, sempre havia a vontade do seu Deus e os índios vão rapidamente compartilhar essa crença. É notável a capacidade de Staden de ligar tudo ao tópico da *vingança* do seu Deus, contra as mentiras e as tentativas de devorá-lo; isso garante sua sobrevivência. Ele aprendeu a manipulação da *linguagem natural* do grupo, como um bom *metodólogo prático*⁴³, conhecendo e *gerenciando* incessantemente suas conversas com os tupinambá. Não menos metodólogos práticos, os tupinambá passaram a solicitar que Staden pedisse ao seu Deus que os ajudasse na batalha.

É possível mostrar como Staden muda a *direção* de suas falas (gerencia suas interações) em função da reação dos seus interlocutores, como qualquer indivíduo que está tentando evitar para si qualquer perigo decorrente de uma frase mal proferida. Ele aproveitou a pergunta de um índio, que sempre fora seu inimigo, para tentar mais um golpe mágico de Deus, usando como avatar a lua. Considere-se o texto da versão de 1900:

Na tarde do dia em que os outros haviam partido, reuniram-se, ao luar, na praça que fica entre as cabanas e conferenciaram a respeito da época em que me deviam matar e me conduziram para o meio delles, maltratando-me e fazendo zombaria de mim. Eu estava triste, olhei para a lua e pensei: «Oh, meu Deus e Senhor, ajuda-me nesta afflicção, para que me veja livre.» Perguntaram-me porque eu olhava para a lua. Então lhes respondi: «Vejo que ella está zangada», porque a figura que está na lua parecia-me tão terrivel (Deus me perdôe) que eu pensava que Deus e todas as creaturas deviam estar zangadas commigo. Perguntou-me então o rei, que me queria matar, o chamado Jeppipo Wasu, um dos reis das cabanas:

«Com quem está zangada a lua?» Respondi-lhe: *Ella olha para tua cabana.* Por causa destas palavras, começou elle a fallar aspero commigo. Para contradizer isso, disse eu: «De certo não será com a tua cabana, ella está zangada com os escravos Carriós, (que tambem há uma raça que assim se chama). «Sim, disse elle, sobre elles que venha a desgraça.» Ficou nisso e não pensei mais sobre esta conversa.



Staden assistia a um conselho noturno dos tupinambá sob uma lua cheia em Ubatuba; na gravura que ilustra a passagem, os índios fumam tabaco em generosos charutos enquanto discutem a ocasião da sua execução. Ele pensa em Deus e olha para a lua. A visão na perspectiva do índio, ao perceber Staden interagindo com a lua, tanto no sentido da lua representar para Staden o poder de Deus, quanto no entendimento indígena de que a lua, como tantos outros *existentes*, é um *ser humano* e por isso interage conosco, provoca uma pergunta sobre seu olhar insistente para a lua, o que estaria ela “dizendo”? Staden responde reflexivamente, antropomorfizando e simultaneamente pensando em si mesmo como mais um hebreu abandonado por Iahweh, - *vejo que ela está zangada* - [comigo]. Ele confessa que subjetivamente aquela lua, provavelmente limpa e esplendorosa nos céus, lhe parecia, pedindo o perdão a Deus pela blasfêmia, uma representação *tão terrível* que expressava a divindade e *suas criaturas* zangadas com aquele singular indivíduo, estranho entre os estranhos habitantes do litoral do Brasil.

Um dos seus senhores, Nhaêpepô-oaçú (“Jeppipo Wasu” na grafia do alemão), que já lhe falara em morte perguntou-lhe *com quem* a lua estava zangada; afinal, os sentimentos têm alvos como as flexas; se a lua estava zangada só poderia estar zangada com *alguém*. Neste momento aflora um movimento tático por parte de Staden: se ele confessasse que a lua (Deus) se zangava com ele, iria provavelmente acelerar sua sentença de morte. Então ele tenta uma manobra de magia simpática e responde - *ela está olhando para sua cabana* - A resposta desagrade ao índio que reage àquela quase-maldição com irritação e agressividade. Percebendo-se em perigo imediato e vendo que seu golpe não surtira o efeito de atemorizar com uma profissão negativa, Staden altera imediatamente a direção da interação, desviando a maldição para os escravos carijó. O chefe aparentemente aceita a reescrita da maldição, e isso resolve as coisas naquele momento .

O mais interessante é que a magia, uma vez no ar, só precisa que alguém se lembre dela para fazê-la agir. Tempos mais tarde, o grupo de índios que queria comer Staden começou a adoecer e a morrer, e o próprio Nhaêpepô-oaçú associou essas desgraças à noite em que a lua olhou para sua oca. Isso começou um ciclo de empoderamento de Staden, que também atribuiu essa mudança da fortuna à vontade de Deus e continuou a pregar que sua divindade castigava quem quisesse comê-lo. Almas inconstantes, a tribo toda, em especial as mulheres, que tando desejavam sua carne, foram até ele abrir mão da vontade de comê-lo para que seu Deus parasse de castigar a tribo: eles estavam plenamente

convencidos do caráter vingativo de Iahweh. Ao mesmo tempo em que conquista esse *poder simbólico*, que fez dele um legítimo *caráiba*, no sentido de ser tocado pela divindade como um profeta, Staden torna-se cada vez mais “tupinambá”, praticando vida de índio. Embora não tenha transigido com o canibalismo, foi vivendo nu, e chegou a lutar e a gritar ao lado dos tupinambá contra os tupiniquim. Além disso, pescava com os índios à maneira deles. Staden foi presenteado para o chefe Abati-Poçanga com a recomendação de ter cuidado com o seu Deus, tão punidos por mortes eles foram. O fato de Staden ter um Deus próprio não era nenhum desafio teológico para os índios, que podiam admiti-lo entre tantos outros espíritos. Inclusive em uma situação na qual é atribuída ao Deus de Staden a aparição do sol e a cessação de uma chuva⁴⁵, há novamente o mesmo caso curioso de intersubjetividade, uma vez que o alemão, por força das suas crenças, só poderia atribuir à graça do seu Deus o bom golpe da fortuna, que passou como um recurso inestimável para continuar vivo.

Ao narrar suas representações, Staden expressa-se por uma forma de linguagem e pensamento que vou chamar, apropriando-me de Thomas Greene, de *eu flexível*⁴⁶. Esse é um “dispositivo subjetivo” para a ação social que a renascença forjou para se viver em uma sociedade cheia de interesses e perspectivas. Funciona esquematicamente assim: Staden possuía um “eu profundo” cristão-luterano, mas sua *persona*⁴⁷ sabia mentir performaticamente para a busca da sua autoconsecução, o que não pode ofender a Deus. A esse respeito, mais uma das cenas do teatro de Staden merece ser lembrada: tudo acontece quando ele falhou em mais uma tentativa de convencer os franceses a levá-lo. Estava um navio carregando pau-brasil, e ele nadou até um bote; porém, foi impedido de embarcar pela tripulação que não queria atrapalhar os negócios desagradando os índios. Então, sem alternativa, ao invés de continuar heroicamente e inutilmente fugindo, Staden nada de volta para a praia. Seu retorno causou alegria aos índios, e ele se mostrou fingidamente ressentido deles imaginarem que aquilo era uma fuga: fora apenas uma conversa entre ele e seus “irmãos”. Dessa maneira, Staden ia participando do grupo, aparentemente compartilhando a vida com os índios, ou seja, ia atendendo a certas expectativas de comportamento da tribo, administrando sua “falsa” *passagem*⁴⁸ de presumível *peró* (o papel que a tribo lhe atribuiu) a um encenado *maíra* que era amigo e praticava vida de índio.

O seu entendimento da linguagem dos seus captores era tão pleno que ele pôde posteriormente negociar com os índios a sua permanência junto a outro navio francês, convencendo-os de que os *maíra* eram “seus irmãos”, e não se opôs quando seu senhor, o chefe Abati Poçanga, disse-lhe para retornar para a tribo no “próximo navio”, retorno que esse Ulisses, portador da razão instrumental⁴⁹,

nunca teve intenção de cumprir. Qualquer que tenha sido a recepção subjetiva de Abati-Poçanga, ela implicava o universo suposto de que navios dos franceses vão e voltam. O encontro com os europeus era intersubjetivamente compartilhado pelos tupinambá como um fato operativo da vida. Staden evoluiu da condição de presa a *membro*⁵⁰ confiável de uma comunidade de linguagem e comportamento com os quais ele podia tanto se comunicar quanto *persuadir* e *manipular* (fazer crer que...) seus interlocutores. Staden tecnicamente tornou-se capaz de *formular*⁵¹ na linguagem tupinambá uma relação de parentesco que legitimava seu vínculo com a tripulação do navio. Não há uma fuga heróica com flechas sendo lançadas. O que se passou foi uma permanência permitida de Staden a bordo como recompensa de uma paciente estadia, durante cinco dias, como membro da embaixada tupinambá ao convés, enquanto o carregamento prosseguia: pau de tinta, plumas, animais e pimenta indígena. Ficar no barco dos franceses foi um passo com idas e vindas, e que obrigou Staden a interagir e conversar muito. Levou-o a ser bem comportado, como todo índio é quando está entre amigos, ou seja, a maior parte do tempo. Seu pequeno teatro consistiu em parecer a Abati-Poçanga que o obedeceria para sempre. Com essa farça Staden representa um papel e faz seu senhor crer que ele se sentia adotado pela tribo que, paradoxalmente, poderia até devorá-lo. Não é detalhe menor que ele se despeça da mulher de Abati Poçanga⁵², “gritando” para ela assim como ela gritara para ele, praticando uma fórmula indígena de despedida. Abati Poçanga afirma a Staden que, se ele voltasse, não seria devorado, o que demonstra no mínimo que o chefe sabia que Staden tinha boas razões para desertar e devia ser persuadido a ficar, ou a voltar. O capitão e a tripulação participam do teatro, os marujos fingem ser seus irmãos e pedem que Staden fique com eles, oferecendo como compensação um baú com ferramentas e espelhos. Os salvadores já sabiam de sua vida entre os tupinambá, pois de alguma forma a história do seu cativo circulou devido aos franceses que o haviam encontrado antes.

Talvez o ponto alto do relato das interações entre Staden e os antropófagos seja a conversa com Cunhambebe, enquanto este devorava carne humana. O trecho, altamente verossímil como narração, é ordenado pela evocação de uma frase que Staden se lembra em tupi: *jauará ichê*, “eu sou uma onça”, significando no contexto: *sou um predador comendo carne gostosa, não sou um homem comendo carne de homem*. Seguem duas versões, a primeira de Löfgren, p 100:

E o mesmo Konian Bebe tinha uma grande cesta cheia de carne humana diante de si e estava comendo uma perna, que fez chegar perto da minha bocca, perguntando si eu tambem queria comer. Eu respondi que nenhum animal irracional devorava outro, como podia então um homem devorar um outro homem? Cravou então os dentes na carne e disse: «Jau ware sche (jauar e xé)», que quer dizer: sou um tigre, está gostoso! Com isto, retirei-me de sua presença.

E na tradução de Guiomar de Carvalho, capturada no livro de Viveiros de Castro *Araweté, os deuses canibais*:⁵³

Durante isto Cunhambebe tinha à sua frente um grande cesto cheio de carne humana. Comia de uma perna, segurou-a diante da boca e perguntou-me se também queria comer. Respondi: "Um animal irracional não come um outro parceiro, e um homem deve devorar um outro homem?" Mordeu-a então e disse: "Jauára ichê - Sou um jaguar. Está gostoso".

(H. Staden)

Staden tenta lidar com Cunhambebe a partir de uma proposição ética e lógica quanto a uma lei da natureza (que para ele era uma lei de Deus); *nenhum animal se alimenta do semelhante*. Essa regra ética pode ser defendida com exemplos empíricos na natureza; por conseguinte, não há razão lógica para o único animal racional existente (na perspectiva do europeu) comer o semelhante. Na resposta de Cunhambebe, que se apresenta aos nossos olhos algo divertida, há um movimento do que se chama *perspectivismo*: Cunhambebe se assume como um predador universal, que comia toda a carne que sua potência pudesse abater, não sendo um homem; pelo menos, não enquanto comia uma perna mameluca. Ele, dessa forma, continuava a ratificar a lei da natureza. Os animais não comem os semelhantes; porém, em contrapartida, os predadores comem as presas: outra lei

da natureza. O tema da flexibilidade do eu se apresenta no quadro oposto: Staden é vítima do teatro de Cunhambebe, que assume performaticamente uma *persona* jaguar. Como cena, note-se que Cunhambébe tem a última fala, e Staden sai; ele conhecia o temperamento indígena e não se pôs a argumentar. O fato insofismável é que a frase de Cunhambébe (*jauará ichê*) ficou fortemente gravada na memória de Staden e foi reconstruída quando ele escreveu o livro de forma tão clara, que sua leitura concorda com os especialistas em tupi⁵⁴. Este é um testemunho do conhecimento que Staden atingiu da linguagem dos tupinambá. A força da frase de Cunhambebe foi inclusive capaz de eclipsar o fato da perna ser moqueada, uma forma de comer que distingue os homens dos animais todos, pois o uso do fogo nos é exclusivo⁵⁵. Não importava o componente mimético, devorar a perna crua como uma onça sanguinolenta; ao contrário, quem disse que jaguares não podem habitar corpos humanos, que afinal são a forma final da alma de todos os animais? Apreciar a “gostosa” carne moqueada, armazenada em um cesto, era mais uma forma de ser onça, a outra forma era com corpo de onça. O antropólogo Viveiros de Castro sugere que a noção de *metáfora*, que surge imediatamente para remediar o problema verbalizado por Cunhambébe, afirmando-se uma onça, é, na verdade, uma metáfora apenas “para nós”, pois o *ser*, ou melhor, o *eu sou* tupi é “uma qualidade do ato, não do sujeito”⁵⁶. Assim, o ato de comer gente, bem moqueada ou não, é o que se pode chamar de um “ato jaguar”: sua ordem está inscrita na forma natural da predação, um ponto de vista que pode ser circunstancialmente performado. Staden aprendeu que ser índio era um problema de ação e não de crença, e é por essa *mímeses* que ele consegue se libertar dos Tupinambá. Staden olha seus captos perspectivistas e descobre que precisava agir dentro do seu mundo da vida para criar o que, num jogo de palavras com a teoria da perspectiva, pode-se chamar de seu *ponto de fuga*.

NOTAS 1

¹ Simmel, *Como as formas sociais se mantêm*, in Morais Filho (org.), *Simmel*. São Paulo, Ática, 1983.

² O elemento crucial para o entendimento do que vem a ser o mundo da vida é o seu caráter *pressuposto*. Os atores pressupõem que todos os outros que compartilham sua experiência social vigil percebem a mesma realidade, um mesmo universo existente para si e para todos. O mundo cotidiano, no qual os agentes interagem, implica uma *atitude intersubjetivamente compartilhada*: a suposição de que todos estão percebendo o mundo na mesma *atitude natural* aceitando seus fatos como reais para todos os que nele estão, o *mundo vivido* como Shutz o concebeu e que mais tarde seria uma das chaves da etnometodologia de Garfinkel e também seria apropriado pela teoria do agir comunicativo de Habermas. Tecnicamente a atitude natural é a suspensão de qualquer dúvida sobre a existência de uma realidade preponderante sobre todas as outras, o nosso “aqui e agora”. Evidentemente existem muitas formas socialmente sancionadas de quebrar essa expectativa. Estou sugerindo para fins analíticos que qualquer sociedade viabiliza sua reprodução cotidiana por meio de uma realidade compartilhada cuja ordem é pressuposta. As referências do conceito para esta tese: Schutz, *Fenomenología del mundo social*, Buenos Aires, Paidós, sd; Schutz, e

Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977; Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood-Cliffs, Prentice Hall, 1967; Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, vol I, Paris, Fayard, 1987. Evidentemente, no caso empírico de se afirmar um mundo da vida acontecendo entre índios e europeus, há que se considerar o caráter extremamente precário e intensamente ordenado passo a passo dessa relação, ou seja, não se trata da mesma ordem pressuposta que deixa completamente perplexos os seus participantes no caso de sua ruptura; ao contrário, a emergência de rupturas é constantemente tratada pelos atores como resultante da forte alteridade disposta nessa interação.

³A teoria de que a realidade vivida é “socialmente/intersubjetivamente construída” é uma das pedras angulares da teoria social e é também um campo de disputa quanto à mais adequada explicação de como os atores sociais são os criadores da realidade que experimentam no exato momento. O enquadramento fenomenológico tem no trabalho Shutz e Luckmann, *op. cit.* e de Berger e Luckmann, *A construção Social da Realidade*, Petrópolis, Vozes, 1985, suas principais formulações. Na etnometodologia de Garfinkel, *op. cit.* temos uma variante dessa proposição enfatizando o caráter de gerenciamento contextual dos procedimentos práticos do dia a dia. Há outros construtivismos na sociologia, a teoria do *habitus* bourdieusiana, por exemplo, que não será mobilizada nesta tese. A ferramenta desta tese é fenomenológica, inclusive por ser esta a teoria da ação na qual a ordem social é um fenômeno problemático para a cognição dos atores.

⁴O mesmo século que já àquela altura conhecia *O Príncipe* de Maquiavel (escrito em 1512 e publicado em 1532), as teses sobre o direito natural de Francisco de Vitoria (1537), além das teses políticas e teológicas de Lutero (1520) e Calvino (1536), passos centrais para a modernidade. Já havia o impacto do ouro do Caribe, das conquistas do México (1521) e do Peru (1532), da localização e exploração da fabulosa montanha de prata de Potosi (1545), que prodigalizou por séculos o metal que iria cunhar as moedas necessárias à racionalização do mercado, do Novo Mundo da vida europeia e de suas dispendiosas guerras. Neste tempo, vivia-se a expansão do humanismo e do catolicismo até a Índia, China e Japão, enquanto a Europa assistia à consolidação dos beligerantes Estados Nacionais. Nos *fronts* simbólico e militar começava o ciclo de conflitos da Reforma. É importante para o desenvolvimento desta tese lembrar que já havia mais de 100 anos que os europeus tinham conquistado a *representação de imagens* em perspectiva, que mudaria não só os quadros, a arquitetura e o urbanismo, mas também a forma de conhecer e refletir sobre o mundo cotidiano e sobre o poder. Um tempo/espço de pessoas que sabiam que o uso da palavra *moderno*, redescoberta também quase um século antes nos estudos dos gramáticos humanistas, devia ser usada para descrever coisas que apareciam então e que antes não aconteciam. A propósito da montanha de prata de Potosi, ela mesma uma aparição moderna de antigas lendas, ver Galeano, *As veias abertas da América Latina*, Porto Alegre, L&PM, 2015. A teoria de que as perspectivas expressas na arte e na arquitetura são *formas de pensamento* foi formulada por Erwin Panofsky, *A perspectiva como forma simbólica*, Lisboa, Edições 70, 1993.

⁵O patrono do novo continente, o florentino Américo Vespúcio (*Amerigo Vespucci*), veio em missão ao Brasil, em 1501, para avaliar as possibilidades do território “descoberto” um ano antes por Cabral. Informou ao banqueiro florentino Lorenzo de Medici e ao rei de Portugal, D. Manuel I, que nesse lugar, que lhe pareceu próximo do “paraíso terrestre,” havia árvores que tinham emprego na fabricação de tinturas vermelhas para as manufaturas de tecidos. Tais árvores eram a riqueza mais evidente a ser explorada nas florestas. Na carta de 1502 a Lorenzo de Medici, Vespúcio escreveu: “*Encontramos aqui uma infinidade de pau-brasil e muito bom para carregar quantos navios existam hoje no mar, e sem custo algum, e do mesmo modo cássia fistulosa. (...)*” Vespúcio, *Carta de 1502*, in *Novo mundo – Cartas de viagens e descobertas*, Porto Alegre, L &PM, 1984, p 73. Tradução e Introdução de Luiz Renato Martins. O rei, ato contínuo, arrendou o Brasil a um consórcio de cristãos novos associados a um banqueiro florentino para explorar o pau-de-tinta, razão pela qual se fez aqui a primeira feitoria portuguesa em 1504, também em viagem na qual se encontrava Vespúcio. A localização da primeira feitoria é objeto de disputa entre historiadores, havendo recentes argumentos em favor da Ilha do Governador no Rio de Janeiro, contra a historiografia oficial que afirma ser o local Cabo Frio, com base no Registro da Nau Bretoa, 1511, (o mais antigo disponível). A propósito da controvérsia sobre o local da primeira feitoria, ver: Fernandes, *A feitoria da Ilha do Gato*, in: Bueno (org.), *Pau-Brasil*, São Paulo, Axis Mundi Editora, 2002. A respeito dessa expedição de 1501, a velocidade com que o lenho tintorial foi identificado, extraído da enorme floresta repleta de índios hostis e carregado para os navios da armada, capitaneada por Gonçalo Coelho, gerou conjecturas sobre o conhecimento prévio dessa riqueza, apontado para “descobrimientos do Brasil” por portugueses anteriores ao de Cabral. A hipótese que me parece mais verossímil é de que as madeiras tintoriais já haviam sido identificadas nas florestas costeiras desde o Caribe, embora não intensamente exploradas pelos espanhóis, mais interessados no ouro. A propósito: Fernandes, *O enigma do pau-brasil*, in Bueno (org.), *Pau-Brasil*, *op. cit.* O fato da Espanha ter explorado essa riqueza de forma secundária ~~na~~

significativa que os italianos não tenham sido excitados pela existência de um sucedâneo para o *sappan* indiano, e que a informação da sua existência não circulasse rapidamente entre os comerciantes dessa matéria prima. Ver Roquero, Moda e tecnologia, in Bueno (org.), *Pau-Brasil*. op. cit. e Manzano, Madeiras e moedas, in Bueno (org.), *Pau-Brasil*. op. cit.

⁶Esta gravura, do livro da *Cosmografia Universal* (Paris, 1575) escrito pelo frei francês André Thévet, mostra a forma de exploração da terra. Os selvagens nus cortam e transportam nos ombros as toras para os navios. Sem o trabalho indígena era impossível explorar o pau-brasil.

⁷Os estudos de referência a esse respeito são de Fernandes, *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*, São Paulo, Editora Globo, 2006; e Fernandes, Os tupi e a reação tribal à conquista; in *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*, Petrópolis, Vozes, 1975. Uma visão mais recente da antropologia sobre os Tupinambá está em Viveiros de Castro, *O mármore e a murta* in A inconstância da alma selvagem, São Paulo, Cosac e Nayf, 2014. Um texto correlato para tratar o conflito como forma de agregação é sem dúvida Simmel, *A natureza sociológica do conflito*, in Moraes Filho, (org.), Simmel. São Paulo, Ática, 1983.

⁸Perry Anderson caracteriza a *guerra* como um dos elementos cruciais da forma de Estado que emergia na Europa naquele instante. Anderson, *As linhagens do estado absolutista*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1995.

⁹O problema de imaginar como os índios localizavam os europeus no seu mundo da vida deve considerar que sua realidade social é estendida a uma pluralidade de seres que “subjetivamente” são humanos. O mundo indígena, por certa teoria, é descrito como pleno de outros seres, que embora não tenham forma humana apresentam volições e “falas” isomórficas aos humanos. Pode-se tratar, não sem controvérsias, essa forma de povoar o mundo de *animismo*, o que torna alguns elementos da natureza, incluindo animais, vegetais, águas, rochas e outros tantos atores, participantes ativos da realidade. A principal teoria de como tratar o pensamento indígena aqui mobilizada é o conceito de *perspectivismo ameríndio*, conforme Viveiros de Castro op. cit. 2014; *Metafísicas canibais, elementos para uma antropologia pós estrutural*, São Paulo, Cosac e Nayf, 2015. e palestras: <https://www.youtube.com/watch?v=E71OjgpqI9Y> ; <https://www.youtube.com/watch?v=cdYpyou8Tpg> ; <https://www.youtube.com/watch?v=cdYpyou8Tpg> . Há que se mencionar a teoria de Levi Strauss sobre a *bricolage* como forma do pensamento selvagem, ou seja, elaborações que têm como base um conjunto de tópicos e fórmulas que são rearranjadas para propiciar a constante leitura do mundo. O primeiro problema com a teoria de Strauss, expressa em *O pensamento selvagem*, São Paulo, Papirus Editora, 2014, é o fato dele ter como única referência o pensamento científico enquanto a forma de avaliar os “outros” pensamentos; o segundo problema é a inexistência de nuances no par ciência/pensamento mágico; assim, as formas do senso comum que hibridam conhecimentos de diversas ordens com o fim de resolver problemas práticos são dificilmente analisáveis. No caso presente está-se operando com caso de hibridação do senso comum de europeus do secXVI e de índios brasileiros. Não é o objetivo aqui discutir essas formas de pensamento, suas variantes e suas aporias, apenas assinalar, como uma proposição analítica, que havia um grande problema prático a ser resolvido na interação entre índios e europeus, porque ela era uma interação altamente mutante, que obrigava a todos fazerem contínuos ajustes no entendimento dessa realidade.

¹⁰Florestan Fernandes coletou relatos, principalmente em Léry, que mostram que o combate corpo a corpo com os tupinambá, munidos de suas clavas luxosamente trabalhadas, era totalmente imprevisível, dada a habilidade dos índios em manobrar as pesadas peças de madeira, que não eram destruídas por golpes de espada, ver Fernandes . A tecnologia guerreira - As armas, in op.cit., 2006, p 38-58.

¹¹Navios portugueses abrem fogo contra um navio francês. gravura do original de Staden, 1557.

¹²Ver: Staden, *Descrição verdadeira de um paiz de selvagens nus, ferozes e canibaes, situado no Novo Mundo América. Desconhecido na terra de Hessen antes e depois do nascimento de Christo, até que há dois anos Hans Staden de Homberg em Hessen, por sua própria experiencia o conheceu e agora dá a luz pela imprensa e pela segunda vez diligentemente augmentada e melhorada.*[1557] in Hans Staden., suas viagens e captiveiro entre os selvagens do Brasil. São Paulo, Typographia. da Casa Eclectica, 1900. Digitalizado pelo Projeto *Google Books*, disponível em http://biblio.etnolinguistica.org/staden_1900_viagens. Tradução de A. Löfgren. p 42:

Tambem em Agosto deviamos esperal-os, porque neste tempo vão a caça de uma especie de peixes que então saem do mar para agua doce, onde desovam. Estes peixes chamam elles em sua lingua *Bratti* (parati) e os hespanhões lhes dão o nome de Lysses. Neste tempo costumam sair para o combate, com o fim de ter tambem mais abundancia de comida. Os taes peixes, elles apanham com pequenas redes ou matam-n-os com flechas, e levam-n-os fritos comsigo, em grande quantidade; tambem fazem delles uma farinha que chamam *Pira-Kui* (Pira-ique).

¹³ Staden, op. cit., p. 19:

Aconteceu que os selvagens do logar se tinham revoltado contra os portuguezes, o que nunca antes tinham feito; mas que agora fizeram por causa de terem sido escravizados. Por isso, o commandante nos pediu, pelo amor de Deus, que occupassemos o logar denominado Garasú (Iguaraçú), a cinco milhas de distancia do porto de Marin, onde estavamos ancorados, e de que os selvagens se queriam apoderar. Os habitantes da colonia do Marin não podiam vir em auxilio delles, porque suspeitavam que os selvagens os fossem atacar.

¹⁴ Tanto Darcy Ribeiro, *O povo brasileiro*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000, quanto Florestan Fernandes, op. cit., 1975 e 2006, são enfáticos em sublinhar a importância das doenças na dizimação dos índios brasileiros. Embora seja impossível estimar o número certo de mortos devido às epidemias parece que ele não só é muito alto, contando-se em milhões, como foi um fator decisivo na aceleração do controle europeu do território.

¹⁵ O filósofo Marshall Berman, *Tudo que é sólido desmancha no ar, a aventura da modernidade*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007, formula a metáfora de que a modernidade, contemplada por Fausto do alto de uma montanha, é uma força que cria mundos novos a partir da destruição impiedosa da paisagem de outrora. Assim a modernidade segue destruindo o passado e, em seguida, a si mesma transformando em ruínas o que há pouco afirmava como novo.

¹⁶Darcy Ribeiro, *O processo civilizatório*, São Paulo, Companhia das Letras – Publifolha. 2000, classifica as formas sociais da Ibéria do sec XVI de *Impérios Mercantis Salvacionistas*. Para não homogeneizar demais os países ibéricos, pode-se dizer que a Espanha se ocupava muito mais dos negócios da Igreja Católica do que Portugal, até por ser uma potência com tropas na Itália e ser a base financeira do Sacro Império sob Carlos V. Já quanto a característica “mercantil”, temos um traço mais lusitano que espanhol.

¹⁷ Na verdade, o primeiro registro de uma incursão francesa ao Brasil é o navio *l'Espoir*, datando de 1504, o que demonstra como o território brasileiro despertou interesse imediato na Europa. O capitão desse navio, Binot Paulmier de Gonneville, levou consigo um jovem carijó, Essomeriq (Içá-Mirin ?) que foi batizado com o nome de Binot. Educado na França, o pequeno cacique casou-se com a filha do capitão, viveu mais de 90 anos e herdou o brasão dos Paulmier de Gonneville, o que fez dele um pequeno aristocrata. Muitos outros índios seriam embarcados para a França nos anos subsequentes. Também os portugueses sempre acrescentaram nativos às cargas dos seus navios: a principal função era de se tornarem servos. O ponto chegou a ser regulamentado com limites de escravos índios que poderiam ser despachados. Há relatos

de índios terem exibido suas exuberantes figuras em Versalhes. Um panorama extremamente interessante desse ciclo de viagens indígenas à Europa e suas consequências filosóficas para o momento da ilustração encontra-se no trabalho de Afonso Arinos de Melo Franco, Viagens de Índios Brasileiros à Europa in *O índio brasileiro e a revolução francesa, as origens brasileiras da teoria da bondade natural*, Rio de Janeiro, Topbooks Editora, 2000. A viagem de Binot de Gonneville também tem o aspecto interessante de provar que era praticamente impossível a um empreendedor de pequeno porte, com apenas um navio, atravessar a pirataria que rondava todo o caminho inclusive na chegada à França. Os custos de frotas equipadas com artilharia só poderiam ser bancados por gastos de Estado, ou de mega empresários. A exploração da costa brasileira é desde o início muito dispendiosa e também desde então um campo de investimentos importantes aliados à logística militar. Para o tema da disputa pela costa do pau-brasil, ver Nunes, La terre du Brésil: contrabando e conquista, in Bueno (org.), *Pau-Brasil*. op. cit.

¹⁸Florestan Fernandes data em torno de 1530 a mudança de atitude das nações do tronco tupi, em especial os tupinambá, ver Fernandes, Os tupi e a reação tribal à conquista; in *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*, op. cit.

¹⁹Os portugueses tinham uma forma muito peculiar de tratar as cidades que os distinguiu do traçado em grelha aplicado a quase todas as novas cidades espanholas da colonização; somente se preocupavam com a ocupação da praça forte em uma parte alta, deixando as ruas em volta escorrerem conforme a topografia permitia. Essa diferença na forma das cidades é tão evidente que resultou, na imaginação de Sérgio Buarque de Holanda, na caracterização de dois tipos sociais o *semeador e ladrilhador*, que posteriormente foram por ele mesmo considerados insuficientes, ver: Holanda, *As raízes do Brasil*, São Paulo Companhia das letras, 2010. De qualquer forma, o plano das cidades é mais uma diferença notável entre as abordagens espanhola e portuguesa no Novo Mundo e traí o caráter prático e oriental da abordagem minimalista dos lusos, abdicando da *praça maior* e deixando as “praças menores” como continuação do adro das igrejas, tudo numa escala menor, mais leve.

²⁰ Os franceses que operavam na costa brasileira não eram nem soldados do rei francês, nem empreendedores individuais; na verdade, eles eram bancados pelos armadores e comerciantes de Dieppe e Rouen. Somente mega empresários como o armador Jean Ango, que foi o mais famoso comerciante de lenhas tintoriais do séc XVI, conseguia arcar com os custos dessa forma de comércio. Os franceses não estabeleciam feitorias como os portugueses; aparentemente ficavam nos navios e deixavam alguns dos seus morando com os índios. O comportamento era claramente clandestino. Embora o rei francês não reconhecesse a soberania das terras portuguesas, ele não investiu diretamente nesse desafio até 1555, quando Villegagnon tentou uma ocupação militar do sítio que seria o Rio de Janeiro.

²¹Embora seja fato etnográfico que os índios praticassem escambos entre tribos, inclusive adversárias, e que essa disposição facilitasse a relação com os europeus, quero caracterizar a entrada em um novo tipo de troca, que se dá pelo seu caráter impositivo e cumulativo. Os índios brasileiros não usavam originalmente metais, mas machados de pedra contra as madeiras. O super machado de metal era um instrumento disponível para troca relativamente abundante. Esta forma de troca foi caracterizada por Aristóteles como um uso não-natural do objeto, ou seja, aquilo que foi feito para ser *usado* adquire um outro valor ao ser *trocado* por outro objeto, implicando inclusive o problema da equivalência. O filósofo grego deixou duas passagens exemplares sobre o ponto na *Política* e na *Ética a Nicômaco*. Essa clara formulação dos conceitos de valor de uso e valor de troca não passou despercebida a Marx, que elogia o gênio de Aristóteles, n’*O Capital*, e nos lembra de que a violência sempre foi um dos meios de literalmente forçar a troca. A sugestão é de que o oferecimento de trabalho e alimentos em troca de metais e espelhos não mais se inscrevia exclusivamente em formas de dádiva, mas antes deslocava as tribos para uma relação de caráter totalmente novo e especificamente compreensível pela economia. Ver Aristóteles, *Política*, livro I, in Obras. Madrid, Aguilar, 1982; *Ética nicomaquea*, in op. cit. e Marx, *O capital*. livro I vol 1 São Paulo, Abril Cultural, 1983.

²²Obviamente uma leitura densa do texto de Mauss, Ensaio sobre a dádiva, in *Sociologia e Antropologia*, São Paulo, Cosac e Naify, 2013, revela possibilidades desse conceito para o presente caso, por exemplo, o brutal dispêndio agonista de força de trabalho pelos índios, que retribuíam com quantidades de trabalho muitas vezes maiores do que aparentemente ganhavam com as mercadorias comuns trazidas de fora. Há dádiva sem retribuição, porém ela é uma vergonha para quem a recebeu, o que não era a autopercepção dos europeus. Um ponto que é central em tais trocas carismáticas é a dignidade recíproca das partes obrigadas pelos termos da relação. Daí Mauss imagina que a principal sobrevivência da dádiva nas sociedades modernas se dá por meio da etiqueta e dos vínculos de sociabilidade, que obrigam fortemente a reciprocidade. A dignidade do indígena diminuía na proporção direta do seu volume de trabalho, tornando-se escravo e não o portador do direito a continuar trocando. Há por certo elementos da ritualística da dádiva que ficam claramente impossibilitados, como o gasto do *tempo* solenemente preparando o presente de

retorno: o tempo era dado pela carga posta nos navios, e o principal bem requerido pelos europeus não era um objeto belo e polido, ou enfeitado de penas: era a força bruta e galhos cortados de pau-brasil sem nenhuma intenção estética. É provável que a primeiríssima fase de ocupação do litoral tenha contado com a entrega dos índios a doses generosas de trabalho para os caríbas, e, com a instalação definitiva da escravidão indígena, inicia-se a fase de recusa ao trabalho, ou simplesmente a morte pelas brutais condições da moenda humana nos engenhos.

²³Jean de Léry deixou o relato mais claro do esforço indígena no ciclo do pau-brasil: “*Os selvagens em troca de algumas roupas, camisas de linho, chapéus, facas, machados, cunhas de ferro e demais ferramentas trazidas por franceses e outros europeus, cortam, serram, racham, atoram e desbastam o pau-brasil transportando-o em ombros nus às vezes de duas ou três léguas de distância, por montes e sítios escabrosos até a costa junto aos navios ancorados, onde os marinheiros o recebem.*” Ver: Léry, *Narrativa de uma viagem feita à terra do Brasil, também dita América, contendo a navegação e coisas notáveis vistas no mar pelo autor: a conduta de Villegagnon naquele país, os estranhos costumes e modos de vida dos selvagens americanos; com um colóquio em sua língua e mais a descrição de muitos animais, plantas e demais coisas singulares e absolutamente desconhecidas aqui, cujo sumário se verá dos capítulos no princípio do livro. Tudo colhido no próprio lugar por Jean de Léry, natural de La Margelle, Saint-Seine, ducado de Bourgogne*, [1578], in *Viagem à terra do Brasil*, Belo Horizonte, Editora Itatiaia, 2007, p 168. Tradução de Sérgio Milliet. Eduardo Bueno sugere uma imagem interessante de que talvez o primeiro prodígio operado pelos portugueses, que deve ter maravilhado os índios que receberam Cabral, foi o corte das árvores para fazer a primeira cruz. Ali o seres do neolítico contemplaram a força do metal: numa velocidade nunca vista pelos tupiniquim de então árvores foram ao chão e, em seguida, lavradas e transformadas naquele símbolo que jamais deixaria de marcar a história do Brasil. Bueno, *Nova viagem à terra do Brasil*, in Bueno (org.) *Pau-Brasil*, op. cit.

²⁴ Staden, op. cit. orientou uma gravura que mostra um ato de comércio entre índios e navios:



²⁵ Hans Staden, referindo-se a um espanhol que apareceu entre os índios das canoas e que tinha por missão incentivar roçados, op. cit. p. 42.

A isto elle respondeu que estimava muito e agradecia a Deus, porque havia tres annos que elle tinha sahido da provincia Rio de Platta, da cidade chamada la Sancion (Assumpção), que pertencia aos hespanhões, por ter sido mandado a beira mar, distante 300 milhas do lugar onde estavamos, para fazer os Carijós, que eram amigos dos hespanhões, plantarem raizes que se chamam mandioca e supprir os navios que disso precisassem. Eram essas as ordens do capitão que levava as ultimas noticia para a Hespanha e que se chamava Salaser (Juan de Salazar) e que agora voltava com os outros navios.

²⁶O náufrago Diogo Álvares Correia, o Caramuru, foi um fidalgo português que em 1509/10 também sobreviveu aos tupinanbá, que devoraram seus companheiros. Via casamento com a cunhã Paraguaçu, filha do chefe Taparica, Alvares tornou-se um importante personagem da primeira fase de exploração do pau-brasil, arregimentando índios para o trabalho de derrubada, transporte e abastecimento dos navios. O nome Caramuru que significa “moreia”, em provável alusão à forma como ele foi encontrado na praia, também foi associado a uma lenda na qual Diogo dispara o único tiro que tinha contra um pássaro, causando estupefação e veneração por parte dos índios. Conta-se que visitou a França entre 1526 e 1528 com sua esposa que foi batizada católica, com o nome de Catarina. Essa viagem comprova os excelentes serviços prestados por ele na exploração do pau-brasil, independentemente da inimizade entre Portugal e França. Suas filhas mestiças se casaram com colonos portugueses. Outro nome de lugar que se tornou nome de pessoa é o caso do célebre planalto de *Piratininga* (peixe seco, torrado de sol), que se tornou a alcunha de João Ramalho, um português integrado completamente à vida dos índios desse planalto, sendo ele mesmo “o” Piratininga para os índios. Ramalho engendrou filhos sem conta, era detestado pelos padres jesuítas por sua aberta poligamia e também foi figura central no fornecimento de escravaria indígena para as necessidades dos portugueses em Santos e São Vicente.

²⁷ As referências da chamada *Língua Brasileira*, o Tupi, língua falada com variantes em todo o litoral no século XVI e que foi a base da língua geral mais falada no Brasil até o século XIX, são tomadas de Navarro, *Método moderno de tupi antigo, a língua do Brasil dos primeiros séculos*, Petrópolis, Vozes, 1999. Também foi consultado o impressionante trabalho de Antônio Geraldo da Cunha, *Dicionário Histórico das Palavras Portuguesas de Origem Tupi*, S. Paulo, Melhoramentos, 1982. Sobre os nomes indígenas do pau-brasil: https://pt.wikipedia.org/wiki/Caesalpinia_echinata e, Bueno (org.), *Pau-Brasil*. op. cit.

²⁸O frade franciscano e cosmógrafo André Thevet lembra que já àquela altura (1555) os franceses não eram mais, como no início, chamados *caraiiba* (profetas ou semideuses na sua tradução) mas apenas *maír* que o frade interpretava como “infamante”, uma vez que *Maíra*, segundo ele, era um profeta decaído. Ver: Thevet, *As singularidades da França Antártica, também chamada América, e de muitas terras e ilhas descobertas no nosso tempo*, [1557] in *As singularidades da França Antártica*, Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo Ed. da Universidade de São Paulo, 1978. O ponto mais importante a ser sublinhado é precisamente a mobilidade dos nomes registrando as fases dos movimentos cognitivos sociais. São usos contextuais da linguagem natural do dia-a-dia, designando palavras, pessoas e atos.

²⁹Essa proposição foi formulada por Viveiros de Castro, *Metafísicas canibais*, op. cit.

³⁰Staden, op. cit. p 77:

O referido navio disparou um tiro de peça, para que os selvagens soubessem que um navio estava lá. Foram para elle. Ali perguntaram por mim e si eu ainda estava vivo. Responderam que sim. Então pediram os portuguezes para me ver porque tinham um caixão cheio de mercadorias que meu irmão, tambem francez, tinha mandado e que estava com elles no navio.

A tripulação do navio conversa com os índios nas canoas e fazem suas trocas. Esta cena não é exclusiva de Staden e é também descrita por Léry na sua chagada na Bahia, tendo contato com uma etnia que não falava tupi, os *marcaia*/*maracajá*, que talvez fossem os *aymoré*, também antropófagos. O fato é que a fórmula de contato e a disposição para a troca têm grande similaridade. A passagem acima é mais uma das tentativas de resgate de Staden, cuja estratégia era sua troca pelo baú de ferros.

³¹A armada com três navios foi “comandada” pelo jovem Diego de Sanabria, pois seu pai, Juan de Sanabria, morreu três meses após ser agraciado com o comando da expedição. O comandante do navio de Staden era Juan de Salazar, fundador da cidade de Asunción (1537) para onde retornava com a missão de pôr ordem à sublevação que se instalou ali contra a mão de ferro do governador Álvar Núñez Cabeza de Vaca.

³²A expedição se dividiu em três grupos: uma parte com as mulheres seguiu e chegou a Assunção por terra. Staden não menciona o conflito que aconteceu no grupo do capitão Salazar, resultando que esses espanhóis amotinados foram os primeiros moradores europeus da ilha São Francisco do Sul. Essa colônia de naufragos foi posta em fuga para Assunção por um ataque tupiniquim dois anos depois.

³³Este tratado (1494) foi um dos raros atos do papa Alexandre VI revalidado pelo seu arquirrival e sucessor Júlio II, o que deixa poucas dúvidas sobre como a Espanha sabia preservar seus interesses, garantindo praticamente quase todo Novo Mundo para si.

³⁴Conforme o historiador Francisco de Assis Carvalho Franco, na sua *Introdução* [1941] à edição crítica das viagens de Staden, com tradução de Guiomar de Carvalho Franco (Duas viagens ao Brasil, Itatiaia/Edusp, 1978, p 5-24), tanto o capitão do navio, Juan de Salazar, quanto o piloto, Juan Sanches Biscaia, deixaram minuciosas cartas e memórias do naufrágio, dos motins, do encontro com outros espanhóis em terra e do retorno até São Vicente. Ambos se mostram preocupados com o mesmo aspecto: a crescente ocupação portuguesa. “*Sua Magestade deve com toda brevidade dar remédio a isto, de modo que os portugueses não se poderem da terra que é muito boa e tem muitas minas e disto não se tenha dúvida pois com meus próprios olhos vi, como disse, os portugueses fazerem ricas fundições e além disso tem muitos engenhos*” (Salazar) e “*Vossa Alteza deverá mandar prover com brevidade, especialmente os limites com Portugal, para que os ditos portugueses não povoem nem passem adeante...*” (Biscaia).

³⁵Assim escreveram Staden e Eichmann, seu revisor e responsável confesso por “melhorias” no texto. A melhor grafia para a sonoriade do nome da etnia de antropófagos é indecível, porém um tópico obrigatório: em 1900, o erudito Theodoro Sampaio, nas suas *Notas a Hans Staden*, que compõem a segunda edição brasileira, observou que “***Tupinambás* escreviam os portuguezes; mas entre os escritores estrangeiros se lê *Topinamboux, Topinambós, Toupinambás, e um viajante francez, aliás de uma exatidão admiravel, escreveu *Tououpinambaoult* grafia que apesar de estranha foi considerada por Ferninand Denis como a mais próxima da verdade***”, ver: Sampaio, *Notas a Hans Staden*, p. V; São Paulo, Casa Eclética, 1900. A antropologia contemporânea fala e grafa sempre no singular: *Tupinambá*, que provavelmente acumula na sua grafia e sonoridade o som da língua tupi que foi secularmente falada no Brasil; o português brasileiro foi construído sobre uma população originamente falante do tupi. Por conseguinte, a grafia dos nomes indígenas nesta tese segue o costume instaurado pelos antropólogos brasileiros de escrever o nome das etnias brasileiras sem plural. Obviamente essa não é a lógica da língua, que indica o plural com “s” para qualquer etnia, os *incas*, os *astecas*, os *franceses* e, por que não, os *tupinambás*, os *tupis*, os *caetés*, os *tamoios* e assim por diante? Sem nenhuma querela, os usos da língua têm suas idiosincrasias e, não por outra razão, aqui se grafa sem o “s”, imitando os antropólogos.

³⁶Na mesma época Portugal, que já há muito produzia açúcar para os comerciantes holandeses nas ilhas do Atlântico (o primeiro engenho português, na ilha da Madeira, é de 1452), reorientava a exploração do território do Brasil. É exatamente em São Vicente que Martim Afonso de Souza estabeleceu em 1533 o primeiro engenho. Staden, então, encontrou abrigo trabalhando na defesa militar da primeira indústria do

Brasil. Celso Furtado escreveu que, devido aos altos custos de instalação dos engenhos no Novo Mundo, a experiência brasileira teria prosperado com recursos holandeses. O tipo de capitalismo envolvido na venda de açúcar, como de todas as atividades coloniais, exigia investimentos que eliminavam a chance de pequenos negociantes se instalarem, deixando a tarefa para quem contasse com muito dinheiro para comprar equipamento, trazê-lo, instalá-lo e começar a produzir, com altos custos, devido à guerra com os índios. Ver: Furtado, *Formação econômica do Brasil*, Brasília, Editora da UNB, 1963. A produção de açúcar, é bom que se diga, era um empreendimento voltado para a exportação dessa mercadoria, que sob o ponto de vista estritamente científico, pelo menos da nossa sociedade, é uma *droga*, cujo consumo cresceu com a marcha da modernidade. Também o tabaco, hábito milenar nos ameríndios que embriagou ocidente racional, não sem antes conquistar os africanos que o trocavam por escravos, compõe o cardápio de drogas que, somados ao café, séculos mais tarde, construíram e financiaram a *acumulação primitiva* da sociedade brasileira.

³⁷ Celso Furtado, op. cit. p 63, desenha o empreendimento colonial como essencialmente moderno, exportador e inscrito na divisão mundial do trabalho: *A natureza puramente contábil do fluxo de renda, dentro do setor açucareiro, tem induzido muita gente que era essa uma economia de tipo semi-feudal. O feudalismo é um fenômeno de regressão que traduz o atrofiamiento da estrutura econômica. (...) Ora, a unidade escravista, cujas características indicamos em linhas gerais, pode ser apresentada como um caso extremo de especialização econômica. Ao inverso da unidade feudal, ela vive totalmente voltada para o mercado externo.* Tal ponto de partida foi importante para se afastar do Brasil qualquer leitura do processo colonial como uma reprodução americana de traços feudais. O primeiro contato que tive com o argumento de Celso Furtado quanto a tratar o Brasil como um caso de modernidade foi em Reis, Brasil, Estado e Sociedade em perspectiva in Cadernos do Departamento de Ciência Política, N 2, 1974, p 35-75, Belo Horizonte, UFMG.

³⁸Darcy Ribeiro, op. cit., em um exercício muito particular de construção negativista da subjetividade dos brasileiros chama de *ninguendade* a disposição de um mameluco que odeia sua mãe índia e nada mais é que um servo para seu pai português. Sua ambição pelo acúmulo de riquezas, associado ao uso de todas as suas habilidades indígenas para antagonizar, prear e vender os outros índios fez desses ninguéns os primeiros predadores brasílicos. Se eram desprovidos de méritos morais, como foram pintados por literatura tardia, pelo menos sabiam exatamente que explorando a terra em que nasceram poderiam sobreviver muito bem. Para os *ninguéns*, bastardos da modernidade, a Europa nunca foi uma alternativa.

³⁹Na *Utopia*, São Paulo, Abril Cultural, 1979, Thomas More cria a alegoria de que as criações de carneiros que modernizavam o campo inglês, expulsando e matando a antiga classe camponesa, se alimentavam dos corpos humanos. O caso inglês é paradigmático quanto à tarefa fáustica de consumir o velho mundo e os corpos dos seus habitantes para financiar o parto da modernidade. Marx se ocupou do tema no capítulo sobre a acumulação primitiva no *Capital*, que tem outra versão célebre no moinho satânico de Polany, *A grande transformação*, Rio de Janeiro, Campus, 2000. O mesmo tema foi tratado por Barrington Moore, em sua análise do caso de modernização inglês, cuja conclusão é de que a Inglaterra conseguiu chegar ao século XIX sem uma classe camponesa; essa foi a condição estruturante para o salto da revolução industrial. Ver Moore, *As origens sociais da democracia e da ditadura*, São Paulo, Martins Fontes, 1983.

⁴⁰Os nomes foram reconstituídos conjecturalmente por Theodoro Sampaio a partir da grafia “estropiada” do Tupi lembrado por Staden. *Nhaêpêpô-oaçu* (panela grande) foi grafado *Iepipo Wasu* e *Alkindar-miri* só permite deduzir o mirim (pequeno), pois a hipótese de que Staden estivesse grafando o português *alguidar* (vasilha), que vertido para o tupi daria *Nhaemé*, é inconsistente com o restante dos nomes escritos pelo próprio Staden, sempre tentando escrever o som do tupi. Se ele fosse tentar uma tradução não seria para o português e sim para o alemão e não o teria feito apenas com esse nome. De qualquer forma, o trabalho geral de Sampaio de recuperar os nomes tupi a partir do original de Staden merece todos os elogios por ter efetivamente chegado a resultados muito verossímeis, o que só aumenta a credibilidade do relato de Staden.

⁴¹Esse episódio que, segundo Viveiros de Castro, *Metafísicas canibais*, op. cit., Levi Strauss deve ao padre Olviedo, tem grandes consequências históricas pelo fato dos teólogos espanhóis responderem a esta pergunta com a afirmativa de que os índios tinham alma e também um tipo de propriedade sobre seus corpos e seus atos. Assim criaram uma tensão imediata entre a orientação da igreja de converter os índios e a barbárie cotidiana da vida na América que os exterminava. Os índios podem ter respondido “não, não são deuses porque seus corpos se degradam na água”; os teólogos espanhóis tiveram de responder “sim, eles têm uma alma e portanto têm direito a tentar salvar essa alma, além de alma têm o domínio sobre a natureza que usam”. Do ponto de vista prático os índios continuaram a servir, porém surgiram servidões diferentes do garimpo e das plantagens. Amplificou-se a partir daí o direito da igreja a ter seu experimento no Novo Mundo.

⁴² Fraser, A magia simpática in *O Ramo de Ouro*, Círculo do Livro. São Paulo, 1982. Cabe lembrar a obsevação de Marcel Mauss de que a magia é uma “técnica” no sentido de ser uma *representação* criada para um fim prático, o que a diferencia como atividade da religião. Ao falar em *representações mágicas*, Mauss, Esboço de uma teoria geral da magia in *Sociologia e Antropologia* op. cit., caracteriza exatamente o movimento de Staden em estabelecer um vínculo intersubjetivo com os tupinambá para que ficasse claro que as doenças e mortes tinham a mesma causa, ou seja, seu Deus.

⁴³ A etnometodologia de Garfinkel trabalha com a hipótese de que a vida social exige dos indivíduos um nível de reflexividade que lhes permita entender como o dia a dia acontece e como pode ser administrada para fins práticos, evitando ou resolvendo conflitos. Staden aprende a interpretar a sociedade tupinambá, a conhecer a centralidade da vingança em seu meio e a usar esse tópico contra eles. Ser membro de uma sociedade é compreender que há um mundo pressuposto em todos os atos de fala e, sendo assim, faz-se necessário gerenciar as relações entre a performance social e a ordem pressuposta que a regula. Existe uma sociologia leiga do mundo da vida, operante para todos os fins práticos, e Staden mostrou-se hábil em saber como os tupinambá “funcionavam” para realizar as operações teatrais/sociais que o salvaram.

⁴⁴ Staden, op cit p 64-65.

⁴⁵ Staden, op citp 104-105.

Eu disse que era culpa delles porque tinham offendido meu Deus, arrancando o madeiro; e era ao pé deste madeiro que eu costumava fallar com o meu Deus. Como elles acreditaram que esta era a causa da chuva, ajudou-me o filho do meû senhor a levantar de novo a cruz. Era mais ou menos a uma hora da tarde, calculada pelo sol. Logo que a cruz se levantou ficou immediatamente bom o tempo, que tinha estado muito tempestuoso antes. Admiraram-se todos e pensavam que meu Deus fazia tudo que eu queria.



⁴⁶ A teoria de que o renascimento define uma nova forma de subjetividade nos indivíduos, que passariam a lidar com um *self* mutável, tanto na direção vertical, marcada pela escolha entre a virtude e a vida mundana, quanto na direção horizontal, permitindo ao indivíduo ter mais de uma profissão e mais de uma identidade é uma conquista da literatura daquela época. A formulação é de Greene, The Flexibility of the self in Renaissance Literature, in *The Disciplines of Criticism*. New Haven – London, Yale UP, 1968.

⁴⁷ Thomas Hobbes permite pensar a partir do *Leviatã* uma interessante teoria da subjetividade que normalmente não é considerada ao lado da sua noção de pacto. Trata-se da idéia de que, permanecendo a natureza humana imutável apesar de limitada pela sociedade, ou seja, permanecendo as pessoas egoístas e anti-sociais apesar de obrigadas ao convívio, eis que os indivíduos assumem *personas* sociais que surgem afáveis e civilizadas, apenas para conter o real impulso de dominação insociável que move mais basicamente o ser. Se o Estado é a *persona*, o ator, que representa a *ordem* no lugar do estado de natureza caótico, então cada indivíduo socializado, usando a máscara social, encena a ordem que encobre sua própria natureza. Há um jogo de inversões: a “ordem” representa no plano social seu contrário, a “guerra”, no plano natural. Staden exercita uma *persona* de fiel e confiável servo apenas para cumprir seu objetivo de fuga. Ver: Hobbes, *Leviatã*, São Paulo, Abril Cultural, 1979.

⁴⁸O conceito de “Passagem” foi forjado por Garfinkel para descrever os movimentos de ação de uma transsexual, Agnes, que em 1958 convenceu, omitindo informações importantes, uma junta médica do hospital da Universidade da Califórnia de que, apesar de ter nascido um menino, sempre fora uma mulher tendo inclusive desenvolvido seios naturalmente (ela não relata que tomou hormônios, a não ser anos depois da operação). O cerne do conceito é caracterizar Agnes como uma “socióloga prática” que entendeu o que deveria ser uma resposta adequada para cada pergunta sobre sua biografia de menino: ela subordinava suas respostas às consequências que poderiam produzir. Hans Staden administra sua “passagem” de *quase-peró* para irmão-dos-maíra. Ele nunca foi um *maíra*, mas precisava provar aos índios que na verdade “sempre” o fora, completando sua passagem identitária. A passagem é assim uma operação sociológica na qual indetidades são abandonadas em proveito de outras e, no caso de Staden, a passagem é puramente instrumental.

⁴⁹Para o debate que ficou conhecido na filosofia como *a crítica da razão instrumental*, deve-se citar, principalmente, Theodor Adorno e Max Horkheimer, conhecidos como membros fundadores do Instituto de Pesquisa Social, na cidade de Frankfurt, e formuladores de uma fecunda avaliação sobre o que se pode chamar de “estado de arte” do debate da razão no século 20. A filosofia de Frankfurt, ao avaliar o patrimônio teórico da racionalidade por tantos séculos, não podia omitir um fato: a razão surge como uma idéia cindida em diferentes perspectivas, que o gênio de Adorno e Horkheimer agrupa em dois grandes ramos. Numa conferência em 1951, intitulada *Sobre o conceito de razão*, Horkheimer afirma que há dois conceitos opostos de razão: o primeiro preservado pela grande tradição filosófica, remontando a Platão, que toma a *ratio* como independente do sujeito singular; ela é um *processo objetivo*, imanente às coisas e à história. Do outro lado, como resultado da gênese do individualismo na história surge, em contradição com essa grande razão, outra leitura da racionalidade, pensada essencialmente como um *instrumento da subjetividade*, isto é, dependente dos juízos e intenções dos indivíduos, e não como um movimento estruturador da sociedade e da história. É importante dizer que, no entender dos frankfurtianos, essa razão dependente do sujeito triunfará na história com a centralidade do individualismo econômico, sepultando as possibilidades emancipadoras da racionalidade objetiva, que ainda estavam presentes no iluminismo, com o ideal do estabelecimento de uma ordem socialmente justa, guiada pelo esclarecimento racional de seus pressupostos, normas e juízos deliberativos. A crítica da razão instrumental pode ser entendida como uma proposição sobre a impossibilidade de a racionalidade subjetiva ser um meio de emancipação do indivíduo e da sociedade na história, ou seja, de criação de uma sociedade racional. Ao juntarem ao seu esquema conceitual a proposição de Weber sobre a contínua racionalização *negativa* das esferas da vida, como a marca distintiva do progresso da sociedade ocidental, Adorno e Horkheimer tiveram condições de propor o seguinte paradoxo: a racionalização da vida social experimentada subjetivamente pelos indivíduos não resulta no desenvolvimento histórico de sociedades racionais emancipadas da dominação. As sociedades tecnificadas e burocratizadas, desde o fim do séc. XIX, passaram a restringir a liberdade. Refletindo sobre o mito de Ulisses, condenado a enfrentar toda espécie de monstros ao retornar de Tróia (guerra mítica) para Ítaca (sua *polis*), Adorno e Horkheimer argumentam que, ao usar sua razão apenas como um instrumento de autopreservação, driblando os perigos mitológicos em vez de desencantá-los, Ulisses não *superava* a natureza obscura da humanidade, mas apenas a *dominava*, preservando-a como parte de si mesmo. A razão instrumental permite a dominação técnica do mundo ao preço de impedir, ou postergar, a sua racionalização completa. E, paradoxalmente, ao dominar a natureza sem racionalizá-la (esclarecê-la), o homem não domina nada que não seja ele mesmo. A partir desse marco, Adorno e Horkheimer pensarão os desdobramentos da razão na história como uma dialética incapaz de superação, fadada a negar a si mesma, criando um mundo cada vez mais irracional, oposto à liberdade, por meio da completa racionalização dos instrumentos da subjetividade. Para o tema da racionalização negativa do mundo e da crítica de Frankfurt, ver Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Brasília, Editora da UNB, 1981; Adorno e Horkheimer, *A dialética do esclarecimento*, Rio de Janeiro, Zahar, 1985; Horkheimer, *Sobre el concepto de la razón*, in Adorno e Horkheimer, *Sociológica*, Madrid, Taurus, 1966; Wellmer, *Razón, utopía*, 36

dialética de la ilustración, in *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1994; Habermas, *Théorie de l'agir...*, vol I, op cit. pp. 371 - 402; Duarte, *A razão e o razoável - Horkheimer e a crítica ao pragmatismo*, in Livia Guimarães *et alli* (orgs.), *Filosofia analítica, pragmatismo e ciência*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 1998. Ver também Benhabib, *A crítica da razão instrumental*, in Slavoj Zizek (org.), *Um mapa da ideologia*, Rio de Janeiro, Contraponto, 1994.

⁵⁰Para Garfinkel o *membro* é um agente proficiente na linguagem natural que preside a interação. A condição de membro deve ser pensada, onde quer que haja intersubjetividade entre os participantes de uma determinada interação fortuita, ou pertencente a padrões estáveis como o jargão profissional. A característica decisiva para se ser membro é a capacidade de compreender a fala do outro, inclusive para resignificá-la repetindo-a e modificando-a. Tais habilidades estavam plenamente desenvolvidas em Staden. Garfinkel, *op.cit*, 1967 e Garfinkel e Sacks, *On Formal Structures of Practical Actions*, in Garfinkel, (org.), *Ethnomethodological Studies of Work*, Londres e Nova Torque: Routledge & Kegan Paul, 1986.

⁵¹O conceito de *formulação* é conexo ao de *membro* e de *reflexividade*, pois trata da habilidade de dizer “em tantas palavras o que estamos dizendo”, é uma operação metalinguística na qual a fala social é apropriada pelo agente em interação. Formular é usar a fala do outro e, num certo sentido, saber usar as falas sociais para resolver situações práticas. A capacidade de fazer formulações permite estabelecer vínculos de intersubjetividade que somente os membros da interação são capazes, ou seja, formular define simultaneamente uma expertise e um controle sobre a direção da interação. Ao compreender que as afinidades entre os tupinambá era marcada por fortes referências ao parentesco, Staden incorpora esse tópico e formula sua condição de irmão dos *maíra*

⁵² Staden, por razões básicas de moralidade, não revela qualquer experiência sexual na sua estadia entre os índios. Sabe-se que tanto prisioneiros como visitantes podiam tomar as índias com o maior prazer. Essa disposição era ampliada pelo gosto das índias em copular com europeus, então é improvável que Staden tenha sido solitário na sua passagem entre os tupinambá. Assim o diretor do filme *Hans Staden* não somente acasala o personagem, como remonta a cena da partida com o alemão se despedindo da própria companheira e não de uma das esposas de Abati Poçanga. O ritual do choro mútuo ao qual Staden adere ganha maior verossimilhança se é mobilizada a hipótese de que a índia era sua mulher.

⁵³Viveiros de Castro, *Araweté, os deuses canibais* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1986, p 621. <https://criticasobrenatural.files.wordpress.com/2015/04/viveiros-de-castro-arawetc3a9-os-deuses-canibais.pdf>.

⁵⁴ Teodoro Sampaio, op. cit. comentou p xxv.

Pag. 100, lin. 16 e 17 (...Jau ware sche...) Phrase tupi que se deve ler—Jaudra iché e se traduz «eu sou onça, ou mais enfaticamente. eu o tigre.

⁵⁵ A observação sobre o cozimento está em Viveiros de Castro, *Araweté*, op cit, p 625:

Falando do que comia, falando do que fazia, o guerreiro canibal Tupinambá determinou a sua perspectiva, o lado em que estava, a direção para a qual se deslocava: ele era um jaguar, porque seu alimento era um homem; se a perna que comia era de um inimigo, a boca que a comia (e que falava) era a do Inimigo, o jaguar, esse canibal incomestível. Um jaguar, "naturalmente", civilizado: afinal, comia carne cozida-moqueada - um jaguar com fogo. A antropofagia de Cunhambebe, assim, não era nem uma alelofagia (devoração do semelhante) , como pensava Staden, nem uma omofagia (comer cru), para usarmos o vocabulário do canibalismo grego (Detienne, 1972a:235). Era um devir-fera, mas policiado pela cozinha.

⁵⁶ Viveiros de Castro Araweté, op cit, p 626.

2 Da festa aos espelhos: os mundos possíveis da primeira terra brasileira e os direitos naturais dos seus habitantes

I *Brésil*.

Em 1550, portanto quando Hans Staden ainda estava em Viacá sob o comandante Salazar descobrindo como viver na terra, cinco anos antes de André Thevet chegar por aqui na barca de Villegagnon, e sete anos antes de Jean de Léry, ocorreu em Rouen um acontecimento tão extraordinário quanto pouco cultivado fora de círculos de estudo acadêmicos ou diletantes que tomam o primeiro Brasil como objeto: uma “festa brasileira” para homenagear a entrada do Rei Henrique II e sua esposa Catarina de Medici, uma italiana que mudaria fortemente a arte e a vida cortezã na França. Quando o Rei da França visitava uma cidade, sua entrada era presidida de cerimoniais pomposos nos quais os locais exibiam seu dinheiro com cortejos e presentes para melhor poder pedir favores ao soberano. Provavelmente a ampla maioria desses cortejos com arcos-do-triunfo, cenas de dança e representações dramáticas tinham como tema algum enredo mitológico que evocasse a antiguidade. No espetáculo de Rouen, cidade próxima ao porto de Dieppe, então o maior centro de comércio do pau-brasil, o tema escolhido era completamente atual: contando com pelo menos 300 “atores” homens e mulheres dos quais uns 50 índios brasileiros, além de verdadeiros macacos e papagaios, o rei e a rainha puderam se deleitar com a encenação da *vida brasileira*. Todos estavam nus e paramentados com penas, incluído os marinheiros de Dieppe, que se fantasiaram de índios e protagonizaram uma elogiada encenação de batalha entre duas tribos. Durante dois dias, 1 e 2 de outubro, às margens do rio Sena onde a aldeia modelo foi construída, fumou-se tabaco, deitou-se em redes, fez-se fogo com gravetos, dando ao rei e à corte um retrato alegórico do que se passava em terras distantes. Não chegaram a ponto de encenar canibalismo, mas moquearam carne como na terra dos antropófagos. Dieppe e Rouen, situadas na costa da Normandia, sugeriam à França diferenciar-se do mundo mediterrâneo e voltar-se para o moderno Novo Mundo. Esse evento cerimonial caiu no esquecimento até o século XIX, quando foi descoberto pelas pesquisas de Ferdinand Denis¹, historiador e ex-morador do Brasil (1817 e 1820), a partir de um panfleto que celebrava um ano da entrada real, descrevendo-a e ilustrando-a com uma famosa gravura que se acreditava equivocadamente ser a primeira alegoria da terra do pau-brasil, mas que na verdade metalinguisticamente representava a representação do *Brésil*. Se a festa foi esquecida pela posteridade, certamente não foi assim para seus contemporâneos,

pois contou com a presença do almirante Coligny, o principal sustentador da tentativa de colonizar o território com a estratégia de Villegagnon em 1555. Esta festa operou um cenário que projetou ações futuras para a terra do pau-brasil.

Figure des Briflians.



2

II *Mímesis*.

Proponho analiticamente, sem reivindicar qualquer originalidade, a metáfora de que tal festa, e muito mais que ela, os livros dos escritores que, como Staden, tentaram *representar* o Brasil e a América, são *espelhos* do Novo Mundo. Primeiramente no sentido prosaico de que criaram reflexos, *imagens miméticas*, do tema que representaram; daí, mesmo distorcido, há o registro de uma realidade e há por certo muitas possibilidades dessa metáfora, que vão bem além da reflexão de objetos. Espelhos apresentam formulações sobre os tempos do passado e os projetos do futuro para orientar as ações humanas, como os *espelhos do príncipe*, um tipo de escrito que, na pena de Maquiavel, mudou o próprio conceito de política. Há espelhos como o de Próspero, na invenção de Shakespeare³ e depois em suas apropriações por Rodó⁴ e Richard Morse⁵. Há que se mencionar também os espelhos que tanto valiam para os índios e sugerir que os processos de individualização típicos das teorias da modernidade ocorrem sincronicamente à generalização de um dispositivo que permitia a contemplação de si mesmo. A metáfora pode operar para conectar uma grande diversidade de espelhos escritos para refletir o mundo, ou para explicá-lo por outra imagem, inclusive antitética. Caso tais espelhos sejam *livros impressos* e possam habitar a vida privada de diferentes leitores, entra-se em um fenômeno típico da modernidade. Assim, se Staden não foi o único que sobreviveu aos antropófagos, sua diferença foi ter escrito um excelente livro, aliás, o primeiro livro que amplificou como um espelho de telescópio a terra do pau-brasil.

Esta terra de arvoredos tintoriais habitada por um povo nu e luxuriante tornou-se um tópico de reflexão e fascínio para o nascente *público*⁶ de leitores europeus, expostos às cartas anteriores sobre o Brasil e a América, que circulavam amplamente desde o início do século XVI⁷ lançando o conceito de *Novo Mundo* que, como se sabe, foi formulado por Américo Vespúcio, impressionado com o território brasílico. Staden é um salto qualitativo em tal literatura; sua história vem sendo lida ao longo dos séculos e sua ratificação pela antropologia científica do século XX foi completa⁸, ele é a porta de entrada para a compreensão das etnias canibais do primeiro Brasil. O seu livro tornou-se um *best seller* ao ser escrito, ilustrado, impresso e vendido a partir do carnaval de 1557⁹. O volume ofereceu uma narração realista de uma história algo improvável, ou talvez nem tanto, que por isso mesmo fez sucesso e, dessa maneira, deu para a terra brasileira outro *mundo possível*¹⁰, além da realidade vivida de fato pelos habitantes de carne e osso das opulentas praias de então. Recriou aquele território como *linguagem*, tanto no sentido de tornar a terra uma narração, ou seja, um *index* do Brasil,

quanto de se tornar um *tópoi*¹¹, um lugar retórico, ao qual se pode chegar, estar e dele partir quando se fala do território do pau-brasil.

Livros interessantes, ilustrados, contando até com prefaciadores e um público leitor. Nesse universo que fazia do Novo Mundo matéria de filosofia, de fantasia e de políticas, o ano de 1557 reservava na França outra edição, com selo real e primorosa tipografia: *As Singularidades da França Antártica*, do franciscano André Thevet, concorrente direto de Staden em ser o primeiro a transformar o Brasil em um livro¹². Trata-se de um relato complexo sobre a sua (curta) passagem pela experiência de ocupação francesa em território brasílico, a *França Antártica*¹³. O território do pau-brasil ganhou de maneira quase simultânea, considerada a época, dois livros, o que indica uma centralidade que a ocupação da costa brasileira tinha para os europeus naquele momento, não só como comércio, mas como espaço de imaginação. Staden e Thevet sincronicamente fornecem imagens ao público leitor que compartilhava suas interpretações senão ao mesmo *tempo*, como hoje em dia, pelo menos com intervalos de tempo próximos, na segunda metade do séc. XVI. Tais leitores estavam descontínuos no *espaço*, ou seja, estavam lendo na Alemanha, França, Bélgica, Holanda e depois espalhando a narrativa oralmente para quase toda Europa, que formava os primeiros círculos de *conversação*¹⁴. Imagens do território do pau-brasil e opiniões compartilhadas simultaneamente em função do meio de reprodução técnica, os livros impressos são formas de capturar o Brasil e fazê-lo à mão; os livros mantinham o território e seus habitantes disponíveis como tópicos, lugares discursivos, nos quais era possível pensar e até deliberar ações, que se desdobrariam até chegarem ao território físico do pau-brasil. Como espelhos voltados um para o outro, os livros multiplicam a realidade, ao mesmo tempo em que prescrevem e ampliam possibilidades de falar e pensar sobre o lugar habitado pelos índios e por europeus que interagiam com eles.

III O Cosmógrafo

Thevet era um humanista erudito com tons de cortesão, escreveu para letrados e principalmente para o patronato do Estado, ao qual reverenciou e presenteou¹⁵, alcançando o almejado posto de *Cosmógrafo do Rei*, quando então publicou, em 1575, o segundo livro com material sobre o Brasil, a extensa *Cosmografia Universal*¹⁶. Seus livros foram cercados de regulamentações, que lhe garantiam ganhos financeiros com a impressão e venda. Se assim era melhor para o autor, certamente era pior para os livros. Comparado com Staden, que visou o amplo público da época e foi fartamente copiado, traduzido e reimpresso, razão principal do seu sucesso, Thevet foi um sucesso apenas na academia, e é muito improvável que sua prosa erudita conseguisse atrair o grande público recém letrado, formado nos ventos da reforma protestante e da obrigatoriedade da prática de leitura bíblica, que contaminou também versões mais austeras do catolicismo. A forma retórica do texto de Thevet discute frequentemente com a antiguidade, embora numa atitude de menor reverência, mostrando um humanismo impactado pela necessidade de considerar a experiência para examinar a validade das idéias gregas e romanas diante de fatos novos como a América e os americanos. Ele entrelaça tudo em quadros pouco articulados entre si, nos quais salta de um tópico para o outro, falando dos costumes, da botânica, da geografia e da zoologia e, claro, da história.

Outra diferença com Staden é o fato de Thevet não dominar a língua tupi e usar intérpretes, além de relatar informações observadas por outros como se fossem suas, aceitando acriticamente lorotas sobre a força dos índios, que foram escarnecidas pelos críticos. Mesmo usando intérpretes, o padre parece ter passado por vários momentos de conversação espirituosa com os indígenas que ele julgava simplesmente brutos. Thevet sede ao imaginário dominante do sec XVI e admite que aqui viviam as lendárias mulheres guerreiras que tanto atormetavam os mitos gregos. A riqueza de sua descrição é incompatível com o seu tempo de estadia, em torno de 8 semanas. Daí Thevet enfrentou desconfianças sobre seus relatos por alguns de seus adversários, começando com Jean de Léry que o tornou alvo de críticas abertas.

O recurso retórico à história antiga para interpretar o que se passava aos seus olhos constitui um exercício de comparabilidade, onde nem sempre o mundo clássico é ratificado; no entanto, como regra, os tupinambá já estavam “explicados” pelo que se sabia dos bárbaros *via* historiadores romanos e gregos. Thevet vai até um pouco além: observou as rodas de deliberação dos índios e imaginou ver a origem dos conselhos da “república de Tebas”. Creio que é interessante sublinhar que a analogia com a República tebana leva no mínimo à

conclusão, algo aristotélica, de que os tupinambá ou bem já praticavam política como um ato natural em conselhos ou tinham essa virtude pronta para ser desenvolvida. Os pontos que chamam a atenção de Thevet eram tanto a circunspeção dos índios ouvindo as arengas em silêncio, quanto o fato de os ver sentados no chão como foram descritos os gregos deliberando em sua fase heroica. No espelho de Thevet, os índios refletiam os bárbaros da germânia que, por sua vez, eram o passado dos europeus em choque com Roma. Nesse momento de antiguidade reatualizada, a língua tupi ecoava o grego antigo.

Aos olhos do leitor contemporâneo, Thevet parece algo injustiçado por seus rivais. Pondo de lado suas perdoáveis fantasias, vaidades e ambiguidades, nota-se que, na maioria dos seus relatos, mesmo que baseados em fontes indiretas, predomina um material coerente com observações de outros autores. As reflexões do cosmógrafo são interessantes para se lidar com os limites do classicismo antigo como campo de explicação e expressão retórica, ou seja, a contínua evocação do passado com método analítico e como forma de mostrar uma isomorfia entre a história e as experiências observadas. Thevet usa algumas tinturas empiristas, corrigindo olhares e crenças antigas pela boa observação da terra desconhecida. É interessante notar que Thevet se inscreveu claramente no campo daqueles modernos que consideravam que a quantidade de terras descobertas era um dado que em si modificava o cerne da cosmografia antiga, tão peremptória nos limites do espaço territorial do globo. O saber antigo foi simplesmente pulverizado pelos feitos de Colombo e dos portugueses; mesmo assim, Thevet não estava em condições de abrir mão da forma erudita de escrever, cotejando o que via com trechos de história antiga; o contraste com o texto de escritores não eruditos como Staden e Léry é notável. Thevet foi reabilitado pela antropologia, pois seus relatos quanto aos índios, conquanto fragmentados e envoltos em analogias com a história antiga, são consistentes com outras fontes. Há algo de filogenético no olhar de Thevet: os índios exibiam o estágio primordial no qual os europeus anteriormente viveram. A ideia de que povos “primitivos” encontrados pelo olho europeu são testemunhos de formas sociais que remontam milênios com pouca ou nenhuma mutação é importante no quadro de certa antropologia referenciada em Lafitau, Durkheim e Mauss¹⁷.

A viagem de Thevet ao território da lenha brasílica, não obstante a estadia limitada, rendeu dois livros influentes na sua biografia intelectual que conta com investigações sobre a África e o oriente.¹⁸ Uma chance de retrucar os adversários e de incorporar correções às afirmações mais frágeis do primeiro livro apareceu no segundo espelho de Thevet, no qual tratou mais uma vez dos índios da costa brasileira. Sua *Cosmografia Universal* foi inclusive mais influente na história do que seu primeiro livro sobre a América. Caso Thevet seja mesmo caracterizado como alguém que calculava o que poderia obter de suas obras em termos de

prestígio social, deve-se enfatizar que o seu retorno em 1575 ao tema da América mostra como o tópico era persistente no sec XVI como campo de interesse do poder, demandando dos sábios a produção de conhecimento que esclarecesse os empreendimentos de ocupação do Novo Mundo.

IV O calvinista

O terceiro autor que escreveu sobre o Brasil em um tempo próximo a Staden e Thevet, que permite um contraponto com os dois, é Jean de Léry, um jovem sapateiro, colono e missionário calvinista. Ele redigiu uma grande parte do seu relato no Brasil e com “tinta brasileira,” que não foi difícil fabricar por aqui, com uma natureza tão cheia de corantes e de índios proficientes em extraí-los. Léry permaneceu na França Antártica por 11 meses, de 7 de março de 1557 a janeiro de 1558, e protagonizou um interessante caso de conflito religioso entre a direção católica do forte, comandado por Nicolas Durant de Villegagnon e o grupo de protestantes do pastor Pierre Richier, que participava da ocupação francesa da baía de Guanabara. Por conta da sua sublevação, Léry foi duramente perseguido e fez disso um “texto de resistência” notável pela boa literatura e pelos excelentes registros da vida na Guanabara de então. Ele foi o antagonista de Thevet, autor que teve tempo de ler e ao qual não poupou em nenhum aspecto, caracterizando-o como um mentiroso, para dizer pouco. Léry também leu e ratificou explicitamente Hans Staden em uma carta, pois só anos após deixar seu testemunho encontrou e leu o livro do alemão. O seu livro foi para um impressor apenas em 1578, portanto mais de vinte anos após Staden e Thevet, porque Léry perdeu os manuscritos durante anos, recuperando-os tardiamente, mas a tempo de tornar seu livro mais uma arma de luta na guerra religiosa que já então se radicalizara na Europa.

Isso o diferencia dos outros espelhos que foram redigidos integralmente na Europa. Cabe pensar que Thevet também tomava notas nas suas viagens e redigia posteriormente, mas Léry tinha razões para se entregar intensamente à observação dos índios ao mesmo tempo em que desempenha a tarefa militante de “provar” a traição católica de Villegagnon em relação ao grupo de calvinistas que foi convidado a vir para a *terre du bresil*. No mesmo ano em que se tornava texto na Europa, com as edições de Staden e Thevet, 1557, a terra dos tupinambá estava sendo novamente transformada em narração por um europeu, agora *in loco*. Por ter um “caderno de campo”, suas observações ganham em verossimilhança, elemento importante para os propósitos combativos de Léry. O livro tem alguns planos de leitura, pois consta como obra militante contra a política católica que dirigia a França Antártica e também é uma aventura de viagem. Talvez por isso foi outro estrontoso *best seller*¹⁹, juntando-se ao relato de Staden e fazendo uma carreira brilhante como fonte histórica e como relato etnográfico. Acima de tudo, a principal leitura do texto, prenhe de consequências para a teoria política, diz respeito aos índios e às noções pré-rousseauianas que contém, traçando uma relação direta entre os selvagens brasileiros e a ideia de

bondade natural e daí até a Revolução Francesa. A identidade entre a lei natural e a lei de Deus devia parecer evidente a Léry que aproximou vários aspectos da vida indígena do cumprimento de princípios sábios da natureza: os pequenos indiozinhos deixados soltos, formando belos corpos, contrastavam com os filhos dos camponeses e pequenos burgueses europeus crescendo envoltos em tantos panos que terminavam com as pernas tortas e a saúde frágil, sem a força dos que são amamentados pela própria mãe. Um trecho como esse é muito familiar a quem quer que tenha lido o *Emílio*, de Rousseau, também forte adversário dos cueiros que tolhiam os movimentos naturais do bebê. Tal como Léry, Rousseau pensava que a natureza tem uma sabedoria intrínseca e, quanto mais ela se manifestava, tanto a melhor ordem humana se formava²⁰. Não seria excessivo lembrar que ambos eram de formação calvinista e que a completa determinação do mundo por Deus só pode expressar uma ordem natural justa, da qual os homens “não naturais” equivocadamente se afastam.

Enquanto Staden foi prisioneiro dos tupinambá, Léry pode ser classificado como se fosse algo entre um vizinho e um hóspede daquela etnia. Seu olhar para os índios é completamente desestressado, ele era um *maír* bem vindo entre os *toupinamboux*. O diagnóstico que Léry faz da sua experiência entre os índios é profundamente impactado por seu juízo negativo em relação aos civilizados; em especial, por seu desencanto com o projeto de uma França Antártica aberta à liberdade religiosa. Assim como Staden, Léry também viveu um teatro com a grande diferença de que se passava entre os franceses; Villegagnon jurou afinidade com o credo reformado diante de Léry, mas, como príncipes não podem manter a palavra dada, o vice-rei francês, que comia peixe como um índio, sentado no chão, mudou sua política em relação ao grupo de protestantes do Forte Coligny, provavelmente porque sintonizou a mudança de orientação da política católica de começar a perseguir e impedir militarmente o avanço da Reforma. De qualquer maneira, para Léry, tratou-se literalmente de uma *farsa* o projeto de colonização do hemisfério sul com a colaboração hugenote.

Movido pelo juízo da traição de Villegagnon²¹, que representou primeiro o papel de pio Cavaleiro de Malta, antigo servidor do cristianismo, e depois de tirano papista, Léry descrê nos refinamentos da educação e se deixa encantar com a verdade que a natureza ensinava aos selvagens, pessoas boas, incapazes de enganar os outros. Mesmo se considerados negativamente como bárbaros cruéis que se alimentam da vingança e da guerra contínua, os índios, neste caso, não seriam mais que exemplos *imitados* por “Maquiavel e seus discípulos” que, aos olhos de Léry, infestavam a França,²² fazendo apologia da guerra como ação normal do Estado. A crueldade dos índios, mesmo a antropofagia, não se mostrava pior que a vilolência e a desumanidade perpetradas pelos cristãos em inúmeras passagens da história, inclusive nas perseguições recentes. Além disso,

a ausência de obscenidade em um povo nu, sua hospitalidade e sua baixa disposição para a discórdia interna chamou a atenção do francês, que viveu intensamente a condição de perseguido religioso levada a cabo por pessoas civilizadas. Léry é também uma subjetividade moderna, portador de um olhar crítico para o *establishment* e convicto de estar buscando compreender o mundo como obra de Deus. Seu enfrentamento é de antagonismo com os católicos e de recepção e amizade pelos canibais.

A esse respeito, o olhar para as virtudes dos tupinambá é um ponto notável de convergência entre Léry e Staden. Para Staden, os selvagens canibais eram fisicamente belos e até semelhantes aos europeus, apenas um pouco mais queimados pelo sol; sua ordem política era bastante simples, e o índio mais importante de cada oca é obedecido sem necessidade de constrangimentos. Raramente havia conflitos internos entre os tupinambá e, quando havia, a vingança era feita pelos amigos e parentes. Os jovens obedecem aos idosos, e a ordem flui naturalmente. Os índios retratados por Staden são uma sociedade feroz com os inimigos e muito gentil na vida cotidiana. Léry tem a mesma opinião: ele admira os corpos bem formados pela natureza e contempla a beleza das índias, que ainda por cima, cuidam bem dos filhos. Léry também não vê de hábito atritos internos entre os índios e, quando acontecem, nota que a lei de Deus é cumprida como a regra da reciprocidade: “olho por olho, dente por dente” e fica nisso. Em um momento de fantasia filogenética, conclui que tais gentios são originados de Cam, filho de Noé, ou seja, têm muito em comum com a humanidade pós-diluviana. Para recuperar um argumento caro a esta tese, é precisamente quanto Staden e Léry se deruçam sobre a *vida cotidiana* dos índios, muito mais que nos momentos teatrais grandiloquentes como as guerras, os rituais de canibalismo, e as intensas cauinagens, que esses *sociólogos leigos*²³ descobrem desconcertados um mundo de ordem passível até de ser admirado. O dia a dia dos índios e sua integração com a natureza traduzia uma esfera de *eudaimonia* grupal que remetia a mitos de uma idade do ouro atualizada nos trópicos, uma justiça que parecia tão natural quanto a floresta em volta, e não era pior que a justiça praticada pelos europeus.

V O diálogo de Léry e o ensaio de Montaigne

Léry se esforçou para conhecer a língua, e é provável que, no avançar da sua jornada brasileira, tenha chegado a compreendê-la sem intérpretes, anotando inclusive um considerável glossário de expressões tupi que acompanham seu livro, além de generosas descrições dos costumes, alimentação, religião, medicina, e coube a ele registrar pela primeira vez em linguagem musical uma canção tupinambá. Léry não virou índio como Staden, até porque não tinha razões práticas para isso; porém mergulhou profundamente como observador do povo que encontrou, quis descrevê-lo como um desenhista buscando ser fiel ao que contempla. Assim é possível imaginar certa verossimilhança nas conversas que ele relata, em especial uma envolvendo a perplexidade do indígena com a acumulação ininterrupta do *araboutã* pelos *maíras*. O diálogo interessa aqui por razões completamente diferentes daquele entre Staden e Cunhambebe. Neste caso há uma conclusão moral de fundo bíblico a favor dos índios. A parte verossímil demonstra um índio tentando entender a razão de tanta madeira cortada, e a parte moral provavelmente tem muito da recepção de Léry da arenga do índio. Na tradução de Sérgio Milliet:

Os nossos tupinambás muito se admiram dos franceses e outros estrangeiros se darem ao trabalho de ir buscar o seu *arabutan*. Uma vez um velho perguntou-me:

Por que vindes vós outros, *maírs* e pêros (franceses e portugueses) buscar lenha de tão longe para vos aquecer? Não tendes madeira em vossa terra?

Respondi que tínhamos muita mas não daquela qualidade, e que não a queimávamos, como ele o supunha, mas dela extraíamos tinta para tingir, tal qual o faziam eles com os seus cordões de algodão e suas plumas.

Retrucou o velho imediatamente: e porventura precisais de muito? —

Sim, respondi-lhe, pois no nosso país existem negociantes que possuem mais panos, facas, tesouras, espelhos e outras mercadorias do que podeis imaginar e um só deles compra todo o pau-brasil com que muitos navios voltam carregados.

— Ah! retrucou o selvagem, tu me contas maravilhas, acrescentando depois de bem compreender o que eu lhe dissera: Mas esse homem tão rico de que me falas não morre?

— Sim, disse eu, morre como os outros.

Mas os selvagens são grandes discursadores e costumam ir em qualquer assunto até o fim, por isso perguntou-me de novo: e quando morrem para quem fica o que deixam?

— Para seus filhos se os têm, respondi; na falta destes para os irmãos ou parentes mais próximos.

— Na verdade, continuou o velho, que, como vereis, não era nenhum tolo, agora vejo que vós outros *maírs* sois grandes loucos, pois atravessais o mar e sofreis grandes incômodos, como dizeis quando aqui chegais, e trabalhais tanto para amontoar riquezas para vossos filhos ou para aqueles que vos sobrevivem! Não será a terra que vos nutriu suficiente para alimentá-los também? Temos pais, mães e filhos a quem amamos; mas estamos certos de que depois da nossa morte a terra que nos nutriu também os nutrirá, por isso descansamos sem maiores cuidados"²⁴.

Léry conclui que os índios tinham uma crença na providência divina e por isso não se davam a acumular riquezas confiando que a natureza (Deus) sempre havia de lhes prover alimento. A ética do evangelho de Matheus,²⁵ embora não explicitada, ecoa na última fala do velho selvagem e marca a condenação da busca de riquezas comparada à efemeridade da vida. O velho tupinambá permite uma *persona* para Léry se estranhar ainda mais com o mundo dos civilizados. De qualquer forma, essa passagem representa um momento elevado de subjetivação e crítica da sociedade europeia, tentando valorizar a perspectiva do não-europeu, que nem por isso era menos humano; ao contrário, parecia sê-lo mais do que os falsos cristãos. A ideia de que os índios pudessem traduzir alguma forma mais virtuosa de vida comunitária teria uma longa estrada, com Montaigne como um dos seus avalistas mais importantes e Rousseau no seu ápice²⁶. A linhagem intelectual entre Léry-Montaigne-Rousseau foi identificada, já no séc XIX, por Ferdinand Denis²⁷ e, considerando-se o peso histórico e revolucionário de Rousseau, fica patente que em algum momento as idéias da revolução política moderna resultam, em alguma medida, da interação de Léry com os selvagens. Aqueles americanos foram interpretados como avatares de uma bondade original viva no cotidiano desses homens e mulheres *naturais*. Se Staden e Léry descreviam uma organização aparentemente livre de discórdias internas, cheia de valor na guerra, falavam em uma sociedade *bem organizada por natureza*. Um paradoxo? Então, daí nasce a um só tempo o bom selvagem e seu antípoda, o civilizado decaído. Sob certos aspectos, os índios foram reinterpretados como menos bárbaros que os europeus, cuja perversidade superava os canibais em um número e qualidade exponenciais, um argumento que vai aparecer em autores como, Las Casas²⁸ e nas reflexões de Nóbrega²⁹ sobre as chances de converter os gentios, imaginando que, se eles não alcançavam Cristo, que dizer dos europeus e das suas monstruosidades? Em substância, a comparação da barbárie européia com a guerra indígena também ocorre a Montaigne.

Ao publicar os seus ensaios em 1580, Montaigne deu ao tema dos canibais um novo tratamento, a partir de uma proposição perspectivista (no sentido de Nietzsche), a saber, chamar os outros de “bárbaros” é apenas uma forma que temos para lidar com nossa diferença: poderíamos nós sermos vistos como tal³⁰.

O filósofo se sentia pessoalmente curioso sobre a América, mas só podia conhecê-la pelos relatos escritos e orais, além do testemunho de objetos, animais e arte plumária, que alguém de sua condição certamente conheceu. Também viu índios em Rouen e tentou comunicação com eles, mas desconfiou das limitações do tradutor na ocasião. O ensaio sobre os canibais pode ser entendido como uma imaginação filosófica e literária sobre a pluralidade de pontos de vista possíveis no exame da história. O interesse de Montaigne indica a centralidade do tópico da vida indígena na América. Assim como Thevet, Montaigne escreveu para pessoas cultas (talvez pensasse em si mesmo), e isso o leva a trabalhar os argumentos considerando inúmeras passagens de erudição clássica, o que também o obriga a nunca cansar o leitor com longos exames do mesmo tópico. De certa forma, um cortesão com a palavra, Montaigne mergulha os canibais na mitologia histórica e termina por descrevê-los como queria, pintando um quadro no qual as informações históricas se misturam com as demandas de um chiste; afinal, o leitor que ri pode ser persuadido. Contudo, uma das virtudes de Montaigne é a defesa do juízo pessoal e da experiência como critérios para a seleção de opiniões, e ele mesmo resolve que não queria falar sobre os canibais a partir das opiniões de um cosmógrafo, isto é, Thevet, a quem leu e de quem, como tantos críticos da época, manteve distância. A análise do seu texto sobre os canibais também indica que leu Léry³¹, e o seu hipotético criado que teria vivido na França Antártica parece ser apenas um artifício de narração.

Rousseau tinha Montaigne como uma das suas grandes leituras de juventude, e a conexão entre os autores é fora de dúvida. Se for considerada a teoria rousseauiana da perda da liberdade natural, que obriga a razão a ser “mais livre”, instituindo a vontade geral como uma teoria que, não obstante reivindicar-se uma construção ideal pura e independente dos fatos, apoia-se nas narrativas da América, em especial na linhagem que se origina em Thevet e Léry e passa por Montaigne, fica demonstrado um dos caminhos maiores da modernidade. O território brasílico batizou a América, deu aos europeus o lugar das primeiras utopias e forneceu a eles um lugar retórico para a modernidade libertar-se da idéia de homens pecadores. Tudo isso pela simples razão de ser um território que existiu desde sempre em dois planos: o plano empírico da terra com imensas riquezas e gente que vivia em guerra, mas que sabia trocar mercadorias e o plano simbólico, com a mesma terra transformada em textos e ideias e tornada um problema principal do séc XVI. A ideia de que a modernidade não pode ser separada do plano da representação, pois a discursividade é um dos seus elementos definidores, toma nos textos de Vespucio, Staden, Thevet e Léry um contorno único de ato moderno (escrever e publicar livros) falando de uma realidade moderna: a interação entre europeus e índios. Se Rabelais ridicularizava a tradição em livros, fazendo o novo meio de comunicação

representar e rir do velho mundo, Staden e Léry mimetizavam diretamente o novo em suas obras impressas, cuja leitura obrigava espíritos como Montaigne a repensarem a natureza humana.

VI O direito natural

Se os índios são parte da natureza ou diferem (por natureza) dela é algo que a antropologia contemporânea não pode concluir, inclusive porque a dicotomia entre natureza e cultura é uma das suas aporias fundamentais; porém, para o século XVI, eivado da herança do renascimento e ainda impressionado com a cultura da antiguidade clássica, a natureza se ligava ao estado civil por um gradiente, como Aristóteles já havia discutido na política³². Toda ordem civil se desenvolve a partir da ordem natural, não havia muitas dúvidas que os seres que viviam nas florestas ao lado do Atlântico e praticavam antropofagia eram “a” natureza. Como a natureza era entendida como obra cognoscível de Deus, havia uma dissonância em autorizar massacres de bárbaros por cristãos, até porque os cristãos responsáveis pelo massacre não eram bons observadores sequer da lei religiosa que proibia, por exemplo, um dos mais vertiginosos frutos dessa natureza, os corpos das índias, tomados em relações poligâmicas, insustentáveis teológica e normativamente. Pensar os índios corretamente, localizando-os em um sistema teórico, e normatizar sua existência sob as monarquias cristãs era uma tarefa tão posta para a agenda da Igreja e para os europeus, quanto decidir se os príncipes católicos deviam ou não tolerar súditos protestantes, e vice-versa. É provável que o debate sobre as questões telógicas da reforma, o status divinal de Maria, ou a transubstancialização da óstia, requeressem mais recursos a formas fantásticas de entendimento do que decidir se os índios teriam direito *de uso* sobre a natureza e, portanto, poderiam migrar como *proprietários dos próprios corpos* para a condição de súditos cristãos³³. Esses não eram problemas medievais – afinal, ninguém estava lidando com os sofisticados mouros que ocuparam a terra santa. As alteridades haviam empiricamente mudado, e, por isso, o problema do direito natural deveria ser enfrentado.

Para explorar plenamente a idéia de que os índios da América transformaram como um problema empírico as noções centrais da teoria política moderna a respeito da liberdade e da natureza do mundo, é preciso voltar a alguns momentos reflexivos da colonização espanhola, que tiveram resultados práticos para o trato do território brasileiro. O sentido a ser emprestado à vida dos índios tornou-se um problema para os europeus já em 1537, quando o humanista Alessandro Farnese, na condição de Papa Paulo III, assumiu o pontificado e, provocado pelo clero espanhol na América, editou a bula *Sublimis Deus*, proibindo a escravidão indígena, pois a política de contínuos massacres já se mostrava um impasse para a Igreja, que reivindicava autoridade para cristianizar os índios. Neste mesmo ano³⁴, o maior teólogo da Universidade de Salamanca, Francisco de Vitoria, começou a trabalhar no tema, ocupando-se dele

inclusive no ano seguinte, e, em 1539, pronunciou-se em público, com a mais profunda reflexão feita até então sobre a condição jurídica dos índios e sobre o direito de guerra a eles. Ele havia sido provocado por uma pergunta que inquietava os soberanos espanhóis, que não queriam que seu produtivo *impérium* no Novo Mundo operasse fora das leis cristãs, que pareciam grandemente negligenciadas, a dar-se crédito às contínuas denúncias feitas pelos padres sobre a conduta imoral do poder secular na América. Vitoria não se fundamenta na bula papal e procede a um exame da condição dos índios à luz das leis naturais de Deus, usando amplo material histórico e teológico organizado por um sóbrio e bem formado aristotelismo. Sua conclusão é de que os selvagens têm *dominium* sobre seus corpos e sobre seus atos, o que lhes dá o mesmo que não é negado a um sarraceno pecador, ou seja, o direito de propriedade³⁵. A racionalidade dos selvagens podia ser deduzida de inúmeros exemplos, e sua capacidade de aceitar a verdadeira religião também parecia incontroversa. Sobre o direito de guerra, a posição de Vitoria foi pragmática: ele não podia negar o direito de eventualmente os reis da Espanha moverem uma guerra justa contra os índios, até para retribuir uma injúria, mas nega a guerra de extermínio e conclui que o vencedor, sendo cristão, deve tratar os vencidos com humanidade, uma posição muito semelhante ao entendimento do direito de guerra discutido por Lutero³⁶.

O alcance das teses de Vitoria, estabelecendo o *dominium* sobre a propriedade como um *direito natural* que permitiria aos seus detentores migrarem para a condição social de súditos dos reis de Castela, trazendo consigo seus corpos livres e até parcelas da natureza alteradas e apropriadas pelos seus atos, antecipa em mais de um século o debate do contratualismo inglês. Pensar a existência de um *estado natural da humanidade*, essa noção, que parece tão abstrata para quem a conhece via filosofia inglesa do século XVII, principalmente Hobbes, era, para os pensadores do século XVI, um problema real de ciência. Tratava-se de ratificar a teoria de que existem *leis da natureza*, como uma arte de Deus, contrapondo tal teoria com problemas empíricos, como os gentios americanos. Estas não eram especulações de uma idade média estendida; eram problemas que o mundo moderno e suas tecnologias criavam. Os neotomistas como Vitoria pretendiam explicar a ordem do mundo de forma racional e completa, de modo que toda condição humana deve derivar de *leis* de Deus expressas na natureza³⁷, o que era muito diferente de atribuir tudo, inclusive o poder dos príncipes, a uma irracional *vontade* ou *graça* de Deus, como os primeiros reformadores gostavam de propagar. Também não resta dúvida de que essas controvérsias fossem apenas matéria nova para animar as disputas das universidades controladas por teólogos. Estavam em jogo estratégias distintas com relação àquela “natureza”; dever-se-ia converter populações inteiras ao cristianismo, e conseqüentemente torná-los súditos dos príncipes temporais? Esse argumento era formulado por

alguns setores da Igreja e foi se tornando um discurso imponente à medida que o massacre crescia. A outra forma de lidar com a América era subjugar os “seres naturais” considerando-os não apenas inferiores aos cristãos, mas antes simples obstáculos à colonização. Era portanto necessário eliminá-los com todo direito. Essa prática, sem dúvida real, não correspondeu, contudo, às ideias dominantes da reflexão europeia sobre a condição indígena, embora tenha tido seus arautos. Sabe-se que os índios não foram extintos, nem deixaram de ser vítimas de massacres pelos séculos subsequentes, e sabe-se também que, fundamentalmente na América espanhola, uma porção substantiva deles foi convertida, tornando-se parte do império espanhol.

Essencialmente as teses de Vitoria solidificam o caminho que estabelece o direito da Igreja de ter um protagonismo maior no Novo Mundo. Em 1540, a nova face das relações entre a difusão da religião católica e a política dos príncipes foi materializada com a criação da Companhia de Jesus. Uma nova forma de pensar e atuar sobre a evangelização do mundo, que compreendia como tarefa a necessidade de estudar o campo no qual se trabalhava, aprender os idiomas, conhecer os costumes e montar estratégias localizadas de conversão. O rei português D. João III gostou da novidade, e os jesuítas foram incorporados às navegações, embarcando para o selvagem litoral brasileiro com o Governador Geral em 1549. O resultado foi significativo na formação do Brasil. É a partir da ação jesuítica, em que pese o seu fracasso direto na criação de uma versão utópica de ocupação religiosa, que parte considerável dos indígenas, que não foi exterminada fisicamente, entrou para o amálgama do povo brasileiro.

Em 1550 as teses de Vitoria seriam de certa forma ratificadas pelo Tribunal de Valladolid, um evento patrocinado conjuntamente pelo papado e pelo Imperador Carlos V para responder definitivamente se os índios eram homens completos e criaturas de Deus, ou se eram servos por natureza, como considerava ser possível uma linha de entendimento baseada em uma passagem de Aristóteles. Os antagonistas então foram o frei Bartolomé de Las Casas, argumentando vitoriosamente que os índios eram plenamente capazes da doutrina e da vida cristãs, e o padre Juan Ginés de Sepúlveda, defendendo a guerra justa dos europeus aos índios, por ser da natureza dos inferiores servir aos superiores³⁸. Visto à distância e considerada a eloquência marcadamente moral de Las Casas, que de modo algum é um intelectual como Vitoria: trata-se antes de um ativista indignado com o massacre imposto pelos espanhóis, o Tribunal de Valladolid parece montado para restabelecer a jurisdição da Igreja sobre os pagãos e acabou se tornando mais uma peça na criação da modernidade, devido à presunção de humanidade que passou a generalizar-se entre os povos que caíam sob as lentes de intelectuais humanistas.

VII Implicação.

A sugestão de pensar uma modernidade intrínseca à formação da sociedade brasileira reclama esclarecimentos teóricos que não foram trabalhados de antemão, sobretudo em relação ao próprio conceito de modernidade, cuja fortuna crítica é considerável e polissêmica, além de enfrentar já há algum tempo o debate sobre sua exaustão como projeto de sociedade e como explicação da realidade atual. O debate reclama, da mesma forma, lidar com as antinomias da modernidade, como a ideia de uma *sociedade tradicional* que é destituída pelo carro fáustico do processo moderno. Após devorar a tradição, o nascente mundo moderno segue devorando a si mesmo, transformando em tradição seus próprios passos para, em seguida, reafirmar uma seta em direção ao eterno novo, obrigando-se a demolir e construir ininterruptamente. Os temas da tradição são caros aos intelectuais brasileiros, e sua operação consiste em delinear ideia de uma “tradição” que possa ter se configurado *antes* da experiência moderna de construção física e simbólica da vida no Brasil. Como dito no início, a alternativa desta tese é constituir a noção de uma modernidade sem lastro na tradição, formada pelas condições interativas do desbravamento ocidental e do choque com os primeiros habitantes da América. Situações nas quais a chegada da tradição não precede o experimento moderno: ao contrário, lhe é tardia.

NOTAS 2

¹ O livro de Denis, considerado por muito tempo uma obra rara, teve uma reparadora edição bilingue e bem anotada, que serviu de guia a esta investigação. Denis, *Uma festa brasileira celebrada em Rouen em 1550*, São Bernardo do Campo, Usina de Idéias, 2007. Tradução de Júnia Guimarães Botelho e notas de Eduardo de Almeida Navarro. Também foi possível trabalhar com a primeira edição brasileira: Denis, *Uma festa brasileira*, Rio e Janeiro, Epasa, 1944. Tradução de Plínio Ayrosa.

² Esta água-forte é de 1551 e pretende mostrar como o Brasil foi encenado em Rouen. Denis, *Uma festa...* op. cit.

³ Shakespeare, *A tempestade*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1991. Tradução de Geraldo Carneiro.

⁴ Rodó, Ariel. Campinas, Editora da UNICAMP, 1991.

⁵ Morse, *O espelho de Próspero*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988. A metáfora do espelho ganhou, a partir de Morse e dos seus intérpretes, o status de um conceito analítico. O uso que faço da metáfora nesta tese tem direta inspiração em um conjunto de textos de vários autores sintetizado por Beatriz Domingues e Peter Blasenheim, *Decifrando o Código Morse* in Domingues e Blasenheim (orgs.) *O código Morse, ensaios sobre Richard Morse*, Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2010. Especialmente para a mesma metáfora do espelho e uma análise proficiente de Morse ver: Domingues, *Próspero devorando Caliban: Richard Morse e o modernismo brasileiro* in Domingues e Blasenheim (orgs.) *O código Morse, ensaios sobre Richard Morse*, op. cit.

⁶ A teoria dos públicos de Gabriel Tarde descreve pela primeira vez na sociologia nascente a noção de uma agregação social puramente “espiritual” criada pela grande imprensa. Pode-se fazer uma arqueologia dos públicos remontando aos primeiros círculos de leitores que passam a conversar e reportar por cartas os livros que já circulavam pela pequena, porém crescente população letrada. Tarde, *O Público e a multidão* in *A opinião e as massas*, São Paulo, Martins Fontes, 1992.

⁷ Afonso Arinos, op. cit., traça um importante quadro da reprodução das Cartas de Vespúcio e outras narrações sobre a América. As cartas de Vespúcio foram traduzidas em várias linguas e despertavam vivo interesse geral.

⁸De Florestan Fernandes, passando por Darcy Ribeiro, chegando até Eduardo Viveiros de Castro, antropólogos de orientações teóricas bem distintas, todos ratificam Staden e seus contemporâneos do séc. XVI como fontes para se pensar quem eram e como viviam os canibais.

⁹No mesmo ano do seu lançamento (1557) já houve uma segunda edição do livro, que serviu de base para a tradução aqui utilizada. Em 1558 apareceu a primeira edição flamenga. Em 1567 duas novas edições alemãs, uma delas em latim. Em 1593 reimpressão do original *in folio*, ou seja, sem encadernação para vender mais rápido. Em 1630 outra edição latina e outra edição flamenga. Em 1631 mais uma edição alemã. A edição flamenga foi reimpressa em 1640. Sexta edição em 1664 e em 1686 com novas xilografias. Há registros de edições em 1706, 1714 e 1727, depois 1859 e a tradução inglesa de 1874 com notas de Sir Richard Burton, um especialista em Brasil de então. A primeira tradução brasileira data de 1892, feita a partir da tradução francesa, e Alberto Lofgren, em 1900, edita a tradução direta do alemão feita com base na segunda edição de 1557. Há uma versão cinematográfica luso-brasileira de 1999, *Hans Staden*, com roteiro e direção de Luiz Alberto Pereira. O filme, bastante fiel à narrativa, tem como característica ser falado em tupi. Outro filme importante referido ao relato de Staden é *Como era gostoso meu francês* (1971) de Nelson Pereira dos Santos, que se apropria livremente do episódio da França Antártica (1555-1560) e da narrativa sobre antropofagia. Cabe lembrar o livro de Monteiro Lobato, *Hans Staden* (1927), que reconta a história na boca de D. Benta, visando o público infanto-juvenil. Uma nova tradução foi realizada por Angel Bojadsen para uma bela edição de arte usando os desenhos de Cândido Portinari, que foram originalmente feitos em 1941 para uma edição norte-americana nunca realizada: *Potinari devora Hans Staden*. São Paulo, Editora Terceiro Nome, 1998. Não se deve diminuir as virtudes do livro como aventura que permanecem intactas à leitura atual. A excelente descrição da experiência de cativo com os tupinambá e a notável orientação dada ao gravador que fez as ilustrações do livro foram alcançadas por reconstituição de memória, uma vez que Staden não possuía um caderno de campo. Apesar disso, o resultado é uma narração objetiva, sem o peso dos adornos da erudição descritiva, como uma câmera que observou atentamente certos costumes, com destaque para o canibalismo, além de vegetais e de animais, que tanto fascinaram os leitores. O que se passou realmente, como quase tudo em história, é impossível saber, porém o relato de Staden deixa poucas dúvidas de que ele queria sublinhar a singularidade e o realismo de sua experiência. Como enfatiza o erudito que prefaciou a primeira edição e o ajudou na escrita, o médico e humanista Johann Dryander, “chamado Eichman”, as histórias de viajantes tinham pouca credibilidade por narrarem fatos iverossímeis; porém Staden, pela simplicidade do seu texto, só podia estar falando a verdade, até porque ele, um fiel cristão protestante, atribuía a sua sobrevivência aos canibais à fé no verdadeiro Deus, ao qual nunca renunciou. O prefaciador deixa em aberto o tamanho de sua co-autoria. Minha hipótese, como leitor, foi a de que sua contribuição certamente foi fundamental na retórica da apresentação que envolvia um conhecimento literário e fórmulas para se dirigir a um príncipe, além de saber as passagens sapienciais adequadas da Bíblia que seriam estranhas ao mundo de Staden. Penso que a prosa seca de Staden é uma característica pessoal. Creio também ser atribuída a Eichman a tentativa de grafar a memória oral de Staden quanto a nomes e diálogos em língua tupi; o resultado, preservado na edição de 1900, é muito interessante.

¹⁰ A idéia de *mundos possíveis* lida com a construção discursiva de realidades. O mundo possível dispõe sobre a criação ficcional de possibilidades de configuração para questões postas pela vida social. Os mundos possíveis da literatura são, nessa perspectiva, realidades experimentadas intersubjetivamente pelos participantes de um discurso literário, impresso e distribuído, que podem ser acessadas e fechadas conforme sejam as necessidades do mundo da ação. Mundos possíveis são *lugares* cuja lógica interna é analogicamente aplicável ao objeto enquadrado pelo discurso. São realidades específicas que, uma vez aceitas intersubjetivamente, podem lançar o ator na direção de aceitar que suas elaborações propriamente discursivas são parâmetros eficientes de julgamento da realidade vivida. A noção de mundos criados ficcionalmente se coloca em diferentes campos de reflexão como, por exemplo, nas discussões sobre as interfaces entre criações ficcionais e explicações científicas. Em todos os casos, contudo, evidencia-se um processo no qual um agente pode transitar entre mundos possíveis como realidades específicas, usando estruturas que levam a articulações dessas realidades como alternativas de decisão e ação para o mundo da atitude natural. A bibliografia para os mundos possíveis é bastante diversificada. Para as orientações desta tese, ver Lewis, *On plurality of worlds*, Oxford, Basil Blackwell, 1986; Ronen, *Possible worlds in literary theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; Magalhães, *Ciência, ficção e contrafactualidade, aproximações exploratórias*, Rio de Janeiro, IUPERJ, Série Estudos 98, 1997.

¹¹ Os *lugares (topoi)*, isto é, as formas pré-estruturadas de fala, pacotes de argumentos convenientes a tipos distintos de temas e estratégias, são um dos pontos chave da retórica. Ao usar um *topos*, o agente põe em

movimento sequências de idéias estandarizadas e previamente organizadas para a argumentação sobre um tema. Os lugares são programas de argumentação imprescindíveis à organização do pensamento e da compreensão do discurso. Ver: Aristóteles, *Tópicos*, I,1, São Paulo, Abril Cultural, 1978; Aristóteles, *Retórica*, Editorial Gredos, Madrid, 1999; e Magalhães, *Racionalidade e Retórica, teoria discursiva da ação coletiva*, tese de doutorado, Rio de Janeiro, IUPERJ, 2000.

¹²O livro de Thevet foi editado no ano de 1557 em Paris e reimpresso já em 1558, o que dá uma noção de que esta obra também foi bem aceita. Frequentemente encontra-se nos estudos brasileiros o ano 1558 como a primeira edição, mas o fato é que a obra tornou-se pública no mesmo ano do livro de Staden.

¹³Thevet, *As singularidades...* op. cit. A concepção de Thevet do que fosse a *France Antarctique* era bem mais ampla que o evento da ocupação francesa da baía de Guanabara sob o comando de Villegagnon. Parece que o cosmógrafo pensava um universo descontínuo de terras austrais sob administração do Estado francês e da sua igreja, não menos nacional apesar de nominalmente romana e universal. Na *Cosmografia*, op. cit., Thevet reivindica para si o conceito de *França Antártica* e o faz equivalente ao território da América, nome que ele, como contemporâneo do seu surgimento, não gosta e acha um tributo excessivo a Vespúcio. Ele também deseja afastar definitivamente as credences remanentes de que o território explorado pelos europeus são parte das índias orientais. Thevet argumenta corretamente que o Novo Mundo é uma enorme porção de terra no hemisfério ocidental descontínuo com a Índia.

¹⁴Há uma grande convergência entre a ideia de reprodução técnica da arte, no caso o livro impresso, e a formação de círculos intelectuais de conversação elegantes, que crescem exponencialmente saindo do ambiente exclusivo das cortes e habitando as esferas burguesas. A teoria clássica sobre a reprodução técnica da obra de arte é tributária de Walter Benjamin, *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*, in São Paulo, Brasiliense, 1999, descrevendo o fenômeno técnico que faz a obra habitar simultaneamente vários lugares. Já o tema das conversações como forma de vida moderna e moduladora das opiniões é classicamente tratado por Gabriel Tarde, *A opinião e a conversação* in *A opinião e as massas*, op. cit.

¹⁵O cosmógrafo sabia recolher presentes das suas viagens, que operavam duplamente como testemunhos de pesquisa (singularidades) e, mais ainda, como objetos para atrair a atenção senhorial. Fizeram sucesso para si um manto tupinambá de plumas vermelhas oferecido ao Cardeal de Sens e um chapéu de plumas de tucano ao Rei Henrique II. A propósito: Raminelli, *Escritos, Imagens e Artefatos: ou a Viagem de Thevet à França Antártica*, *HISTÓRIA*, São Paulo, 27 (1): 2008 p 195-212.

¹⁶Thevet, *Cosmografia Universal*, in Thevet, *A cosmografia universal de André Thevet, Cosmógrafo do Rei*, Rio de Janeiro, Fundação Darcy Ribeiro, 2009. Tradução e notas de Raul de Sá Barbosa. Esta edição traz apenas as partes relativas ao Brasil.

¹⁷Michel de Certeau identifica na obra de Joseph-François Lafitau (1681-1746) o olhar para os povos primitivos (ele estudou os iroqueses do Canadá) como estádios vivos de formas sociais anteriores aos povos da antiguidade clássica. Em Lafitau, como será em Mauss e Durkheim, estava a antropologia a iluminar a história e não o contrário. A condição anterior dos povos europeus existia simultaneamente no Novo Mundo e no oriente. A atitude de encontrar testemunhos vivos do passado parece bem clara em Thevet, que é fonte de Lafitau, que também leu Léry. Ver: Certeau, *Writing vs Time: History and Anthropology in the Works of Lafitau*, in *Yale French Studies*, No. 59, *Rethinking History: Time, Myth, and Writing* (1980), pp. 37-64, Yale University Press, Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2929814>.

¹⁸Thevet se refere a uma viagem anterior ao Brasil, em 1550, a bordo de outra expedição francesa, mas essa informação é muito criticável por aparecer apenas no segundo livro e não ser mencionada nas *Singularidades*. Somente após Thevet ter sido desafiado pela “esfera pública” ele resolveu aumentar sua autoridade indicando essa primeira viagem, que permanece sem outra prova além do seu testemunho e em suspeita lacuna com relação ao primeiro livro.

¹⁹A esse respeito, remeto à excelente *Nota Bibliográfica* de Paul Gafarel sobre as edições de Léry, que consta na edição brasileira in Léry, *Uma viagem...* op. cit.

²⁰As referências para Rousseau quanto ao tema da bondade humana e da natureza como uma ordem necessariamente sábia, são principalmente *O discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, São Paulo, Abril Cultural, 1983 e o *Emílio ou da Educação*, São Paulo, Martins Fontes, 1999.

²¹O cavaleiro Nicolas de Villegagnon, *Pay Colás*, para os índios, significou a primeira tentativa de uma ação de Estado da França na disputa do território brasileiro com Portugal. Ele conseguiu ser escolhido pelo primeiro ministro do rei Henrique II, Gaspard de Coligny, um convertido ao calvinismo num momento em que o mundo católico ainda assistia perplexo aos avanços dos reformadores, a tentar um empreendimento militar e comercial no Brasil. Villegagnon enfrenta desde o começo a escassez de pessoal para seu

empreendimento e escreveu para Calvino, que conhecia dos tempos de universidade, solicitando um grupo de bons calvinistas para colonizar a França do Sul. Foi nesse espírito de tolerância que o grupo no qual estava o jovem Jean de Léry embarcou para viver e propagar a fé reformada sob jurisdição do Rei da França, na terra que todos chamavam América, mas que os grandes comerciantes de Dieppe e Rouen já chamavam precisamente de *terre du brésil*. A presumível tolerância de Villegagnon com relação ao calvinismo alterou-se na mesma medida que a intolerância tornou-se a política na França, com as primeiras reações da aristocracia católica ao crescimento dos hugenotes. Ao que tudo indica, após inteirar-se de eventos na França, Villegagnon alterou o tratamento dado ao grupo calvinista e o conflito acabou em rompimento. Os calvinistas abandonaram o forte e foram viver em Ville-Henry, o aldeamento francês na praia, junto aos índios. Lá, Léry e alguns companheiros conseguiram embarcar em um navio de volta. A Léry impressionou muito a mudança de atitude do comandante francês, que parecia em um primeiro momento levar a religião muito a sério e depois hostilizou abertamente os calvinistas chegando a executar alguns. Sua preocupação era toda com a guerra religiosa contra os católicos e não contra os índios. A demonificação de Villegagnon por Léry passa por exagerada por alguns defensores do cavaleiro que possui uma biografia de considerável envergadura para ser tão vilipendiado. Na minha opinião, Léry não imaginou que o comandante do Forte Coligny tivesse mesmo aderido ao calvinismo e depois traído, mas que simplesmente os fez crer que não tinha restrições aos hugenotes reconhecendo sua legitimidade e, após receber certas informações de Paris, iniciou o ciclo de intolerância. Dessa forma, Villegagnon, como um príncipe maquiaveliano, usava a religião instrumentalmente. Não é que Léry o tenha transformado em um fanático católico, mas, antes, insistia que Villegagnon demonstrou ser sua religião apenas um disfarce. Para uma enfática defesa de Villegagnon, ver o prefácio do embaixador Júlio Mariz à edição das cartas de Villegagnon relativas à França Antártica. Mariz, *Introdução* in Villegagnon, *Cartas por N. D. de Villegagnon e textos correlatos por Nicolas Barré e Jean Crespin*, Rio de Janeiro, Fundação Darcy Ribeiro, 2009.

²² Léry, *Uma viagem ...* op. cit., cap XIV, p 184. “Maquiavel” provavelmente significava para Léry não só a má influência do pensamento realista italiano na política francesa, mas também um tipo de atitude na qual a farsa de civilização é um expediente para encobrir os apetites vingativos e anti-cristãos dos donos do poder, contrários à paz. Da Itália não veio apenas a arte e o refinamento que mudariam o estilo do poder francês, veio também a literatura política italiana e seus livros impressos, dentre eles *O Príncipe*, que já era detratado na segunda metade do século XVI.

²³ A hipótese de Garfinkel é de que, em alguma medida, as pessoas normalmente fazem algum tipo de sociologia prática para poder gerenciar a vida cotidiana. No caso presente, a idéia sugere que Staden e Léry, assim em alguma medida Thevet, elaboraram análises da vida prática dos tupinambá.

²⁴ Léry, *Uma viagem ...* op. cit., cap XIII, p 169-170.

²⁵ **Matheus 6/19:** *Não acumuleis tesouros na terra, onde a traça e a ferrugem os corroem e os ladrões arrombam os muros, a fim de os roubar.* ²⁰*Acumulai tesouros no Céu, onde a traça e a ferrugem não corroem e onde os ladrões não arrombam nem furtam.*

E também em **6/26:**

²⁶*Olhai as aves do céu: não semeiam nem ceifam nem recolhem em celeiros; e o vosso Pai celeste alimenta-as. Não valeis vós mais do que elas?*

Capturado em: http://www.capuchinhos.org/biblia/index.php?title=Mt_6

²⁶ O melhor trabalho em português feito para cruzar esse caminho é sem dúvida o de Arinos, *O índio brasileiro e a revolução francesa*, op. cit. Um livro que incompreensivelmente não é estudado como um clássico do pensamento brasileiro.

²⁷ Em Denis, op. cit., Rio e Janeiro, Epasa, 1944, p 6. se lê:

tudo para apanhar as diferenças marcantes que os vícios de nossa civilização estabelecem entre êles e nós. Montaigne por sua vez engana-se quiçá a si próprio, adotando uma opinião diametralmente oposta à do seu século. Êle sabia que, se essas tribos não formavam cidades consideráveis, e não edificavam, podiam pôr em pé de guerra exércitos de quinze a vinte mil combatentes; viu um desdém racionado de nossos costumes onde não havia mais que infância do estado social, e precedeu Rousseau na sua estranha apologia da vida selvagem. Não olvidemos contudo que, nessa circunstância, êle teve a glória de restituir ao espírito humano sua imperecível dignidade.

O autor dos *Ensaies*, ninguém o ignora, é o primeiro que

²⁸ Las Casas publicou em 1552 um livro de enorme sucesso, que se tornou a definitiva versão de como a conquista espanhola da América foi um momento de violência sem paralelo, principalmente considerado o caráter parasidiaco da primeira recepção pelos locais. Na sua *Brevissima Relación de la Destrucción de las Indias* ele faz a crônica da conquista de cada reentrância da América e derrama sua indignação narrando histórias de um genocídio inaudito no qual pessoas eram mortas aos montes, muitas vezes pelo mero exercício de matar. O que se passou no Caribe em grande parte ocorreu sob seus olhos. Las Casas foi lido e traduzido imediatamente, até porque havia certo interesse em propagar um sentimento anti-espanhol na Europa reformada, efeito secundário que sua obra expressava muito bem, construindo a *leyenda negra* da Espanha, transformada na encarnação do mal, como se pode ver nessa gravura do holandês Theodore de Bry - um dos maiores ilustradores do Novo Mundo para o mercado editorial da segunda metade do séc XVI. A gravura retrata um holocausto de índios enforcados na América.



Ver: Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* Disponível em http://www.rosa-blindada.info/b2-img/Las.casas_Destruccion.de.las.Indias.pdf.

²⁹ O *Diálogo sobre a Conversão dos Gentios* do jesuíta Manoel da Nóbrega foi motivado pelas reflexões de suas primeiras experiências com os índios e é uma interessante peça de literatura escrita no Brasil. Nele as personagens discutem e concluem não poder ser imputados aos índios pecados maiores do que os que recaem sobre os ombros dos cristãos. De qualquer forma, Nóbrega afirma que pelo *medo* os índios haveriam de se submeter. Esse diálogo foi objeto de uma importante análise que ressalta sua condição moderna identificando no pensamento jesuítico da época a idéia da submissão à ordem pelo *medo da punição*, que vai ser uma das peças centrais do modelo hobbesiano de estabilização da ordem a propósito: Eisemberg, *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2000; Manuel da Nóbrega *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, Manaus, Ed. Valer, 2000.

³⁰ Montaigne, *Dos canibais* in *Ensaaios*, São Paulo, Abril Cultural, 1972.

³¹ Essa é a posição categórica de Arinos, op. cit., que encontra fortes paralelos entre a tópica de Léry e Montaigne. Arinos arrola também outros ensaístas que afirmam a inegável influência de Léry sobre Montaigne, e realmente assim parece inclusive na rejeição a Thevet.

³² Para Aristóteles, somos apenas “mais sociais” que as abelhas ou as formigas, uma vez que possuímos a palavra (*logos*) para expressar níveis mais complexos de sociabilidade, que exigem respostas para deliberações sobre o justo e o injusto. De qualquer forma, essa é apenas mais uma das excelentes possibilidades da natureza; não existe antítese entre mundo natural e mundo social, a condição humana é a de *zoon politikon*. *Política*, op. cit. I, 1.

³³ O ponto se desenvolve arguindo-se a idéia de que a propriedade pertencia à condição natural dos homens e, portanto, era um direito a ser amplificado na condição civil. Essa perspectiva só toma forma na tradição liberal a partir do sec XVII com John Locke, *Segundo tratado sobre o governo*, in *Locke*, São Paulo, Abril Cultural, 1979. Ao contrário, nota-se que a questão já gravitava nas reflexões do neotomismo, a chamada *secunda escolastica*, personificada em Francisco de Vitoria em 1537. O debate sobre o direito natural, já no sec XVI, um dos pilares do mundo moderno, é fortemente impressionado pelo massacre que se passava na América. É um absurdo desvincular este debate do uso que o século XVII fez da teoria do direito natural, inclusive com a noção de guerra como condição anterior ao estado social.

³⁴ Segundo Anthony Pagden, este é o ano no qual Vitoria pronuncia sua conferência *De indis*, porém o ano que aparece na edição para download da Universidade de Navarra data a leitura do texto em 1 de janeiro de 1539. 1537 e 1538 aparecem como *curso*, o que deve significar que Vitoria estudava e dava aulas sobre a questão. Ver Pagden, *Dispossessing the barbarian: the language of Spanish Thomism and the debate over the property rights of the American Indians* in Pagden, (org.) *The language of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

³⁵ Vitoria, *De Indis, elección sobre los indios recientemente hallados* [ca. 1 de enero de 1539], disponível em <http://www.unav.edu/departamento/pensamiento-clasico/>, um trecho que mostra que todos podem migrar livremente como proprietários para a condição cristã, op. cit, p 17:

Relección sobre los indios *1ª parte*: Los indios eran legítimos señores

17

De todo lo hasta aquí tratado síguese que los bárbaros, ni por pecados mortales, ni por el especial pecado de infidelidad, hallan obstáculo para ser verdaderos dueños, ya pública, ya privadamente; ni a título de ser sus dueños pecadores e infieles pueden ser ocupados por los cristianos los bienes y tierras de ellos, como con buen criterio deduce Cayetano en sus Comentarios a santo Tomás (*Summa Theologiæ*, II-II^o, q66, a8).

* * *

³⁶ Ver: Vitoria, *De Iuri Belli* in <http://www.unav.edu/departamento/pensamiento-clasico/>

[Reglas conclusivas]

Primera regla: supuesto que el príncipe tiene autoridad para hacer la guerra, lo primero que debe procurar es no buscar ocasión de pelear, sino vivir en paz con todos los hombres, como mandó san Pablo en el capítulo 12 de su *Carta a los romanos*; considerando que todos los hombres son prójimos nuestros, a los que debemos amar como a nosotros mismos, y que todos tenemos un Dios común ante cuyo tribunal hemos de dar cuenta. Es un extremo de salvajismo buscar ocasiones y alegrarse que las haya de matar y exterminar a los hombres que Dios crió y por los cuales murió Jesucristo. A la guerra hay que ir siempre forzado y como arrastrado.

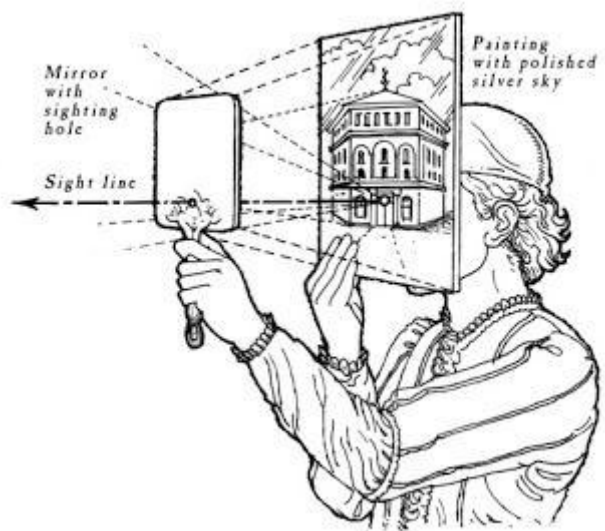
Segunda regla: declarada con justa causa la guerra, no debe hacerse para exterminio del pueblo contra el cual se pelea, sino para lograr el fin de la guerra, la realización del derecho, la defensa de la patria, la paz y la seguridad.

Tercera regla: lograda la victoria y terminada la guerra, es menester usar del triunfo con modestia cristiana y que el vencedor se constituya juez entre ambas partes, una la ofendida y la otra la que perpetró la injuria, con el fin de que no como acusador, sino como juez pueda dictar sentencia con la que satisfaga a la parte perjudicada; y, en cuanto pueda ser, con el mínimo detrimento del pueblo agresor, si bien castigando debidamente a los culpables; máxime entre cristianos, entre los cuales la culpa de las guerras está casi siempre en los príncipes: no es justo que a los súbditos, que luchan de buena fe por sus soberanos, se les pueda aplicar aquello del poeta: "Las locuras de los reyes las lloran los súbditos".

³⁷Ver: Vitoria, *Relección de la Podestad Civil* [1528] in <http://www.unav.edu/departamento/pensamiento-clasico/>. A teoría política de Vitoria será revisitada no próximo cap.

³⁸ Ver: Juan Ginés de Sepúlveda, *Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios* in <https://jorgecaceresr.files.wordpress.com/2010/05/democrates-segundo-o-de-las-justas-causas-de-la-guerra-contra-los-indios.pdf>

Segunda Parte- Viagem à Europa



3 A matriz italiana

I Discursos contemporâneos da modernidade e o século XV como ponto de fuga.

A proposição aqui é formar uma ideia muito sintética de modernidade que possa ser refinada posteriormente em um conceito operativo, ou então, como vai ser o caso, integrar uma forma *narrativa* desta noção, que vai encontrar seus traços nos escritos e nos contextos de autores como Maquiavel e outros. Para contemplar quaisquer objeções sobre refazer o que já está pronto, de reinventar mais uma vez a roda, creio ser bastante defensável argumentar que, embora a oferta de *teorias da modernidade* seja consolidada e constitua um campo clássico das ciências sociais, da filosofia, da história e das demais humanidades, o fato é que, longe de estabelecerem um conceito unívoco de modernidade, encontram-se nesses construtos alguns problemas incontornáveis quanto ao tipo de projeto teórico que anima tal ou qual versão. Três nomes ilustram o problema: Anthony Giddens¹, Jurgen Habermas² e Alain Touraine³; a escolha dos nomes foi arbitrária, conquanto haja reconhecimento social de que eles escreveram teorias e críticas da modernidade. Suas ênfases, porém, são distintas, não obstante exista a grande convergência propiciada pela visada dominante que entende o âmago da modernidade como compreensível a partir do momento que antecede ao surgimento das ciências sociais, por meio das suas teorias “matriciais”⁴, elas mesmas sintomas de um mundo da vida, entre o final do séc. XIX e início do séc. XX.

A fábrica superava a natureza e a própria natureza humana pela potência da maquinaria, multiplicando a força e submetendo o espírito da classe que gastava seus corpos para fazer viver os ferros e as engrenagens, animando a indignação de reflexões socialistas, indissociáveis de vários ramos das ciências sociais. O grande campo de convergência sobre a modernidade é, por conseguinte, centrado nas consequências do iluminismo, ou seja, o surgimento de *ciências* para lidar com a sociedade, juntamente com a emergência da sociedade fabril. Tal ênfase é desnecessária ao projeto desta tese, que pretende pensar tais teorias em tensão com uma investigação que põe no quadro o momento de origem da modernidade e seus desdobramentos descentrados da tradição europeia, ou seja, negar que toda experiência de modernidade vivida fora do mundo da vida europeu seja explicada pelo recurso às ideias formuladas exclusivamente neste. No entanto, a operação no momento é, justamente ao

contrário do descentramento europeu, olhar para o debate como se apresenta de forma canônica pelos autores europeus.

Para pensar a modernidade como narração, a melhor forma é desenhar um *campo retórico*⁵ no qual as teorias se tornam socialmente disponíveis, isto é, de certa forma aceitar a proposição de Habermas de que tais teorias são *discursos* da modernidade, com os quais são construídos outros discursos, incluindo esta tese. Considerando que o projeto de Giddens é uma *teoria sociológica* que tenta articular explicações que se dão no plano cognitivo dos agentes e simultaneamente nos macroprocessos mundializados, é preciso pensar a dualidade entre os planos macrosociológicos e microsociológicos⁶ como uma constante da narrativa moderna, *e. g.*, os atores devem ser analiticamente situados por forças sociais e podem apresentar diferentes graus de reflexividade sobre como trabalhá-las nos seus discursos e nas suas ações intramundanas. Além disso, o caráter de mundialização da modernidade não é constitutivo apenas da fase avançada do capitalismo, mas antes uma característica genética que se encontra desde suas primeiras eclosões.

Da mesma forma, a perspectiva crítica de Touraine analisa os processos contraditórios da modernidade, relativos à perda de autonomia do indivíduo e dos atores coletivos⁷, que se inscrevem numa marcha solidária entre o avanço da ciência, da razão e da liberdade política e foram emparedados e negados pela razão burocrática da vida tecnificada. Touraine contrapõe a modernidade como crítica à modernidade como a ideologia e seu argumento é de que apenas a crítica da modernidade ainda tem possibilidades analíticas. O diagnóstico negativo da modernidade⁸, uma aporia herdada também por Habermas, será reapropriado na tese, pensando que o lado brutal do mundo moderno não é um desdobramento frustrante das luzes; é antes um componente intrínseco, presente na gênese mesma do moderno. Auschwitz não foi o zênite da negatividade moderna, pois na verdade os massacres são também uma constante da equação moderna. Sempre houve a necessidade de matar camponeses e outros povos “pré-modernos” para criar sociedades plenamente industrializadas. A história desses massacres é literalmente sincronizada com os ciclos virtuosos de desenvolvimento material das sociedades modernas.

Em Touraine há também indicações apropriáveis metodologicamente, como ter especial atenção à descrição dos caminhos da racionalização de um ponto de vista subjetivo (o indivíduo) e simultaneamente objetivo (a racionalização institucional). Juntamente ao processo de formar *sujeitos* em sociedades que se pensam como esclarecidas, há que se notar, em paralelo, a difusão do ponto de vista da ciência e da razão como explicações últimas dos fatos. Neste último sentido, é preciso entender que essa razão começa dentro da

filosofia, basicamente uma ciência da sociedade é um projeto da filosofia pelo menos desde Rousseau. Nesta tese, a dupla chave da racionalidade individual/racionalidade científica, deve ser relida como a subjetivação de um mundo da vida que passa a ser explicado com o recurso a argumentos racionais, só que eles serão investigados antes da filosofia das luzes. A tese da racionalização dos atores é normalmente associada à alteração de costumes, das explicações de mundo e das novas formas de produção material que envolviam a mecânica e o uso de objetos que multiplicavam a força e a habilidade humanas. O presente trabalho põe ênfase na dimensão *estética* que marca a origem do pensamento moderno identificando-a tanto com a individuação quanto com a racionalização do plano da ação.

No caso específico, é importante frisar que a gênese da modernidade não apenas forja *explicações* de mundo, mas também trata de *representar* o mundo vivido de forma *racional*, o que tem como marco a generalização da visão em *perspectiva* para a arte e arquiteturas do renascimento, formas artísticas racionais orientadas pela ótica teórica e prática. Longe das fábricas, e muito antes da filosofia das luzes, é na Itália do século XV que toma forma a ação moderna de *ver em perspectiva* e de *representar* o que se vê em perspectiva. A migração desse procedimento para a teoria política foi levada a cabo pelo realismo de Nicolau Maquiavel e contemporâneos como Guicciardini⁹, precisamente no início do século seguinte. Todavia foram as cabeças do século XV, com as ferramentas do renascimento, que viveram os descobrimentos de novas terras e deram os primeiros passos da expansão europeia.

Para ir ao tempo e lugar desta Itália, cumpre antes dizer que a maneira de imaginar narrativamente a teoria é aqui livremente inspirada no livro de Marshall Berman¹⁰ de quem foi tomada a ideia do elemento fáustico da modernidade, já mobilizada no primeiro capítulo. Essencialmente como forma de construção teórica, Berman refletiu sobre a modernidade a partir de obras e autores que traduziam em romances, poemas, estátuas, traçados urbanos e manifestos políticos os elementos que ele caracterizava como etapas de uma *aventura* da condição moderna. Sem a abrangência do estilo sinfônico de Berman, não contando com sua vertiginosa prosa, nem deixando de lado certas necessidades analíticas intrusas quebrando o ritmo da narrativa, o que se quer é também visitar atores e obras que *indexam* uma teoria da modernidade para o pensamento político. Por *narração* também não deve ser assumido um longo e minucioso discurso calafetado por reconstruções históricas detalhadas, porém um texto que se escreve visitando outros textos pela sua importância analítica, mais do que por sua posição na história. A base é uma bibliografia sintética e operativa, com a recusa por princípio da tentativa de ser exaustiva e erudita.

Na verdade, essa alternativa se impôs pela mesma crença de que algum nível de reconstrução histórica é crucial para o fundamento dos conceitos, e os estudos de história europeia tornam impossível aceitar, por exemplo, as datações genéricas de Giddens, que escreve em *As consequências da modernidade*:

“O que é modernidade? Como uma primeira aproximação, digamos simplesmente o seguinte: “modernidade” refere-se ao estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência”¹¹(a ênfase é minha).

Se Giddens pensa no caso inglês como um paradigma, coisa que muita gente desinformada faz, talvez fosse defensável marcar a modernidade com a revolução puritana e guiá-la a partir das versões que o liberalismo fez de Hobbes e de Locke. Mesmo assim, naquela datação, dificilmente Shakespeare seria plenamente moderno. O lugar da presente narração é diverso e encontra-se nas cidades italianas; o tempo é o mesmo dos canhões que os árabes apontaram para Constantinopla, *i. e.*, a metade do século XV.

Tampouco é interessante comprar como um pacote o projeto habermasiano quanto a tratar a modernidade como um processo que somente adquire consciência de si a partir de um conceito forjado no interior da filosofia da história hegeliana. Em uma de suas titânicas contendas com o pensamento dos seus adversários que buscam se afastar das premissas da modernidade, os pós-modernistas ou anti-modernistas, Habermas invoca Hegel como o pensador chave para conciliar modernidade e racionalidade, o que deve equivaler a dizer que é em Hegel que se encontra a primeira *consciência da modernidade*, pensada da forma mais clara possível, *in verbis*:

Ora o primeiro filósofo a desenvolver um conceito preciso de modernidade foi Hegel; temos portanto de remontar a Hegel se quisermos compreender o que significava a relação *interna* entre modernidade [Modernität] e racionalidade, tida como evidente até Max Weber e hoje posta em questão. Temos de nos certificar do conceito hegeliano de modernidade para podermos avaliar a razão daqueles que fazem as suas análises partindo de *outras* premissas. Não podemos no entanto afastar a priori a suspeita de que o pensamento pós-moderno está meramente a atribuir a si mesmo uma posição transcendente, quando na realidade permanece dependente dos pressupostos, validados por Hegel, da autocompreensão moderna. Não podemos excluir de antemão a hipótese de que o neo-conservadorismo ou o anarquismo de inspiração estética estejam apenas a tentar mais uma vez, em nome de um adeus à modernidade, revoltar-se contra ela. Pode muito bem ser que eles estejam pura e simplesmente a disfarçar sob a capa do pós-iluminismo a sua cumplicidade com uma venerável tradição do contra-iluminismo.

Não tenho nenhuma intenção de praticar “neoconservadorismo” como, por exemplo, rejeitar, ou mesmo “temperar”, um conceito de modernidade em virtude de projetos religiosos, embora confesse simpatia por certo “anarquismo de inspiração estética”, mesmo não entendendo por isso algo tão deletério à modernidade, que convive há muito com o relativismo e não pode expulsá-lo completamente de suas perspectivas analíticas. Hoje em dia, qualquer afirmação etnocêntrica da verdade como, por exemplo, concluir que os valores liberais são universais, tem um preço impagável na filosofia contemporânea e leva às detestáveis circularidades que infernizam os sistemas teóricos; no caso, o choque incontornável da tarefa de tornar seguidoras fieis dos “direitos universais do homem”, sociedades que não passaram pelas matrizes ocidentais. Por outro lado, admitir o relativismo leva a outras aporias conhecidas e insuportáveis por quem, como Habermas e tantos eminentes pensadores da tradição frankfurtiana, sempre considerou centrais as proposições sobre a natureza objetiva e cognoscível da história.

Na verdade, o tratamento que ofereço para me afastar, e apenas isso, dessas aporias já trilhadas pode padecer da crítica de ser uma estratégia de antiquário: algo como buscar no fragmento de vaso grego a marca da antiguidade ou, mais especificamente, no fragmento do *uso* da palavra *moderno* a marca da modernidade. Proponho que a maneira como essa palavra aparece em Maquiavel implica tanto uma forma de *consciência da modernidade* no século XVI, quanto a necessidade de formular uma *teoria* de como lidar com os *novos tempos*, no que se refere à ação política. Em certo sentido, há também em Maquiavel a satisfação das demandas feitas por Weber quanto à conciliação da modernidade com a racionalidade no sentido mais instrumental do termo, passível de ter o seu sentido subjetivo para o agente capturado pelo analista das relações meios e fins. O agente principesco de Maquiavel é completamente livre de julgamentos morais e estéticos que lhe impeçam de usar o meio mais eficaz para se manter no poder, seja a força ou a fraude, conforme as necessidades de representar o papel de raposa ou leão. No entanto, esse agente racional se reencontra com sua missão histórica, unificando a Itália e cumprindo uma necessidade societal de centralização que estava em curso nos séculos XV e XVI. O caráter societal da racionalidade instrumental dos agentes concebidos por Maquiavel é balizado pela polaridade entre República e principado: qual a forma racional de ordenamento político mais adequada à unificação da Itália?

Assim, o percurso desta tese não segue a diretiva metodológica de remontar a Hegel para tratar da modernidade, a menos que tivesse escolhido Habermas como interlocutor central, o que não vai ser o caso doravante. De qualquer forma, permanece a atenção, inspirada no mesmo Hegel, para investigar como a racionalidade dos atores constitui um tipo de subjetividade

específica que situa o indivíduo reflexivamente em relação ao horizonte social e histórico no qual se insere. Sem o recurso a qualquer metafísica inerente aos sentidos da história, cabe imaginar que os atores podem formar juízos sobre o tempo em que vivem e podem perceber suas transformações e assim captar particularidades inexistentes nas experiências da tradição; a ideia é pois trabalhar Maquiavel neste último registro. O ponto de partida, contudo, não é a biblioteca dos humanistas cívicos e sim o que havia de realmente mais moderno em torno dos italianos de então: sua arte.

II A racionalidade como imagem e a perspectiva como forma de pensamento.

O argumento é de que a capacidade de análise da realidade, que decompõe o mundo vivido em ações e traça como um espelho um quadro realista, fundamentando projeções do futuro e reconstruções do passado, deriva de uma disposição formada pela experiência de *representar* a realidade em *perspectiva*, a partir sec. XV italiano. *Pensar em perspectiva*, tanto no sentido de localizar proporcionalmente atores e objetos no espaço e no tempo, quanto no sentido relativista, que altera as proporções sempre que o observador muda de lugar, funda a capacidade elementar do ator social de imaginar seu agir e antecipar a ação dos outros projetando (perspectivando) quadros possíveis¹³. Ao alterar a forma como a realidade é representada e pensada, a ideia de perspectiva torna-se a pedra angular desta narração sobre como uma forma de *ver* se tornou uma forma de *agir* e de *refletir*.

Nessa época, as pessoas que assim pensavam habitavam em volumes arquitetônicos ortogonais ligados por corredores retos e sustentados lateralmente por arcos. Essa era a forma de vida adequada à razão objetivada na arte e na arquitetura e subjetivada pelos seus atores. O recurso retórico à imagem pode explicar melhor o cerne do problema: considere-se, para efeitos de comparação, a arte medieval europeia italiana, que não ordena a representação com uma perspectiva realista; ao contrário, distribui os ícones conforme sua importância simbólica sem relação com a posição tempo/espaço. Basta justapor esse tipo de arte a Leonardo ou Rafael que fica imediatamente claro que os dois últimos são artistas de um tempo moderno, cuja representação é muito mais parecida com a forma como nossos atuais aparelhos óticos registram a realidade, *i. e.*, a *percepção* da realidade pelos atores que estão no mundo da vida é de natureza completamente distinta e se assemelha ao pensamento moderno, pois conquistou a representação do tempo e do espaço. Primeiramente cinco exemplares dessa perspectiva fantástica anterior ao renascimento:



Bonaventura Berlingieri, *São Francisco de Assis*, 1235



Cenni di Pepo (Cimabue) - *Madona* - 1270



Giotto - *Expulsão dos demônios de Arezzo*, 1297-1299.

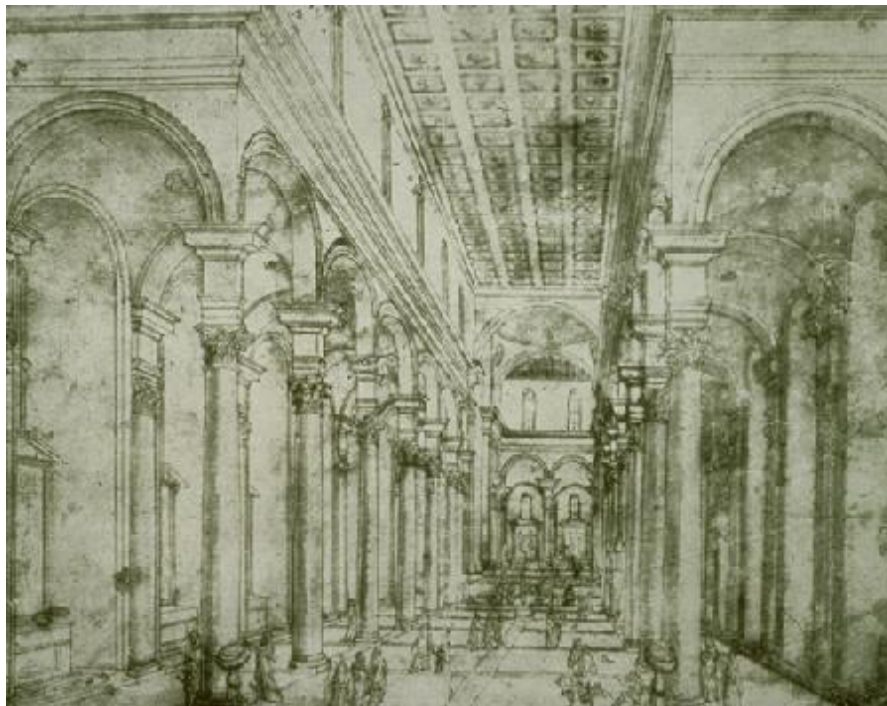


Giotto - *Fuga para o Egito* 1305 1306.



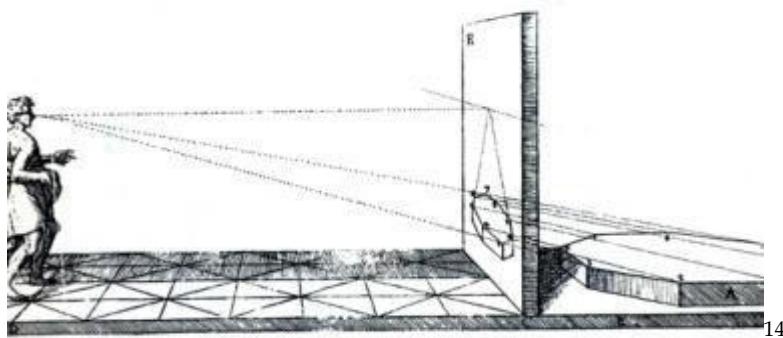
Ambrogio Lorenzetti 1338-1339.

Comparem-se os exemplares anteriores à seguinte revolução na representação em perspectiva, que ocorre em pouco menos que 100 anos. No início do século XV, Brunelleschi pensava a perspectiva assim:



Igreja do Espírito Santo Florença c.1428.

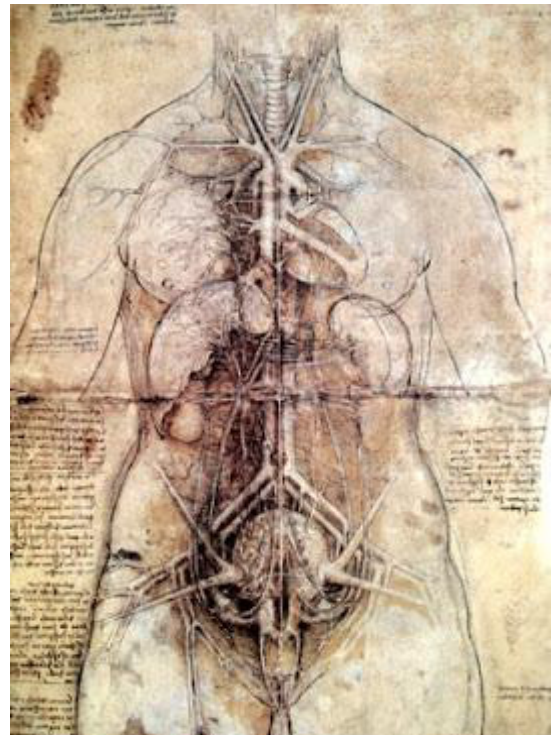
A representação em perspectiva foi uma conquista reflexiva do Renascimento que repetia os passos típicos do humanismo, isto é, foi revalorizando a antiguidade greco-romana que pessoas como Filippo Brunelleschi desenvolveram exercícios de ótica com espelhos que lhes permitiram traçar a base da perspectiva racionalizada por tratados posteriores dos quais interessa particularmente o *De Pictura*, de Leon Batista Alberti. Nesse tratado, a perspectiva é explicada tendo o olho como vértice para onde convergem os raios laterais e centrais das linhas imaginárias de um plano que seria a base da *pirâmide visual*. Alberti desenvolve para os pintores a ideia, inspirada em Brunelleschi, de que vemos projetando a base de uma pirâmide visual que corta e limita a realidade. Assim:



Essa imagem da pirâmide se projeta, como em um aparelho ótico, na “tela” que existe no interior mental daquele que vê. Se é assim com a nossa cognição, o pintor que vai representar a realidade, como em um espelho voltado para o mundo, inverte a pirâmide visual, tratando a superfície do quadro como uma “janela” na qual os raios imaginários que antes se enfeixavam no olho agora vão para um ponto de fuga¹⁵. Da forma como define Alberti, a superfície do quadro daria a ilusão, ou a certeza, de que aquela representação reproduz a realidade como ela é de fato, algo que o senso comum não tem qualquer dificuldade em entender, imaginando que uma foto, mesmo preta e branca, representa fielmente o que estava diante da câmera. Essas foram ideias do *quattrocento* que já estavam amadurecidas e estabelecidas ao final do século para qualquer pessoa esclarecida. Olhando os artistas do final do sec. XV e início do sec. XVI, fica evidente que são capazes de outro entendimento da realidade e da própria posição do indivíduo no tempo e no espaço. Primeiramente, Leonardo da Vinci:



Virgem das Rochas (Versão Louvre) 1483-1486



Desenhos



E temos também Rafael:



*Casamento da Virgem*1504.



Ressureição 1499/1502.



A escola de Atenas 1509 1511.

A comparação entre os dois grupos de arte, antes e depois da técnica renascentista, ambos da mesma Itália, mostra que a perspectiva já se esboçava nos tempos de Giotto, mas ainda não havia atingido o nível de representação do final do *quattrocento*. Também é impossível deixar de notar o quanto as experiências óticas organizaram a forma de ver¹⁶. O estabelecimento desse salto cognitivo teve como razão principal, ao lado das investigações com lentes e espelhos, o desenvolvimento da matemática e a aceitação de que a sua forma de descrever o espaço, imaginando-o reto, homogêneo e infinito – numa palavra: racional –, era a melhor forma de descrever as imagens que o compunham. É muito importante notar que a representação em perspectiva apresenta idealizações consideráveis em relação à ótica da natureza, como lembra Panofsky¹⁷. À prescrição de uma pirâmide visual, cujo vértice é um olho imóvel, transformado em um ponto, se contrapõe a outra realidade da visão por dois olhos em movimento e que projetam as imagens não em um *plano* como uma tela, mas em uma retina *côncava*.

As deformações que a perspectiva real causa aos raios quando tocam a forma esférica do olho eram sobejamente conhecidas dos mestres do Renascimento, inclusive em suas demonstrações matemáticas. Essas deformações também eram de conhecimento dos matemáticos gregos, que nunca

desenvolveram uma teoria da representação como a forjada pelo Renascimento, talvez porque a perspectiva linear seja falsa em relação aos cânones da ótica. As fortes idealizações do pensamento em perspectiva, quando comparado com a fenomenologia da visão, revelaram, porém, um fato: mesmo não correspondendo à fisiologia do ato de ver, a perspectiva renascentista passou a moldar o critério pelo qual era possível representar a realidade de forma verossímil. A reação social das pessoas expostas a esse tipo de arte era de identidade com a harmonia das telas e da arquitetura; assim, a matematização do espaço mostrou-se um instrumento decisivo para a capacidade de projetar imóveis e cidades que podiam sobreviver longamente no papel até se tornarem reais e podiam ser claramente compreendidas por artífices treinados nesse tipo de leitura.

De outro lado, e muito mais importante, surgiu um tipo de mentalidade que entedia a matemática, subjacente às fórmulas de representação dos pintores e arquitetos, como a linguagem da *verdadeira* natureza, eliminando suas distorções. Representar a natureza *perfeita*, “melhor” do que ela é de fato tornou-se um dos legados mais incontroláveis da razão moderna, que seguiu na busca de conformar e superar a natureza como um desígnio da racionalização do tempo e do espaço. Por enquanto, é fundamental notar que quadros como os de Leonardo e Rafael eram conquistas mais do que estéticas, pois implicavam o profundo conhecimento técnico matemático, que se tornou também uma forma de pensar em outros campos, nos quais o analista constrói um cenário dispondo os atores conforme sua proporção e centralidade. Essencialmente foi pela arte que a matemática abriu as portas e conquistou as outras ciências na modernidade.

III A perspectiva como teoria política da ação

Era com este último tipo de arte e de artistas que se formava a sociedade com a qual convivia Nicolau Maquiavel, indivíduo instruído no humanismo cívico que cultuava a conquista humana do mundo. É exatamente o seu trabalho que melhor exemplifica o uso da perspectiva como analogia da análise política. Em um texto no qual ele se obrigava a ser maximamente persuasivo, porque tentava convencer um patrono do seu valor e assim voltar a ser funcionário da República de Florença, Maquiavel se dirige, na dedicatória de *O Príncipe*, a Lorenzo de Medici, propondo ao seu leitor duas ideias que lhe pareciam fundamentais naquele delicado momento da história: primeiramente, que os tempos vividos naquele momento não deveriam ser explicados apenas por meio da história antiga, que constituía a base para qualquer reflexão sobre política, como ensinavam os humanistas e também o próprio Maquiavel, mas também havia que se ter atenção para a dinâmica *moderna* das coisas exigindo um ponto de observação adequado para captar o “novo” em perspectiva, ou seja, entender a realidade dos atores por mais de um ângulo.

Maquiavel escreveu que seu bem mais precioso era, por assim dizer, uma *teoria da ação*. Tratava-se do “conhecimento (*cognizione*) das ações dos grandes homens”¹⁸, e nisso ele não difere em nada de um humanista republicano; porém, a forma como ele concebe os “grandes homens” e suas lições é diferente: eles não são apenas Alexandre Magno e outros príncipes da antiguidade. Também cabia refletir sobre Cesar Borgia e seu pai, o Papa Alexandre VI, ou sobre os reis da França e da Espanha de então; afinal, suas ações afetaram e ainda afetavam diretamente a vida de Florença. Se tais ações não estavam ainda nos livros de história, elas tinham de ser observadas e registradas de outro modo, e Maquiavel imagina um desenhista em um bom ponto de observação registrando o que se passa diante dos olhos. Esse observador pode inclusive vislumbrar um projeto de ação: usar a guerra e a política como formas de unificar a Itália, algo que não estava necessariamente no horizonte dos atores seus contemporâneos. Um trabalho de perspectiva e de *prospettiva*¹⁹, termo corrente no italiano da época, para uma perspectiva projetiva. Ele considerava que chegou a entender as ações dos antigos e dos modernos, mas os métodos foram diferentes: sua compreensão foi ‘*impariata da me con una lunga esperienza delle cose moderne e uma continua lezione delle antiche*²⁰’, Este trecho, muito citado, como quase todos de *O Príncipe*, é intrigante por mobilizar, no original e no plural, as palavras *cose moderne*, coisas modernas, para significar algo específico do próprio tempo²¹ em que o autor vivia e, simultaneamente, estabelecer um elemento polar às lições dos antigos, disponíveis nos livros de história, como devia saber um humanista cívico.

As coisas antigas eram “lições” *estudadas* nos livros, e, as modernas, “ações” aprendidas pela *experiência* que se tem com elas, ou seja, pela *observação* que se pode delas fazer e pelo seu *registro*, que permite compará-las com os inúmeros quadros da história. A política moderna requeria mais que livros de história para ser compreendida; ela demandava, na sua origem, o conhecimento das ações dos protagonistas da história vivida pelos florentinos. A relação entre o conhecimento dos antigos e a observação dos modernos deveria ser de complementaridade e aprendizado hierárquico: os antigos falam das suas ações e os modernos os imitam, mas, no caso de Maquiavel, houve também conflito entre as partes, quando sua análise indicou que, para o tempo presente, é preciso inclusive reinterpretar, ou mesmo desafiar as lições da história antiga. Assim, em Maquiavel, a teoria da ação também vai esclarecer a história, não apenas o contrário.

Pensar Maquiavel como um autor moderno é um registro pouquíssimo controverso; aliás, a correta vulgata que dele é feita diz precisamente que se trata do iniciador do pensamento político moderno ao entender a política em um *locus* autônomo, tratando-a com um objeto de pleno direito, desprendido da tutela da ética, da teologia e mesmo da filosofia²². Nessa leitura, ele é moderno ao olhar para a *realidade efetiva* das coisas, apreendendo suas dimensões quase sempre antitéticas com preceitos normativos ligados à retórica do bom governo. Sem cursar novamente tal senda, nem lhe desafiar a bem conhecida propriedade explicativa, cabe lembrar que, no entanto, há outras consequências teóricas importantes derivadas do mero fato do escritor florentino, em 1513, usar a palavra *moderno* em um sentido aparentemente tão próximo do nosso uso conceitual. Basta reler a frase no contexto da saudação a Lourenço de Medici para que a “*cognizione*” de Maquiavel seja ainda mais moderna, pois, além de julgar as narrativas da história com os fatos do presente, ainda lança mão da ideia de *perspectiva*, técnica de descrição visual tão gloriosamente conquistada pelo gênio florentino e exercida por seus contemporâneos, como Leonardo e Rafael. A perspectiva é um dos guias analíticos de *O Príncipe*; afinal, *conhecer* é como *desenhar*: obriga o artista a colocar-se a uma distância reflexiva do que observa. Somente desta forma um membro do povo poderia compreender as ações de um príncipe melhor que outro príncipe, segundo Maquiavel:

“(…) assim como aqueles que **desenham a paisagem** se colocam nas baixadas para considerar a natureza dos montes e das altitudes e, para observar aquelas, se situam em posição elevada sobre os montes, também, para bem conhecer o caráter do povo é

preciso ser príncipe e, para bem entender o do príncipe, é preciso ser do povo". (A ênfase é minha)²³

Colocando-se a uma distância de observação, um ator pode compreender melhor o movimento dos outros atores; “não é preciso ser César para compreender César”, disse um moderno do início do século XX²⁴. Eis então a conquista da perspectiva na teoria da ação: o analista “vê” o ator e empresta *sentido* ao seu movimento. E assim procedeu Maquiavel em suas análises históricas, iluminando as boas ou más razões que inspiraram os atores e com as quais ele ilustrou seus preceitos analíticos e normativos.

É sustentável, por uma hermenêutica bem-informada do secretário florentino, imaginá-lo como um homem disposto a seguir os ensinamentos da antiguidade e, embora fosse educado para reverenciar o conhecimento “renascido”, ele teve de completá-lo, virando um historiador do presente. Sua obra, com certeza, mobiliza tópicos de diversas naturezas, incluindo traços medievais, como reconhecer os poderes da sorte e do acaso, figurando-os por meio da imagem da *Fortuna*. Essa *entidade*, pois Fortuna é uma deusa pagã, tinha um arrasador impacto nos cenários que Maquiavel imaginava para o futuro da Itália. Ela reclamava uma compreensão realista e aplicável da política em contraposição ao espaço quase incontrolável e caprichoso da incerteza. Daí a importância de uma qualidade humana, a *virtù*, pois a capacidade de agir no mundo torna-se o único recurso para domar os irracionalismos da deusa. Os atores têm sempre de agir alterando estratégias e lendo a realidade como está disposta pela roda das circunstâncias; desse modo, a variação na alma dos homens, ou a conquista de um *self* ‘flexível’²⁵, é um passo decisivo nos fazeres modernos. Antecipar-se racionalmente aos tempos difíceis, criando obras bem fundadas, é outra forma de racionalizar a fortuna, pois, quando ela rodar para o polo negativo, encontrará resistências devido às obras previdentes, feitas por um espírito prospectivo e virtuoso.

IV A perspectiva de uma Itália como Estado unificado

O cenário moderno fez Maquiavel contemplar o poderio de *Estados Nacionais* constituindo-se como novas formas geopolíticas. Maquiavel responde a essa observação argumentando decididamente em favor de uma *Itália*²⁶, ainda inexistente, para fazer frente à insolência francesa, espanhola ou dos principados alemães. Isso significava, nada menos, que desautorizar qualquer proposta sobre a viabilidade do argumento pela autonomia das cidades-estado italianas. O discurso da *liberdade* das cidades italianas era uma ideologia operativa até meio século antes²⁷, ao passo que, nas primeiras décadas de 1500, tal orgulhosa liberdade simplesmente se desmanchava no ar diante das máquinas militares nacionais já formadas. A perspectiva do Maquiavel diplomata, que em missões transmontanas teve a oportunidade de habitar a corte do Rei da França e do vacilante Imperador germânico, sinalizava irreversivelmente para a fragilidade da República que lhe pagava o salário e para o arcabouço do humanismo da cidade, que defendia a ordem coletiva no governo, basicamente traduzida num conselho aristocrático dos mais poderosos e de alguns intelectuais pagos pelo *establishment* (como ele próprio)²⁸. A teoria republicana elaborada desde antes do século XIV desautorizava a hegemonia da forma monárquica, estabelecendo que as cidades italianas eram *livres* de fato, no sentido de fazerem as próprias leis²⁹. Já havia então um curso de “modernização” da filosofia política do *quattrocento* (apenas 100 anos antes de *O Príncipe*), representado justamente pela retomada da dimensão humana do pensamento republicano e pelo uso do modelo circular de história do mundo pagão, pré-cristão, *vis-à-vis* à linha evolutiva história medieval³⁰.

Revela-se aqui um espanto: no caso de Maquiavel, as ações modernas não significam apenas a superação de uma longa tradição, a medieval cristã, em prol de uma nova formulação humanista do mundo. As ações modernas fazem mais do que destruir o antigo: tais movimentos corroem continuamente a sua própria história³¹. A liberdade e a autonomia de Florença que fizeram a glória da República, derrubando a tese medieval da autoridade do Imperador Romano sobre toda a Itália, eram a recente vítima da necessidade de formar uma Itália, o que não ocorreu, para a tristeza do secretário-visionário.

Se o humanismo cívico florentino exortava a autonomia de Florença frente ao Império que se chamava de “sacro”, essa autonomia, para Maquiavel e suas circunstâncias, era um recente anacronismo. Era uma autonomia apenas retórica,

incapaz de fazer frente ao poderio dos soldados dos reis, que nada tinham de sacros, mas que haviam completado os primeiros passos daquilo que Weber descreve como os traços inerentes aos Estados modernos: o príncipe submete, com a ajuda de intelectuais humanistas, as antigas ordens aristocráticas e cria, por meio de um exército centralizado e profissionalizado, um projeto de monopólio cada vez mais consistente da violência e de burocratização do aparato estatal³², a começar da tributação. O quanto disso Weber teorizou pensando em Maquiavel é uma pergunta, mas que não precisa desviar o ponto: o texto de *O Príncipe* compõe um livro moderno até pelo fato de superar uma teoria válida, que prescrevia a autonomia e a liberdade das cidades-estado italianas. Tal teoria perdia suas virtudes explicativas diante da autofagia tão característica da modernidade que foi gestada pelas cidades independentes da Itália e que já não cabia dentro delas, precisando de um Estado unificado ainda por ser feito. A cidade republicana dos humanistas cívicos havia de ser a primeira vítima da emergência dos 'leviatãs' que protagonizaram mais e melhores guerras no seu específico estado de natureza³³. A liberdade das cidades italianas ainda viveria nos discursos, mas não muito nos fatos. Urgia que a soberania residisse em um arranjo que a Itália não conheceria antes do século XIX, numa guerra civil cujo sintomático nome viria a ser *Risorgimento*, uma alusão ao retorno de um grande tempo. Estava-se fundando, tardiamente, a *Itália* como Estado Nacional sob uma monarquia, uma conclamação feita no último capítulo de *O Príncipe*.

Querer a "Itália", e não simplesmente "Florença", era a lição do tempo, um argumento não facilmente formulável na linguagem republicana do humanismo cívico. Essa era a lição moderna dada pela experiência e pelo entendimento do mundo vivido por um perspectivista: os fatos mostravam, efetivamente, que a *potentia* de um príncipe, o qual, tendo à sua disposição maiores recursos materiais e humanos resultantes da união de um conjunto de principados fragmentados e ex-cidades livres, transformados em um corpo político maior em extensão e força, com uma existência nacional, poderia submeter qualquer rica e orgulhosa cidade que fizesse profissão de fé em sua autonomia. Maquiavel era cético quanto a encontrar no receituário do humanismo republicano lições maiores para os tempos modernos que as lições derivadas da observação. A capacidade do príncipe agir virtuosamente deveria resultar de sua ousadia e do entendimento do tempo no qual ele vivia, e esse era o tempo dos grandes Estados.

Por sua vez, há formas de mostrar o quanto fala a Renascença republicana no texto de Maquiavel. O primeiro ponto refere-se à característica do mundo renascentista em usar, persistentemente, os escritos da antiguidade como

referência: Platão, Aristóteles, Cícero eram usados por outros para discursarem sobre o mundo e, numa importante variação, Maquiavel, mais prático, leu os historiadores romanos, inclusive para compor *O Príncipe*, pois o “espírito genuíno da história” o obrigava a conhecê-la para dizer o que se deveria imitar. Mesmo aí, sendo obrigado a usar a sabedoria dos antigos, ele se permitia dispensar, de saída, a teoria aristotélico-polibiana das seis formas de governo, introduzindo um modelo dicotômico: repúblicas ou principados são conceitos que explicariam doravante as formas modernas e as antigas de governo³⁴. De qualquer maneira, os historiadores, e não os filósofos, relatavam as coisas mais adequadas ao gosto e aos propósitos de Maquiavel; ele estudava a história por meio de um passeio teatral, relatado numa célebre carta, na qual se despojava dos trajes do povo e, vestido de cortesão, passava a noite nas cortes da história,³⁵ conversando amavelmente com os grandes. Estudar a história antiga para fundamentar uma leitura dos fatos que se passavam do lado de fora da biblioteca não era exatamente semelhante a uma busca de certa metafísica invariável, subjacente ao relato dos historiadores, e que poderia ser adequadamente aplicada a um contexto semelhante. Não, o procedimento de Maquiavel é radicalmente interpretativo e expressivo, ele usa as imagens da história para criar peças retóricas capazes de mover os intelectos e os afetos, dispondo o leitor para a ação, ao lado dos preceitos extraídos da lição histórica. Dessa forma, não existem cronologias, nem problemas de comparabilidade com os relatos dos fatos do presente: tudo conflui para os argumentos em favor de uma imitação pelos príncipes das lições e preceitos de comportamento que se podem extrair do antigo Agátocles de Siracusa, ou do moderno Cesar Borgia. A leitura de Maquiavel é, nesse sentido, muito mais analítica que histórica: há uma teoria da ação inscrita na imitação e que se constitui perfeitamente quando o ator escolhe, em um catálogo amplo, os movimentos dos atores históricos que podem ser aplicados a tal ou qual situação³⁶.

O interessante é que a própria história, como disciplina, é, ao lado do humanismo republicano, outra “vítima” da leitura de Maquiavel. Embora comentaristas de grande peso e erudição mostrem nele as marcas indeléveis dos tópicos retóricos dos antigos romanos³⁷, é preciso ver no florentino um intérprete criativo dos textos, e isso é, aliás, bastante claro. Ele de maneira alguma abre mão de considerar que a história, a qual estudava pelas noites, sem temer a morte e sem a aflição da pobreza que lhe impunha o exílio, é uma construção fragmentada e apropriada por quem a escreve de forma a erigir argumentos para o campo prático dos debates. Não só isso, Maquiavel vai mais longe em dois aspectos: o primeiro é a leitura meta-teórica da história, ou seja, ler os

historiadores fê-lo pensar sobre a veracidade dos registros e sua função como lições a serem imitadas, chegando ao ponto, inclusive, de desafiar o que disseram os antigos, algo impróprio ao reconhecimento que os humanistas faziam dessas fontes como emanadoras de luzes que foram acesas no momento mais glorioso dos tempos de Roma. O segundo aspecto problemático consiste em usar a *ficção* para escrever a história com o intuito de torná-la mais imitável e moralmente adequada ao argumento. No livro II dos seus *'Discursos'*³⁸, afirmou a impossibilidade de se saber o que realmente ocorreu na história, em razão do compromisso dos historiadores com os vencedores. Depois, em outro trecho, foi mais além e desautorizou os próprios romanos, que atribuíam sua grandeza à fortuna e não, como se lhe afigurava necessário defender, a uma virtude capaz de submeter a fortuna, tópico também presente em *O Príncipe*, escrito anteriormente.

V História, esquecimento e invenção

O fascínio de Maquiavel pelas leituras da história o levou a aprender que ela não é feita apenas de fatos memoráveis, mas de esquecimento e do apagar contínuo da memória dos vencidos ao lado do registro das vitórias. E, ao refletir que, para os romanos, a Hungria do seu tempo já se chamara “Panônia”, ou que a Inglaterra fora denominada “Bretanha”, depara-se com o próprio processo moderno de dar novos nomes aos novos fatos e entende que, sem isso, nem mesmo a cristandade poderia ter subsistido; afinal, o paganismo era uma linguagem a ser devidamente apagada³⁹. Uma história que padece também de forças não humanas como pestes e cataclismos completava um quadro complexo, no qual a narração dos eventos é apenas uma representação possível dos fatos. Da mesma forma, Maquiavel “descobre”, nas reflexões históricas, uma Toscana livre, anterior à dominação romana, que teve sua glória ofuscada na Antiguidade⁴⁰. Aqui, em pequenos trechos, a história perde a função de “mestra da vida”, com seus exemplos edificantes, e ganha um aspecto de todo mais interessante, presente na observação dos restos e fragmentos que indicam haver mais história vivida que relatada, conquanto não se possa atribuir a Maquiavel nem a característica de antiquário⁴¹, nem mesmo de arqueólogo, pois os traços semiapagados do tempo, ou as conclusões que extrai da simples comparabilidade dos nomes das regiões na Antiguidade e o seu presente só lhe interessam por sua função retórica de afirmar um conhecimento da política, que ia além do conteúdo da sabedoria dos antigos, que ele mesmo venerava. É importante destacar que esse tipo de meditação é estranha aos historiadores romanos e pode-se dizer o mesmo em relação aos gregos.

Uma passagem sobre Plutarco, que remete ao consagrado uso da díade *Virtù/Fortuna*, permite a Maquiavel desautorizar inclusive o próprio juízo que os romanos faziam de si mesmos, ao atribuírem sua grandeza à *Fortuna*, deusa que contava com mais templos que todas as outras, indicando o seu prestígio ratificado pelo historiador⁴². Para Maquiavel, os romanos deviam sua glória, ao contrário, à sua virtude no uso das armas, pois nada se poderia esperar de divindades, cujo uso era completamente instrumental, para animar o vigor das tropas. Há mais problemas nesse ponto; afinal, um erudito contemporâneo argumentou que a concepção de uma *Fortuna* que acompanha servilmente a *Virtù* era moeda corrente na retórica antiga e mesmo em outros humanistas do Renascimento. O tópico de que se deve resistir e afrontar a *Fortuna* para seduzi-la também não é original em Maquiavel⁴³. A atrevida passagem do penúltimo capítulo de *O Príncipe*, na qual Maquiavel escreve que ‘*la fortuna è donna*’⁴⁴ e,

sendo mulher, é conveniente submetê-la com violência, antes seria um conhecido antídoto humanista à cristianização medieval do conceito, que identificava a Fortuna com a providência, ou com uma entidade cega acima das forças humanas.

A originalidade ou, numa sugestão, a modernidade de Maquiavel para o caso se constitui, talvez, no uso híbrido das duas concepções, e na possibilidade de atar à fatalidade algum tipo de previsibilidade. Ele compreende que a inflexibilidade nos modos de agir, incluindo aí a disposição de ser sempre varonil e desafiador da sorte, não pode ter sucesso duradouro, o que ratifica a crença numa roda da sorte que vai girar, em certo momento, solapando o caráter ousado ou excessivamente prudente do ator, fosse ele Cesar Borgia, jovem impetuoso, ou Maximiliano I de Habsburgo, sempre vacilante. Mesmo que a *Fortuna*, como fêmea, preferisse amar o primeiro e desprezar o segundo, ela iria, em certo momento, cansar-se dos arroubos do jovem príncipe, como de fato ocorreu quando Borgia apostou mais uma vez na ousadia, acreditando que Júlio II, que o odiava, poderia ser um papa adequado às suas ambições, sendo-lhe grato e ficando limitado pela honra de ter sido tornado pontífice com o seu apoio e voto. Era o momento de ser prudente, e a alta cartada de Cesar Borgia, como tantas anteriores, foi-lhe funesta tão logo Júlio teve poderes para antagonizar-se com o príncipe, dando início à ruína deste. Ao chamar a Fortuna de mulher, Maquiavel, a julgar por seus escritos posteriores sobre o tópico feminino, pensava em um ser que, uma vez submetido, poderia, ao revés, causar inúmeras desgraças ao seu controlador, como satirizou em sua '*favola*' sobre um diabo que vem à Terra verificar se era verdade serem as mulheres a principal causa da frequência dos homens descerem ao inferno⁴⁵.

O passo verdadeiramente moderno no trato da Fortuna é dado pela metáfora do rio caudaloso que poderia sempre arrastar tudo quando as chuvas inesperadas o fizessem transbordar⁴⁶. Aqui a engenharia que constrói diques e muda o curso das águas indica uma Fortuna, senão domável, pelo menos mitigável em seus males. A *previsão* é um recurso privilegiado do ator e implica que os quadros do futuro podem ser antecipados dentro de um conjunto de possibilidades; assim, para onde a Fortuna girar há uma resposta que pode estar antecipadamente de posse do agente. Mais que isso, a roda vai girar dentro de um curso; como o rio só transborda a partir do seu leito, os infortúnios são assim antecipáveis e as surpresas apenas consequências da falta de imaginação prospectiva. Ao usar a imagem do rio, Maquiavel, com certeza, pensou no Arno, que atravessa Florença e era dado a transbordar em ciclos de tempo. Os problemas do rio Arno mereceram uma encomenda a Leonardo da Vinci, que trabalhava como engenheiro e arquiteto militar, em 1502, para o mesmo Cesar

Borgia, quando Maquiavel era Secretário da República⁴⁷. A transposição do Arno foi aprovada oficialmente e tinha objetivos maiores que controlar suas enchentes, pois iria dar a Florença canais navegáveis até o mar e também afetar a resistência de Pisa, que ficaria sem água. Sobreviveram os desenhos de Leonardo, e sabe-se inclusive que a obra começou, que se desviou dos planos de seu arquiteto e que acabou fracassando. Trata-se, assim, de mais do que uma metáfora aparentemente pensada apenas como escada para o clímax algo erótico⁴⁸ do capítulo, proclamando a dominação da fêmea *Fortuna* pelo macho viril e que concorreria para uma tese principal de que um príncipe novo poderia, contra a própria infausta sorte da terra italiana, resgatar a liberdade. Num certo sentido, essa imagem do rio domado pelos diques é o próprio desencantamento da *Fortuna* pelo trabalho e gênio humanos. Os diques do Arno, suas implicações técnicas e a decisão pública de implementá-los, mesmo que tenham resultado em fracasso (o engenheiro que implantou o trabalho mudou os planos de Leonardo), delineiam-se como traços modernos; no caso, o domínio técnico da natureza.

Quanto ao aspecto da criação literária no relato histórico, a forma como Maquiavel lida com o uso ficcional nos seus argumentos deve ser simplesmente tomada como uma maior liberdade no uso de disposições já presentes na historiografia antiga. Se a escrita de fatos edificantes, aqueles que mereciam ser lembrados e imitados, requeria dos autores uma prosa esmerada e artificial, no sentido de pôr na boca dos personagens discursos ideais, como havia sido estabelecido pelo cânone de Tucídides⁴⁹ e imitado pelos romanos, no caso do florentino há inclusive a opção pela manipulação literária. Um exemplo é sua composição da '*Vita*' (biografia) de Castruccio Castracani⁵⁰, personagem histórico e príncipe "exemplar". Maquiavel, na sua exposição repleta de adaptações que chegaram a alterar dados reais da biografia histórica, que provavelmente ele sequer necessitava pesquisar, pretendeu, primeiramente, criar um tipo que, por suas ações e falas, merecesse ser lembrado. Acontece que as falas de Castruccio são em sua ampla maioria, senão todas, invenções literárias do autor. De qualquer forma, elas guardam acentuada semelhança com os preceitos de *O Príncipe*, sobretudo na flexibilidade necessária à condução de uma vida de valor. Lembro que Maquiavel teve sua maior glória em vida não como político, ou como teórico da política, nem mesmo como historiador, mas como teatrólogo que deixou com *A Mandrágora*⁵¹ a mais importante comédia do Renascimento. O Maquiavel cientista era antes um artista, coisa normal numa Florença acostumada a gênios multi-habilidosos como Leonardo da Vinci.

VI *Il popolo vs. i grandi*

O tópico da força imanente ao povo como ator coletivo nas teorias de Maquiavel se constitui em outra faceta evidentemente moderna desse autor, que o afasta, nesse caso significativamente, das lições da história antiga centradas em indivíduos notáveis, como ele próprio sabia muito bem retratar. Maquiavel observava que os tempos modernos indicavam a importância do povo das cidades na balança de poder, ainda que a única forma de falar disso fosse pela via indireta da história antiga, para sustentar um elogio inexistente no mundo clássico sobre a razão de se dar à *plebe* a guarda da liberdade⁵². Embora os historiadores romanos reconhecessem o poder de fato dos tribunos da plebe, esses escritores, sempre subservientes ao mito da República, enfatizavam o *Senado* como o baluarte da República e assim da liberdade. Nem mesmo na Grécia há elogios ao *demos*⁵³ e apenas Aristóteles, que não consta entre os autores de referência para Maquiavel, reconheceu, com muito cuidado, que havia um argumento em sua época relativo à possibilidade do grande número gerar algum juízo prudente. Mesmo assim, cabe contar Aristóteles entre aqueles que não viam no povo muito mais que um problema a ser resolvido pela engenharia constitucional.

Maquiavel, nesse sentido, é muito mais radical e faz do povo romano um ator na geração da grandeza e decadência daquela República. Cabe reiterar, ele ia a Roma para falar de um ator central no *seu* tempo. Dado que se é verdade que as armas são a garantia do príncipe, não é menos verdade que elas devem estar nas mãos do povo. Este deve ser a base do exército, evitando-se, assim, as tropas mercenárias⁵⁴. O reconhecimento do povo como um possível guardião da liberdade, na peculiar visão maquiaveliana, fora algo historicamente experimentado em Roma, não sem efeitos funestos, que ele também admite. Louvar o povo era indicador de um arranjo também possível para o tempo presente e antitético com a solução de Veneza, cujo controle era aristocrático. De qualquer forma, é Maquiavel quem vê na plebe romana alguma virtude política, e o fato moderno é entender uma história operante por meio de um ator coletivo. Não é o caso de emprestar a Maquiavel conceitos que ele não formulou, porém deve-se sublinhar o quanto ele se via obrigado a construir um espaço para o *popolo*, por entender o seu peso na manutenção das repúblicas e principados. Se a violência bem usada pode conquistar e manter por algum tempo um Estado, teoria que fez a fama e a desgraça de Maquiavel, o mesmo florentino não via futuro em uma República, ou Principado, que mantivesse constantemente o povo

submetido contra sua vontade.

O povo não era, no Renascimento, o agente que emergia positivamente como o instituidor dos príncipes. Esta formulação iria ainda muito maturar e, no século XVII, o poder soberano seria pensado como derivado por *instituição* de indivíduos livres, que geram um corpo coletivo na forma de uma assembleia⁵⁵. Mesmo assim, no século XVII, essa concepção é restrita a certo número de pensadores e não uma ideia aceita como base da vida política legítima, o que só será possível após a revolução francesa, ao final do século XVIII. Afastando então qualquer tentativa de ligar Maquiavel a ideias que ele sequer poderia ter, é bem o caso de discutir como ele estendeu ao povo uma função política que não era própria do arsenal teórico e retórico humanista, mas que um habitante realista de uma cidade-estado poderia conceber, mesmo que seus instrumentos de pensador o levassem sempre ao recurso da história romana. Há, evidentemente, de se reconhecer que, se o povo das cidades era tão impressionante para a cultura urbana do Renascimento, o mesmo não se pode dizer quanto aos novos Estados europeus que volta e meia ocupavam a Itália, pois estes se garantiam na força de exércitos profissionalizados, pagos pelos abundantes recursos que afluíam à Europa já no século XVI, e eram centralizados pelos príncipes. Essa ressalva não diminui a agudeza da observação de contar o *popolo* como uma *potência* específica, ainda que sua visada, as revoltas urbanas que se espalhavam por países inteiros, só se tornassem um terror e um fundamento da política nos séculos vindouros. Num certo sentido, cabe pensar as cidades italianas do Renascimento, como seriam as cidades holandesas no século XVII, que geraram nomes como Espinosa⁵⁶, como lugares de experiências muito à frente da realidade europeia, em que pese o seu destino de serem submetidas por “bárbaros”, franceses, espanhóis e alemães, muito mais poderosos.

As aparições do tópico *povo* em *O Príncipe* são quase sempre para sublinhar quem, sem este, um príncipe não sobreviverá no poder, ao passo que, com os aristocratas, o príncipe sempre correrá perigo. Nos *Discursos*, sua defesa da luta de classes atinente à Roma antiga, identificando-a com a causa das leis que protegeram a liberdade, é um componente constante do seu argumento: ter o *popolo* como aliado é tarefa incontornável, caso o príncipe queira se apoiar em armas próprias e não depender de mercenários e/ou tropas auxiliares que são um perigo certo após a vitória. O povo entra na equação de um exército fiel, centrado numa boa infantaria. Esse seria o único meio de sustentar um exército “patriótico” em torno de um príncipe novo. O elogio à infantaria com certo desdém para a arma aristocrática, a cavalaria, tecido na *Arte da Guerra*⁵⁷, indica uma faceta recorrente dessa ideia, que tem nos *Discorsi* uma formulação ainda

mais ousada e absolutamente chocante para o horror que os humanistas cívicos tinham das *sedições* entre as classes que compunham a cidade. Na verdade, Maquiavel diz claramente que os conflitos de classe não são funestos, mas, ao contrário, benéficos, pois são as fontes das leis que protegem a liberdade⁵⁸. Numa operação retórica incrível, minimiza o abundante sangue das lutas de classe em Roma, a oposição entre plebe e patrícios, identificando-as com a razão para a glória do Estado. Seu horizonte foi o de imaginar um modelo constitucional criando uma disposição para a busca da grandeza, no qual deveria haver a institucionalização dos conflitos de classes, a exemplo do que ocorreu em Roma com a adoção do tribunato.

Os tribunos significavam na prática dar o direito a esses representantes da plebe de acusarem os membros da aristocracia de traição ao Estado. Por oposição, se o povo for impedido de cuidar da guarda da liberdade, deixando o controle das leis sempre nas mãos da aristocracia, o resultado será muito menos conflituoso, porém muito menos eloquente e tendendo a uma estabilidade sem expansão. Os dois exemplos históricos dessa polaridade são a Roma antiga e, nos seus dias, a República de Veneza, rica e politicamente encapsulada por suas oligarquias dominantes. Maquiavel entendia essa polaridade como uma opção dos fundadores da República: quem quisesse a glória que imitasse Roma, e quem quisesse a ordem que imitasse Veneza. É improvável que ele imaginasse a criação de uma Itália sem a energia de um povo em armas, dado seu desprezo pelo comportamento rapace dos aristocratas, sempre prontos a colocarem seu egoísmo na frente da causa pública.

O tópico do conflito sofreu grande variação no pensamento de Maquiavel, se comparado o tratamento elogioso dado ao conflito nos *Discorsi* ao “horror às sedições” que aparece na sua última grande obra, as *Histórias Florentinas*⁵⁹, texto no qual Maquiavel assume um olhar mais tradicional, típico do humanismo cívico, condenando os conflitos como deletérios à ordem. Essa mudança pode ser em função da liberdade que o autor tinha ao escrever os *Discorsi*, fruto de suas meditações como um intelectual exilado na própria cidade e que não precisava contentar qualquer patronato, mas apenas provocar o debate nos círculos intelectuais, que continuaram a acontecer em sua vida nos jardins de Cosimo Rucellai. Em contraposição, as *Istorie Fiorentine* foram encomendadas pelos Medici e, por isso, deveriam contentar a grande família aristocrática de Florença. Essa guinada pode encontrar aí uma explicação plausível, porém é interessante notar que Maquiavel evitou nas *Histórias*, condenar o modelo de antagonismo de classes que havia criado nos *Discorsi*, preferindo criticar continuamente as inúmeras guerras de facções entre os aristocratas e as facções entre o próprio

povo⁶⁰. A discórdia civil que surge como preocupante não é aquela gerada pela luta de classes, pela oposição básica entre o *popolo* e os *grandi* da cidade, porém são as dissensões internas das classes que colocavam partidos, sobretudo aristocráticos, uns contra os outros. De qualquer forma, esse tratamento do conflito político é bem diferente nas duas obras, embora não seja de todo antitético. Conquanto, mais uma vez, não seja possível encontrar Aristóteles como uma referência forte para Maquiavel, é adequado lembrar que fazia parte do acervo do pensamento político da Antiguidade essa mesma leitura dual do conflito: quando se opõe o *demos* à *aristocracia*, há uma resultante chamada *politeia*, o 'governo constitucional', celebrado como uma forma virtuosa de ordem⁶¹. O próprio Aristóteles, no famoso livro V da *Política*, onde, pelo realismo da sua visada, foi chamado de "maquiavélico", descreve as sedições intra-classes; a multiplicação de partidos e facções dentro das classes como uma das fontes principais da corrosão da ordem constitucional da *polis*. Em Maquiavel, há uma clara isomorfia com essa análise, e pode-se argumentar que, se ela deriva de Aristóteles, é possível que tenha sido simplesmente incorporada ao acervo da teoria política do mundo clássico, redescoberta pelo Renascimento. Independentemente do grau de originalidade de Maquiavel em encontrar na oposição de classes uma fonte de força e no divisionismo interno um caminho para a crise das repúblicas, o fato é que ele descreve essas possibilidades sem se referir a qualquer autor, e também é fato que essas passagens não deixaram de provocar a estupefação de seus contemporâneos, como Guicciardini⁶², e a admiração de analistas séculos depois.

VII O príncipe e a República

Há muito mais de Maquiavel sobre o povo, uma vez que ele empresta a esse coletivo a própria possibilidade de ser portador de *virtù*, o que normalmente deveria ser um atributo exclusivo do ator individual. Conceber o povo como um agente coletivo virtuoso é uma novidade moderna de Maquiavel, e esse traço não é residual em seu projeto, articulando-se, ao contrário, com a necessidade de entregar à potência de um povo armado o comando de um príncipe. Essa é a única forma de produzir uma política que tivesse condições de conduzir a ordem ao estágio de soberania, que, no seu vocabulário, chama-se *liberdade*.

A ideia de liberdade que Maquiavel experimentava é suficientemente forte para trabalhar o argumento de que ser livre é uma condição de sobrevivência da Itália, conquanto fosse colorida pelas tintas do modelo antigo de autonomia e autogoverno, algo que somente por ilusão as cidades italianas viviam no nascente século XVI, posto que sempre ocupadas pelas potências estrangeiras ou pagando pela paz. A forma de se chegar a isso impõe pensar uma virtude desenvolvida no corpo dos cidadãos, o que é uma solução própria do imaginário republicano. Mas tempos modernos exigem soluções modernas; portanto, outro elemento se faz necessário, aí sim antitético ao que se chamava República, pelo menos na cultura que formava os humanistas; trata-se do elogio ao príncipe como salvador da República.

A República começou com a expulsão dos reis e o estabelecimento de formas coletivas para o debate sobre a direção da cidade. Esse é um mito que Roma estabeleceu sobre si e que levava à identificação do governo de um só com a *tiranía*. Por sua vez, a tirania era a perda da liberdade, a usurpação do bem coletivo por um indivíduo incapaz de pensar na cidade acima dos seus interesses; na verdade, era um ato de violência completamente avesso à virtude. Tal crença era forte em Roma, o suficiente para Júlio Cesar proclamar-se “salvador da República”, evitando a caracterização de tirano, mas tal acusação foi suficiente para mobilizar contra ele a conspiração do Senado que levou à sua morte. Pensar-se como antítese da tirania era um tópico central no orgulho da República, que nem mesmo um monge como Savonarola quis desafiar, defendendo a República como a forma mais adequada para Florença. Maquiavel, ao mergulhar sincronicamente na história romana e na história que se passava no seu tempo como movimentos mais que complementares, mutuamente esclarecedores, teve de criar, além de um povo virtuoso, um príncipe salvador da República, o que poder-se-ia taxar, aparentemente, de um *oxímoro*, um paradoxo retórico, feito a

partir da linguagem republicana. Como poderia um só homem refundar uma República salvando sua liberdade e ainda fazê-lo conduzindo um exército de cidadãos virtuosos? Há uma notável articulação entre o capítulo final de *O príncipe*, quando a exortação pelo príncipe novo que deveria ser o salvador/unificador da Itália é formulada como uma peroração, com o capítulo nove dos *Discursos*, quando Maquiavel escreve que é preciso “estar só” para se reformar uma República de modo inteiramente novo. O tempo moderno justificava o recurso ao paradoxo.

O paradoxo começa com a lembrança de que Maquiavel era um republicano e que usava essa linguagem para reclamar para a Itália a unificação por um príncipe, que forjasse esse novo país, retomando a sua liberdade, alicerçada na virtude dos seus cidadãos, transformados numa potência coletiva devidamente armada e bem dirigida. O paradoxo se completaria com a constatação de que principados sem boas armas e sem o apoio do povo não sobrevivem, mesmo que os tempos fossem dos príncipes e não das repúblicas. A solução para esse paradoxo é semelhante à junção de duas formas degeneradas de governo, assim como, na teoria política grega, oligarquias e democracias são mescladas para se obter o equilíbrio no *governo constitucional*. Maquiavel recusava a teoria das seis formas de governo pela incapacidade de qualquer delas durar; porém, ao substituir a teoria polibiana pela bipartição, entre principados e repúblicas, ele não recusava o cerne da teoria, a saber, que as formas puras, fossem governos coletivos republicanos, fossem formas centradas em um só príncipe, seriam sempre instáveis, reclamando a forma mista de governo como uma solução que superasse tal instabilidade. Se os *Discorsi* formam uma obra que se ocupa do estudo das repúblicas, ela é ainda mais dedicada a pensar como superar os problemas intrínsecos do governo republicano. As inúmeras considerações sobre a ação dos príncipes presentes no texto, com destaque para a fórmula do reformador individual da República, são muito mais que uma indisciplina temática de Maquiavel, que aparentemente misturava assuntos sem maior rigor. A mirada para os principados, também presentes nos *Discorsi*, é um exercício de fusão das duas formas puras de governo, com o fim de criar, no melhor estilo antigo para responder ao fato moderno, uma forma de organização mista. Dessa maneira, os temas republicanos da liberdade e da virtude dos cidadãos, que eclodem dentro de *O Príncipe*, são chamamentos para a missão republicana inscrita no projeto de uma Itália livre.

É comum pensar certos autores como culminações de uma trajetória, que esgotam as possibilidades de um tempo e de uma linguagem. O Renascimento vive com Maquiavel essa característica; afinal, após sua partida, a convicção

teórica e estética da reflexão política foi, por força do tempo, abandonando a história de Roma e enfrentando-se com questões mais “irracionais,” relativas à fundamentação do poder dos príncipes cristãos, que se tornaram a força que dilacerou continuamente o século XVI, profundamente impactado pela emergência das guerras religiosas em torno da reforma da cristandade iniciada por Lutero e pela República teocrática de Calvino, que não era inspirada na história romana, a não ser para aproveitar a ideia de que a República é uma forma legítima de organizar um estado.

O barroco contrarreformista rapidamente se instalou com suas torções na perspectiva e na recepção negativa de Maquiavel, dando início à construção da imagem do pensador do mal, ou pelo menos do mau cristão, enquanto os príncipes eram obrigados a apenas parecerem piedosos, dificilmente tinham de manter suas palavras e, é claro, precisavam praticar a violência “bem usada” para permanecerem no poder. Maquiavel é, por conseguinte, o auge e o fim do pensamento político do renascimento e sua trajetória moderna também foi dual, pois o tempo seguiu uma espiral que consagrou o florentino negativamente, até que seu gênio foi plenamente restabelecido pelo século XX, aparecendo hoje como um pensador “clássico”, objeto de investigações e revisitações sem fim.

As razões dessa frequência, no que toca à teoria política, devem ser vistas na necessidade que os fluxos da modernidade têm de formulações que constituem seu cerne desde o renascimento e foram os instrumentos de Maquiavel: o olhar analítico para os fatos, a certeza de que estes são formados pelas ações humanas em interação com as forças que elas mesmas desencadeiam, normalmente além do controle dos atores, que apenas são virtuosos se não se recusarem a continuar a tarefa de conformar a realidade.

NOTAS 3

¹ Giddens, *As consequências da modernidade*, São Paulo, Editora da UNESP, 1991.

² Habermas, *O discurso filosófico da modernidade*, Lisboa, Publicações Don Quixote, 1990.

³ Touraine, *Crítica da Modernidade*, Lisboa, Instituto Piaget, s. d. (original 1992)

⁴ Os autores paradigmáticos da formação das ciências sociais são eles mesmos os intérpretes das teorias da modernidade. Os marxistas localizam as mudanças superestruturais da modernidade a partir da crítica de Marx ao sistema capitalista. Em Weber, a modernidade se ata a um tipo generalizado de racionalização do mundo, que tem como contrapartida o aumento contínuo da dominação técnica sobre a natureza e sobre a própria sociedade. Como consequência da racionalização crescente das relações, desenvolve-se um tipo de ator que combina sua escala de valores com a capacidade de articular meios e fins. Os durkheimianos possuem uma sofisticada interpretação organicista do aumento progressivo da complexificação social simultaneamente ao aprofundamento dos processos de individuação. Durkheim, a despeito de permitir uma teoria integradora da modernidade (base, aliás, de muitas teorias sistêmicas posteriores), é também o autor

que chamou a atenção para as disjunções entre consciências individuais e as representações morais coletivas da sociedade como um fato que acompanha o mundo moderno, inclusive naquilo que se constitui a sua contrapartida negativa: a evolução das taxas de criminalidade de suicídio. Pode-se também construir teorias da modernidade em Simmel, Pareto e Tarde, todos eles autores que tomaram as grandes transformações sociais e urbanas do final do século XIX e início do século XX como matéria para pensar o plano microsociológico das *interações* modernas.

⁵ Pode-se definir o campo retórico como o espaço no qual é possível articular o conjunto das falas referentes a um tema posto como o *centro do debate*. O conceito de *campo* aparece em autores muito distintos como Toulmin, Bourdieu, Eco ou Deleuze. O uso feito aqui refere-se fundamentalmente à ideia de um espaço simbólico circunscrevendo um conjunto de falas, mas com limites bastante flexíveis. Ver Magalhães, *Racionalidade e Retórica, teoria discursiva da ação coletiva*, Tese de doutorado, IUPERJ, 2000; Toulmin, *The uses of the argument*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; Bourdieu, *A Economia das Trocas Simbólicas*, São Paulo, Perspectiva, 1992; Deleuze e Guatarri, *O que é a Filosofia?* Rio de Janeiro, 34 Letras, 1992; Eco, *Tratado geral da semiótica*. São Paulo, Perspectiva, 1980.

⁶ A teoria da estruturação de Giddens é um esforço teórico significativo na articulação macro/micro que pauta os desenvolvimentos posteriores da sua teoria da modernidade. Ver: Giddens, *A constituição da sociedade*, São Paulo, Martins Fontes, 1989.

⁷ Touraine, *O retorno do actor - ensaio de sociologia*, Lisboa, Instituto Piaget, sd.

⁸ O sentido de uma *dialética negativa*, na qual a modernidade nega suas disposições emancipadoras de afirmação de indivíduos livres e racionais, prendendo a todos em um sistema de dominação inscrito na sociedade, deve muito a Adorno e Horkheimer. Esse diagnóstico pode ser entendido em dois planos. *Estruturalmente* ela consiste em encampar a aporia weberiana da racionalização que leva ao fim da liberdade. *Metodologicamente* ela se apresenta como "crítica imanente" da sociedade na qual os conceitos são continuamente confrontados com seus opostos, sem um ponto final de reconciliação entre teoria e objeto.

⁹ Bignotto, *Republicanismo e Realismo um perfil de Francesco Guicciardini*, Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2006.

¹⁰ Berman, *Tudo que é solido desmancha no ar*. São Paulo. Companhia das letras, 2007.

¹¹ Giddens, *As consequências...*, p 11.

¹² Habermas, *O discurso...*, p 16.

¹³ Um dos núcleos duros do conceito de ação racional, desde a formulação weberiana, é a proposição de que os atores projetam e simulam quadros do futuro. A proposição é articular o isomorfismo entre essa operação do ator e seu desenvolvimento cognitivo que envolve a conquista da visão/representação em perspectiva. Para a caracterização do ator racional e suas habilidades projetivas ver Weber, Conceitos Sociológicos Fundamentais, in *Economia e Sociedade*, Brasília, Editora da UNB, 1991. Sobre projeções do futuro como operações racionais, ver também: Elster, *Ulisses and the Sirens. Studies in Rationality and Irrationality*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984; Schutz, El problema de la racionalidad en el mundo social, in *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974; Boudon, *The logic of social action*. Boston, Routledge & Kegan Paul, 1981.

¹⁴Ver:https://www.google.com.br/search?q=perspectiva&espv=2&biw=1920&bih=935&source=lnms&tbn=isch&sa=X&ved=0ahUKewjahom9-OrLAhULk5AKHQkqBu8Q_AUIBigB#tbn=isch&tbs=ring%3ACWdo-15Hmd4QljhaVzkEsmckB1dr2iwIHrgreoKwE8YifU-zYs6lhR1qY25hF

¹⁵Essa descrição é de Alberti, *Da Pintura*. Campinas, Editora da Unicamp, 1992. Segundo Panofsky em *A perspectiva como forma simbólica*, Lisboa, Edições 70, 1993, assim também pensava Leonardo, propondo a visão do pintor como uma "vidraça" (*pariete de vetro*) ou seja, uma janela transparente.

¹⁶ O uso de aparelhos óticos por pintores a partir do renascimento atingindo o auge no sec. XVII foi brilhantemente investigado por David Hockney, *O conhecimento secreto – redescobrimo as técnicas perdidas dos grandes mestres*, São Paulo, Cosac & Naify, 2001. Também remeto ao documentário que a BBC fez com a pesquisa de Hockney disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=7W0AKH7pWZo>

¹⁷ Panofsky, op cit, p 32. *In verbis*:

Para garantir a existência de um espaço absolutamente racional, quer dizer, infinito, imutável e homogêneo, a «perspectiva central» lança mão de dois pressupostos tácitos, mas fundamentais, a saber: vemos com um olho imóvel; a secção transversal plana da pirâmide visual pode ser tomada por uma reprodução apropriada da nossa imagem óptica. De facto, ambas as premissas dão corpo a abstracções bastante audaciosas da realidade, considerada aqui «realidade» como a genuína impressão óptica subjectiva. A verdade é que a estrutura de um espaço infinito, imutável e homogêneo, em resumo, um espaço puramente matemático, difere em muito da estrutura do espaço psicofisiológico: «A percepção ignora o conceito de infinito, à partida tornado restrito por determinados limites espaciais impostos pela nossa faculdade perceptiva. Relativamente ao espaço perceptual, não se pode falar de infinito, nem, tão pouco, de homogeneidade. A homogeneidade do espaço geométrico assenta, principalmente, na ideia de que todos os elementos desse espaço, os «pontos» nele reunidos, constituem simples indicadores de posição, privados de conteúdo independente próprio fora desta relação, da posição que ocupam em relação uns aos outros.

¹⁸ Maquiavel, *O Príncipe*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1983, p 3. Tradução de Roberto Grassi.

¹⁹ Panofsky, op. cit., p 69, numa nota a respeito do sentido de perspectiva e *prospettiva*:

³ A palavra deveria provir, não de «ver através de», um dos sentidos de *perspicere*, mas do seu outro significado, «ver com clareza»; a opção pelo primeiro sentido equivale a uma tradução literal da palavra grega *optiké*. A interpretação dada por Dürer já se baseia na definição moderna e na representação da imagem como secção transversal feita através da pirâmide visual. Por outro lado, na transformação da *perspettiva* italiana em *prospettiva*, descobriu Felix Witting como que um protesto contra esta forma de entender a imagem («a primeira faz lembrar o 'punto dove percoteva l'occhio' a que se referia Brunelleschi, enquanto a segunda sugere apenas o ver em frente», *Von Kunst und Christentum* [Estrasburgo, 1903], p. 106). Persistem dúvidas neste aspecto, já que o termo *prospettiva* é utilizado, exactamente, pelos teóricos mais rigorosos, partidários do método da secção transversal, entre os quais se conta Piero della Francesca. Mais não poderemos fazer do que reconhecer que a palavra *prospettiva* implica, de forma muito mais intensa, a noção de realização artística (designadamente, a conquista da profundidade espacial). Quanto à *perspettiva*, faz pensar, sobretudo, no processo matemático. A imposição do termo *prospettiva* deve ter-se ficado a dever a considerações de ordem puramente fonética, ou, quem sabe, ao desagrado pela sucessão das consoantes «rsp».

²⁰ Machiavelli, *Il Principe*, 2011, p. 6. Maquiavel, *O Príncipe*, op. cit., p.3. “...aprendido [*por mim*] com uma longa lição das coisas modernas e uma contínua lição das coisas antigas”.

²¹ Moderno, para o tempo de Maquiavel, tem um significado como “coisas que se passam atualmente”, “existindo agora”, “contemporâneo”. Entra para o vocabulário corrente no francês e no italiano a partir do século XV (no renascimento, então). Moderno é uma palavra redescoberta pelos estudiosos das obras latinas que remonta ao gramático bizantino Prisciano e também aparece no romano tardio Cassiodoro, ambos em Constantinopla entre os séculos V e VI, um tempo de invasões ostrogodas perturbando de quando em vez a civilização. Os dois autores são, aparentemente, as mais antigas fontes etimológicas conhecidas desse termo. As etimologias comparadas indicam que a apropriação do latim *modernus* ocorreu via italiano e daí migrou para as outras línguas latinas. Uma etimologia em espanhol afirma que a palavra ocorreu em Dante no princípio do século XIV e se documenta em espanhol desde o século XV. Ver:

<http://etimologias.dechile.net/?moderno> - -“Por mucho que algunos asocien la palabra *moderno* al término /moda/, lo cierto es que el adjetivo /moderno/ proviene del latín /modernus/, palabra acuñada tardíamente em el siglo V con el significado de 'reciente, actual'. A su vez /modernus/ proviene del adverbio latino /modo/ 'hace un momento, ahora' cuyo étimo es el ablativo de /modus/ 'modo, medida'. El sufijo *-ernus* es el mismo de /hodiernus/ 'de hoy', de /hibernus/ 'relativo al hiems 'invierno' ode /ae(vi)ternus/ 'eterno, que dura la vida'. Con los albores Del Renacimiento empezó a usarse el vocablo /moderno/ 'de ahora, actual'. Así el propio poeta italiano Dante (1265-1321), empleó la palabra a comienzos del s. XIV y en castellano se documenta desde principios del siglo XV. La expresión Edad Moderna se aplicó a la época histórica que arrancaba del 1492. Posteriormente /moderno/ se contrapone a /antiguo/, equivale a lo nuevo y desde el siglo XVIII se extiende a todos los dominios el término, francés en origen, de /modernité /modernidad/. A las encíclicas de la Iglesia católica se debe El concepto de /modernismo/, compendio de las nuevas corrientes libre pensadoras a las que la Iglesia debe hacer frente.” Para se ter uma comparação com a datação de *O Príncipe*, redigido em 1512, o “primeiro registro” em inglês encontrado pelo prestigioso Merriam-Webster é de 1585, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/modern>: Origin of modern - Late Latin modernus, from Latin modo just now, from modus measure —First Known Use: 1585.

Outras etimologias:

Em : http://www.etymonline.com/index.php?term=modern&allowed_in_frame=0 temos:

modern (adj.): c. 1500, "now existing;" 1580s, "of or pertaining to present or recent times;" from Middle French modern (15c.) and directly from Late Latin modernus "modern" (Priscian, Cassiodorus), from Latin modo "just now, in a (certain) manner," from modo (adv.) "to the measure," ablativo of modus "manner, measure" (see [mode](#) (n.1)). Extended form modern-day attested from 1909.

In Shakespeare, often with a sense of "every-day, ordinary, commonplace." Slang abbreviation mod first attested 1960. Modern art is from 1807 (by contrast to ancient); modern dance first attested 1912; first record of modern jazz is from 1954. Modern conveniences first recorded 1926.

modern (n.) 1580s, "person of the present time" (contrasted to ancient, from [modern](#) (adj.)). From 1897 as "one who is up to date."

Em <https://en.wiktionary.org/wiki/modern> , temos:

Etymology – From [Middle French moderne](#), from [Late Latin modernus](#); from [Latin modo](#) (“just now”), originally ablativo of [modus](#) (“measure”); hence, by measure, "just now". See also [mode](#). Adjective – modern ([comparative moderner](#) or [more](#) modern, [superlative modernest](#) or [most](#) modern)

Em : <http://www.littre.org/definition/moderne> temos:

HISTORIQUE

XVIe s. Le trouble et la confusion qui alors a mis en doute plusieurs choses beaucoup plus modernes que celle-là, [[Amyot](#), Cam. 39] Les eschevins tant anciens que modernes, pour lors regnans, [[Nouv. coust. gén. t. I, p. 377](#)] Entre des livres simplement plaisants, je treuve, des modernes, le Decameron de Boccace, Rabelais et les Baisers de Jehan Second, s'il les faut loger sous ce tiltre, dignes qu'on s'y amuse, [[Montaigne](#), II, 100]

ÉTYMOLOGIE: Espagn. et ital. moderno; du lat. modernus, dérivé de l'adverbe modo, récemment. Modernus est récent dans la latinité, et par conséquent il a été fait de seconde main, sur le modèle de hodiernus, hesternus, mots dans lesquels l'r est pour s. Quant à modo, ce paraît être l'ablatif de modus, ablatif qui, du sens de manière, passa à celui de pourvu que, de tantôt.... tantôt, et de dans un moment, récemment.:

Em : <http://www.cnrtl.fr/etymologie/moderne> temos:

MODERNE, adj. et subst. Étymol. et Hist. 1. xives. Moders cas rég. plur. «les hommes des époques récentes par opposition aux Anciens» (Moamin et Ghatrif, *Traité de fauconnerie et des chiens de chasse*, éd. Håkan Tjerneld, II, Prol., 4); 2. a) av. 1455 moderne adj. «qui est du temps présent, actuel» (Chastellain, *Dict. de Vérités ds Œuvres*, éd. Kervyn de Lettenhove, t.6, p.223); 1 remoitié du xvies. «qui appartient à l'époque actuelle, par opposition à son état ancien (en parlant d'une langue)» (Pierre Durand ds *Guillaume de Palerne*, éd. H. Michelant, p.XIX); 1606 les poètes modernes (Nicot); 1680 architecture moderne (Rich.); 1690 moderne «qualifie une science ou un art dans l'état auquel l'ont porté les découvertes ou les inventions récentes» (Fur.); 1694 moderne subst.fém. «édifice d'architecture moderne» (Ac.); 1756 subst.masc. «ce

qui est moderne ou dans le goût moderne» (Voltaire, Moeurs, 82 ds Littré);b) 1554 [date d'éd.] «qui est de son temps, à la page (en parlant d'un homme)» (N.du Fail, Propos rustiques, fo D 1b); 1852 subst. masc. «élégant à la mode» (Texier, Tableau de Paris, I, 145 ds Klein Vie paris., p.49);c) 1789 l'histoire moderne (Schwan, Nouv. dict. de la lang. all. et fr., s.v. histoire); 1906 enseignement moderne (Pt Lar.). Empr. au b. lat.modernus «récent, actuel», dér. de l'adv. Modo «seulement, naguère, peu après».

Em <https://it.wiktionary.org/wiki/moderno>, temos: [Etimologia / Derivazione](#) – dal [latino](#) tardo [modernus](#) cio è "or ora, recentemente, poco fa, al presente"; lemma simile a [modus](#), [limite](#), [termine](#), nel senso generale di "entro i limiti del tempo presente", a cui si aggiunge la desinenza -ernus per indicare appartenenza

²² Esta visão está, por exemplo, na influente leitura de Claude Lefort, [Sobre a lógica da força](#), in Quirino e Souza (org.) *O pensamento político clássico*, São Paulo, T. A. Queirós Editor, 1980. Praticamente não há intérprete de Maquiavel que não ressalte a sua “modernidade” frente aos humanistas por desposar uma visão realista. Ver também: Escorel, *Introdução ao pensamento de Maquiavel*, Rio de Janeiro, 2014. Pires Aurélio, [Introdução](#) in Maquiavel *Príncipe*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2008. Grafton, [Introdução](#) in Maquiavel *O Príncipe*, São Paulo, Penguin Classics Companhia das Letras 2010. Bignotto, *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Loyola, 1991. Viroli, *O sorriso de Nicolau – História de Maquiavel*, São Paulo, Editora Estação Liberdade, 2002.

²³Maquiavel, op. cit. p. 4.

²⁴Weber, [Conceitos sociológicos fundamentais](#). In: *Economia e Sociedade*, p. 4. A frase de Weber refere-se ao problema de aplicar a teoria da ação à história, uma vez que o analista não tem o recurso ao sentido subjetivo que o ator tinha em mente para dar razões ao seu ato. Desta forma, o analista deve imaginar sentidos plausíveis para a ação e, portanto, trata-se de ver o ator em perspectiva, pois não se pode habitar a sua subjetividade.

²⁵Relembrando este conceito já mobilizado em capítulo anterior: a teoria propõe que o Renascimento tem como característica definir uma nova forma de subjetividade nos indivíduos, que passariam a lidar com um *self* mutável. Esta disposição subjetiva mutável opera tanto na direção vertical, marcada pela escolha entre a virtude e a vida mundana, quanto na direção horizontal, permitindo ao indivíduo ter mais de uma profissão e mais de uma identidade. É uma conquista da literatura daquela época. Ver: Greene, *The Flexibility of the Self in Renaissance Literature*, 1968.

²⁶ Maquiavel, *O Príncipe*, cap. XXVI.

²⁷ Quentin Skinner, *As fundações do pensamento político moderno*, op. cit., mostra o desenvolvimento do que eu chamo de ideologia da liberdade das cidades italianas frente ao Império desde o sec. XIV, por meio do pensamento de Bartolus de Saxoferrato (1314-1357) que, com seus trabalhos já realistas, identificava a liberdade *de fato* das cidades toscanas como uma fonte do direito de fazer suas leis.

²⁸ O Maquiavel diplomata está bem desenhado na excelente biografia que lhe fez Roberto Ridolfi, *Biografia de Nicolau Maquiavel*, cap. IV a VIII, além de X e XI. Quentin Skinner também deixa clara a influência da atividade diplomática na mudança de entendimento que o Secretário teve da experiência republicana, no seu precioso e sintético ‘*Maquiavel*’. Não é outra a opinião de Viroli sobre a experiência diplomática de Maquiavel, Viroli, *O sorriso de Nicolau*, op. cit.

²⁹ Skinner, *As fundações ...op. cit.* Este é o grande livro de referência sobre o período, e cabe indicar também, para a noção de liberdade no humanismo cívico em Maquiavel, o livro de Bignotto, *Maquiavel Republicano*, op. cit.

³⁰Sobre o tempo circular, ver Pomian, [Ciclo](#), in *Tempo / Temporalidade*, Enciclopédia Einaudi, vol. 29, Lisboa Imprensa Nacional, 1993. E sobre a circularidade no pensamento renascentista e em Maquiavel é recomendável o ensaio de Newton Bignotto, [O círculo e a Linha](#), in *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

³¹Novamente cabe invocar a imagem fáustica da modernidade, um processo que libera forças que moem a tradição e, em seguida, começam a destruir a si mesmas, recriando-se em espaços de tempo cada vez mais curtos.

³² A tese de que o Estado moderno se assenta no monopólio da violência instituído por um príncipe, contra a aristocracia, usando o suporte dos letrados humanistas está em Weber, *A política como vocação*, 1982.

³³Hobbes, pouco mais de um século depois de Maquiavel, caracterizou as relações internacionais como um permanente estado de guerra, próprio da natureza, uma vez que faltava aos Estados um leviatã próprio, que

fosse o seu juiz e obrigasse a todos pelo medo da punição. Hobbes, *Leviatã*, op. cit., cap. XIII p. 77, *in verbis*:

“Mas mesmo que jamais tivesse havido um tempo em que os indivíduos se encontrassem numa condição de guerra de todos contra todos, de qualquer modo em todos os tempos os reis, e as pessoas dotadas de autoridade soberana, por causa de sua independência vivem em constante rivalidade, e na situação e atitude dos gladiadores, com as armas assestadas, cada um de olhos fixos no outro; isto é, seus fortes, guarnições e canhões guardando as fronteiras de seus reinos, e constantemente com espiões no território de seus vizinhos, o que constitui uma atitude de guerra. Mas como através disso protegem a indústria de seus súditos, daí não vem como consequência aquela miséria que acompanha a liberdade dos indivíduos isolados”.

³⁴Essa observação é de Bobbio, *Teoria das formas de governo*, Brasília, Editora da UNB, 1980, e fica melhor ilustrada pelo próprio Maquiavel: ‘*Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*’, Livro I cap. II.

³⁵Maquiavel, *Carta a Francesco Vettori*, in *O Príncipe* p. 149-153. A passagem da carta que assinala exatamente a flexibilidade do *self* maquiaveliano, passando da identidade de homem do povo à de cortesão da história, é a seguinte:

*Chegada a noite, retorno para casa e entro no meu escritório; na porta, dispo a roupa quotidiana, cheia de barro e lodo, visto roupas dignas de rei e da corte e, vestido assim condignamente, penetro nas antigas cortes dos homens do passado onde, por eles recebido amavelmente, nutro-me daquele alimento que é unicamente meu, para o qual eu nasci; não me envergonho ao falar com eles e perguntar-lhes das razões de suas ações. Eles por sua humanidade, me respondem, e eu não sinto durante quatro horas qualquer tédio, esqueço todas as aflições, não temo a pobreza, não me amedronta a morte: eu me integro inteiramente neles. E, porque Dante disse não haver ciência sem que seja retido o que foi apreendido, eu anotei aquilo de que, por sua conversação, fiz capital, e compus um opúsculo *De Principatibus*, onde me aprofundo o quanto posso nas cogitações deste assunto, discutindo o que é principado, de que espécies são, como são adquiridos, como se mantêm, porque são perdidos.*

³⁶Maquiavel, *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, Livro I, p. 18. *In verbis*:

(...) O resultado é que os que se dedicam a ler a história ficam limitados à satisfação de ver desfilar os acontecimentos sem procurar imitá-los, julgando tal imitação mais do que difícil, impossível. Como se o sol, o céu, os homens e os elementos não fossem os mesmos de outrora; como se sua ordem, seu rumo e seu poder tivessem sido alterados,

³⁷Esse é o caso de Skinner, no seu ‘*Maquiavel*’, onde o florentino sempre é caracterizado com um aplicador de retóricas que já existiam nos autores romanos. O ponto aqui é afirmar que Maquiavel também foi obrigado a inovar perante essa tradição, mesmo que operasse a partir dela. Creio caber esta leitura tanto de Diogo Pires Aurélio na sua notável Introdução à sua tradução de *O Príncipe*, op. cit.

³⁸A primeira tradução brasileira dos *Discorsi*, aqui usada, preferiu chamar o livro de ‘*Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*’. Uma vez que a língua portuguesa permite perfeitamente falar em ‘*Discursos*’, assim será grafado, a não ser nas citações bibliográficas.

Capítulo Quinto

A memória dos acontecimentos é apagada por novas línguas e religiões, bem como pelos desastres causados por inundações ou pestes.

Creio que se poderia contestar os filósofos que pretendem que o mundo sempre existiu, observando que, se tal antiguidade fosse real, deveria haver memória de fatos ocorridos há mais de cinco mil anos. Seria uma resposta apropriada, se não se soubesse que a lembrança dos acontecimentos se extingue por razões diversas, algumas relacionadas com os homens, outras não. As que dependem dos homens são as mudanças de língua e de religião. Quando surge uma nova religião, seu primeiro cuidado é abafar a memória da anterior, para aumentar sua própria influência; memória que se extingue completamente quando os fundadores da religião nova falam língua diferente.

Estes resultados aparecem de forma marcante quando se examina o que fizeram os cristãos com o paganismo, abolindo todas as suas instituições e cerimônias — apagando-as juntamente com a memória da antiga teologia. É verdade que o cristianismo não pôde destruir com igual êxito a lembrança dos grandes homens que o mundo pagão tinha produzido, o que se deve à preservação da língua latina, que serviu para formular os preceitos da nova lei. Considerando tudo o que os primeiros cristãos destruíram, não há dúvida de que, se tivessem podido escrever numa língua diferente, não haveria hoje qualquer memória dos acontecimentos passados.

⁴⁰Ibidem, p. 197;

Embora em nossos dias somente num país haja algumas cidades independentes, na antiguidade todos os países eram povoados por homens livres. Basta ver como, na época de que falamos, havia povos livres desde as altas montanhas que separam a Toscana da Lombardia até a extremidade da Itália, tais como os toscanos, romanos, samnitas e muitos outros que habitavam este país — no qual, segundo os historiadores, nunca houve outros reis além dos que reinaram em Roma e de Porseta, soberano dos toscanos, raça que não se sabe mesmo como se extinguiu.

Na época em que os romanos assediaram Veios, a Toscana era independente e defendia de tal modo sua liberdade, rejeitando a monarquia, que, quando os habitantes de Veios pediram o seu apoio contra os romanos, após longa deliberação este lhe foi negado, enquanto obedecessem ao rei que haviam nomeado. Pensavam os toscanos que não deviam defender a pátria de quem já a havia submetido ao jugo de um monarca.

⁴¹ Maquiavel:

Não posso deixar de me espantar — e de queixar-me — quando considero, de um lado, a veneração que inspiram as coisas antigas (bastaria lembrar como se compra, a peso do ouro, um fragmento de estátua que se deseja ter junto a si, como adorno da casa: modelo para os que se deliciam com a sua arte, esforçando-se por reproduzi-la); de outro, os atos admiráveis de virtude que a história registra, nos antigos reinos e repúblicas, envolvendo monarcas, capitães, cidadãos, legisladores, todos os que trabalharam pela grandeza da pátria. Atos mais friamente admirados do que imitados (longe disto, todos parecem evitar o que sugerem, de modo que é pouco o que resta da sua antiga virtude).

⁴²Idem, Livro II, cap. I, p. 193-195. Em seus termos:

“Muitos historiadores, entre eles Plutarco — escritor de grande peso —, sustentam que a expansão do império romano se deveu mais à sorte do que à virtude. Entre os seus argumentos, Plutarco cita a confissão dos próprios romanos, que atribuíam suas vitórias a Fortuna, deusa que tinha mais templos do que qualquer outra divindade. Tito Lívio parece também pensar assim, pois é raro, ao citar uma figura importante, que não mencione, ao lado do seu valor, sua sorte”.

“Este, contudo, não é meu pensamento; e não creio que uma opinião diversa possa ser bem sustentada. Se nunca existiu outra república que tivesse feito conquistas iguais às de Roma, isto se deve a que nenhuma outra teve, desde o início, instituições tão apropriadas a este fim. Foi à coragem dos seus soldados que Roma deveu as conquistas; mas foi à sua sabedoria, à sua conduta e ao caráter especial que lhe imprimiu seu fundador que deveu a conservação dessas conquistas, como demonstraremos amplamente em vários dos capítulos seguintes.”

⁴³Skinner, *Maquiavel*, op. cit.

⁴⁴Machiavelli, *Il Principe*, op. cit. p. 53. Na tradução brasileira de Roberto Grassi op. cit. p 142:

Considero seja melhor ser impetuoso do que dotado de cautela, porque a fortuna é mulher e conseqüentemente se torna necessário, querendo dominá-la, bater-lhe e contrariá-la; e ela mais se deixa vencer por estes do que por aqueles que procedem friamente. A sorte, porém, como mulher, sempre é amiga dos jovens, porque são menos cautelosos, mais afoitos e com maior audácia a dominam.

⁴⁵Maquiavel, *Belfagor, o Arquidiabo*, Brasília Editora da UNB, 1980. O diabo se transforma em um homem comum; tendo um grande dote, escolhe Florença para viver de renda e, apaixonando-se por uma bela florentina, vai progressivamente se arruinando ao satisfazer-lhe os caprichos. Nos *Discorsi* (livro III, cap. XXVI) intitulado ‘*Como as mulheres podem arruinar um Estado*’ ele verifica que mais de uma vez os ultrajes às mulheres geraram inúmeras guerras e derrocadas de monarcas. Assim, sendo a *fortuna* uma mulher, a confiança que se poderia ter nela era bem problemática.

⁴⁶Maquiavel, *O Príncipe*, p. 140:

metade, ou quase. Comparo-a a um desses rios torrenciais que, quando se encolerizam, alagam as planícies, destróem as árvores e os edifícios, carregam terra de um lugar para outro; todos fogem diante dele, tudo cede ao seu ímpeto, sem poder opor-se em qualquer parte. E, se bem assim ocorra, isso não impedia que os homens, quando a época era de calma, tomassem providências com anteparos e diques, de modo que, crescendo depois, ou as águas corressem por um canal, ou o seu ímpeto não fosse tão desenfreado nem tão danoso.

⁴⁷O encontro de Maquiavel e Leonardo ocorreu em Ímola, o primeiro como observador diplomático de Florença e o segundo como engenheiro militar de Cesar Borgia. Uma vez que nenhum dos dois deixou relato direto dessa convivência, ela jamais foi bem enfatizada pelos biógrafos, não obstante haver indícios muito enfáticos de que os dois tiveram um convívio profissional, conforme aparece em pesquisa recente. O encontro dos dois talentos teve desdobramentos no projeto de transposição do rio Arno e está bem retratado no livro de Roger Masters, *Da Vinci e Maquiavel, um sonho renascentista*. Rio de Janeiro, Zahar, 1999. Leonardo deixou esboços do projeto do Arno:



O leito original sinuoso cheio de meandros é substituído por um canal que, em uma curvatura longa, permite a navegação do Arno

⁴⁸Skinner, *Maquiavel*, op.cit, considera que esse aspecto erótico era um acento específico de Maquiavel descrevendo um “prazer perverso” da Fortuna em ser brutalmente submetida. O problema, como se sabe, é que as mulheres de Maquiavel, uma vez submetidas, tornam-se tiranas e voltam-se contra seus possuidores.

⁴⁹Tucídides, *História da guerra do Peloponeso*, Brasília Editora da UNB, 1987. Os discursos que Tucídides põe na boca de suas personagens são peças de retórica que recriam alegoricamente os diferentes pontos de

vista que fazem a história. Esse modelo, imitado pelos romanos, está presente no Maquiavel historiador de Florença e em outras invenções suas; afinal, uma vez que se tratava também de um poeta e dramaturgo, não era exatamente difícil para ele criar falas para suas personagens.

⁵⁰ Maquiavel, *A vida de Castruccio Castracani*, Brasília, Editora da UNB, 1980.

⁵¹ O maior sucesso de Maquiavel, com representações ricas em vestimentas e cenários em Florença, Veneza e em Roma, *A Mandrágora* revisita alegoricamente o tema do “príncipe novo”, Calímaco, conquistando a bela Lucrécia esposa do rico e envelhecido Messer Nícia, o tipo ideal dos *Grandi*. O fato de Calímaco ser ousado é decisivo para pôr em ação a trama do médico Ligúrio. A participação ideológica das bênçãos de uma igreja venal no mundo da vida, encarnada no frei Timóteo, soma-se para a conquista da virtuosa Lucrécia, a Itália de Calímaco. Sempre foi o mesmo Maquiavel o artista e o teórico. Ver: Maquiavel, *A mandrágora*, São Paulo, Abril Cultural, 1976.

⁵² Maquiavel, *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, Livro I, cap. V, p. 33-35.

In verbis:

“Aqueles que agiram com maior tino ao fundar um Estado incluíram entre suas instituições essenciais a salvaguarda da liberdade; e os cidadãos puderam viver em liberdade um tempo mais ou menos longo, segundo tal salvaguarda tenha sido mais ou menos bem formulada. Como em todos os Estados existem aristocratas e plebeus, pode-se bem perguntar em que mãos a liberdade estaria melhor salvaguardada”.

“Em outros tempos, os lacedemônios a confiaram aos nobres, como o fazem em nossos dias os venezianos: já em Roma, ela estava nas mãos do povo. É necessário, portanto, examinar qual dessas repúblicas fez melhor escolha. Se considerássemos os seus motivos, teríamos muito a dizer em favor de cada lado; examinando os resultados, contudo, dar-se-á a preferência à nobreza, porque em Esparta e em Veneza a liberdade teve vida mais longa do que em Roma”.

“No entanto, para chegar aos motivos, e tomando os romanos como exemplo direi que se deve sempre confiar um depósito a quem tem por ele menos avidez. De fato, se considerarmos o objetivo da aristocracia e do povo, perceberemos na primeira a sede do domínio; no segundo, o desejo de não ser degradado - portanto uma vontade mais firme de viver em liberdade, porque o povo pode bem menos do que os poderosos ter esperança de usurpar a autoridade. Assim, se os plebeus têm o encargo de zelar pela salvaguarda da liberdade, é razoável esperar que o cumpram com menos avareza, e que, não podendo apropriar-se do poder, não permitam que outros o façam”.

⁵³ A observação de que inexistente um grande texto de elogio à democracia no mundo antigo é de Moses Finley, *A democracia antiga e moderna*, Rio de Janeiro, Editora Graal, 1988. Segundo o historiador norte-americano, quase tudo que sabemos da democracia antiga sobreviveu nos textos dos críticos da democracia.

⁵⁴ Esse tema é central e articula o cap. XII e XIII do *Príncipe* com a posterior redação da *Arte da Guerra*.

⁵⁵ Tal é a fórmula básica do contratualismo: o poder soberano passa a ser *instituído*, ou seja, a sujeição à espada do Estado é um ato voluntário dos que vão obedecer. Maquiavel não está ainda, com certeza, em um registro como o de Hobbes, mas já existe em Maquiavel a noção de uma missão do príncipe em proteger o povo, até para evitar sedições e há, em contrapartida, o entendimento de que o povo pode resistir a obedecer quem o hostiliza.

⁵⁶ A ideia de um povo que, formando um corpo, multiplica sua força (*potentia*) e torna-se base de uma virtuosa República democrática é uma conclusão radical do *Tratado Teológico-Político*, 2003, de Bento de Espinosa. Essa é uma ideia radical para o séc. XVII e acima das possibilidades históricas e teóricas de Maquiavel, mas em ambos os autores a força do povo é a garantia de qualquer ordem livre possível.

⁵⁷ Maquiavel, *A arte da guerra*, Brasília, Editora da UNB, 1980. Livros III a VI.

⁵⁸ Maquiavel, *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, Livro I, cap. IV.

In verbis:

“Não quero silenciar sobre as desordens ocorridas em Roma, entre a morte dos Tarquínios e o estabelecimento dos tribunos. Mas não aceitarei as afirmativas dos que acham que aquela foi uma república tumultuada e desordenada, inferior a todos os outros governos da mesma espécie a não ser pela boa sorte que teve, e pelas virtudes militares que lhe compensaram os defeitos. Não vou negar que a sorte e a disciplina tenham contribuído para o poder de Roma; mas não se pode esquecer que uma excelente disciplina é a consequência necessária de leis apropriadas, e que em toda parte onde estas reinam, a sorte, por sua vez, não tarda a brilhar”.

“Examinemos, porém, as outras particularidades de Roma. Os que criticam as contínuas dissensões entre os aristocratas e o povo parecem desaproveitar justamente as causas que asseguraram fosse conservada a liberdade de Roma, prestando mais atenção aos gritos e rumores provocados por tais dissensões do que aos seus efeitos salutares. Não querem perceber que há em todos os governos duas fontes de oposição: os interesses do povo e os da classe aristocrática. Todas as leis para proteger a liberdade nascem da sua desunião, como prova o que aconteceu em Roma, onde, durante os trezentos anos e mais que transcorreram entre os Tarquínios e os Gracos, as desordens havidas produziram poucos exilados, e mais raramente ainda fizeram correr o sangue”.

⁵⁹ A passagem das *Histórias Florentinas*, está em Maquiavel, *História de Florença*, São Paulo, Musa, 1994, p. 223 é:

“Costumam as províncias, as mais das vezes, nas mudanças a que são submetidas, da ordem vir à desordem, e novamente, depois, passar da desordem à ordem: porque não estando na natureza das coisas deste mundo o deter-se, quando chegam à sua máxima perfeição, não mais podendo-se elevar, convém que precipitem; e de igual maneira, uma vez caídas pelas desordens chegadas à máxima baixaza, necessariamente não podendo mais cair convém que se elevem: assim, sempre do bem se cai no mal e do mal eleva-se ao bem, porque a virtude gera tranquilidade, a tranquilidade o ócio, o ócio, desordem, ruína; e igualmente, da ruína nasce a ordem, da ordem a virtude, e desta, a glória e a prosperidade”.

⁶⁰ Esse ponto é explorado num estudo específico por Gisela Bock, *Civil discord in Machiavelli's Istorie Fiorentine*, in *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge UP, 1990.

⁶¹ Aristóteles, *Política*, in *Obras*, Madrid, Aguilar, 1982. 1295 b, p. 835 trad. Francisco de P. Samaranch, e versão para o português:

"(...) Em todos os Estados, por conseguinte, há que se assinalar três divisões: os muito ricos, os muito pobres e, em terceiro lugar, os que estão entre esses dois. Assim, pois, posto que se admite que o que é moderado ou intermediário é o melhor; fica evidente que uma quantidade média de fortuna é a melhor quantidade para se possuir. Porque esse grau de riqueza é o mais apto para obedecer à razão(...)

E;

"(...) seguramente o ideal de um Estado é ser constituído o mais possível de pessoas iguais, e essa semelhança se encontra de maneira primordial nas classes médias; por conseguinte um estado composto pela classe média estará necessariamente melhor constituído com respeito àqueles elementos (a oligarquia e a democracia) dos quais dissemos se compõe um Estado de modo natural,"

Uma importante ressalva: em Aristóteles essa oposição de classes deve ser mitigada pela existência de uma classe média que funcionaria como um amortecedor do conflito e seria a base social da constituição mista. Esse tipo de engenharia social é totalmente estranha a Maquiavel, e o paralelo em ambos é a oposição dos contrários que gera harmonia da lei. Eles se encontram, heracliteamente, na harmonia dos contrários, no entendimento comum de que a polaridade criada pela desigualdade é também o campo no qual as disputas políticas podem ser superadas por arranjos estruturais/institucionais, a constituição equilibrada em Aristóteles e as “leis que protegem a liberdade” em Maquiavel. Não é certamente equivocado dizer que

Aristóteles toma o embate entre elementos oligárquicos e democráticos como básicos para o estabelecimento do caminho do meio, assim como o filósofo florentino, que viu nessa disputa o lugar de se forjarem as garantias da liberdade na república. Em ambos os autores, essa teoria não é simplesmente lógica, ela parece sempre impressionada por fatos que ocorreram na história e pelas soluções surgidas para o equacionamento de conflitos reais. Já no livro V, os conflitos, causas das revoluções e discórdias nas diferentes formas de governo, são caracterizados de modo muito semelhante ao espírito das *Histórias Florentinas*. Ao tratar das causas que dão origem às mudanças constitucionais e suas respectivas salvaguardas, Aristóteles estabelece um dos campos clássicos da ciência política, numa ótica que foi repetida por séculos: descrição dos problemas de cada forma constitucional e, em seguida, proposições relativas à manutenção de cada uma delas. Tomando empiricamente as formas constitucionais, o grego quebra de saída a noção de uma sequência rigorosamente presidida pelo ciclo, sublinhando que as mudanças geradas pelas facções e lutas de partido podem levar a inúmeros arranjos: democracias tornam-se oligarquias e vice-versa ou mudam apenas de grau, configurando-se como mais ou menos oligárquicas; podem tornar-se *politeia*, ou deixar de sê-lo. O livro V é repleto de presentes para quem deseja um Aristóteles analítico e fiel ao mundo da observação. As causas listadas para apontar a instabilidade das constituições vão ser muito semelhantes às considerações que Maquiavel fará mais tarde em seus textos. Fala-se ali de inveja, ganância, desprezo pelo povo, poder desproporcional de uma magistratura, intriga, falta de atenção às pequenas mudanças e tudo isso cotejado com fartos exemplos históricos. Ali também a visão dos conflitos nada tem de positiva, eles levam ao quadro da revolta civil e não apontam para o caminho do meio. Suas origens estão nas falhas humanas, nas disputas de facções, não tendo por base uma causa ligada à natureza do corpo social. Não se trata por certo de um paralelo rigoroso entre os dois autores, mas é impossível deixar de sublinhar uma identidade em passagens como em Aristóteles, op. cit., 1304 b, p. 865:

Os meios empregados para dar lugar a uma revolução nas constituições são umas vezes a força e outras a fraude e o engano. A força se emprega ou bem quando os líderes revolucionários exercem a coação desde o começo, ou bem mais adiante, e em verdade o modo de empregar a fraude é também duplo: algumas vezes os revolucionários, logo após terem enganado o povo totalmente, num primeiro momento, alteram a constituição com o seu consentimento, enquanto que logo, na última fase, passaram a deter o governo pela força, contra a vontade do povo; por exemplo, no tempo dos quatrocentos⁶² estes enganaram o povo dizendo-lhe que o rei dos persas lhes proveria dinheiro para a guerra contra os espartanos, e logo após dizer-lhes essa falsidade procuraram conservar para si o controle do governo, em outros casos, eles (os líderes) persuadem o povo desde o começo, continuam e o governam com o seu consentimento.

⁶²Skinner, *Maquiavel*, op. cit.

4 Três antípodas do realismo político no século XVI

I Proposição:

Houve reações imediatas ao humanismo realista do séc. XVI, muito se discutiu e se tentou refutar Maquiavel, o fato é que, no campo retórico da época, a leitura realista, apesar da sua força interna como discurso, estava muito próxima dos seus limites para persuadir o auditório universal que jogava a política. O bloqueio da expansão do realismo se deu por pensadores de fora da política, que não estavam diretamente preocupados em fundamentá-la, mas tinham de fazê-lo. Eram teólogos discutindo as relações entre os príncipes temporais e Deus e, antes de significarem um retorno ao holismo medieval, essas operações intelectuais tiveram como consequência um resultado próprio da modernidade, implicando a noção de que tratam de esferas separadas ainda que hierarquizadas. Em um tempo presenciado por Maquiavel, os franceses e os espanhóis vieram disputar em território italiano com um Imperador dos romanos que morava na Alemanha. Uma consequência fundamental para todos os beligerantes foi o contato com o refinamento da cultura italiana, e logo estavam importando projetos arquitetônicos, obras de arte, música, livros, objetos, antiguidades, pessoas, ideias e o mais que modernizasse as nascentes cortes que ainda estavam saindo das suas formas medievais para performances cada vez mais esplendorosas e para criação de estilos nacionais de arte, como variantes de linguagens gerais, rememorando a arquitetura romana. Foi assimilando e vetando aqui e ali o estilo italiano que esses povos fizeram suas versões nacionais do Renascimento. No campo da política, Maquiavel podia ser até lido, mas deveria ser publicamente negado.

Então, para reconstruir os interlocutores centrais do realismo dispostos a servir-lhe de anteparo e de alternativa como teorias do Estado, gostaria de mobilizar três nomes que representam perspectivas diversas ao realismo político dentro do séc. XVI: primeiramente as versões reformadoras de Martinho Lutero e João Calvino, em seguida a versão neotomista de Francisco de Vitoria, embora essa ordem não seja cronológica, mas por afinidade de ideias.

II Lutero

O mundo em torno daquele esplendor cortesão de reis, papas, cardeais, bispos, nobres e lacaios, financiado pela abundância das minas e do mercado para os produtos do oriente, não significava qualquer coisa para um teólogo que foi consideravelmente mais influente no seu próprio tempo que o pensamento de Maquiavel – Martinho Lutero, um monge agostiniano que tinha como princípio negar que qualquer obra humana possa justificar uma pessoa diante de Deus e garantir a sua salvação, não importando quão valiosa fosse essa obra para o mundo vivido. Traduzindo: nem toda talha dourada dos tronos, as pinturas do teto, os afrescos com trechos da vida de Jesus, somados ao som quase divino dos madrigais colocavam um Papa ou o Imperador mais perto de Deus do que o seu mais miserável crente. Para Lutero, assim como para Agostinho, a salvação não pertence a este mundo.

Aparentemente há uma contradição em tomar como um campeão da modernidade um pensador que tinha uma visão completamente *negativa* da atividade humana e do que ele chamava de *reino deste mundo*, mas é justamente a gigantesca cordilheira moral que Lutero levantou contra o avanço do humanismo mundano, do qual Maquiavel é um dos momentos mais eloquentes, que permitiu uma crítica à ideia do poder do Estado como um fim em si, alterando sua função para o serviço de proteção dos súditos, e não mais para a glória dos príncipes, uma ideia que precisaria ainda de uns 250 anos para começar a entrar para o cânone da modernidade. A razão pela qual Deus criou o reino secular se refere exclusivamente à incontornável necessidade de punir a todos que querem perturbar a vida comum dos cristãos que buscam se salvar e nunca terão, pelos seus atos, qualquer garantia da *graça*. Dessa forma, o Estado existe para minimizar os problemas da vida na cidade dos homens; ele existe para a sociedade e não esta para ele. Se a salvação é uma possibilidade exclusiva daquele que tem fé, então somente na vida interior, na meditação sobre os próprios pecados e na busca incessante de perdão, o cristão vai conseguir passar sua existência no reino secular. A tese de Deus como uma experiência direta e individual de cada ser humano foi um passo fundamental na escavação da subjetividade moderna. Forja-se com Lutero a noção de uma certeza interior que poderia destoar flagrantemente do mundo social, e mesmo assim não ceder a ele: recatados protestantes suportando as mazelas de ter um príncipe católico ao qual deviam pagar os impostos deste mundo, mas em cujas palavras sobre a “verdadeira religião” não podiam acreditar, pois este tema estava fora da jurisdição do mundo, pertencendo apenas a Deus, que havia se pronunciado em um único livro. É impossível entender a moderna ideia de uma esfera moral que

modera os indivíduos sem o recurso arqueológico a Lutero.

As *Noventa e cinco teses* de Lutero, tornadas públicas em 1517, geraram os conhecidos terremotos que mudaram o mapa religioso e político da Europa, devido às cláusulas com as quais desautorizava o Papa e os padres todos da condição de *representantes* de Deus, a favor de uma concepção de um Deus imediato e vivente na fé, ou melhor, nos corpos e nas almas daqueles que têm fé. As teses foram muito rapidamente copiadas, impressas aos montes e circularam em todos os territórios da língua alemã, que eram governados por príncipes com um protagonismo ínfimo no controle do papado, se comparados aos governantes da França e da Espanha. Na visão de Lutero, Deus se representava diretamente em cada alma. Essa afirmação radical da experiência singular de Deus como certeza interior, que criava *igrejas* do simples encontro de uma comunidade de crentes, típica do cristianismo paulino, foi cheia de efeitos perversos, por inspirar grupos que queriam abolir juntamente com o Papa, os reis e os privilégios dos aristocratas. Revoltas anabatistas e pietistas, além de mártires como Thomas Müntzer, foram forças saindo do controle da reforma e exigindo ações internas de ordem dos príncipes reformados. Lutero não tratou os camponeses socialistas como uma variante do protestantismo, mas como um desvio de uma ordem temporal que tinha de ser restabelecida¹. Os camponeses significaram que a reforma poderia extrapolar os seus limites de fundamentar igrejas nacionais contra o universalismo internacionalista da igreja romana. A contrapartida da proteção dos príncipes, que nunca pode ser de graça, era a bênção de administrar súditos devotos do quietismo político: obediência à senhoria e não resistência à espada. Assim, a primeira fase da reforma não contém a ideia do direito cristão de *resistir* ao governante injusto, que somente surge a partir das necessidades ideológicas do conjunto de príncipes protestantes, que tinha de pegar em armas contra o Papa, seus reis e seu Imperador. Tais atores mergulharam a Europa em um período de guerras e revoltas civis resolvido apenas no século seguinte.

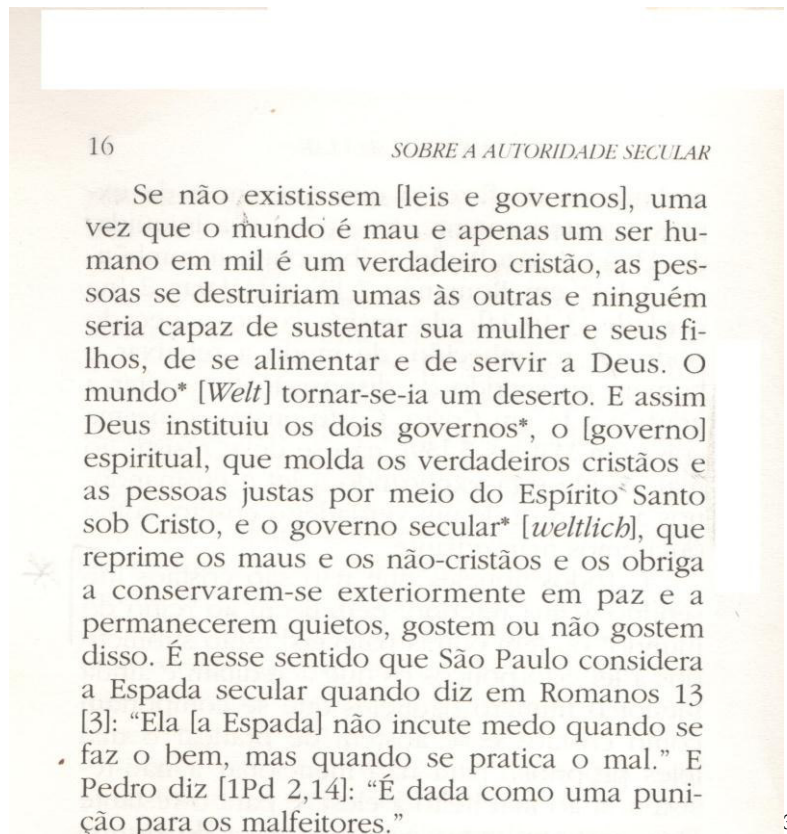
A adesão de príncipes alemães ao credo reformado provocou a necessidade de Lutero se posicionar a respeito de problemas seculares, e ele o fez, em 1523, em *Sobre a Autoridade Secular*, onde tenta localizar a atividade política e compatibilizar sua função no mundo com a fé cristã. Por mais estranho que possa parecer, há aqui uma aproximação possível entre Lutero e Maquiavel, pois, de forma muito distinta, ambos estavam estabelecendo a ordem da política como existindo em uma esfera que lhe é própria, e há uma semelhança no ponto de partida comum, quanto ao fato dos homens serem maus. Maquiavel escreveu que mesmo sendo maus poderiam “se tornar bons pelas leis”, obviamente pensando em “bons cidadãos”; não creio que Lutero fosse tão generoso com o papel pedagógico das leis, nem veria um bom cidadão no correto pagador de impostos que não fosse um cristão pretendendo a consideração da graça. Lutero:

4. Todos aqueles que não são cristãos [no sentido acima referido] pertencem ao reino do mundo* ou [em outras palavras] estão submetidos à lei. São poucos os que acreditam e ainda menor o número daqueles que se comportam como cristãos e se abstêm de praticar o mal [eles próprios], para não mencionar a não-resistência ao mal [feito a eles]. E para o restante Deus instituiu outro governo¹⁷, fora do *status** cristão e do reino* de Deus, e lançou-os sob o jugo da Espada. Assim, por muito que apreciassem praticar o mal, encontram-se impossibilitados de agir em concordância com suas inclinações, ou, se o fizerem, não poderão fazê-lo sem medo, ou gozar de tranqüilidade e boa fortuna. Do mesmo modo, um animal feroz e perverso é acorrentado e preso para que não possa morder ou dilacerar, como sua natureza o incitaria a fazer, por muito que o deseje; enquanto um animal dócil e pacífico não precisa de nada semelhante a correntes e laços e é inofensivo mesmo sem eles.

2

O texto tinha um público seletivo formado por príncipes reformados de primeira hora, ou simpatizantes que se encontravam diante de impasses relativos a fazer o que os líderes dos Estados fazem, *i. e.*, usar a violência, praticar a guerra e ainda assim apelar a Deus pela salvação da alma como todo aquele que crê e foi batizado. Se em Maquiavel a religião era um problema de uso pelo Estado da crença comum, normalmente para manter a ordem e a coesão, agora o tema era muito mais complexo, envolvendo o encontro de esferas solidárias entre a atividade temporal e espiritual sem confundir os espaços. A dicotomia agostiniana era um caminho previsível para quem pretendia estabelecer uma igreja autônoma, voltada apenas para os assuntos da religião, algo que Lutero descobriu impossível, pois Deus não teria feito príncipes temporais se eles não tivessem a função de impor ordem ao mundo dos injustos e assim concorrer inclusive para proteger os cristãos. Para Lutero os verdadeiros cristãos formam um tipo de comunidade que prescindiria idealmente da espada (o poder secular) devido à ética de obediência e cordura prescritas no evangelho, porém esses indivíduos são em número por demais reduzido, enquanto os maus abundam pelo mundo e só cessam de fazer suas perversidades pelo temor da punição pela autoridade secular. A comunidade dos cristãos e daqueles que possam vir a

integrá-la corre perigo sem o Estado. Se a espada fosse abolida nada refrearia o ímpeto dos maus, que não somente se matariam, mas também perturbariam e eliminariam a vida de muitos justos, que não teriam como resistir; a terra se tornaria assim um “deserto”. É uma fórmula que os manuais chamam de *moderna* quando aparece em Hobbes e pode-se dizer que, neste caso, este é um argumento que já havia sido bem formulado pertencendo a um tipo de senso comum sobre a importância de haver justiça secular. Uma passagem exemplar com a simulação hipotética da natureza humana deparando-se com a inexistência do freio secular:



Munido das escrituras, Lutero reconhece a importância das atividades do Estado, resolve o problema do cristão que trabalha com a violência da lei e avança sobre dois pontos: o primeiro discute a extensão e os limites do poder temporal e o segundo investiga o caráter de um príncipe cristão, “ave rara no paraíso”, segundo o reformador. Lutero escreveu em um momento muito delicado, quando havia ainda muitas iniciativas reformadas brotando sob as leis dos príncipes, que não tinham ainda clareza se deviam reprimir ou aderir ao movimento. Um grande momento para a tradição liberal é quando Lutero faz uma defesa radical da liberdade de pensamento como um atributo humano necessário à salvação, pois acreditar na verdade do evangelho deve ser um ato subjetivo individual e livre. Lutero, dessa forma, considera “loucos” os príncipes que obrigam seus súditos, sob o peso das armas, a abjurarem suas crenças

reformistas⁴. O príncipe pode fazer a guerra, prender e até executar pessoas sem que deixe de ser cristão, mas não pode, de forma alguma, controlar a fé que é uma questão exclusiva da soberania de Deus. É sabido que o fim do ciclo de guerras religiosas no sec. XVII vai se dar exatamente quando fica estabelecida a liberdade religiosa como um problema privado, que não deve afetar a relação entre o súdito e o soberano temporal:

Cada um deve decidir por sua conta e risco em que deve acreditar e deve cuidar para que acredite corretamente. Outras pessoas não podem ir para o céu ou para o inferno em meu nome, ou abrir ou fechar [as portas do céu ou do inferno] para mim. Tampouco podem acreditar ou deixar de acreditar em meu nome, ou coagir minha crença ou descrença. O modo como a pessoa acredita é um assunto de cada consciência individual, e isso não diminui [a autoridade de] os governos seculares. Eles deveriam, portanto, contentar-se em cuidar de seus próprios assuntos e permitir que as pessoas acreditem no que podem e no que desejam, sem usar de coerção nessa esfera contra ninguém. A fé é livre³³, e ninguém pode ser compelido a crer. Mais precisamente, longe de ser algo que a autoridade secular deve criar e compelir, a fé é algo que Deus elabora no espírito. Daí a afirmação comum, que também está presente em Agostinho³⁴: ninguém pode ou deve ser forçado a acreditar em alguma coisa contra sua vontade. 5

Quanto ao príncipe cristão, Lutero diz que ele deve se voltar para Deus e para os seus súditos, ou seja, deve *servir*. Não há problemas quanto a fazer a guerra desde que seja por justa razão, nem se deve vacilar na punição dos malfeitores. O príncipe cristão está no poder não para si mesmo, ou por qualquer glória temporal do Estado, porém para permitir que o maior número dos seus súditos, incluindo o próprio *Princeps* tentem ser salvos, tarefa nada fácil na terrível economia da graça estabelecida pela teologia luterana. Para os propósitos desta tese, seja ressaltada a importância da esfera subjetiva sob forma de *crença livre* que deve animar toda explicação das relações entre o mundo dos homens e o mundo de Deus. Lutero edifica uma relação entre ser livre e ter uma moralidade correta, que sirva de parâmetro para tal liberdade, uma relação que vai ser crucial para um autor como Kant, por exemplo. Por fim, um tema que aproxima Lutero de Maquiavel é quanto ao método de decisão do príncipe, que deve confiar mais em seus juízos do que nos conselheiros que o cercam. É claro que Maquiavel e Lutero tinham ideias bem diversas do que poderia ser o foro íntimo de um príncipe, mas ambos acreditavam que o seu núcleo era *racional* e funcionava melhor pensando por si mesmo do que seguindo palpites. Se Maquiavel e Lutero

podiam convergir na ideia de que o príncipe era um indivíduo capaz de pensar e deliberar por si é exatamente porque esse princípio estava se tornando parte de um entendimento geral da condição do ator racional que descreveria também, em certo tempo, o comportamento dos súditos.

III Calvino

A reforma luterana seguiu obrigando o quietismo prescrito no evangelho, todo cristão deve ser um indivíduo compassivo, porém pode transformar-se em uma pessoa com o *direito* de resistir ao “diabo” e seus representantes, na figura de papas e príncipes católicos intransigentes. Os rumos do protestantismo na França não eram muito claros, e os seguidores foram incorporados devido ao enorme poder do Rei que estabeleceu, contra a orientação vaticana, ao final do século, uma lei permitindo liberdade de culto da igreja reformada⁶ (o édito de Nantes, 1598). O Rei reconheceu uma linhagem da igreja que tinha na pessoa um súdito francês o seu maior teólogo, João Calvino, um intelectual leigo, com formação humanista recebida na Universidade de Paris, onde foi contemporâneo de Villegagnon. Antes do édito, que Calvino não viu em vida⁷, pois sua biografia foi a dos tempos de perseguição e fuga, o reformador encontrou guarida em Genebra, uma cidade já aclimatada ao protestantismo devido à enérgica presença de Guilherme Farel⁸, que o convenceu a integrar a experiência republicana da cidade, o que resultou em uma longa comunhão entre o governo e a igreja cristã reformada. Vale lembrar: tal combinação constitucional deixou marcas importantes no republicanismo do genebrino calvinista Rousseau. Por ser uma República, Genebra compreendia certo número de deliberações coletivas, ao molde da ideia renascentista. Por ser uma comunidade política controlada pela igreja, existia certa elite letrada na direção da ordem; mesmo assim, havia reuniões na praça e voto popular para assuntos ordinários.

Assim como no judaísmo, há no calvinismo a interpretação de que Deus deixou o seu testamento por escrito e por isso todo judeu/cristão está obrigado a *ler* (a lei). As consequências virtuosas e alfabetizadoras dessa proposição não devem esconder o seu potencial de exclusão, que deixava de fora das boas chances de salvação praticamente todos os camponeses. Essa foi uma importante limitação inicial da difusão do calvinismo, muito bem explorada pela generosidade teatral da contrarreforma, que incluía a todos os cristãos, independentemente da leitura, pela espetacularização da palavra de Deus. De qualquer forma, o protestantismo calvinista teve o mérito de manter sua cidade como ponto de irradiação da doutrina predestinada a mudar a face da modernidade, quando fosse generalizada em uma grande sociedade na América do Norte. A esse respeito, o leitor me permita uma digressão: a sociologia weberiana produziu com o calvinismo uma teoria central para entender o desenvolvimento da modernidade, sobretudo em sua fase capitalista transplantada para a América do Norte. A afinidade entre o calvinismo, com suas disposições para uma vida de trabalho e acumulação de riqueza, e a

racionalização técnica que permeava o mundo urbano e fabril é um argumento angular de uma pergunta datada: porque a racionalidade técnico-científica é característica da sociedade ocidental? Evidentemente Weber suspeitava de que a racionalidade técnica tinha condições de se impor ao mundo sem precisar de bases éticas⁹ específicas e, de fato, o desenrolar do século XX mostrou que a racionalidade técnica sempre foi absolutamente compatível com todas as civilizações originalmente dominadas pelo ocidente, fossem monoteístas ou politeístas. Fecho aqui a digressão.

As ideias políticas de Calvino o situariam diante de Maquiavel no campo oposto, representando um tipo de republicanismo próximo ao modelo abandonado pelo secretário florentino para fazer a defesa da via principesca para a Itália. A república de Genebra deu à Igreja a guarda da liberdade, o que em certo sentido criava processos de decisão coletiva nos quais os cidadãos comuns (*demos, plebe*) eram participantes, ao mesmo tempo em que o poder de fato e a direção da deliberação ficavam a cargo de um conselho da Igreja, a *pia conspiratio*¹⁰. Calvino deixou duas proposições absolutamente claras na sua teologia que acabam por impactar a suas ideias políticas: a primeira é a determinação completa de toda a natureza por Deus, algo como um sistema causal absoluto de inspiração aristotélica, que permitia fundamentar a noção de predestinação à salvação (uma espécie de versão teológica da causalidade) tão importante para a ascese intramundana que fascinou Weber. Dessa forma, ainda que em princípio existam os dois reinos, o do céu e o do mundo, ambos são completamente determinados por Deus; daí, tudo é assunto da Igreja. Esta é uma diferença pronunciada em relação a Lutero e uma aproximação surpreendente com os teólogos neotomistas, como Vitoria. A segunda ideia é semelhante a Lutero, identificando nos indivíduos a liberdade de juízo. Também há semelhança ao se imaginar que a ordem civil é necessária à vida coletiva, mas esse ponto era incontroverso desde o Renascimento. Se as pessoas são incandescentes e incapazes de se controlarem por si mesmas em relação às suas paixões, é exatamente na vida coletiva, como na igreja e no conselho da República, que a deliberação em grupo entra como moderador dos apetites tirânicos de cada um.

A antipatia de Calvino pela monarquia não o impediu de dedicar ao Rei francês Francisco I a primeira edição de suas *Institutas*, com todos os votos de obediência do bom cristão, i. e., alguém que *sofre* a ordem aceitando-a como uma disposição de Deus. Mesmo assim escreveu corajosamente como um humanista, no capítulo de peroração do último livro, a defesa teórica do governo coletivo na forma aristocrática “pura”, e, na falta dela, ficava-se com a segunda melhor opção: o *governo constitucional*, ou seja, a forma mista de governo, reconhecidamente criada pela República de Atenas. O alvo é a tirania que está

subjacente ao desvario monárquico, ao indivíduo tornado superior aos demais. Maquiavel criticava as repúblicas por não tomarem decisões com a celeridade necessária, e Calvino as exaltou por impedirem que os arroubos de um só levassem o grupo a uma decisão precipitada e insensata. Duas pequenas páginas

E ainda que se comparem várias formas de governo* sem que se levem em consideração as circunstâncias, não é fácil decidir qual a [forma] mais benéfica, tão equitativamente equilibradas são suas vantagens e desvantagens respectivas. A monarquia pode degenerar em uma tirania. A aristocracia, porém, transforma-se quase tão facilmente no governo de uma facção. E [a degeneração de] um governo do povo em insubordinação e revolta é o caso mais fácil de todos. [1543:] Admito de imediato que, se as três formas de governo a que se referem os filósofos forem consideradas em si mesmas, a aristocracia, seja em sua forma pura, seja em uma forma mista, combinando a aristocracia e o governo constitucional³¹, excederá em muito todas as demais formas. [1559] Isso não acontece, todavia, por aquela forma ser inerentemente superior, mas [antes] porque é muito raro que os reis exerçam um autocontrole tal que sua vontade jamais se afaste daquilo que é justo e direito. E é igualmente raro que os reis sejam dotados de uma ponderação e sagacidade de compreensão tais que sejam [sempre] capazes de discernir aquilo que é bom e proveitoso. Portanto, são os vícios ou imperfeições da humanidade que tornam mais seguro e mais tolerável que várias pessoas governem [em conjunto], todas auxiliando, instruindo e admoestando umas às outras; de tal modo que, se alguma delas atribuir indevida-

mente a si mais do que está autorizada a fazer, haverá outras para intervir censurando-a e dominando-a, de modo a refrear sua indisciplina. [1543:] A experiência sempre corroborou isso³², e o Senhor o confirmou por meio de sua própria autoridade quando instituiu entre os israelitas uma aristocracia limítrofe ao governo constitucional³³, uma vez que ele desejava conservá-los na melhor condição possível [1559:] até o momento em que apresentaria uma imagem de Cristo em [o rei] Davi. [1543:] Admito de bom grado que nenhuma forma de governo é melhor do que aquela na qual estão reconciliados a liberdade e o grau correto de coerção, [um governo] corretamente ordenado de modo a ser duradouro. Conseqüentemente, considero os mais afortunados³⁴ aqueles que têm permissão de gozar de uma tal condição; e, se eles sempre fizerem o máximo possível para protegê-la e conservá-la, julgo que isso não é mais do que seu dever. E, mais importante ainda, os magistrados³⁵ [sob essa forma de governo] devem envidar todos os esforços para impedir qualquer diminuição e, ainda pior, qualquer violação daquela liberdade da qual foram apontados guardiães. Se forem indolentes ou descuidados em relação a esse ponto, serão traidores de seu cargo e de sua região.

Suas posições republicanas obrigaram Calvino à defesa da pluralidade de formas de governo como uma designação de Deus para dar conta da diversidade de formas sociais. As repúblicas não são menos santas que quaisquer outras formas de governo, uma vez que essa diversidade deriva de Deus. É neste ponto que Calvino teve condições de moldar a ideia metafísica da vontade de Deus como uma, porém expressando-se por diferentes legislações, que de alguma forma realizam a mesma justiça natural. Essa operação somente é possível porque a lei natural está gravada na alma de cada um como uma regra moral geral, que permite aceitar aplicações específicas da lei caso sejam concordes com o espírito da lei natural. Mais uma vez a esfera moral que guarda a liberdade individual fica configurada. A ideia de uma lei natural inscrita na racionalidade também vai ser central em Rousseau. A mesma ideia vai ser a pedra de toque do portentoso sistema kantiano. É essa mesma lei que estando na razão de qualquer cristão subserviente vai acusar uma dissonância quando o magistrado ordenar

algo contrário à vontade de Deus, como adorar a um bezerro de ouro. Nenhum poder temporal poderia obrigar a razão individual a ir contra aquilo que cada um sabe que é certo. Uma pequenina exceção aberta na obediência férrea ao governo ditada por Calvino foi o suficiente para que todos os teólogos calvinistas da resistência ao Imperador e ao papismo se entrincheirassem nela, com grandes resultados.

O calvinismo constitui, dentro da Reforma, uma polaridade com o luteranismo por não ser uma rejeição religiosa do mundo. A doutrina da predestinação da graça possibilitava aos calvinistas interessarem-se pelo mundo como um espaço de antecipação da experiência de ser salvo. Se Lutero estranhou a subjetividade reformada com o mundo visível, o que os teólogos calvinistas conseguiram foi precisamente reconciliar o pietismo com a atividade mundana revalorizada, como um espaço tão determinado pela divindade quanto qualquer outro. Os calvinistas dessa forma nunca foram hostis ao progresso ou às inovações, assumindo-as todas como desígnios da providência para a vida na terra, o que ampliou singularmente a recepção desta religião aos horizontes da modernidade. Weber pôs seu foco sobre um calvinismo que, no sec. XVIII, sob os auspícios de pensadores como Benjamin Franklin, se fundia com o utilitarismo, tão necessário à subjetividade capitalista. Se pensado em seu nascimento, e exclusivamente em relação aos temas políticos, há no calvinismo a reconciliação da moral cristã com a atividade secular, na qual a comunidade opera como uma esfera moral intersubjetiva controladora das consciências individuais, uma formulação que aproxima sociologicamente Calvino também de Durkheim, além de Weber.

IV Vitoria

O terceiro autor do século XVI escolhido é Francisco de Vitoria. Com ele é possível ter uma noção de como a teologia se enfrentava com a tarefa de oferecer um fundamento para a atividade política e assim estabelecer um limite para o realismo radical que aparece com os humanistas da geração de Maquiavel. Diferentemente dos dois reformadores Vitoria é o próprio *establishment*, em vida foi o maior teólogo da mais importante universidade sob o poderoso império de Carlos V. Sua *Relección de La Potestad Civil* [1528]¹² foi escrita num contexto já impactado por Lutero, porém o escopo de Vitoria não é paroquial como as preocupações localistas de Lutero e de Calvino, pois seu enquadramento do problema da ordem secular dizia respeito a uma espécie de *teoria geral* da operação da lei natural que vai muito além da cristandade. Ele é um pensador que viveu a nascente afluência do império mundializado, que ainda há pouco lutava contra os sarracenos e agora comerciava com as Índias orientais e escravizava (ilegalmente ao seu ver) os índios que mineravam ouro na América. Uma particularidade importante a respeito desse autor é o paradoxal fato de nunca ter editado seus textos na forma de um livro impresso. Ele escreveu em latim, sendo diligentemente copiado, distribuído e preservado pelos monges da rede de universidades que rezavam para a igreja romana. Vitoria fez escola em Salamanca, porém esse método de difusão do conhecimento, interno às universidades, o levou a um posterior e injusto anonimato e indica um ponto: Vitoria escreveu para os intelectuais e nunca pretendeu doutrinar grandes grupos, como os reformadores protestantes. Sua formação na França, onde a referência eram os romanos, em especial Cícero¹³, e sua posição na Espanha, faziam dele um pensador cujo humanismo tinha mais proximidade com o poder do Imperador do que com o do Papa.

Sua explicação da ordem civil difere grandemente da de Lutero, aproxima-se via aristotelismo de certos aspectos em Calvino, mas com diferenças abissais e, claro, é antitética com Maquiavel em um ponto de extrema relevância: a quase total ausência do indivíduo como referência analítica em sua abordagem aristotélica do governo civil, além de uma concepção muito particular do que seja a República. Seu modelo é uma versão do direito natural centrado na *phylia* imanente à sociabilidade natural e às necessidades humanas, não menos naturais, que por sua vez reclamam um poder civil, para melhor ordenamento do mundo. Vitoria:

5. Es, pues, muy claro que la fuente y origen de las ciudades y de las repúblicas no es invento de los hombres ni artificio, sino cosa nacida de la naturaleza, la cual, para tutela y conservación de los mortales, sugirióles ese recurso. Del mismo capítulo síguese inmediatamente que es el mismo el fin y la misma la necesidad de los poderes públicos; pues si para la incolumidad de los mortales son necesarios consejos y agrupaciones de hombres, no habría sociedad estable sin alguna fuerza, sin potestad gobernante y providente. Es totalmente lo mismo el uso y la utilidad de la potestad pública, de la comunidad y de la sociedad, porque si todos fueran iguales y ninguno sujeto a poder, tendiendo cada uno a la diversidad, por la diversidad de su parecer y por su arbitrio, necesariamente se desharía la república y se disolvería la ciudad <a no ser que existiera> alguna providencia que obrase en la cosa común y atendiese al bien común. “Todo reino dividido contra sí mismo será desolado”; y donde no hay gobernador –dice el Sabio– se disolverá el pueblo.

14

Note-se nesta passagem acima que Vitoria atribui a necessidade de sujeição dos membros da comunidade à diversidade dos componentes da cidade, que necessitam de uma ordem dada somente pela potestade. Caso esta faltasse à comunidade (república), ela se desagregaria não mais vivendo como *cidade*; o Estado é decorrente da complexificação da sociedade, ele é a ordem que coordena as diferenças; esta é uma intuição na base de autores organicistas como Durkheim. Obviamente trata-se de teologia, e a forma como Vitoria resolveu o papel negativo do Estado, detentor da administração, nem sempre muito cristã, da violência, foi estabelecendo uma gênese mítica da ordem política tirânica, o que, aliás, faz todo sentido, pois a política começou com a tirania e evoluiu para a monarquia; afinal, a tendência da natureza para o bem é um dos pilares do aristotelismo. O argumento de que a monarquia proveio da tirania de Cam e Nimrod, que *forçaram* o agrupamento humano do Gênesis a fundar cidades, trata o tirano como apenas mais um instrumento usado por Deus, e que prova como são naturais os reinos todos da terra. Na verdade, esse argumento é usado por Vitoria, mas provém, no texto, de outra passagem para criticar os adversários da vida política em favor de uma igreja afastada das questões do mundo contra os quais o dominicano se punha. Tais teólogos diziam que a ordem do mundo não interessava à comunidade dos que serão salvos, e a prova testamental disso seria a origem “torta” da política, vindo de Cam, o ramo amaldiçoado de Noé.

Así pues, <habiendo sido constituidas las sociedades humanas para este fin, a saber, para ayudarnos los unos a los otros y al ser entre todas las sociedades la sociedad civil> aquella en la que más cómodamente atienden los hombres a sus necesidades, síguese que la comunidad es una naturalísima comunicación conformísima a la naturaleza, pues aun cuando en familia se presten los hombres mutuos auxilios, no se basta a sí propia cada familia, principalmente para rechazar toda violencia e injuria, <y evidentemente esta fue la causa> que indujo a Cam y a Nemrod a ser los primeros que forzaron a agruparse en una ciudad, como se lee en *Génesis* (capítulo 10).

15

Vitoria poderia ser considerado um precursor das macro teorias modernas nas quais o ator é reduzido à condição de partícula determinada, pois as partículas indeterminadas levam ao pior inimigo: o pensamento epicurista, que se aproxima fortemente do princípio de que o mundo é plástico e pode ser *modificado* pela ação, como, aliás, pensava Maquiavel (o ator joga inclusive com a Fortuna e pode sempre tentar conformar uma realidade com sua marca). Ao contrário, ordem do mundo é imanente à lei natural. Os adversários “epicuristas materialistas”¹⁶ eram a tradução filosófica do realismo político, que vinha das cidades livres italianas, malvistas por Vitoria por escolherem formas coletivas de administração do Estado que orgulhosamente chamavam de República. Ao invés de disputar com os republicanos sobre as virtudes dessa forma, *vis-à-vis* a opção monárquica, Vitoria preferiu roubar-lhes a palavra *república* e assim recusar à tradição do humanismo cívico a bravata de que as cidades italianas eram “mais livres” que os súditos de qualquer outro reino do mundo. Na sua visão, em todos os Estados existentes a obediência é devida à mesma lei natural, não havendo como preservar qualquer porção da liberdade original que foi transferida para a ordem civil. Nota-se um organicismo e um naturalismo aristotélicos que permeiam o quadro de um mundo muito maior do que a cristandade; cheio de reinos infiéis que estão lá pela mesma lei natural que garante total obediência a Carlos V, *i. e.*, são todos criados e governados pelo mesmo Deus de Isaac e Jacó. As razões pelas quais Deus ordena monarquias e tiranias, reinos bárbaros e monarcas infiéis, tem relação com a diversidade dos povos, porém todos seguem se multiplicando e necessitando de ordem para punir as transgressões e as ameaças externas, o que sempre aparece geralmente na forma de um rei.

Sua *Relección de La Potestad Civil* significou também a afirmação de um princípio caro à progressiva centralização do poder do Estado que acompanha o sec. XVI, isto é, a ideia de que a transferência de poder, autoridade e liberdade da sociedade para o soberano é completa, não havendo qualquer dualidade de poder entre a comunidade e o Estado, como também vai ser o caso em Hobbes¹⁷. Vitoria, *op. cit.* p 18:

<Es evidente,> pues, que la potestad real <procede>, no de la república, sino del mismo Dios, como opinan los doctores católicos. Pues, aun cuando es constituido el rey por la república, no le transfiere poder sino su propia autoridad, ni hay dos poderes, uno real y otro del pueblo¹.

E também

Y erran, pues, los autores que afirman que la potestad de la república es de derecho divino, pero no la regia. Si los hombres o la república no tuviesen potestad de Dios, sino que por libre acuerdo se uniesen en sociedad y para bien de todos quisieran constituir sobre si un poder, entonces si que procedería de

los hombres la potestad pública, como es la que los religiosos dan al Abad. Y no es así, pues en la república ha sido constituida una potestad para administrarla, aunque a ello se opusieran todos los ciudadanos, y <para este oficio> han sido destinados los soberanos civiles.

18

A *república* só se desenvolve plenamente quando passa a ter um poder civil para administrá-la, mesmo que esse poder seja de ordem coletiva, como uma assembleia. O ponto mais importante é que não resta qualquer poder residual à *república* quando se torna Reino, ou qualquer outra forma de ordem civil, “ainda que a ele se opusessem *todos* os cidadãos”. Nem a unanimidade dos instituidores retoma de volta a liberdade transferida. Seu vocabulário “estratégico” chama a agregação humana pré-estatal de *república* e é essa etapa natural da sociedade que resulta em formas monárquicas, aristocráticas ou democráticas. Há uma longa tradição na teoria política de postulação de esferas de sociabilidade pré-estatais. Esta noção é certamente de inspiração aristotélica, pois, ao falar da formação da *Polis*, o filósofo grego afirma que esta resulta do *ethnos* (normalmente mal traduzido como *nação*)¹⁹. Para o teólogo espanhol, a *cidade (civitas)* é o resultado da *república*, que, em busca de sua defesa e melhoramentos, entrega a sua autoridade privada para uma forma de dominação, seja ela preferivelmente a monarquia ou a aristocracia, a democracia ou alguma forma mista. Assim temos repúblicas monárquicas e “repúblicas republicanas”, ou seja, as aristocracias, democracias e suas composições. *In verbis*:

Porque, como la república tiene la potestad en orden a los intereses de la misma república, y esta potestad no puede ejercerla mediante la misma multitud (pues no podría cómodamente dar leyes y proponer edictos, dirimir pleitos y castigar a los transgresores), fue necesario que la administración de la potestad se confiase a alguno o a algunos que tuviesen cuidado de ella; y no importa si

se confía a unos o a muchos; <luego, la potestad identificada con la de la república pudo serle confiada a ésta>.

20

Embora a *república* perca toda sua liberdade no ato de instituição do

monarca, ela não perde pelo menos uma capacidade, que é a de eleger reis ou outras formas de soberania em caso de necessidade²¹. Vitoria tinha exata noção de que usava o termo *república* de uma maneira particular, diferente dos italianos, porém, com certeza, corrente em seu meio, talvez numa releitura do conceito referenciado na tradição romana, que pensava a *res publica* original como um agregado de famílias patrícias e suas *gens*. Ao transformá-lo em um conceito que descreve o estado social pré-estatal, Vitoria sequestrou a palavra para o seu próprio sistema, no qual os principados são apenas uma possibilidade de escolha fundacional da *república*; a melhor escolha, mas não uma escolha necessária. As *repúblicas* sempre escolhem não serem mais livres no momento em que decidem qual a forma da potestade que vai governá-las e, dessa maneira, como toda a liberdade é sempre transferida para o Estado, inexistem formas mais ou menos livres. Mesmo que as cidades italianas reivindicassem que eram “mais livres” do que os súditos das monarquias, a verdade é que a liberdade nos dois casos é idêntica, pois em ambos a sociedade (*república*) entregou todo seu poder²². A partir dessa transferência, o poder do governante não mais provém dos instituintes, mas diretamente da lei natural, realizada com constância por Deus. Vitoria não esconde sua preferência pela monarquia e percebe os regimes como os de Florença e Veneza como vítimas dos muitos interesses e dissensões, não obstante existirem como alternativa de Deus. Maquiavel tinha um diagnóstico similar para as sedições que infestavam Florença: ele as atribuía à própria má ordenação da República, que deveria ter magistraturas centralizadoras como a ditadura romana. Uma observação ainda sobre esse conceito vitoriano de *república*: ele apresenta isomorfia com versões liberais como as de Locke onde, no entanto, a *community* possui direitos não totalmente transferidos para a *commonwealth*.²³ Se a comunidade de Locke ainda detém parte da sua liberdade após instituir o governo, marcando uma diferença importante, ainda restam duas semelhanças: a primeira é o reconhecimento do pacto instituinte como etapa constitucional do Estado; neste sentido, também há isomorfia com Hobbes. A segunda semelhança é a proposição de Vitoria, que Locke não desaprovava, de que as leis do governo instituído obrigam a todos, inclusive ao próprio governo. Diferentemente do contratualismo como ideal abstrato que sugeriria o primeiro pacto como derivado logicamente do consenso explícito, ou tácito, de todos (assim é em Rousseau), Vitoria segue numa direção mais realista e afirma a instituição da potestade como resultado da vontade da *maioria*, contra a resistência dos discordantes, isto é, a fundação é um momento de potência do maior número sobre o menor, no que está plenamente de acordo com Hobbes e Espinosa.

O mais fácil seria encontrar em Vitoria um representante da sobrevivência medieval do aristotelismo tomista; em outras palavras, um pré-moderno. Porém

o recomendável é percebê-lo com outra ênfase: ele pensa na natureza da política como um processo maior do que qualquer ator, e mesmo um tirano tem sua potestade oriunda da natureza ordenada por Deus. Uma comparação entre Vitoria, Lutero e Calvino evidencia que os reformadores, por necessidade política, eram obrigados a introduzir cláusulas teóricas que davam brecha para a resistência dos súditos, deixando, por exemplo, a tirania ímpia de fora das obrigações do súdito cristão, o que não deixa de ser incoerente com as disposições para a obediência total reafirmada pelos teólogos reformadores. O espanhol, em nome da simetria arquitetônica do seu sistema, que não admite senão a determinação de Deus, não excluiu qualquer forma de potestade civil, nem mesmo a tirania, das disposições a serem obedecidas. Todo governo escreve seu *dominium* de diversas formas, conforme necessidades que podem até ser conhecidas, se forem adequadamente buscadas com a pergunta sobre suas causas. Neste quadro não pode haver distinções entre a lei religiosa e a lei secular, pois todas provêm do mesmo Deus e têm o mesmo peso de obrigar a obediência. Comparado a Hobbes e Locke que escreveram muito mais de um século após, há notáveis isomorfias teóricas, e, é claro, destaca-se, para ambos, a explicação da ordem civil calcada na lei natural. Há similaridade na sociabilidade natural como em Locke e na afirmação da condição da sociedade como instituição, também um elemento forte em Hobbes. Se a Invencível Armada não desembarcou na Inglaterra, o mesmo não se pode dizer das ideias mais avançadas sobre o ordenamento da vida civil que se elaboravam na Espanha e antecipavam em forma e substância criações “genuinamente inglesas” da teoria política.

Mesmo não tendo o indivíduo por base, o sistema de Vitoria não prescinde da subjetivação, pois, sendo a lei natural tão clara, ela obriga a consciência racional a reconhecê-la²⁴: este último aspecto deve ser tomado como um ponto intrigante, pois como é possível compatibilizar a subjetivação do mundo e da lei com uma teoria que não tem o individualismo como um ponto central? Em boa parte, o trabalho dos jesuítas que seguiram construindo a versão contrarreformista da teoria política vai se deparar com esse problema, que foi resolvido antes no plano da representação artística de uma subjetividade capaz de ter a experiência da *totalidade social*, ao invés da solitária certeza luterana e calvinista. Não foi Vitoria nem nenhum outro autor doutrinador o autor da proeza de trabalhar o paradoxo de forjar a ponte entre indivíduos racionais e uma ordem que lhes transcende. Essa tarefa coube à *arte barroca*, uma guinada no entendimento e representação do universo que foi gestada no sec. XVI, e foi plena de consequências para fixar uma variante da modernidade em tensão com a *via* que identifica sua emergência na Inglaterra, onde ocorreu um forte desenvolvimento de teorias e ideologias individualistas, tornando-se posteriormente “a” experiência moderna. A minha sugestão é imaginar que a

matriz italiana (a representação em perspectiva e o campo retórico do humanismo) induziu possibilidades que se desenvolveram de formas distintas, em Espanha e Portugal, bem como na França, nos Países Baixos, na longínqua Alemanha e, ao seu modo, na América. Aceitando, rejeitando e modificando a arte e as ideias, que brotaram primeiro e continuaram a ser refinadas na Itália, as linguagens nacionais da modernidade formaram um campo que não precisa ser tratado como uma trilha dominante e suas ramificações periféricas. A presente leitura sugere ênfases no caráter sempre particular das várias linguagens modernas em virtude do fato de que as interações sociais que as reproduziram também as modificaram.

V A resultante

Deve ficar claro pelo exposto que o projeto de uma teoria política que respondesse apenas aos requisitos de eficácia na administração do poder, inscrito no texto de Maquiavel, não tinha como prosperar fora de círculos muito específicos de humanistas dispostos ao realismo radical. O fato é que as demandas por moralidade no mundo da vida, desde o séc. XVI, indicavam um caminho muito mais promissor que integrava a política às necessidades de manutenção da ordem em sociedades nas quais os indivíduos eram supostos de formar uma esfera de obediência moral à lei, anteriormente ao próprio jugo do Estado. Mesmo que os príncipes seguissem de fato mandando por estarem à frente das armas, eles lá estavam a serviço da própria ordem. O confronto de Maquiavel com seus antípodas a um tempo limita e desvia o pensamento político rumo a um problema mais complexo: como derivar a legitimidade do Estado de algo para além da concentração da violência? Lutero indicou o caminho da subjetividade, ambivalente tanto para acatar como, em casos extremos, desafiar a ordem; Calvino indicou o controle coletivo da ordem política como uma possibilidade de evitar a tirania, e Vitoria assentou a legitimidade na *lei natural*, noção que iria dominar o debate doravante, mesmo que seus formuladores quinhentistas não parecessem relevantes, nem às gerações imediatamente seguintes, nem muito menos aos autores do século XVII que, paradoxalmente, vão depender como nunca da ideia de um direito que emana da condição natural.

NOTAS 4

¹ A principal referência para análise teórica e histórica sobre a Reforma nesta investigação foi Skinner, *As fundações op. cit.* Também: Höpfl, Introdução, in *Sobre a autoridade secular, Lutero e Calvino*. São Paulo, Martins Fontes, 1995 e Simon, *A reforma*, Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1973.

² Lutero, Sobre a autoridade secular, [1523] in *Sobre a autoridade secular, Lutero e Calvino*. São Paulo, Martins Fontes, 1995, p 15.

³ Lutero, op.cit. p 16.

⁴ A própria escrita de o *Sobre a autoridade secular* originou-se do confisco que o duque da Saxônia ordenou da tradução de Lutero do Novo Testamento, na época do natal de 1522. O episódio marca uma reflexão sobre os limites da autoridade estatal em relação à vida e à consciência privadas

⁵ Lutero, op.cit. p 43.

⁶ Para Reinhart Koselleck o início das guerras religiosas indica também o começo da centralização absolutista que foi progressivamente impondo a ideia de um Estado acima dos problemas privados, como a consciência religiosa. Este processo foi mais rápido na França e mais traumático na Inglaterra, onde as questões religiosas geraram uma guerra civil que resultou em outro caminho para a centralização moderna. Koselleck considera que o iluminismo se desenvolveu na França como consequência direta do Absolutismo, uma vez que a ilustração é uma crítica à doutrina da Razão de Estado, que organizou a política até a Revolução Francesa. Ele identifica em Hobbes a superação teórica da tensão entre consciência individual

e a obediência ao Estado, que é marca do homem reformado, e o estabelecimento de uma ordem que opera acima dos particularismos. Um trecho:

Hobbes introduz o Estado como uma construção política em que as convicções privadas são destituídas de sua repercussão política. No direito constitucional de Hobbes, as convicções privadas não encontram nenhuma aplicação às leis;⁵⁴ as leis não são aplicáveis ao soberano.⁵⁵ O interesse público de Estado, sobre o qual somente o soberano tem o direito de decidir, não compete mais à consciência. A consciência, da qual o Estado se separa e se aliena, transforma-se em moral privada: “*Autorictas, non veritas, facit legem*” [“É a autoridade, e não a verdade, quem faz as leis”]. O monarca está acima do direito e é sua fonte; ele decide o que é justo ou injusto; é, ao mesmo tempo, legislador e juiz.⁵⁶ O conteúdo deste direito, como direito público, não está mais ligado a interesses sociais e esperanças religiosas; para além de igrejas, estamentos e partidos, ele marca um domínio formal de decisões políticas. Este domínio pode ser ocupado por esse ou aquele poder, contanto que possua a autoridade necessária para proteger os homens, independentemente de seus interesses e esperanças.⁵⁷ A decisão política do príncipe tem força de lei.⁵⁸

Koselleck, *Crítica e Crise, uma contribuição à patogênese do mundo burguês*, Rio de Janeiro, Contraponto - Editora da UERJ, 1999, p 31.

⁷ Calvino morreu em 1569.

⁸ Em 1536 Calvino ia para Estrasburgo e desviou-se em Genebra onde Farel fez a célebre intimação/maldição para que ele abandonasse a vida exclusivamente intelectual e viesse dirigir uma cidade por meio dos princípios reformados. Esse encontro redefine totalmente a trajetória do calvinismo dando-lhe lastro institucional e um público perene de cidadãos.

⁹ Weber, não obstante afirmar que o capitalismo teve um impulso relativo à sua afinidade com ideias da religião calvinista, também sabia que o capitalismo deveria se desdobrar na independência da generalização da ética que gestou o seu “espírito”, ver Weber, *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, São Paulo, Companhia das Letras, 2004, p 165.

O capitalismo vitorioso, em
todo caso, desde quando se apóia em bases mecânicas, não preci-
sa mais desse arrimo. Também a rósea galhardia de sua risonha
herdeira, a Ilustração, parece definitivamente fadada a empalide-
cer, e a idéia do “dever profissional” ronda nossa vida como um
fantasma das crenças religiosas de outrora.

¹⁰ A respeito do conceito calvinista de que a Igreja era uma “conspiração santa” remeto ao preciso parágrafo de Cervantes–Ortiz:

“Otro ejemplo notable es lo que afirma en el prefacio al Catecismo y Confesión de Fe de 1538 (de donde brota el título del libro): “Si deseamos probar nuestra obediencia a nuestro Señor y Maestro Jesucristo, entonces debemos reunirnos en una *pia conspiratio* [conspiración piadosa] y cultivar la paz entre nosotros. ¿Qué? ¿No debería el enemigo, el Diablo mismo, impulsarnos para estar unidos con cada uno?”. Texto original en latín: *Quod si imperatori Christo nostra obsequia approbare cupimus, piam inter nos conpirationem ineamus necesse est, ac mutuum pacem foveamus, quam suis non commendat modo, sed etiam inspirat. Quid? An non hostis quoque ipse aculeos nobis ad syncretismum agendum admovere debet?* (“*Pia conspiratio*”, p. 15). Vischer explica el significado de la frase en cuestión: “La traducción literal de *conspiratio* es ‘respirar juntos’. El término es usado normalmente para designar ‘acuerdo’ o ‘armonía’. Porque Calvino no tiene duda sobre el significado profundo: la comunidad cristiana comparte el mismo Espíritu. Él usa el término posiblemente como equivalente del griego *sympnoia*, presente algunas veces en los escritos de Basilio el Grande”. La Iglesia es, entonces, una “conspiración santa” en los dos sentidos: en

el etimológico de respirar el mismo aire (el Espíritu Santo) y en el de reunirse para hacer proyectos conjuntos en el mundo, que no pueden ser otros que formas concretas de extender el Reino de Dios en el mundo.” Cervantes–Ortiz, *La pia conspiratio calviniana desde la óptica de Lukas Vischer*, disponível em

http://www.academia.edu/15688583/La_Pia_conspiratio_calviniana_desde_la_%C3%B3ptica_de_Lukas_Vischer_2009:

¹¹ Calvino, *Sobre o governo civil*, [1536] in, *Sobre a autoridade secular, Lutero e Calvino*. São Paulo, Martins Fontes, 1995, p 92-93.

¹² Vitoria, *Relección de La Potestad Civil* [1528], disponível em <http://www.unav.edu/departamento/pensamiento-clasico/>

¹³ Ver a introdução de María Idoya Zorroza e Bárbara Díaz, *Francisco de Vitoria* in http://www.unav.edu/departamento/pensamiento-clasico/francisco_de_vitoria

¹⁴ Vitoria, op. cit. p. 13.

¹⁵ Vitoria, *Relección de la Potestad Civil*, op. cit. p13.

¹⁶ Vitoria, op. cit. p. 11.

De tales teorías manaron las embrutecidas doctrinas de Epicuro y de su discípulo Lucrecio. Pues, decían, que ni los ojos nacieron para ver ni los oídos para oír, sino que todo es casual y nacido de aquel multiforme choque de los átomos moviéndose eternamente en el vacío. Pero error más estúpido y más inepto que éste no puede decirse ni inventarse, y nada hay más apropiado a ser refutado que tan manifiesta necesidad, lo cual hicieron copiosamente Cicerón en su *De natura deorum* y Lactancio en *De opificis Dei*.

¹⁷ Em Hobbes, *Leviatã*, op. cit. p 108, afirmar-se que os soberanos não realizam pactos com os súditos e sim garantem com a espada a paz e os pactos entre os súditos, pois estes não podem obrigá-lo a nada após tê-lo instituído, na sequência se lê:

àquela instituição. Portanto é inútil pretender conferir a soberania através de um pacto anterior. A opinião segundo a qual o monarca recebe de um pacto seu poder, quer dizer, sob certas condições, deriva de não se compreender esta simples verdade: que os pactos, não passando de palavras e vento, não têm qualquer força para obrigar, dominar, constringer ou proteger ninguém, a não ser a que deriva da espada pública. Ou seja, das mãos livres e sem peias daquele homem, ou assembléia de homens, que detém a soberania, cujas ações são garantidas por todos, e realizadas pela força de todos os que nele se encontram unidos. Quando se confere a soberania a uma assembléia de homens, ninguém deve imaginar que um tal pacto faça parte da instituição. Pois ninguém é suficientemente tolo para dizer, por exemplo, que o povo de Roma fez um pacto com os romanos para deter a soberania sob tais e tais condições, as quais, quando não cumpridas, dariam aos romanos o direito de depor o povo de Roma. O fato de os homens não verem a razão para que se passe o mesmo numa monarquia e num governo popular deriva da ambição de alguns, que vêem com mais simpatia o governo de uma assembléia, da qual podem ter a esperança de vir a participar, do que o de uma monarquia, da qual é impossível esperarem desfrutar.

É interessante notar que há um isomorfismo entre Hobbes e Vitoria também quanto ao Estado estar implicado no controle da diversidade, pois o neotomista pensa em um Estado que supera a diversidade de agregados naturais e o anti-tomista leva a diversidade para o nível individual, apenas para concluir pela necessidade da ordem. Em ambos a superação da consciência particularista vai ser o Estado que recebe absolutamente todo direito dos instituintes. Reinhart Koselleck insiste que o estado de natureza de Hobbes é a guerra civil religiosa, ou seja, o conflito das consciências particulares que não devem influir na política

do grande ser artificial, que logicamente é a superação do seu conflito. Sujeitar os homens à ordem ao mesmo tempo em que liberta sua experiência interior, que doravante não leva mais ao perigo de guerra e pode ser fruída no mundo privado. Koselleck op. cit. p 27:

Mas, visto como um todo, o sistema de Hobbes se constrói de tal forma que o resultado — isto é, o Estado — já está contido nas premissas da guerra civil. Os indivíduos são descritos de antemão em função de suas existências como sujeitos, isto é, como súditos do soberano. Sem uma instância estamental intermediária, são integrados à ordem pública de modo a poderem desenvolver-se livremente como indivíduos. O individualismo de Hobbes é o pressuposto de um Estado ordenado e, ao mesmo tempo, a condição de um livre desenvolvimento do indivíduo.³²

Pode-se mesmo dizer que na função “diversidade dos homens implica a ordem civil”, a diferença em Vitoria é que tal resultante é perfeitamente derivável do aumento das necessidades sociais e em Hobbes ela deriva apenas da ideia de que sem o Estado existe o pior: a guerra implicada na natureza humana egoísta. Vitoria cria uma “instância estamental” que antecipa e funda o pacto e Hobbes pensou logicamente no indivíduo saltando para a ordem, embora soubesse e escrevesse que talvez os índios da América vivessem um estado de guerra constante, o que significa que não se deve imaginar que Hobbes pensava que sua guerra pré-estatal de “todos contra todos” não implicasse formas empíricas de agregação, tribos, famílias ou mesmo bandos, que hibridam o caráter pretensiosamente abstrato do seu raciocínio.

¹⁸ Vitoria, op. cit. p18-19.

¹⁹ Aristóteles, *Política*, op. cit. 1252 b, p 678: “Devido a isto nossas cidades (*polis*) foram no princípio núcleos submetidos ao poder real e as nações (*ethnos*) são ainda assim...” O tradutor anotou nesta passagem que “Ethnos parece designar, em Aristóteles, uma comunidade mas ampla y menos evolucionada que la polis”. Muitos povos menos sofisticado politicamente que os gregos eram descritos como *ethnos*.

²⁰ Vitoria, op.cit. p 16-17.

²¹ Vitoria, op. cit. p 23.

También. Alguna vez el género humano tuvo esta potestad, a saber, de elegir monarca, como consta desde el principio antes de que se hicieran divisiones; luego, también ahora puede, pues, siendo aquel poder de derecho natural, no cesa.

²² Vitoria op. cit. p. 20:

<De este modo, pues, Aristóteles, en el libro III de *Política*, hace la distinción entre principado monárquico o principado de una sola persona, aristocracia o régimen de los optimates, y democracia o gobierno popular o de la muchedumbre. Afirmino, pues, que la libertad no es menor bajo un régimen monárquico que bajo los otros regímenes.> Se prueba lo dicho porque, como es la misma potestad, resida en uno o resida en muchos, y siendo mejor estar sujeto a uno (pues hay tantos dueños como superiores); se sigue que no es menor la libertad allí donde todos son súbditos de uno solo que donde lo son de muchos.

²³ Locke, *Segundo Tratado sobre o governo*, São Paulo, Abril Cultural, 1979. No parágrafo 128 ocorrem os dois conceitos de comunidade. O primeiro participa do estado de natureza, sendo um degrau avante, e o segundo se constitui como ordem política formada, como marca o texto:

“128. No estado de natureza, sem falar da liberdade que tem de desfrutar prazeres inocentes, o homem detém dois poderes. O primeiro é fazer o que ele acha conveniente para sua própria preservação e para aquela dos outros dentro dos limites autorizados pela lei da natureza; em virtude desta lei, comum a todos, cada homem forma, com o resto da humanidade, uma única comunidade (*community*), uma única sociedade distinta de todas as outras criaturas.

E, não fosse a corrupção e os vícios de indivíduos degenerados, não haveria nenhuma necessidade dos homens se separarem desta grande comunidade natural, nem fazerem acordos particulares para se associarem em associações menores e divididas. O outro poder que o homem tem no estado de natureza é o poder de punir os crimes cometidos contra aquela lei. A ambos ele renuncia quando se associa a uma sociedade política privada, se posso chamá-la assim, ou particular, para se incorporar a uma comunidade civil (commonwealth) separada do resto da humanidade”.

²⁴ Vitoria localiza o problema da subjetividade no tema da lei penal, especificamente argumentando que a lei secular também obriga o foro da consciência e não se sustenta apenas na coerção externa. Esse entendimento é evidentemente próximo a Calvino e tem consequências teóricas que estabelecem a lei como uma representação coletiva (Durkheim), sustentada na intersubjetividade dos que dela compartilham. A forma como Vitoria trata o problema remete também ao problema da vigência subjetiva das regras que ocupa Weber na teoria da ação, afirmando que o comportamento evasivo de um criminoso remete à vigência daquela lei inclusive para a consciência do ator transgressor. Para o ponto, ver Vitoria, op. cit. p 24:

En primer lugar, los hay que opinan que las leyes no tienen fuerza alguna para que sus transgresores sean oprimidos en el fuero de la conciencia, sino que sólo obligan de manera que los príncipes y magistrados puedan castigar justamente a sus violadores, y afirman que los súbditos no están obligados a ninguna otra cosa ante Dios, así como muchos religiosos dicen de sus constituciones, que sí obligan a pena, mas no a culpa, y no es capricho, sino que lo prueban con razones y argumentos muy valederos.

Y demuestran esta doctrina diciendo, primero, porque de otra suerte se seguiría que la potestad secular sería espiritual, si obligase en el fuero de la conciencia; segundo, porque el fin de la república y de la potestad secular es solamente algo temporal, a saber, un estado pacífico y la convivencia de los ciudadanos, lo cual nada atañe a la conciencia; tercero, porque sería defectuosa la potestad secular, pues de un lado ataría y de otro, no podría desatar; cuarto, porque cada hombre sería entonces doblemente castigado por el propio pecado, es decir, en este mundo por el príncipe y en el otro por Dios; quinto, porque no puede imponer la ley civil pena espiritual, por tanto, ni obligar a culpa, no habiendo mayor razón para lo uno que para lo otro; sexto, porque, una de dos, o tienen los príncipes potestad para obligar a culpa, o no la tienen: no parece que la tengan, pues los prelados espirituales pueden no obligar a ella, como es manifiesto en las Religiones, y, si la tienen, ¿cuándo constará que a culpa quieren obligar, no expresándolo ellos al legislar?

Mas, no obstante todas estas razones, que movieron a graves doctores, a mí me parece que no puede dudarse que las leyes civiles obligan en el fuero de la conciencia. Esto atestigua san Pablo en su carta a los romanos (*Romanos*, 13), cuando dice que se sujetan a los poderes no por temor a su ira, sino por conciencia.

5 O espelho barroco: onde as Repúblicas contemplam os Impérios.

I Uma ideia sobre o barroco

Há uma evidente tensão entre o projeto realista do renascimento encarnado em Maquiavel e a produção teórica dos autores do século XVI que não podiam se dar ao luxo de pensar a política sem algum tipo de limite moral, no caso fornecido pela religião. Por outro lado, as exigências fáticas da operação do Estado moderno impunham uma rotina crescentemente burocrática e de administração da violência como suas tarefas próprias, que não podiam ser toleradas como uso privado. Outro problema já havia sido enfrentado por Lutero: podia o Estado, que tomou para si toda a violência, obrigar os comportamentos e as ideias dos súditos desarmados? Comportamentos públicos talvez, mas a circulação de ideias era reprimida com muito mais dificuldade. Assim, era necessário que o Estado não fosse apenas um instrumento para manter a ordem do mundo, porém fosse, na verdade, a expressão desta ordem nos seus elementos mais refinados. A compatibilização entre a *razão de Estado* e o pensamento privado, como caracterizou Koselleck, formou-se ao longo do séc. XVI e amadureceu nas centralizações estatais do séc. XVII como um problema de dupla face: o Estado tinha de se impor aos indivíduos, como também tinha de garantir os mesmos indivíduos contra outras instâncias de agregação da tradição, como a família, as corporações, ou os conselhos de aldeia. Essa dialética possui uma resultante paradoxal, um terceiro momento da modernidade, que é quando um indivíduo se impõe ao Estado conquistando o *Império*. Somente as figuras imperiais dos césares e de Alexandre poderiam interessar aos reis do séc. XVII, e tais figuras passaram a ser os modelos da antiguidade: cada época tem os seus gregos.¹

Há um caminho de superação do humanismo cívico, que vai da Renascença italiana, com suas cidades livres ou não, até o *triumfo*. Inexiste outra palavra, dos Estados Nacionais que se expressavam pela *linguagem barroca* urbanisticamente, arquitetonicamente, artisticamente, teoricamente e sobretudo performaticamente, com abundância de aparições teatrais típicas de sociedades de corte que a Itália exportou para as potências invasoras². Trata-se de uma época de muita riqueza para um mundo que havia definido certos metais como o lastro de todo valor e tinha encontrado minas na América em número imponderável, dada a terra livre ainda a ser explorada. O séc. XVI europeu é, pois, um tempo de

fortes transições diretamente ligadas ao encontro com o novo mundo e com o oriente.

Sincronicamente a Maquiavel eclode a Reforma Protestante que desafia o poder católico, e é sabido de todos que a reação, a Contrarreforma³, foi uma espécie reafirmação à enésima potência do esplendor manifesto do poder de Deus na lei natural, via monarquia e a Igreja Romana, revestidas de uma liturgia crescentemente teatralizada, envolta no luxo da arquitetura e dos interiores. Essas formas sociais vão se desdobrando ao longo do século XVI, e todas as periodizações afirmam que o auge desse tempo, sobretudo o séc. XVII, é o *Barroco*; já o significado teórico das ideias que organizavam os homens barrocos é mais controverso. Um problema maior se constitui, inclusive em relação ao debate sobre como o barroco se desenvolve ainda dentro do Renascimento. Se em história da arte a transição é detectável dentro do séc. XVI, na pintura maneirista, que libera o movimento das figuras e intensifica o colorido, prenunciando a pintura barroca, na teoria política a ruptura é mais dramática: há muito menos suavidade na passagem da teoria republicana, centrada na *civitas* italiana, para as monarquias imperiais da Espanha e da França, donas de territórios gigantes e descontínuos. Existe aqui uma tensão praticamente insolúvel entre o vocabulário teórico republicano e as aporias de Maquiavel, imaginando um só homem salvando toda a República. Este é o último suspiro da filosofia política florentina. A teoria do *direito natural*, que vai ser o núcleo do argumento político do Barroco, era totalmente distante das preocupações do humanismo cívico, que entendia a lei como *nómos*, regra artificialmente gerada pela deliberação dos homens cheios de interesses próprios, porém moderados por valores comuns da República. Agora, com o barroco, a lei voltaria modernamente a ser pensada no seu lugar de origem: a *physis*, havendo obviamente disputas intensas e torções para todos os lados sobre o que se deveria entender por *natureza* e em que medida, sendo ela obra direta de Deus, explicava-se racionalmente, sem o recurso a nenhuma teoria mística.

A transição da ideia de República como conceito regulador da ordem civil para a afirmação da ordem fundada no direito natural é, dessa forma, uma *ruptura paradigmática* na teoria política. Toda a cultivada filosofia política das cidades livres italianas foi moída no carro fáustico do pensamento barroco, pois, se o conceito de República ainda tinha uso para experiências como a Genebra de Calvino, ou para a sereníssima e riquíssima Veneza, ele estava totalmente inviabilizado para reger os grandes atores nacionais no momento pós-maquiaveliano. As teorias como as de Vitoria, onde o direito natural é fundador, foram o caminho que compatibilizou novamente a razão com a natureza, um esforço que está na base da ciência moderna, que surge exatamente nesta transição quinhentista. O direito natural não é uma recuperação de doutrinas da

Igreja medieval, ou apenas o é na medida em que a fonte da antiga igreja é a mesma da modernidade; afinal, a ideia de que existe uma identidade entre razão e natureza opera tanto em Platão como em Aristóteles, como também no estoicismo romano da época imperial. Mais uma vez o retorno ao mundo clássico guiou os modernos, desta vez numa alegoria inclusiva na qual se integravam lógicos aristotélicos e místicos platônicos. Para entender a forma da visão barroca, é inevitável revisitar a relação entre estética e cognição.

A proposição feita no capítulo anterior, de tratar as formas da perspectiva como formas de pensamento, pode ser facilmente continuada contrapondo-se a equilibrada pintura italiana renascentista com a profusão de movimentos que tomam as figuras retratadas em crescentes turbilhonamentos de gestos e vapores, emoldurados por colunas que alçam os céus em curvaturas e projeções assintóticas. A diferença com o Renascimento é flagrante. Quando se pensa no Michelangelo da Capela Sistina⁴ e mesmo na tela *Transfiguração* do último Rafael⁵, mostrando uma vida pulsante que não podia ser controlada pela plácida imobilidade da forma clássica, aparece o elo de transição entre tais formas de ser e ver. Fica evidente que o próprio Renascimento tinha chegado ao seu limite e já encaminhava a transição. O caráter fortemente *pictórico* do pensamento barroco, sua maneira iconográfica de expressão, convida a pensar que as deformações de perspectiva que o estilo gerou eram efeitos de aproximações ópticas, cada vez mais acuradas, das distorções que de fato ocorrem quando linhas retas, ideais, ou empiricamente construídas, tocam os olhos do observador. As curvaturas das esferas oculares, que obrigam a deformação das imagens, eram um problema contornado pela perspectiva renascentista, que expurgava a tarefa do artista de representar qualquer coisa que comprometesse a harmonia do quadro. Os tempos que seguem aos experimentos de Brunelleschi, são de contínuo avanço dos aparelhos óticos com seus espelhos e suas lentes curvas como os olhos⁶, captando a natureza com precisão crescente, inclusive permitindo o uso expressivo do que antes era uma deformação da perspectiva, e isso não acontecia exclusivamente na Itália da península, mas na "Itália" expandida por toda a Europa e assimilada nacionalmente por cada país.

No campo estritamente técnico, a parafernália ótica permitiu que arquitetos e artistas descobrissem e explorassem uma arquitetura do movimento, e isso distingue o Barroco do Renascimento: a contemplação técnica da natureza mostrava que era possível ir além da realidade como uma projeção da razão. Formas podiam ser desenvolvidas para além da estabilidade dos ângulos retos e das arcadas, permitindo curvaturas visuais que ampliam o domínio do espaço. Como torcer as colunas do templo representado na pintura do teto sem que ele 'desabe' sobre o espectador e, ao contrário, pareça voar como o templo do céu? A perspectiva barroca assegurava equilíbrio no movimento, sendo a nova

arquitetura e urbanismo chamados de *stilo moderno* na Itália desde o séc. XVI em oposição ao *stilo tedesco*⁷, para falar da arquitetura gótica. As *coisas modernas* que Maquiavel via na política do seu tempo tomavam forma em volta e se expressavam em uma arte chamada pelos seus contemporâneos literalmente de *moderna*, nunca vista antes, e que somente o séc. XVIII começaria a designar por *barroca* de forma pouco elogiosa. O nome virou classificação de história da arte no séc. XIX.

Uma vez que a linguagem barroca é portadora de inúmeros atributos pensados ao longo dos séculos como: movimento, paixão, êxtase, trágico, apoteose, triunfo, esplendor, teatralidade, totalidade, diversidade, bizarrice, ornamentação, misticismo, lógica, razão, natureza, lúdico, ecletismo, dualidade, trindade, claro-escuro, alegoria – e pode-se continuar a lista, o fato é que, por isso mesmo, deve ser evitada qualquer panorâmica, ou tentativa de síntese geral. A melhor estratégia de investigação, para evitar os pântanos da erudição e mostrar como os europeus formularam o retorno da natureza ao pensamento social e político, é buscar em uma obra a interpretação do sentido que o mundo barroco emprestava à nova forma do Estado e seu vínculo com a natureza. A obra escolhida para pensar esse tempo novo é uma ópera barroca, invenção artística que ninguém pode negar aos italianos. *A coroação de Popeia*⁸, de Claudio Monteverdi e Francesco Busenello, foi representada em Veneza em 1643, portanto no centro do período barroco mais pujante. Essa ópera provê uma bela e profunda alegoria do poder, que permite trabalhar a tarefa teórica de imaginar que o Estado transforma-se de *República* (o modelo renascentista) em *Império* (o modelo moderno) de afirmação da ordem, superando a dialética do bom e do mal governo em uma totalidade de unidades díspares e hierarquizadas⁹ pelo controle de um só indivíduo.

II Os artistas da República (barroca) de Veneza

O lugar no qual paradoxalmente se fez o melhor retrato do Império foi justamente em uma bem sucedida República. Monteverdi e Busenello, compositor e libretista, sabiam como e por que estavam movendo afetos republicanos, quando levaram ao palco, em Veneza, no carnaval de 1643, uma visão completamente corrompida do Império Romano. Eles eram intelectuais e artistas do seu tempo e viviam de vender seus serviços artísticos aos nobres pelo mundo afora, ou a ricos burgueses republicanos em uma singular cidade. A *coroação de Popéia* é uma obra maior do seu período, pois ela estabelece, em conjunto com a obra de Monteverdi, os traços definitivos para a ópera barroca, superando e consagrando para sempre os modelos musicais do Renascimento. Monteverdi simplesmente usou todo o repertório de formas musicais até então conhecido, polifonias e recitativos, daí transitou para as arietas e consolidou a novidade, que já aparecera anos antes: a ária, ou seja, a forma musical que mais e melhor integra a poesia à música. Cumpria-se assim, de uma maneira um tanto perversa e em território veneziano, um momento implícito no projeto cívico iniciado, ao final do século anterior, pela *Camerata Fiorentina*¹⁰ de mover pela música os sentimentos comuns à vida civil, deslocando os praticantes para uma esfera de sentido transcendente na qual os afetos cívicos são espelhados em exemplos do passado clássico.

O parceiro de Claudio Monteverdi, Giovanni Francesco Busenello, advogado e poeta, era um típico livre pensador que vicejava em ambientes republicanos e mais tolerantes, como Veneza; além disso, tinha evidente senso empresarial e clareza sobre que tipo de licença no uso da história e da moral agradaria a uma plateia “pós-humanista”, plena de pessoas que dependiam do modelo republicano do Estado veneziano para viverem e reproduzirem seus interesses. *Poppea* foi um estrondoso sucesso, gerando inclusive apresentações posteriores na Itália. No auge do século XVII, a música dava ao ambiente barroco, já presente na arquitetura e nas formas de vida resultantes da modernidade, um som que lhe era próprio, por meio de um formalismo que cria jogos de oposição nos quais se formula sempre uma resultante. A ópera barroca, somando música, poesia e performance, incluía teatros com engenhos capazes de fazer voar pessoas por meio de cabos e agitar nuvens e oceanos que formavam a cenografia. O espetáculo era extremamente avançado em termos da experiência direta, amplificada pela vida cortesã da plateia, acostumada ao excesso. Por ser um espetáculo vendido ao público, fruto da livre invenção dos seus autores e produtores, essa opera estabeleceu, com mais de 150 anos de antecedência, o

projeto que Mozart não conseguiu realizar com facilidade em sua curta vida, isto é, vender a qualquer tempo a sua música para uma plateia e não apenas para um mecenas¹¹. Está-se diante de um novo fato sociológico: uma audiência de ricos comerciantes e aristocratas urbanos, que se orgulhavam da República de Veneza, pagando para ver uma obra, cuja liberdade criativa e ousada tensão moral só poderiam aflorar nestas condições; afinal, nenhum dos muitos mecenas da época, incluindo a Igreja, financiariam esse espetáculo. *Poppea* estava destinada a conquistar o público da República ao confrontá-lo com a sua perfeita antítese: a tirania do *Império*, marcada pelo desprezo das virtudes e pelo descontrole das paixões, sobretudo do desejo sexual e da vingança, alcançadas por meio do adultério, da mentira, da farsa e da estratégia.

Não que *Poppea* fosse uma obra subversiva, mas oferecia à plateia, obrigada a rezar o credo republicano da *liberdade* e da *virtude cívica*, o seu “outro lado do espelho”¹²: o Império, no qual o desejo dos indivíduos não se detém diante da lei nem diante de nenhum obstáculo moral. A liberdade pensada como a *lei* da cidade, sempre maior que qualquer indivíduo, e a virtude cívica pensada como a dignidade da participação na política, promovendo uma obra coletiva, são definitivamente engolidas pela própria natureza do Império, que brota da República para queimá-la em holocausto ao triunfo da *tirania*, doravante a única forma possível de governo. Esse mundo tem como modelo *Nerone* (Nero), que encarna o indivíduo máximo, o *Imperador*. Em um universo de pessoas que seguem suas naturezas, ele o faz dispondo da maior potência. Nero é o representante perfeito de seus súditos, um monstro, um tirano, que segue apenas sua liberdade pessoal sem se importar com a lei. No Império vale a maior potência, apenas isso; então, o que distingue Nero é simplesmente estar no topo, ele não tem qualquer valor, virtude ou mesmo patologia especial: a natureza humana, de príncipes e de súditos, é uma só.

A história, baseada nas narrações da passagem de Popéia Sabina da condição de amante de Nero à de imperatriz, também era uma inovação, posto que as plateias estavam acostumadas a assistir encenações de peças da mitologia greco-romana, ao invés de dramas baseados em fatos históricos. A centralidade do tema do Império estava longe de ser apenas histórica para os venezianos, sua identidade como cidade livre ligava-se à queda do Império Romano e à resistência aos que existiam nos tempos modernos. Assim, desde que o comércio se fez pelo Mediterrâneo-Adriático, Veneza tornou-se uma próspera República, ameaçada por grandes monarquias, que volta e meia invadiam a Itália reclamando tributos. Por outro lado, republicana para dentro e imperialista com cidades e territórios em volta, Veneza e seus exércitos mercenários controlava bem mais riquezas do que a exibida no luxuriante cenário de uma urbe arquitetonicamente ousada e cortada por canais e ilhas. Com a decadência de

Florença, nenhuma cidade podia rivalizar com Roma na estetização do mundo da vida representado pela experiência na corte. A corte papal *versus* a corte de comerciantes e empresários venezianos. No caso dessa ópera, há a representação de uma história que se passa em Roma escrita para um público que morava em Veneza. A distância de tempo entre a Roma imperial da antiguidade, retratada pelos compositores, e a moderna Veneza, que assistia à ópera, amplificava o fato do tema ser antitético para a vida republicana, pois a alegoria do Império traduzia então o espectro que rondava todas as repúblicas.

Evidentemente há um aspecto determinante do sucesso dessa ópera, radicado na música de Monteverdi e seus colaboradores¹³, ela mesma explorando inovações determinantes para as formas de pensamento musical: a orquestra funcionando como uma base para um instrumento solista, que pode ser a voz humana. Com essa dialética da massa sonora contra o instrumento solista foi possível fazer brotar uma linha de discurso que conta uma história, ou participa de um diálogo. Na forma musical anterior, renascentista, o texto se perdia na polifonia em grandiosas repetições corais. Como dissemos, o efeito do texto cantado, ou recitado com acompanhamento de orquestra é o de “mover os afetos”, de tornar a música o meio de viver os sentimentos coletivamente. A audiência não apenas assistia à encenação da monstruosidade do Império – uma contraditória elegia a um passado que não servia de exemplo virtuoso ao presente – como também ouvia uma obra musical fascinante, nova. Quanto ao libreto, a narração se vale de um tipo de *perspectivismo*, bem dentro de um espírito presente em autores como Maquiavel. Os pontos de vista das personagens são tratados com equanimidade e simplesmente, a cada nova visada, os descreve sem maiores juízos. Assim, os duetos de amor de *Nerone* e *Poppea* são tão belos quanto sinceros; não é pelo fato de serem nulidades morais que se amem menos do que quaisquer outros seres. Essa ópera barroca é exatamente a última e mais livre obra de Monteverdi, trabalhando sobre um libreto profano, político e amoral, uma possibilidade apenas possível na forma de pensar e de representar do Barroco.

III Romeu, Julieta, Nero e Popéia, o mito e o anti-mito do Estado

Óperas barrocas se alimentam de mitos, seu principal manancial de argumentos. Mesmo quando a história antiga estava em cena havia intervenções de deuses *ex machina*, que entravam e saíam voando do palco, interferindo nos destinos da trama. Talvez seja possível trabalhar também com a proposição de que há em *Poppea* um mito fundido nesta versão aparentemente histórica de personagens retirados de Tácito e Suetônio. Trata-se mais precisamente de um mito negativo, ao mostrar quão submissas são as leis perante a potência dos tiranos. Isso por si só já seria do desagrado dos humanistas, que tinham em Roma o paradigma da história a ser copiada. Extrair o mito do Império do libreto de Busenello impõe a pergunta nada trivial de o porquê de um mito de pura negatividade da política ser adequado a um público que não podia se identificar com ele sem trair a cidade onde vivia. O cidadão podia degustar a sensualidade das relações na história, impressionar-se com o poder do tirano e “voltar” para a República, reatravessando o espelho, quando encerrava o espetáculo. No caso, como *Poppea* estreou no carnaval, pode-se imaginar que o público, após intenso espetáculo, saiu do teatro sabendo que cantar o Império numa República é algo incomum, um fato que somente aconteceu na licença do teatro e do carnaval. Imagine-se o que pode ter sido o encontro daquele público republicano com a obra que descrevia a antítese da República. A esse respeito, o argumento é de que as imagens dessa ópera são uma demolição tão completa do imaginário republicano que só podem ser compreendidas a partir desse mesmo imaginário, daí um *anti-mito* do Estado. O Estado sob o Império não mais é a força que suplantou as facções em benefício de uma ordem nova: ele agora se degenerou em pura força, em algo pior que a tradicional guerra de partidos, tornou-se o campo de indivíduos que lutam com as armas que têm, algo muito próximo ao estado de natureza que na mesma época está sendo escrito e descrito por Thomas Hobbes. Uma diferença agravante, pois nesse estado de natureza, embora todos sejam iguais nos desejos, as armas disponíveis para uns e outros diferem em grande potência: é uma guerra constante sim, mas entre desiguais.

Para lidar com um mito que inverte a noção do Estado como ordem, proponho uma operação retórica que aprendi ser tipicamente barroca: tratar o tema primeiramente pelo seu *contrário*, pelo o que ele *não é*.¹⁴ Para a análise do mito negativo do Estado encarnado no Império é necessário primeiramente pensar como o mito “positivo” do Estado, enquanto ordem cívica, pode ser estabelecido. É claro que não estou falando ingenuamente de interpretações históricas do mito que teriam ocorrido aos contemporâneos, mas de usos possíveis do recurso ao mito para os propósitos de leitura da obra, de fazer dela

uma teoria que responda aos problemas que se põem diante da interpretação da arte. Para tanto, peço que se aceite que uma obra do Renascimento tardio, quase às portas do barroco, tem uma versão desse mito original. Trata-se de *Romeu e Julieta*¹⁵ [ca. 1591-1595] de W. Shakespeare, na leitura de Ricardo Benzaquen de Araújo e Eduardo Viveiros de Castro, no ensaio seminal *Romeu e Julieta e a origem do Estado*¹⁶. O texto dos dois antropólogos revisita o mais conhecido caso de amor da tradição ocidental para sugerir que certas noções modernas de indivíduos libertos de laços familiares tradicionais são sincrônicas a uma imagem do Estado tornando-se o agente unificador da cidade e estabelecendo o domínio do Príncipe acima das facções. Romeu e Julieta se escolhem quando isso era vedado socialmente pela oposição dos nomes Montecchio e Capuleto. Os indivíduos, o Estado e o amor, eis os componentes transformados pela modernidade que impulsionam a tragédia de Shakespeare.

Mais exatamente está-se falando de uma modernidade que reafirma progressivamente a autonomia dos indivíduos e dos seus *afetos* frente às demandas sociais que pretendem determinar as possibilidades sociais de viver e de amar da forma tradicional. Fala Julieta: *Romeu, Romeu, por que há de ser Romeu? Negue o seu pai, recuse-se esse nome; ou se não quer, jure só que me ama. E eu não serei mais dos Capuletos*¹⁷. Tornar-se moderno é ser capaz de amar para além dos limites da tradição, *i. e.*, sair de dentro da moralidade do clã familiar. Daí Julieta tem dramas que se passam no seu *innerself*, como decidir se sai do quarto para prantejar o primo Teobaldo juntamente com a família ou se vai atrás de Romeu que o havia matado e tornou-se inimigo amplificado do clã Capuleto. Essa prática de amor estará interdita aos indivíduos até que o Estado estabeleça relações jurídicas acima dos nomes que radicam seu poder na tradição. Se o casamento puro e simples de Romeu e Julieta fosse tramado pelos seus pais, haveria paz em Verona sem a necessidade do Príncipe, mas sabem todos que essa possibilidade inexistia, até que o sacrifício dos amantes permitiu ao Príncipe criar outra ordem, na qual as famílias não mais limitavam o trânsito dos indivíduos pela cidade, nem mais podiam determinar sua afetividade. Julieta Capuleto e Romeu Montecchio eram portadores de subjetividades modernas em tempo de transição, no qual o universo íntimo ainda não é legítimo frente à sociabilidade das famílias; então, na falta de um Estado que garanta os indivíduos contra o governo das casas, eles tinham de morrer.

Para Benzaquen e Viveiros de Castro, que tratam o seu mito mobilizando, dentre outras fontes, o antropólogo Louis Dumont, a morte dos amantes resolve um dualismo “horizontal” entre as facções da cidade substituindo-o por um “dualismo ‘concêntrico’: príncipe-súditos”, ou seja, uma esfera política autônoma, que já não deriva das relações de parentesco. A simultaneidade entre indivíduos cuja subjetividade é cada vez mais autônoma na esfera afetiva e um

aparelho estatal com lógica própria para a manutenção da ordem sobre um território são as marcas substantivas da modernidade. Dessa forma, eles têm condições de produzir mais uma aproximação central: pensar como, ao constituir-se como mito possível do Estado, o romance de Romeu e Julieta descreve um cenário que encontra-se potencialmente em *O Príncipe* de Maquiavel. Há no secretário florentino tanto uma teoria do “Príncipe novo”, que reina vencendo a tradição, quanto um tratamento de *Império* dispensado à própria tradição, submetendo-a ao Estado emergente. *O Príncipe* é também um livro sobre a autonomia da política, um processo sincrônico com a autonomia da subjetividade. O Príncipe é um indivíduo que decide e age superando as facções em disputa abaixo dele. Posso acrescentar que o Príncipe é um super-indivíduo, cuja subjetividade processa estratégias pela perspectiva de quem tem o poder. A razão de Estado está na cabeça física de um indivíduo, e agora ela não pode ser tutelada pela antiga forma de principados hereditários¹⁸, ótimos para se manter, mas inviáveis para se constituir algo tão inteiramente novo como um Estado que abrangesse toda a Itália.

As variantes que os autores encontraram na sua aproximação de *O Príncipe* com *Romeu e Julieta* também são muito importantes para os propósitos desta tese: ler *Poppea* como um tipo de mito negativo do Estado. Shakespeare é um mestre em sublinhar o destino para além dos atores, a estrutura típica da tragédia. No seu caso, é o amor o elemento *carismático*¹⁹ capaz de derreter a tradição girando a roda do destino e lançando as personagens em situações além do seu controle. Em Maquiavel, segundo Benzaquen e Viveiros de Castro, embora se reconheça o quanto pode o nosso destino, sob a forma da deusa *Fortuna*, imagina-se que esta não pode superar a metade das determinações que pesam sobre o Príncipe, pois ele é portador também de *virtù*, da capacidade de agir convenientemente para ganhar e garantir o poder. Então o Príncipe como ator pode tomar o destino nas mãos e bater a (e na) *Fortuna*, sempre mais seduzida pela ousadia que pela prudência²⁰. Um destino cego para Shakespeare, uma ação virtuosa para Maquiavel: diferenças importantes para se lidar com a *Fortuna*.

Maquiavel escreveu *O Príncipe* em 1512 e Shakespeare terminou de compor sua tragédia cerca de 83 anos depois. Se couber dizer assim, Maquiavel é o ápice e o final do racionalismo realista do renascimento italiano e mesmo da Renascença tardia²¹, que se derramou pela Inglaterra, gerando Shakespeare e trazendo a linguagem da subjetividade individual. É importante lembrar, para efeito do mito do Estado, a visceral dimensão republicana de Maquiavel e seu elogio à virtude de um só, ligada a um propósito de refundar a República, quantas vezes fosse necessário, e de ir além, criando um Estado italiano. Assim, em Maquiavel, inspirado em Tito Livio, o Império pode contraditoriamente derivar da República, desde que os conflitos entre o povo e os aristocratas para

preservar a liberdade tenham livre curso como foi em Roma. O Império é a metamorfose da República e é a consequência de uma forma política que um dia elegeu um primeiro cidadão, um *Princeps*²². No caso do século XVII, tempo da encenação de *Poppea*, o Estado Absolutista era a forma de organizar a vida política em todos os vizinhos da Itália: se eles ainda não eram impérios, tratava-se apenas de uma questão de tempo. A contemplação do Império confronta a República com seu terrível destino, evitável ou adiável por medidas que mantenham o caráter de decisão colegiada que marca o processo deliberativo numa República. De qualquer forma, se a República tornar-se grande perante a história, seguindo sua natureza, ela vai se transformar em um Império. De novo o paradoxo da salvação da República refundada por um só. Sim, mas e se o príncipe for Nero? Na nova história de Busenello, a integridade política do Império Romano nada significava para o Imperador louco e esteta, ele mesmo julgando-se um artista mais que um político²³.

IV O prólogo

Uma hipótese que orienta este capítulo é de que *Poppea* pode ser interpretada a partir de elementos que já estavam marcados em *O Príncipe* e em *Romeu e Julieta*, a saber: o *Estado guiado pelo Príncipe* e o *amor subjetivado*. A ópera juntou os dois elementos numa só imagem: o amor do Imperador Nero. Essa composição é um movimento que brota das tensões de pares opostos típico da estética barroca; no caso, a oposição entre o desejo do indivíduo e o Estado, a instituição maior. A estratégia retórica de Busenello é o paroxismo: não é que os indivíduos tenham afetos, mas que tais afetos são de alta intensidade, são *paixões*, tormentos anímicos que movem as pessoas na direção aos seus desejos, assim como as molas da maquinaria moviam os objetos em cena. Da mesma forma, não é que as alegorias da Virtude e da Fortuna tenham saído do palco; ao contrário, elas discursam e constroem suas perspectivas, porém são agora subjugadas pelo poder do *Amore*.

A perspectiva barroca dessa obra quer superar a dualidade renascentista entre Virtude e Fortuna, tal qual Maquiavel a descreve, e introduzir um terceiro elemento que move os dois polos: o *amor*. Não mais o belo amor, inclusive espiritual, dos amantes de Verona, mas a forma do amor à qual chamam *Eros*, o desejo. Busenello compôs um prólogo no qual disputam as deusas Fortuna e Virtude sobre quem é mais determinante na vida humana e ambas são surpreendidas pelo deus Cupido que entra e as submete, afirmando o seu poder incontestante sobre os destinos humanos. Da díade fez-se a tríade, Amor, Virtude e Fortuna. Note-se que Benzaquen e Viveiros de Castro assinalaram uma antítese entre a *Virtù* maquiaveliana e o amor trágico shakespeariano e, agora, em *Poppea*, as duas deusas são servas de uma terceira divindade, mais poderosa e mais egoísta: o Amor é uma deidade eternamente criança, alada, armada e cheia de volições. Fica evidente a mitigação do conceito de Virtude, afastando-se do sabor quase militar do seu uso em Maquiavel. A Virtude aqui é estoica e republicana, encarnada na personagem de Sêneca, o filósofo, interlocutor e conselheiro de Nero e por este eliminado.

A fórmula triádica de Busenello é um enquadramento típico do Barroco: o discurso do Amor/*Eros* torna-se a resultante do “claro-escuro” entre Fortuna e Virtude. A primeira fala é um ataque à Virtude pela Fortuna, que resolve expulsá-la da cena. A Virtude, no tempo simultâneo do Império Romano (a cena) e da República de Veneza (a plateia), é descrita pela Fortuna como uma deusa caída em ruína, sem seguidores, sem templos, sem nenhum sentido. Todos se curvam agora ao poder da Fortuna; afinal, apenas ela distribui a riqueza e a glória. A perspectiva da Virtude se põe em combate e afirma-se superior à Fortuna, por ser

a única *escada* que pode conduzir os homens à sabedoria e à integração ao cosmos estrelado dos deuses, o *Olimpo*. Sua superioridade advém do fato de ser o meio para se alcançar a divindade e ela própria pode ser comparável à divindade maior, que não depende da Fortuna. Para a Virtude, os seguidores da Fortuna são imprudentes e enganados. Pela ordem das perspectivas, os discursos de Virtude e Fortuna estavam equalizados quando irrompe o Cupido, armado de suas setas, achando desprezível falar do governo do mundo e das coisas dos homens sem invocar um deus ainda maior: ele mesmo. O deus do amor entra em cena sem nenhum espírito para negociar, simplesmente afirma-se como superior, exigindo que tanto a Virtude quanto a Fortuna comecem a louvar sua soberania entre as coisas humanas e divinas. Submetidas, a Fortuna e a Virtude cantam obedientes a soberania do Amor, e ele, por fim, proclama o próprio triunfo sobre as duas servidoras e se afirma como o poder imanente do universo²⁴. No desenvolvimento da ópera, os traços da Fortuna reaparecerão nas personagens *Poppea* e *Arnalta*, sua ama, que terão suas vidas transformadas pela deusa; já a Virtude vai reaparecer em *Seneca*.

V A trama

É o caso de reconstruir sinteticamente e seletivamente o libreto para indicar alguns pontos axiais para o argumento deste texto. Após o prólogo, entra em cena *Ottone*, um importante patricio, que volta para casa cantando seu amor por Popéia e encontra, dormindo na porta de sua esposa, dois guardas pessoais do Imperador. Transtornado, Otão, entendendo que Popéia estava nos braços do amante, vitupera o nome de sua esposa, mas se cala e sai antes de acordar a guarda. Inicia-se nesse ponto uma seção bufa, que na ópera explicita normalmente o ponto de vista das classes populares: os guardas despertam a contragosto e um deles maldiz o amor, a vida, o Imperador, o exército e reclama que Nero nem se importa com as revoltas por todo Império, que a única coisa pela qual ele se interessa no momento é Popéia, ao mesmo tempo em que vai desprezando a imperatriz *Ottavia*. Fica claro, de saída, que a grande política, as revoltas na Armênia e na Panônia, que exigem atenção e deslocamento de tropas, algo que um príncipe maquiaveliano trataria com a máxima prioridade, nada são para Nero. Ele simplesmente se recusa a prestar atenção em qualquer coisa que não seja centrada no seu interesse como indivíduo. A condição de Imperador, paradoxalmente, o imuniza de ter de considerar os negócios do Estado, mais relevantes que sua luxúria. Nero é despido pelos soldados de qualquer virtude cívica, a política não está em cena, o Império é o do amor.

Já Popéia, sua amante, quer, por isso mesmo, ser Imperatriz e tem dois obstáculos: Sêneca, que pretende trazer Nero à razão por meio de argumentos, e Otávia, a esposa que precisa ser repudiada. Um processo histórico que durou alguns anos entre *Poppea* se tornar amante de Nero e ele repudiar Otávia foi condensado por Busenello em um único dia; uma estratégia retórica para marcar a efemeridade inerente à vida de suas personagens. Embora a ópera termine “bem”, com o casamento triunfal de *Nerone* e *Poppea*, acrescido posteriormente de um dueto de amor não composto por Monteverdi, a tensão da história de fato que envolve a trama não termina, apenas deixa o destino do Império em suspenso. Se o final é o triunfo (curto na biografia real) de Popéia, marcando o outro triunfo, ainda maior, do Amor sobre a Virtude e a Fortuna, há, por outro lado, uma história conhecida por todos, mas não encenada: o libreto usa o conhecimento geral que havia sobre a história de Roma de modo a amplificar o recorte feito pela narração, pois é sabido de todos o fim rápido e trágico de Popéia, que teria morrido por uma agressão brutal de Nero, chutando-lhe a barriga grávida. Conta-se que Nero ficou publicamente arrasado com o que fez e deu a ela um magnífico funeral. Ao terminar a ópera com o triunfo do casal amante que, diferentemente de Romeu e Julieta, vai copular fartamente, a história

de Busenello construiu a esfera afetiva como autônoma, merecedora em si mesma de atenção, assim como já havia feito Shakespeare.

Nerone diante de *Seneca* é um momento decisivo de ruptura da primeira parte da ópera, pois encaminha a Virtude para o seu devido lugar, ou seja, para o âmago dos sábios e, em breve, para o céu, abrindo o caminho do desejo que permanece na terra para gozar do prazer deste mundo. Há grande influência de Sêneca no Renascimento, inclusive o estoicismo trágico é um dos traços que compõem o próprio Shakespeare de *Romeu e Julieta*²⁵. Então colocar Sêneca no palco foi uma forma de Busenello discutir com uma das retóricas filosóficas herdadas do Renascimento. Nero fará um contraponto radical, mais hedonista que epicurista: ele vai simplesmente demonstrar que tem consciência do seu poder como Imperador, sabendo-se acima da lei e mesmo das lições da sabedoria, que apenas valem para quem ele não é, a saber, uma pessoa comum. Pôr a Virtude no seu lugar tem relação direta com o problema principal, dado que o Império como realidade pós-republicana deve, a um só tempo, reconhecer a Virtude como reflexão correta sobre a ordem que emana do universo e afastá-la do mundo da ação, para dar livre curso aos seus atores humanos, demasiado humanos.

A desconstrução do virtuoso Sêneca começa nos dois soldados que guardavam Nero e que se referem a ele como um pedante astuto que dirige um Príncipe que rouba de todos para dar a alguns. Na sua primeira aparição, a chamado de Otávia, que solicita a sua ajuda para lidar com o desprezo de Nero, Sêneca, após louvar a antiguidade da linhagem da Imperatriz reconhecida pelo povo e pelo Senado, exorta a rainha a entender que os obstáculos ao seu casamento são uma forma de provar sua virtude. Nesse momento ele é violentamente desafiado por um pajem de Otávia que o desclassifica acusando-o de ser um tolo que só diz coisas que não são aplicáveis aos humanos. Mesmo assim, Sêneca, em sua solidão, sabe que recebe mensagens dos deuses para perseverar na trilha da virtude estoica. No seu encontro com Nero, ele é obrigado a escutar do seu ex-pupilo que um Imperador pode, quando bem entender, cancelar o antigo e estabelecer o novo, pois ele é o senhor das coisas terrenas, assim como Júpiter é senhor do Império celeste, e que a razão é excelente para quem obedece, mas para quem manda vale o desejo. Assim como Trasímaco de Calcedônia afirmou em uma disputa contra Sócrates²⁶, Nero diz que a justiça é apenas o que estabelece o mais potente e que não se importa nem com o Senado, nem com o povo e nem com sua reputação. A irritação de Nero com Sêneca vai crescendo até que, em outro encontro com Popéia, ela planta um veneno em seu coração, dizendo a ele que Sêneca gaba-se a todos de ser o verdadeiro condutor do cetro do Imperador. Nero, furioso, comanda a morte de Sêneca, uma ordem de suicídio, como se sabe. O filósofo morre como Sócrates, cercado de discípulos

que não alcançam tamanho desprendimento e continuam lamentando a perda da vida. Essa é uma constante: a ninguém parece razoável perder a vida tal qual é em nome da renúncia moral e do serviço à razão. Para que a continuidade da história aconteça, a solidão virtuosa de Sêneca é quebrada por uma visita do deus Mercúrio, trazendo uma mensagem de Palas, prometendo a ele um lugar celestial ao qual ascenderá após seu suicídio. A lição intermediária da ópera é de que a Virtude é mais própria das coisas celestiais que das terrenas.

Com Sêneca devidamente removido, após a intriga de Popéia, o caminho dos desejos fica aberto para Nero que contará com a inesperada ajuda de ninguém menos que Otávia. A Imperatriz convoca Otão e, usando tanto da autoridade da tradição familiar a quem ele devia sua carreira quanto de uma ameaça direta de acusá-lo como molestador junto a Nero, Otávia o obriga a assassinar Popéia, a quem ele ama desesperadamente, apesar de já ter se ligado a outra mulher, *Drusilla*. Otávia o instrui a disfarçar-se com as roupas de Drusila, então entrar no quarto de Popéia e eliminá-la. Ao contar a Drusila o que lhe havia ordenado Otávia, esta põe-se feliz a ajudar ao seu *Ottone*; afinal, a ex-mulher dele vai ser eliminada. Assim, disfarçado de mulher, um homem, que na história de Roma após Nero chegou a ser Imperador por três meses, adentra o quarto de Popéia, que dorme; porém, quando vai assassiná-la, é impedido pelo deus *ex machina*, pois o próprio Cupido interfere contra a insolência de alguém que ousa atacar a sua eleita, mas deixa Otão fugir. Arnalda, a ama de Popéia, vê a fuga e conclui que Drusila tentou assassinar sua senhora. Drusila é capturada, e há então um dos únicos momentos de alguma elevação moral em toda ópera: ela mantém, diante de Nero, o segredo sobre Otão e está disposta a morrer como assassina para não incriminar o seu amado. Eis que surge Otão e confessa o crime que incrimina Otávia, dando a Nero uma inesperada (e não muito necessária) razão para, dentro de uma aparência de ordem, repudiar a imperatriz. Nero então derrama sobre Otão e Drusila um banimento comum, eivado de uma virtude muito cara à República Romana: a *Clementia*²⁷. Otávia também é banida. Arnalda faz então mais uma seção bufa, na qual canta que agora ela será bajulada e admirada por todos os que querem os favores de Popéia, canta que nasceu serva e morrerá *matrona* (senhora) e, numa torção barroca, lembra que talvez fosse melhor nascer (e viver como) senhora e morrer serva, pois quem morre rico sai da vida com saudades das riquezas que não pode levar; é uma pequena paródia do consolo estoico. Procede-se ao casamento, no qual todos os entes cosmográficos: a Europa, a Ásia, a África e o próprio Oceano são convocados a dobrar-se perante a coroa de todo do mundo.

VI Última Torção

Terminado o espetáculo, “A coroação de Popéia”, no palco do *Teatro Santi Giovanni e Paolo*, transportada de volta à atitude natural da vida²⁸, na qual se crê que o real é o mundo desperto e em vigília, a República de Veneza não mais estava onde sempre esteve: a plateia tinha assistido a uma obra única pela força estética e pelas ideias novas que introduziu; para alívio de todos, ainda era carnaval. A plateia republicana, saindo do tempo fantástico da encenação, ainda embriagada pela música de Monteverdi e pela poesia de Busenello pôde finalmente recolocar suas máscaras e ir para as ruas. Pouco tempo antes, por meio de outras máscaras, as do palco, as mesmas pessoas tinham se deixado arrebatado pela ode ao amor que engendrou a tirania do Império. Ali a República reencontrou, no outro lado do espelho, a sua segunda natureza. *Poppea* propiciou à República uma forma de experimentar ficcionalmente o Império na arte para poder recusá-la na política. Veneza ainda sabia da sua estabilidade, mas não por tanto tempo, ou não “para sempre”, como parece ser o mito da República²⁹.

A ópera mostrou o Império como um possível anti-ideal republicano, com todo o seu mal intrínseco, o que no dualismo de então tornava uma virtude em potência. Essa leitura já não era mais tão estranha à natureza humana nascida do barroco; ao contrário, o Império seria o lugar mais próximo da natureza, pelo menos como o século XVII a concebia, isto é, a necessidade das coisas e de suas relações. Como a principal necessidade é a que deriva da força, somente o Império é uma ordem que devolve os homens à sua natureza e talvez por isso devesse ser afastado, uma fórmula não muito estranha ao estado de natureza de Hobbes. *Poppea* foi escrita em 1643, e lembre-se que, nesse tempo, na mesma ilha na qual a tragédia de Romeu e Julieta foi ao palco, acontecia então a Revolução Inglesa³⁰ e Hobbes, apavorado, concebia o *Leviathan*. Busenello tem o mesmo ponto de partida de Hobbes, ou seja, sua primeira explicação sobre o que move os indivíduos recai sobre a natureza humana e suas paixões; são elas as responsáveis pela parte viva do movimento. Se no Império os indivíduos de Busenello parecem habitar outra versão do estado de natureza, pois o perigo da morte violenta existe num contexto de alianças instáveis, movidas por forças do amor e da vingança, todo engenho subjetivo é usado tão somente para satisfazer seus objetivos. A razão instrumental³¹, que tanto assombrará os filósofos do século XX, é a única racionalidade possível, tudo mais é imprevisibilidade e destino.

Hobbes percebeu que a natureza impulsiva, que move qualquer homem, deve vestir uma máscara, tornar-se uma *persona* para viabilizar a vida sob a lei, mas ele também vai perceber que a natureza jamais é cancelada e pode, a todo

momento, subverter o mando da razão instrumental, que lhe ordena ficar dentro do razoável, por medo da punição. A filosofia política do sec. XVII tem a natureza humana como um tópico central, numa tentativa de criar a ordem a partir de unidades individuais dirigidas pela inclinação de cada um para sempre proteger a própria vida e se reproduzir. A solução de Hobbes é mecânica: um *deus ex machina* estatal que mantém pela espada o impulso de cada um, dominado pelo medo de ser eliminado, caso não se torne uma persona, acorrentando sua natureza, que, por sua vez, está à espreita para invadir a cena. A *Poppea* de Busenello e Monteverdi reconhece que é uma força da natureza, o *Eros*, que move as personas. Estas, quando usam máscaras e disfarces, não são menos guiadas pelo desejo de auto-conservação, com a exceção de Sêneca, quase um semideus de virtude, que vai habitar o Olimpo para não atrapalhar o mundo dos homens. Desejos geram inevitavelmente choques entre os membros do corpo político: para Hobbes, a guerra civil, a ausência do Estado, é o retorno à natureza belicosa e apaixonada do homem; para Busenello, o Império Romano é o tempo e o lugar dessa natureza, assim como eram os impérios no seu tempo presente.

Nesta leitura da ópera de Monteverdi há um pensador que tem estado na base do argumento e que deve ser invocado para uma torção final: Benedito/Bento/Baruch Espinosa/Spinoza (1632-1677), filósofo republicano holandês, pensador barroco de família judia portuguesa, leitor de Hobbes, além de Bacon, Descartes, Platão, Aristóteles, Maquiavel, dos historiadores romanos, dos filósofos judeus e da literatura ibérica³². Ele propôs que a justiça se relaciona com a potência de cada ser em conformar a natureza. Uma vez que a natureza é a própria forma de Deus, ela simplesmente permeia todas as relações e substâncias; portanto, toda *potentia* (em grego, *dynamis*) é um modo de Deus (natureza) e só existe pela sua imanência. A justiça e a política, se querem ser conformes à natureza (Deus), têm de ser derivadas da potência real de cada ator e das alianças que amplificam seu poder somando-o à potência dos outros³³. Então Espinosa engenhosamente conclui que, considerada uma Cidade (*Civitas*) e seus habitantes, cada um existindo pela sua própria capacidade, a forma social que soma todas essas capacidades é a *multidão*: a maior expressão das potências reunidas na Cidade. Ora, Espinosa, contra o Império, conclui que a forma republicana que expressa a multidão é a democracia.

Sua biografia é suficientemente marcada por conjunturas políticas e comunitárias que recebiam mal seu projeto de uma filosofia humana organizada como uma geometria, uma proposição que trai mais que um resquício do formativo neoplatonismo, tão caro aos filósofos judeus, ao qual se expôs na juventude e depois renegou. Espinosa acreditava que um entendimento correto da *necessidade*, propiciado pela razão, era a expressão máxima da *liberdade*, pois o correto conhecimento das causas identifica a cognição com aquilo que é

necessariamente e não pode ser de outra forma: Deus é idêntico à Natureza, uma alquimia desprovida de misticismo. Se os homens fossem capazes de pensar dessa forma clara e conforme a causalidade necessária, seriam todos livres, porém a impossibilidade da maioria dos homens deixarem de fantasiar sobre a realidade, atribuindo mais poder a um só homem, um rei, do que a uma multidão armada, faz com que seja necessário adequar as fantasias monárquicas aos propósitos do Estado. Aí entra a função da religião, que manterá a maioria dos homens, incapazes de outro raciocínio mais correto, agregados por meio de ilusões sobre a divindade das leis. A religião, assim como o Estado em suas formas monárquicas e republicanas (aristocráticas ou democráticas), eram para Espinosa fatos necessários que compunham a ordem do mundo desde sempre, se considerada a antiga prova das escrituras, nas quais ficam patentes as funções políticas da religião na dominação do povo judeu. Para Espinosa, a religião infunde a obediência e o medo de Deus altamente necessários a curvar as paixões que animam as pessoas à vida, o *conatus*, a inclinação natural do ser para a auto-conservação³⁴. Se Hobbes imaginava que a paixão do medo da morte seria suficiente para obrigar a todos a instituírem o Estado e daí respeitar os pactos, em Espinosa é preciso que exista também um certo equívoco vulgar, uma ideologia provida pela religião, para a atribuição de todo poder a um só. Um só rei não tem de fato mais poder que os muitos, dado que os muitos não têm a consciência de que seu poder é necessariamente maior. O rei, por consequência, precisa de religião para ratificar sua potência e manter obedientes os súditos: assim foi desde Saul até os seus dias, quando a República holandesa, calvinista e liberal, cercava-se de potências monarquistas, que proclamavam entre fanfarras militares os seus serviços a Deus. A concentração de poder em um só torna o Estado mais violento e intolerante ao pensamento, um perigo inscrito na degeneração da República, processo que Espinosa viveu ao assistir o fim da direção liberal na República holandesa.

Espinosa tem conclusões normativas politicamente contrárias à concentração do poder com a monarquia, indicando radicalmente que a democracia era a forma da república que melhor permitiria a paz e a liberdade de pensamento por permanecerem os cidadãos mais próximos da sua liberdade natural³⁵. É fato, contudo, que ele não teria a menor dificuldade em compreender a ambição dos que tentam conquistar impérios. Para Espinosa, como é a regra da leitura barroca, os homens são impensáveis sem suas paixões; elas são imanentes à natureza humana e não podem ser abolidas por decisões de filósofos e nem plenamente dominadas pela razão. No seu entendimento somente a razão permite a liberdade, porém as paixões, que naturalmente são modos de Deus nos homens, explicam a necessidade das formas de governo, que se repetem pelas mesmas causas³⁶.

Invertendo Espinosa, com base em seus próprios argumentos, o Império, onde todo poder é dado a um homem que não obedece à razão moderadora é precisamente o lugar no qual a *potentia* é o único critério do *Jus*, ou seja, é o lugar por excelência da forma de poder imanente à natureza. Há aqui uma conexão com Maquiavel que reconhece nas armas do príncipe e na fidelidade que lhe pode ter o povo as potências que o garantem e que fundam a sua justiça. A aproximação de Espinosa com Trasímaco também foi feita, pois o que o Estado proclama como justo não passa de decisões garantidas na força³⁷. O próprio Espinosa sabia melancolicamente que uma política sem reis era uma ilusão de filósofos que não se curvavam ao fato de seguidos impérios se formarem ao longo da história, pela razão de serem derivados da natureza dos seus instituidores, sempre mais dispostos às paixões que à razão, que liberta apenas quando há a consciência da *necessidade* nos modos de manifestação da realidade. Espinosa tampouco se surpreenderia com o jogo de poder abaixo do Imperador; afinal, se a história não vive sem reis, estes não vivem sem uma corte de intrigas. Então, o espelho de Espinosa é como o de Busenello: no caso do Império figurado na ópera, todos reconhecem o poder de Nero, mas sabem também dos seus próprios poderes, chances e interesses. As potências são mais profundamente mobilizadas quando as paixões tomam a política, do que nos casos de moderação racional. Foi Espinosa outro caso de afirmação da República que reflete o Império? Mais uma vez a tensão barroca afirma a dualidade como um traço: o mesmo poder que necessariamente cria a liberdade ao saber-se necessariamente o mais potente como a multidão na democracia, da mesma forma necessariamente domina e suprime a multidão na figura do imperador. Apenas a uma divindade caberia administrar essa dualidade: o amor, que ironicamente é a força social e natural por excelência, que une e procria os homens e as mulheres; com toda a sua tirania, ele tudo mantém e destrói, sejam impérios ou repúblicas.

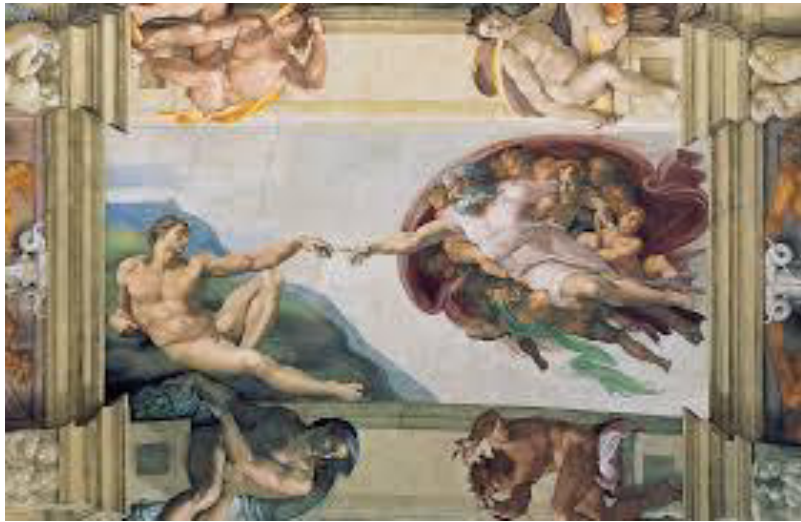
NOTAS 5

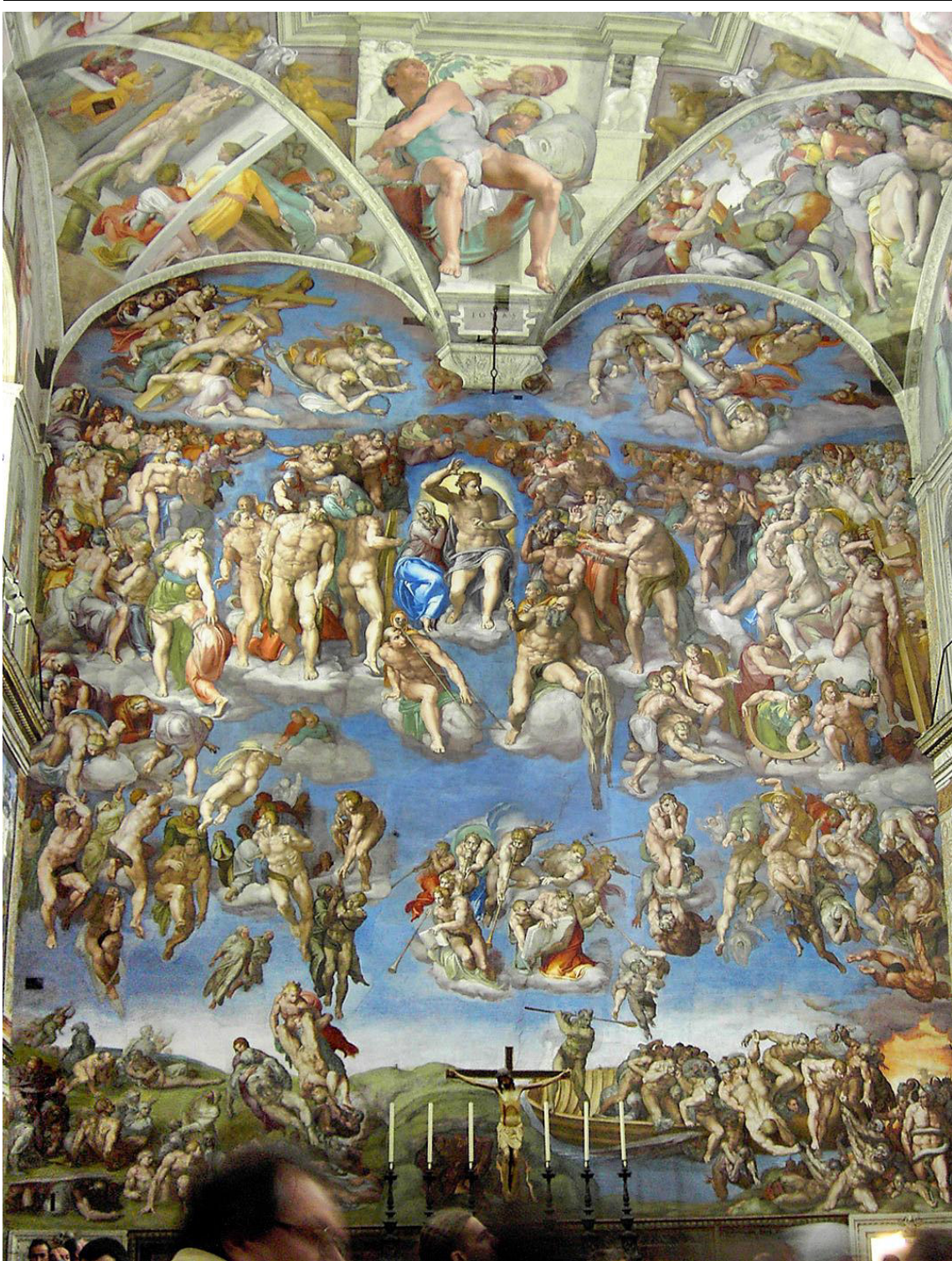
¹A propósito ver: Vidal-Naquet, *Os Alexandres*, in *Os gregos, os historiadores, a democracia*, São Paulo, Companhia das Letras, 2002.

²Especificamente no caso de Catarina Medici (1519-1589), não pode ser negado seu impacto na mudança da alta cultura francesa que se inspirou e reagiu ao acervo da melhor arte italiana introduzida pela soberana. Relembre-se sua entrada triunfal junto com o rei Henrique II (1519-1559) em Rouen, quando da *feira brasileira* narrada no segundo capítulo desta tese. Esse tipo de espetacularização da performance real amplificada pela vida na corte vai ser decisiva durante o século seguinte e era uma arte elaboradíssima entre os italianos. É interessante lembrar que na transição do séc. XVI as formas de arte e performance além das formas sociais e políticas já não cabiam na linguagem típica do humanismo renascentista.

³A referência para análise da Contrarreforma é Skinner, *As fundações...* op. cit.

⁴A capela Sistina em três ângulos:





Imagens:

https://www.google.com.br/search?q=capela+sistina&espv=2&biw=1920&bih=935&source=lnms&tbm=isch&sa=X&sqi=2&ved=0ahUKEwivrNzPpdzNAhUJkJAKHRyuASIQ_AUIBigB#imgrc=UaySVXfrYHPVYM%3A

⁵ A *Transfiguração* de Rafael prenuncia o barroco:



Imagem:

https://www.google.com.br/search?q=transfigura%C3%A7%C3%A3o+rafael+sanzio&espv=2&biw=1920&bih=935&source=lnms&tbn=isch&sa=X&ved=0ahUKEwiY4ea8ptzNAhWChpAKHXKEDXYQ_AUIBigB

⁶Remeto novamente à pesquisa de Hockney, *O conhecimento secreto...* op. cit.

⁷Ver: Wölfflin, *Renascença e Barroco*, São Paulo, Editora Perspectiva, 2000. Este livro [1888] é considerado o marco de reflexão positiva sobre o barroco, que desde os iluministas, passando pela primeira crítica de arte do século XIX, era considerado apenas como degeneração da harmonia renascentista retomada pelo neoclássico. Wölfflin desenvolve uma complexa leitura da arte e da arquitetura barrocas de Roma e propõe a chave para entender o barroco como uma forma *pictórica* de tratamento da natureza que movimentava massas de cor na definição da forma em oposição à ideia da arte estruturada pela linha do desenho, como a arte renascentista. As novas formas de linguagem que eram capazes de fundir a pintura e a arquitetura eram chamadas então de *stilo moderno*, adequado a um tempo moderno. Outro elemento teórico que se torna central para esta pesquisa é a noção de que o barroco é uma forma de expressão que contemporaneamente deve ser tratada como *obra aberta*, conceito do esteta italiano Umberto Eco, para caracterizar a multiplicidade de vozes e narrações possíveis sobre a obra. As infinitas vozes e ângulos do barroco reconstroem continuamente suas possibilidades de significação. Tratar o barroco como “obra aberta” nesta tese é uma leitura diretamente inspirada na investigação que o teórico da literatura Affonso Ávila fez do barroco mineiro. Ver: Ávila, *O lúdico e as projeções do mundo barroco*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1971 e também Ávila, *Iniciação ao Barroco Mineiro*, São Paulo, Nobel 1984. A ideia de “obra aberta” é sem dúvida compatível com a noção de *Alegoria* que constitui o conceito essencial do tratamento que a filosofia de Walter Benjamin, *Origem do Drama Trágico Alemão*, Belo Horizonte, Autêntica, 2011. A alegoria é uma imagem que remete simultaneamente a uma representação teatral excessiva e à

impossibilidade de esgotamento do sentido da obra em uma única visada. Benjamin busca explicar a diferença entre tragédia e drama trágico, comparando a obra barroca da época com a tragédia grega; segundo ele, a dramaturgia barroca alemã está, de fato, na origem das peças em que predominam a tristeza e o luto. Aqui há uma tensão importante com o estudo de Afonso Ávila sobre o Barroco Mineiro, onde o tema do *trágico* é substituído pelo *lúdico*, que remete a uma experiência tardia do barroco, muito mais próxima das luzes. Para uma perspectiva do barroco por um autor canônico ver Tapié, *O Barroco*, São Paulo, Editora Cultrix e Editora da Universidade de São Paulo, 1983; também para uma visão geral do conceito de Barroco ver Mello, *Barroco*, São Paulo, Brasiliense, 1983. Para uma crítica das teorias do Barroco: Hatzfeld, *Estudos Sobre o Barroco*, São Paulo, Editora Perspectiva e Editora da USP, 1988. A leitura do Barroco como uma visão de mundo, especialmente referenciada no barroco ibérico espanhol, com a qual esta tese dialoga, sem, contudo, aceitar seus pressupostos, que considero uma tentativa de captar um espírito da história incompatível com o campo dos atores, está em Rubem Barboza, *Tradição e Artificio: Iberismo e Barroco na formação americana*, op. cit.

⁸ As referências audiovisuais da tese, foram: Monteverdi, Claudio e Busenello, Giovanni Francesco. *L'Incoronazione di Poppea*. Orchestra of the Age of Enlightenment, direção de Emmanuelle Haïm. Direção de cena de Robert Carsen; direção de filmagem de François Roussillon; gravado no Festival de Glyndebourne, Decca Records, 2008; E também: *L'Incoronazione di Poppea*. Das Monteverdi-Ensemble direção de Nikolaus Harnoncourt, direção de Cena de Jean-Pierre Ponnelle, gravado na Opernhaus Zürich, Deutsche Grammophon, 1979. *L'Incoronazione di Poppea*. Les Musiciens du Louvre, direção de Marc Minkowski, direção de cena de Klaus Michael Grüber, gravado no Festival D'Aix-En-Provence, 2000.

⁹ Essa chave da totalidade na unidade como projeto estético e metafísico do Barroco tem inspiração direta na formulação da gramática básica do Barroco como forma de civilização por Rubem Barboza. Ver: Barboza, *Tradição e Artificio: Iberismo e Barroco na formação americana*, op.cit.

¹⁰ A *Camerata Fiorentina* foi uma experiência que se deu ao final do Século XVI reunindo poetas, músicos e humanistas em Florença para “refundar” o drama, voltando-se para o que supunham ser o acompanhamento musical dos versos, resgatando o teatro antigo. Assim, perseguindo a antiguidade, criaram algo novo musicalmente, o “recitar cantando”, que é o embrião do que se tornaria mais tarde a ópera quando a ária estiver plenamente desenvolvida. Estou sugerindo que a estreia de *Poppea* estabelece uma linha de continuidade com as preocupações estéticas e cívicas da Camerata Florentina: a política era levada ao palco. A principal fonte de informação sobre a parte musical do argumento se deve ao curso de *Ópera I*, com o Prof. Rodolfo Valverde do Instituto de Artes e Design da UFJF, que assisti como ouvinte no segundo semestre de 2012. A erudição e profundo conhecimento do professor Rodolfo foram por mim anotadas e, espero, bem aplicadas. Ele não é responsável por nenhuma imprecisão que eu possa cometer.

¹¹ Esse dado nos dá simultaneamente um testemunho do avanço das condições sociais de produção da arte em Veneza em 1643, *i. e.*, a existência de um público pagante, contra o atraso observável nas relações de trabalho de um artista na Alemanha e na Áustria, ainda ao tempo de Mozart. Em seu fantástico e inacabado estudo sobre Mozart, Norbert Elias, *Mozart: Sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1995, argumentou que o gênio austríaco tentou, sem muito sucesso, viver de música sem necessariamente depender de um mecenas. Mozart chegou a vender concertos por subscrição, porém para um público inconstante, e suas óperas dependiam de encomendas. Elias descreve o contexto alemão, ao final do século XVIII, como um espaço no qual havia um controle completo da produção e fruição da arte por uma aristocracia que a considerava um acessório da sua forma de vida, impondo temas aos artistas. Essas condições descritas por Elias certamente eram vigentes na Itália, sobretudo em Roma, sede da corte papal, mas no caso da República de Veneza há uma configuração singular entre a produção e o consumo de arte que permitia desatrelar os artistas do gosto tirânico dos aristocratas.

¹² A ideia de ver um mundo “ao contrário”, do outro lado do espelho, é inspirada, no caso da presente tese, na imagem sugerida por Lewis Carroll, *Alice do outro lado do espelho*, Lisboa, Relógio D'água, 2000. A literatura e a filosofia dão como problema se imagens refletidas em um espelho são idênticas aos seres que se postam diante deles, ainda que seja essa a atitude do sentido comum. Ao passar a refletir o inidêntico, o espelho revela-nos outro lado do universo, assim também operam o teatro, a ópera, o cinema, a arte. Sobre espelhos como portais entre realidades Ver: Borges, Animales de los espejos, in. *Manual de Zoología Fantástica*. México DF, Fondo de Cultura Económica, 1984; e para suas consequências filosóficas: ver: Dews, *Adorno, pós-estruturalismo e crítica da identidade*, in. Zizek, Slavoj (org.) Um mapa da ideologia. Rio de Janeiro, Contraponto, 1994.

¹³ É quase certo que Monteverdi teve colaboradores na composição de *Poppea*, algo muito comum nas práticas artísticas de então.

¹⁴ Em seu verbete *Barroco*, na revista Teoria e Cultura, Mariângela Paraizo observa com muita propriedade o mesmo movimento em Benjamin: “Talvez por o Barroco se caracterizar principalmente pelos contrastes

que acentua, bem como por se distinguir radicalmente de outros estilos, Walter Benjamin começa sua explanação sobre *Alegoria e Drama Barroco* pelo que não é Barroco: ‘A apoteose barroca, ao contrário [da do Classicismo], é dialética’ (Grifo nosso)” ver: Paraizo, Barroco in *Teoria e Cultura*, Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF, V 8, N 2, 2013, p 115.

¹⁵ Shakespeare, *Romeu e Julieta*, in *Tragédias*, São Paulo, Nova Cultural, 1993. Tradução de F. Carlos de Almeida Cunha Medeiros. Para citar nesta tese usei também *Romeu e Julieta*, Rio de Janeiro Nova Fronteira, 2011, p 45, tradução de Barbara Heliodora. Formato e-book: iOS Books e Legilibro.

¹⁶ Viveiros de Castro e Benzaquen de Araújo, *Romeu e Julieta e a origem do Estado*, in Velho, *Arte e Sociedade: ensaios de sociologia da arte*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1977.

¹⁷ Shakespeare, *Romeu e Julieta*. op. cit., p 45.

¹⁸ O tema é explorado nos capítulos II a IX de *O Príncipe* op. cit.

¹⁹ Essa designação do amor como elemento carismático está em Viveiros de Castro e Benzaquen de Araújo op. cit.

²⁰ Capítulo XXV de *O Príncipe* op. cit.

²¹ A noção de uma Renascença tardia no norte da Europa é referenciada em Quentin Skinner *As fundações...* op. cit.

²² Como já disse, a noção de República refundada por um só é um importante corolário dos 10 primeiros capítulos dos *Discorsi*, sobretudo do cap. IX, e se articula perfeitamente com o capítulo XXVI d’ *O Príncipe*, quando da exortação para um Príncipe novo libertar a Itália. É também nesses capítulos que Maquiavel formula, usando o exemplo romano, a ideia da expansão da República como resultante das leis que regulam os conflitos que opunham a classe popular e a classe aristocrática, com claro recado para a Itália do seu tempo.

²³ Nero teria dito ao morrer, por ordem sua, pelas mãos de um escravo antes de ser capturado pelos seus inimigos: “Comigo morre um artista” (<http://pt.wikipedia.org/wiki/Nero>). A frase nos soa anedótica hoje em dia, no entanto dá uma medida de como os historiadores romanos caricaturaram o Imperador.

²⁴ Em Shakespeare, o amor já havia se tornado o condutor do mundo, o que estava longe de significar a paz. Romeu fala a Mercuccio do amor por Rosalinda como um tipo de tirania, e este lhe responde, jocosamente, que a solução é tornar-se o tirano:

Romeu:

O amor é delicado? É antes bruto,
Rude demais, e espeta como um espinho.

Mercúcio:

Se é rude com você, faça-lhe o mesmo;
Se o furei, fure alguém que ele se aquieta.
Op cit. p 31.

²⁵ Embora seja importante dizer que Shakespeare não deixa de troçar do consolo estoico da filosofia, se contraposto à fúria do amor e às necessidades do mundo real:

Frei:

Vou dar-lhe um escudo contra essa palavra.
Na adversidade há **filosofia** Que possa consolar quem foi banido:

Romeu:

Inda “banido”! Quem quer ser filósofo?
Filosofia faz uma Julieta?
Muda a cidade? Altera a lei do príncipe?
Não, não ajuda e não adianta. Basta!
Op cit. p 79.

²⁶ O diálogo escrito por Platão entre Trasímaco e Sócrates, no qual a justiça é equiparada ao ponto de vista do mais forte, compõe o primeiro problema do livro I de *A República*, ver: Platão, *República*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1990, trad. Maria Helena da Rocha Pereira. O argumento sobre o

nascimento do ponto de vista realista da política na fala de Trasímaco foi pontuado por Ralf Dahrendorf, Em louvor de Trasímaco in *Ensaios de Teoria da Sociedade*, Rio de Janeiro Zahar, 1974. A identificação do *jus* com a força *potentia* encontrou em Espinosa a sua formulação mais complexa e radical quanto às suas conclusões democráticas tão ao gosto de filósofos contemporâneos.

²⁷A *Clementia* foi uma virtude que entrou para cultura romana principalmente a partir do Imperador Augusto e ligava-se tanto ao perdão por parte daqueles que tinham poderes para castigar, quanto a certa auto-imagem dos romanos que acreditavam tratar bem os povos conquistados. Ver Rocha Pereira, *Estudos de História da Cultura Clássica, vol II, Cultura Romana*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

²⁸O conceito fenomenológico de *atitude natural*, conforme Alfred Schutz, discute precisamente a ideia de que a consciência de um indivíduo pode transitar por múltiplas realidades, incluindo as experiências artísticas e sempre voltar para uma realidade de referência. Ver: Schutz e Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida*. op. cit..

²⁹Mesmo considerada sua longa história, a República de Veneza foi suprimida, pouco mais de 150 anos depois, por outra República, esta sim em vias de se tornar um Império a partir da França. Em 1796, o então General Bonaparte em sua campanha italiana extinguiu a República de Veneza, aí sim, para “sempre”. Napoleão seguiu provando a cada passo seu que sua República precisava de um Imperador.

³⁰ Em 1640, também na península ibérica houve uma importante guerra quando Portugal se separou da Coroa da Espanha sob a liderança da casa de Bragança, fato que teve muitas consequências diretas para o Brasil.

³¹Razão instrumental, que é um conceito subjacente à teoria da ação, caracteriza-se essencialmente pela articulação meios-fins centrada no indivíduo. Para filósofos como Max Horkheimer, *Sobre el concepto de la razón*, in T. Adorno e M. Horkheimer, *Sociológica*. op. cit., a razão instrumental encerra o paradoxo de nunca possibilitar uma sociedade racional, posto que uma razão centrada no indivíduo produz o choque desses mesmos indivíduos ao apenas viabilizar o mundo dos seus interesses e desejos. No caso, a história de *Poppea* ilustra claramente esse paradoxo. Esse tema também aparece na parceria de Horkheimer com Adorno, *A dialética do esclarecimento*, op. cit., onde Ulisses encarna a razão instrumental, driblando os monstros da Odisséia para retornar à *Polis*. Ao pensar apenas na sua auto-conservação, Ulisses retorna ao poder, ao preço de manter a Polis cercada de monstros, uma natureza e uma sociedade irracionais que a razão instrumental, ao invés de as desencantar, subjuga, deixando-as no entorno do nosso universo social, como fantasmas que volta e meia adentram a cena. Os judeus cumpriram o papel de monstros na fantasia nazista, e o pensamento fantástico que dirige a política está sempre a reeditar seres e problemas míticos para serem driblados pela razão instrumental.

³² É certo que Espinosa leu o filósofo humanista português Uriel da Costa (Porto 1585- Amsterdã 1640), um fidalgo cristão que foi buscar suas origens reconvertendo-se ao judaísmo na Holanda e, em seguida, entrando em atrito com a comunidade judaica precisamente por advogar uma razão humanista contra os limites morais obscurantistas dos grupos religiosos. Os paralelos entre Costa e Espinosa são muito evidentes; ver; Uriel da Costa *Espelho da vida humana* PDF disponível em ionas-editions.com. <http://ionas-editions.com/pt/2016/05/26/1640-urriel-da-costa-exemplar-humanae-vitae-2/>

³³ Três primorosos parágrafos do Tratado Político:

3, “A partir, pois, daqui, quer dizer, do fato de a potência pela qual existem e operam as coisas naturais ser a mesmíssima potência de Deus, entendemos facilmente o que é o direito de natureza. Com efeito, uma vez que Deus tem direito a tudo e que o direito de Deus não é senão a própria potência de Deus na medida em que se considera esta como absolutamente livre, segue-se daqui que qualquer coisa natural tem por natureza tanto direito quanta potência para existir e operar tiver, pois a potência de cada coisa natural, pela qual ela existe e opera, não é outra senão a própria potência de Deus, que é absolutamente livre.

4. Assim, por direito de natureza entendo as próprias leis ou regras da natureza segundo as quais todas as coisas são feitas, isto é, a própria potência da natureza, e por isso o direito natural de toda a natureza, e conseqüentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência. Conseqüentemente, aquilo que cada homem faz segundo as leis da sua natureza fá-lo segundo o supremo direito de natureza e tem tanto direito sobre a natureza quanto o valor da sua potência.

5. Se, portanto, a natureza humana fosse constituída de tal maneira que os homens vivessem unicamente segundo o prescrito pela razão, sem se esforçarem por outras coisas, então o direito de natureza, na medida em que se considera ser próprio do gênero humano, seria determinado só pela potência da razão. Porém os homens são conduzidos mais pelo desejo cego do que pela razão, e, por conseguinte a sua potência ou direito natural deve definir-se não pela razão, mas por qualquer apetite pelo qual eles são determinados a agir e com o qual se esforçam por conservar-se. Reconheço, sem dúvida, que aqueles desejos que não nascem da razão não são tantas ações como paixões humanas. Mas uma vez que estamos aqui a tratar da potência ou direito universal da natureza, não podemos admitir nenhuma diferença entre os desejos que em nós são gerados pela razão e os que são gerados por outras causas, pois tanto estes como aqueles são efeitos da natureza e explicam a força natural pela qual o homem se esforça por perseverar no seu ser. O homem, com efeito, seja sábio ou ignorante, é parte da natureza e tudo aquilo por que cada um é determinado a agir deve atribuir-se à potência da natureza, na medida em que esta pode definir-se pela natureza deste ou daquele homem. Porque o homem, quer se conduza pela razão ou só pelo desejo, não age senão segundo as leis e as regras da natureza, isto é (pelo art. 4 do presente cap.), por direito de natureza”

Espinosa, *Tratado Político*, São Paulo, Martins Fontes, 2009, p 12-13. Tradução de Diogo Pires Aurélio. Também Espinosa, *Tratado Político*, São Paulo, Ícone Editora, 1994. Tradução de Norberto de Paula Lima.

³⁴ O tema do *conatus*, o “perseverar em ser”, a ideia de uma criação contínua da vida não é uma ideia original de Espinosa. É antes uma noção comum ao século XVII, muito próxima a Hobbes, e pode ser remontada a noções teológicas de um Deus vivo permanente. De qualquer forma, é Espinosa o autor que mais fortemente articula esse conceito em seu sistema ver: Espinosa *Ética*; São Paulo, Nova Cultural, 1991 I, XXIV, p 101. Tradução de M. Chauí. E também o *Tratado Político*, op. cit. II, 7, p14, onde se lê:

7.”Ninguém, no entanto, pode negar que o homem, tal como os restantes indivíduos, se esforce, tanto quanto está em si, *por conservar o seu ser*. Com efeito” ‘se: alguma diferença pudesse aqui conceber-se, ‘ele deveria ter origem no fato de um homem ter vontade livre. Mas quanto mais livre o homem é concebido por nós, *mais obrigados somos a admitir que ele deve necessariamente conservar-se a si próprio e ser dono da mente*, o que facilmente me concederá quem não confunda a liberdade com a contingência”. (Os grifos são meus)

³⁵ Essa formulação é responsável inclusive pela enorme presença de Espinosa na teoria política contemporânea, com destaque para Antonio Negri em *A anomalia selvagem, poder e potência em Spinoza*, Rio de Janeiro, Editora 34 letra, 1993; Negri faz dessa ideia a pedra de toque da sua análise de como a democracia é a forma necessária da liberdade contra qualquer usurpação do poder coletivo. Embora eu concorde com Diogo Pires Aurélio que a leitura negriana é incompatível com a visão do próprio Espinosa, de afirmar a multidão como base natural de qualquer ordem, inclusive da monarquia, e não como um potencial corpo disruptivo e emancipatório, como em Negri, Ver Aurélio, *Introdução*, in Espinosa, *Tratado Teológico Político*, op.cit. e Aurélio, *Introdução*, in Espinosa, *Tratado Político*, op.cit. A passagem do *Tratado Teológico Político* que inspira tantas possibilidades é :

Com efeito, num Estado democrático (que é o que mais se aproxima do estado de natureza), todos, como dissemos, se comprometeram pelo pacto a sujeitar ao que for comumente decidido os seus atos, mas não os seus juízos e raciocínios; quer dizer, como é impossível os homens pensarem todos do mesmo modo, acordaram que teria força de lei a opinião que obtivesse o maior número de votos, reservando-se, entretanto, a autoridade de a revogar quando reconhecessem que havia outra melhor. Sendo assim, quanto menos liberdade de opinião se concede aos homens, mais nos afastamos do estado mais parecido com o de natureza⁶ e, por conseguinte, mais violento é o poder.

Espinosa, *Tratado Teológico-Político*, São Paulo, Martins Fontes, 2003, Tradução de Diogo Pires Aurélio, p 308. No *Tratado Político* a democracia não foi examinada até o fim devido à interrupção do livro. A tendência geral do argumento é de que mesmo a monarquia e a aristocracia bem organizadas dependem de deliberações coletivas. Os conselhos dos reis e das Repúblicas aristocráticas devem ter o número de membros que moderem a opinião de um só. Nesse sentido a posição de Espinosa é idêntica à de Calvino.

³⁶ In verbis no *Tratado Político*:

“3. E, por mim, estou sem dúvida plenamente persuadido de que a experiência já mostrou todos os gêneros de cidades que se podem conceber para que os homens vivam em concórdia, bem como os meios com que a multidão deve ser dirigida ou contida dentro de certos limites, de tal modo que não creio que nós possamos chegar, através da especulação sobre esta matéria, a algo que não repugne à experiência ou à prática e que ainda não tenha sido experimentado e descoberto. Com efeito, os homens são constituídos de tal maneira que não podem viver sem algum direito comum; porém os direitos comuns e os assuntos públicos foram instituídos e tratados por homens agudíssimos, quer astutos, quer hábeis, e por isso é difícil acreditar que possamos conceber alguma coisa aplicável a uma sociedade comum que a ocasião ou o acaso não tivessem já mostrado e que homens atentos aos assuntos comuns e ciosos da sua própria segurança não tivessem visto”.

Espinosa, *Tratado Político*, op. cit., p 7.

³⁷Ver: Barker, *Teoria política grega*, Brasília, Editora da UnB, 1983.

Terceira parte: A Configuração da República



6 A viagem de volta

I A decisão

Imaginar o Brasil à distância parece um passo metodológico obrigatório para se pensarem os possíveis sentidos que podem ser emprestados aos fatos da sua história, registros de ações subjacentes ao mundo da vida, ao Estado e às formas institucionais que desenharam a ordem no seu território. É como se uma parte substantiva desses sentidos fosse formada fora de lá e suas manifestações no país parecem tão imperfeitamente cultivadas que se faz *necessária* a experiência da *mimesis* europeia para criticar, explicar e operar sobre as configurações da política e da cultura no Brasil. Praticamente não há produção intelectual sobre a terra ao sul do equador que não precise pelo menos de reconhecer trilhas de origem e outras influências pulsadas no concerto europeu, depois no norte-americano, e experimentadas com diferenças variáveis de atraso. Se a distância é condição da perspectiva, o seu prolongamento indefinido impede por completo qualquer visão dos objetos; por isso, afastar-se é um movimento com limites e reaproximar-se do objeto torna-se imperativo para vê-lo nitidamente.

Vou pedir ao leitor então que aceite uma versão algo ficcional, porquanto muito literal, desse movimento de reaproximação: uma viagem de volta ao Brasil, feita por um personagem, analista da história, que se move em um tipo de nave que atravessa o espaço e o tempo¹, originalmente vinda de um futuro um pouco além do século XXI. Faz parte do argumento imaginar que há algum conforto para o passageiro, porém seu lugar é pequeno, como sempre foram os espaços nas naves. Ele viaja só, a pilotagem é automática, a partida desta atual etapa da viagem aconteceu no final do séc. XVII, em Veneza, e a previsão de chegada, devido à inabilidade do viajante em programar o piloto automático da nave, é pouco precisa. A viagem não é instantânea, na verdade pode durar muitas horas e a paisagem ao redor da nave torna-se indistinta não propiciando qualquer distração. Como último requisito, o viajante do tempo/espaço, quando está fora da nave, observa a realidade como um fantasma que tudo vê, mas não aparece aos habitantes dos lugares por onde passa.

O retorno ao Brasil é sempre idílico, começa na memória do viajante que quer novamente ouvir sabiás em palmeiras e jandaias nas frondes da carnaúba, porém a paisagem e as gentes raramente vistas pelos olhos europeus é agora invocada com estranheza. Algo semelhante aos juízos dos próprios europeus, entendendo a Europa como portadora da modernidade, por meio de ações e de discursos, que explicam a eles mesmos porque seres humanos passam das formas

naturais de viver, guerrear e dominar para a forma social da *civitas*: uma combinação de medo, utilidade e providência divina, que organizava a história para culminar na união da razão e da religião revelada, ambas garantidas pelo Império. Assim também pensa agora esse personagem ficcional, um ilustrado e hipotético viajante brasileiro, após conhecer o tempo espaço europeus dos sécs. XV ao XVII e ter de deixá-los para olhar novamente os povos e os matos em torno daquele território tão quente e úmido (que sabe ser seco e frio).

Ao se decidir a voltar, o viajante constata que algo grandioso sempre deve ser deixado na Europa; no caso presente, todo o prosseguimento para o século XVIII, o iluminismo, Rousseau, Kant...a música de Vivaldi, Bach, Handel e ainda Mozart. A opção por narrar a modernidade sem a Revolução Francesa impõe um contraste entre o Brasil que vem à memória e a ideia de que em seu território forças modernas se desenvolviam sincrônicas e diferenciadas do mundo europeu, mesmo que dominadas pelo centro de maior potência. Na verdade, faltam à vida no Brasil, no mesmo século XVII do Estado Barroco, inúmeros componentes da trajetória moderna europeia: nada de classe camponesa, nem de aristocracia de corte, nem burguesia comercial, nem palácios, nem castelos antigos vitimados pelos séculos de guerra, nenhuma tradição. É complicado imaginar como a modernidade brasileira se alimentou em seus momentos fáusticos se não pôde depauperar camponeses e enforçar aristocratas, cercar parlamentos e viver a multidão na história. A solução de pensar uma modernidade vista da periferia, tão ao agrado da intelectualidade brasileira dos séculos XX e XXI, que já haviam sido visitados pelo viajante em outras ocasiões, satisfaz muito pouco ao problema posto, que pretende afirmar um tipo específico de modernidade, se desdobrando com elementos únicos, multicêntricos e combinados pela própria dinâmica do encontro forçado entre os europeus, os índios, os escravos africanos e um elemento, um quase-ator, nada desprezível: a *physis*, portentosa e praticamente invencível pela potência humana até a tecnologia mecânica do século XX inverter completamente essa relação. A experiência brasileira é um dos casos mais fortes da fronteira entre modernidade e natureza, até porque uma parte dos seres humanos que criava o problema de permanência da vida europeia no Brasil era entendida *qua* seres naturais e não como alternativas de mundo da vida. A condição dos escravos africanos também ficava a cargo de uma guerra de dominação “natural” e tampouco se apresentava como alternativa de controle completo dos capturados: havia resistência e fugas e a natureza acolhia a todos, enquanto a sociedade os matava de trabalho, numa taxa que sempre exigiu reposição.

II O deslocamento

Hobbes escreveu que as memórias são evocações das *impressões* dos sentidos, na ausência dos objetos que causaram *pressões* sobre a visão e a audição. Assim, longe dos objetos, as impressões evanescentes se misturam com as paixões e dão origem às fantasias. Pensamentos imperfeitos poderiam ser corrigidos pela impressão real da presença física dos objetos, um problema de foco, coisa impossível quando o viajante está retornando. O Brasil que vai ser reencontrado somente lhe surge deformado pela distância, embora incrivelmente sedutor. Quanto à Europa que fica para trás, longe dos sentidos, torna-se também ela rapidamente uma fantasia, um desejo e um modelo. A imaginação do viajante formula o problema, que somente a fantasia é capaz de conceber – *se e como* o estranho mundo da vida no qual viveu Hans Staden, em um tempo genético de índios, dos primeiros de muitos escravos africanos e dos europeus com a potência da pólvora, pode ser o início de “outra” Europa no território americano e em um tempo necessariamente posterior.

Contrastes perturbam o viajante que joga divertido com a ideia de um florescimento da Europa em solo brasileiro: em terra europeia escutou Monteverdi e lá, quando chegar, serão sabiás; na terra brasílica morava-se ainda em aldeias, vilas de barro no interior e telhados de palha no litoral, nada de cidades com históricas ruas de comércio, teatros, prefeituras e cadeias. Lembrou-se de que a presença arquitetônica do Estado dos europeus no Brasil foi por muito tempo essencialmente militar, com fortificações e seus vilarejos, normalmente emoldurados por magníficas paisagens. Compunham as ocupações igrejas, conventos e colégios, construídos com a singeleza românica (ou seria árabe-ibérica?) – grandes retângulos com paredes brancas, cobertos de telhados arqueados nas pontas, enquanto o barroco europeu, que formava a linguagem dos conquistadores, prescrevia o horror ao vácuo: imagens por toda parte, coisa que, ao seu modo, a natureza do lado de fora dessa arquitetura branca fornecia aos homens barrocos desterrados.

A fantasia do viajante reage a essas primeiras contradições e avança rapidamente com sua resultante: concebe não só o Brasil, mas toda a América como entes portadores de uma enteléquia de “tornar-se Europa”, de atingir um dia a excelência da arte italiana e participar da vida civil na sua plenitude. Essa ideia não suportaria qualquer exame empírico, mas era perfeitamente concebível como invenção literária, como retórica, como ideologia e por tantas sobrevivências notáveis, até como esperança subjetiva de um devir evoluído da terra brasileira, e o viajante decide continuar ludicamente a refazê-la sempre que caia.

Hobbes sabia também que as paixões são afetadas pelos estados físicos do corpo, sugere que o resfriamento do corpo pode provocar pesadelos (um estado extremo da fantasia). A própria viagem, o passar do tempo na cabine, o deslocamento entre uma terra e outra, afetam o corpo e o pensamento, que volta a imaginar possibilidades negativas e desconexas para o cenário de cumprimento da Europa tardia. A mente inquieta do viajante perturba-se com memórias e estranhamentos, como se os fatos impressionassem antecipadamente os sentidos para dizer que as formas sociais existentes na América continuariam diferentes da Europa, mesmo se lhes fossem dadas projetos europeus de arquitetura e de urbanismo, além de textos escritos na língua dos ocupadores. Tais fatos e mais as gentes locais e suas formas de viver estavam esperando pelo viajante, tanto quanto o canto do sabiá. A viagem segue, afinal a lembrança desses fatos são apenas fantasmas que querem atrapalhar o caminho rumo à racionalidade moderna, capaz de viver onde quer que o gênero humano de linguagem europeia se estabeleça – “coisa que nem Montesquieu, nem Rousseau, ou qualquer outro iluminista europeu estaria disposto a aceitar”, pensou mal-humorado o viajante. Lembrou-se dos iluministas sobre as relações entre terra, clima e razão. Eles estavam voltados para explicar especialmente as dificuldades racionais do oriente, incluindo, contudo, até mesmo certas bordas da Europa. Dado o tamanho do território e o calor predominante, o Brasil poderia ser perfeitamente um caso de despotismo no extremo ocidente. De qualquer forma, a emergência do discurso da razão e da liberdade nunca se sujeitou a tais teorias, que também sobreviveriam e se reproduziriam até o século XX. A sociologia de Gilberto Freyre ainda impressiona com imagens do calor amolecendo as leis.

Como em um desenho mal feito, no qual há muitos riscos corrigindo os traços errados, a comparação mental do viajante via a Europa com cidades e a terra brasílica se representava com florestas e rios sem fim. Povoações sim; porém, cidades não. Lembrou-se: “a cidade habitou tardiamente na América portuguesa (1549) se comparada com a fortuna do rei da Espanha, que já encontrou redes de cidades controladas por impérios que também gostavam de acumular ouro e teve apenas que fundar suas próprias cidades sobre as ruínas das civilizações anteriores ao encontro com Colombo”. O Brasil tem em especial em essa marca distintiva: Salvador foi a cidade portuguesa em um território que vivia algo que a época entendia como a *lei natural* - o poder da força, do qual dependiam todos. Portanto, a proteção dada aos locais pelo Estado estava longe de cancelar a guerra interna e garantir paz, funções primordiais da ordem civil. Cabe a pergunta guia do discurso, sobre como se formou no Brasil o momento da *Civitas*, derivado da adesão de um núcleo efetivo de instituidores que reconheceram primeiro o Império português e depois um Estado Nacional.

A fantasia do viajante pensa duas relações necessárias: a primeira entre a existência do Estado, qualquer que seja ele, mesmo sendo estabelecido por conquista, e uma comunidade que o *institui*, transferindo ou reconhecendo nele seu direito de estabelecer a ordem. Essa operação é uma implicação lógica do consentimento tácito cotidiano da ordem. Hobbes lembra que permanece o estado de guerra enquanto não houver consentimento por parte daquele que foi submetido pela força, e assim a paz depende da aceitação da legitimidade da lei. A segunda relação necessária diz respeito às condições infraestruturais para haver uma comunidade capaz de instituir qualquer ordem civil, basicamente, uma rede de várias cidades. Estas geram interesses e necessidades para pôr em causa o tema da ordem e da proteção comuns. Estas seriam as condições da *República* no Brasil, entendendo por essa palavra algo próximo do significado que ela tinha para Francisco de Vitoria - um liame pré-estatal de partes da sociedade que aderem a um poder Estatal.

Assim, a condição necessária de haver uma sociedade brasileira capaz de, em alguns momentos, proclamar a sua liberdade é que houvesse *cidades* em certo número. É verdade que pelo menos até o final do século XVII o Brasil não tinha fortes redes urbanas; ao contrário, o que se passava no território era ainda a extensão de novas guerras indígenas amplificadas com a penetração para o interior feitas pelas bandeiras paulistas. O Estado português, devido ao comércio de açúcar, consolidou uma rede de povoações no nordeste, coordenada por duas cidades: Salvador e Recife, que vão ser palco de inúmeras insurreições pelos séculos vindouros, inclusive com versões separatistas e republicanas. A outra grande rede urbana que sustenta uma sociedade civil, uma *community*, disposta a reconhecer o domínio de Portugal e, por isso mesmo, desafiá-lo munido do léxico republicano, formou-se com as cidades mineradoras que se instalam principalmente em Minas Gerais, requerendo enorme maquinaria burocrática estatal, excitando o movimento das povoações paulistas e ampliando a necessidade de atenção do Governo Geral situado no Rio de Janeiro. O ouro criou e nutriu uma sociedade singular que soube falar a linguagem republicana em seu formato revolucionário.

III O Sonho

Feliz com a ideia de que poderia encontrar fermentações republicanas indicadoras da vida política moderna olhando para as cidades brasileiras, o viajante adormece e sonha. Seu sonho o leva para longe: ele estava no topo de uma montanha assistindo na planície abaixo um grande exército de soldados do Japão medieval numa carga decidida contra um paliçada onde se encontrava outro exército menor, porém armado de rifles detonados a pólvora. Em instantes de muita fumaça, os tiros lançaram ao chão inúmeros soldados e cavalos pondo em fuga os sobreviventes com suas espadas e lanças inúteis na ausência de combate corpo-a-corpo. Estranhamente o exército vencedor era abençoado por um frade católico e respondia “amém”. O viajante acordou sobressaltado, tentou esticar o corpo da desconfortável posição e pôs-se a se lembrar do Japão que havia sido objeto de leituras recentes, sobre suas profundas relações com Portugal. O Japão em um lampejo surgiu como um dos caminhos inesperados da modernidade, embora mal pensado por eminentes teorias da modernização. De fato, náufragos portugueses deram no Japão em 1543; considera-se que essa foi a “descoberta” desse país pelo ocidente e também o encontro da marcial sociedade japonesa com as armas de fogo, logo estudadas e copiadas. O controle dessa potência por uma facção dos senhores da guerra que disputava o poder central foi decisiva na jornada que resultou, 60 anos depois do encontro com os portugueses, no Xogunato Tokugawa, que estabeleceu definitivamente, a partir de 1603, o Estado unificado no Japão. Após as armas vieram comerciantes holandeses, e os padres jesuítas e franciscanos esforçando-se, como em muitas frentes no oriente, para conquistar espiritualmente os japoneses, mandando inclusive alguns à Europa².

Os jesuítas puseram-se logo a estudar a língua redigindo dicionários e gramáticas da língua japonesa que até hoje são fontes importantes para estudar sua evolução. Por pressões internas o Japão, contudo, encerrou suas relações com o ocidente e se fechou praticamente até o séc. XIX, quando em 1853 a canhoneira a vapor norte-americana do Comodoro Matthew Perry o acordou do sono dogmático, bombardeando a baía de Tóquio e obrigando-o a comerciar, como parte fraca, obviamente. Isso significou um novo salto moderno que terminou numa monarquia controlada pelo poder militar e por uma elite que foi capaz de usar o seu poder agrário feudal para transformá-lo em poder bancário e industrial. Um caso exitoso de modernização pelo alto, semelhante, em alguns aspectos importantes, ao caso alemão, onde a aristocracia junker também deu origem aos parques industriais e gerou uma monarquia militarizada como forma de dirigir a modernização no séc. XX. A memória do viajante torna a circular. “Sim, O encontro da modernidade com o Japão aconteceu mesmo no séc. XVI

(quando o Brasil ainda era dos tupinambá) com um naufrágio de portugueses criando rotas de comércio, e essa foi uma trilha de modernidade cuja gramática se desenvolveu sem a superestrutura do ocidente”. O viajante retorna desse “Japão,” lembrado pela mesma velocidade da memória, que engendra tanto ideias corretas como fantasias abstrusas: ser o Brasil, por sinal, outro caso de modernização autoritária no século XX, embora não marcial. Descentrando a modernidade da linhagem europeia, imaginando-a como uma força em interação com outras possibilidades, suas resultantes “periféricas” apreciam como vias singulares, que aclimatavam elementos que pulsaram primeiramente na Europa, porém indicavam configurações próprias. Infelizmente pareceu-lhe impossível naquele momento saber como ilustrar tal intuição uma vez que não conseguia imaginar como capturar empiricamente os fatos que a sustentavam.

O sono que ainda estava no corpo voltou sem muita força, levando o viajante a certa letargia e a fuga do foco o fez supor, sonhando e acordando, que os descentramentos da modernidade poderiam levar a conclusões de que esse processo sequer tem uma gramática apenas originada no ocidente pelo menos até o século XVII, no qual os muçulmanos apresentavam-se munidos de uma linguagem literária e científica extremamente sofisticada, e também usavam a pólvora para conquistar novos reinos, como a Índia, unificada sob Akbar (1542-1605), o terceiro imperador mongol-muçulmano, que simplesmente detonou os primitivos marajás com canhões, enquanto os oponentes ainda dependiam de flechas e espadas de bronze³. Não, a Índia não devia ocupar a conversa interna por ser distante e uma jornada diversa. O objetivo é voltar para o Brasil, embora a comparação entre Luiz XIV e Akbar fosse atraente pelo conceito de criar cidades administrativas e grandes obras urbanas, para não falar na burocracia de controle e na submissão da nobreza em volta. A propósito de linguagens autóctones da modernidade, o próprio Barrington Moore compara a mecânica da corte do xogum japonês com Luiz XIV. Afinal, por que tantos sincronismos?

IV O lastro Ibérico

O oriente não deveria ser desprezado nessa conversa do viajante consigo mesmo sobre as muitas possibilidades da modernidade, mas talvez o mais útil, até por ser mais próximo, fosse mesmo não ir ao sol nascente, ou ao Ganjes, e apenas lembrar o quanto o aristotelismo dos europeus, que preparou o fim da idade média para o renascimento da razão, deve a filósofos árabes e judeus que primeiramente decidiram compatibilizar uma filosofia racional da natureza com o criacionismo centrado na proposição de um Deus único⁴. Sim, essa operação reintroduzia o debate pisando em um solo mais robusto: A experiência árabe na Península Ibérica pode ser novamente enquadrada como um caminho alternativo da modernidade dentro da gramática europeia, cuja explicação canônica é um concerto desacertado entre a Inglaterra e o continente impactado pela Reforma. Espanha e Portugal, países “perdedores” desse concerto, aos olhos de quem inventou a filosofia da história, ficaram como espaços de modernidade incompleta e teriam perpetuado na América essa incompletude. Eis uma teoria que não resiste à menor análise histórica, como vários autores já fizeram ver. Ideias mais consistentes, ou pelo menos caminhos já trilhados pelas investigações de outros, fizeram um cenário verossímil em meio aos sobrevoos da mente letárgica e puseram o viajante mais acordado, reiniciando suas funções e suas paixões: tampouco ele gostava da forma como os defensores da *tradição*, às vezes chamada *alma*, ou mesmo *espírito* da *Ibéria* imaginam o cerne de sua solução antifáustica: enquanto a linhagem anglofrancogermânica teve necessariamente de montar uma dicotomia entre o tradicional e o moderno, como uma chave para o seu entendimento, a Ibéria, precisamente por seu caminho anterior na modernidade, indissociável da mistura de raízes cristãs-visigóticas, mouriscas e judaicas, gerou uma metafísica tão poderosa como o neotomismo de Salamanca: um verdadeiro programa de interpretação do mundo que foi capaz de continuar a responder os problemas da modernidade, mobilizando recursos racionalistas de uma linguagem em funcionamento há séculos e que se reinventava na tradição.

Então, enquanto certa Europa contrapôs os fatos novos ao tomismo e recusou a metafísica com base na ciência nascente, “outra” Europa provava as virtudes do aristotelismo diante dos fatos novos, até porque eles eram mais claramente consequências do *racionalismo* já presente no tomismo, do que propriamente a consciência do seu limite. Afinal, Francisco de Vitoria e toda a escola que o segue não são o verbo do tomismo relido infinitamente e sempre disposto a reencontrar a verdade para o qual foi criado? Alguém duvida de que, por um lado, sua sentença sobre os direitos naturais dos índios foi moderna e

que, por outro, seus métodos de exposição e suas conclusões eram a atualização de uma linguagem baseada no aristotelismo, como estabelece a tradição?

Tradição ou humanismo? O viajante suspirou... Para pensar Vitoria como um autor plenamente moderno, e não apenas um hábil restaurador da tradição, havia de considerá-lo mais um humanista ciceroniano que um tomista, um humanismo que já estava lá na Ibéria e propicia Camões e Cervantes. Nesse caso, Vitoria passaria a ser mais um discurso no campo retórico do humanismo tardio, pós-maquível, que ainda grassava na Europa. Outra ideia perturbadora passa zunindo: mesmo dentro da Europa havia que se falar em centros e periferias... ou seriam apenas multicentros? Confusão... O viajante estica a coluna, sacode a cabeça para se livrar das provocações da sonolência e retoma: o realismo não substituiu o elemento chave do humanismo, ligado à especulação das coisas humanas. No que diz respeito à filosofia política, e em especial aquela que pode se debruçar sobre a América, a teoria aristotélica-vitoriana da *lei natural* foi uma peça de vanguarda: estabeleceu uma analogia com a operação desse princípio em todo o vindouro século XVII e do pensamento barroco, com fortes aproximações de Locke e Espinosa (a sociabilidade natural e a comunidade que antecede o Estado para o inglês e a total determinação da natureza pela causalidade para o holandês). Se for o caso aproximar Vitoria de Hobbes, há a transferência total dos direitos dos instituidores e a própria noção de que a primeira monarquia foi instituída pela sociedade, que a partir daí obedece. Embora Hobbes seja bastante criterioso em montar o seu autômato estatal, ele nunca dispensou a presença salvadora de Deus para lidar com seus paradoxos. No fim, tanto em Hobbes quanto em Vitoria, Deus garante o sistema, mesmo que isso não seja necessariamente mágico, porém explicável por investigações perspicazes. Para tirar o “exotismo ibérico” de Vitoria, tratando seus textos como peças modernas *per se* e anteriores a datações de outras teorias anglocentradas, recomenda-se o afastamento dos discursos da tradição Ibérica. Ideias hiperbólicas, talvez promissoras caminhos de pesquisa, interditados pela erudição que os envolve como barreiras ao debate. Poderiam ser apenas uma distração na longa viagem sem a companhia da comunidade acadêmica, que poderia censurar os argumentos jogados sem as copiosas páginas que advertem a cada parágrafo que o leitor não pode capturar o sentido do que está escrito sem considerar outros infinitos escritos.

O viajante, preso unicamente às condições da nave e longe da sociedade de *experts*, resolve soltar um pouco mais as ideias, agora não apenas pelo gosto da fantasia, mas antes um gosto pela *erística*: uma ideia formulada deve ser mantida, mesmo contra os adversários, pela simples possibilidade de sustentá-la em um debate. Essa mistura de crença ingênua na sustentação de suas escolhas, na própria presunção de que eram escolhas, convenceu o viajante, mesmo

sabendo que nos debates mentais os adversários são sempre mais fracos e menos engenhosos. O viajante em suas leituras de Espinosa concordara que o pensamento é nossa faculdade mais livre e, por conseguinte, a menos controlável. Porém, diferentemente de Espinosa, o viajante era mais cético quanto ao status de entendimentos corretos da realidade, claramente delimitáveis dos erros das fantasias como a que habitava o seu pensamento naquele instante.

O viajante abriu então um pequeno mapa, onde se assinalavam Portugal e Espanha: por ser brasileiro, tinha uma leitura muito especial daquela narração da Ibéria sempiterna; essencialmente, gostava de ver o lado português e se convenciam muito pouco de que fosse possível explicar a trajetória empírica e teórica de Portugal por meio das elaborações filosóficas feitas na Espanha. A forma social de um *geist* ibérico no qual as universidades espanholas formulavam o pensamento que se derramava sobre Espanha e Portugal conformando a cognição que poderiam ter do mundo. O viajante então riu-se da ideia de explodir a *jangada de pedra* sugerida pelo escritor José Saramago⁵, separando ainda, uma vez mais, a península como uma unidade metafísica boiando à parte do mundo europeu. Livre da Espanha, a jangada portuguesa podia recuperar sua identidade própria, singrando um caminho aventureiro e bucaneiro no plano da ação. Quanto ao universo simbólico, o que se pode dizer é que os lusos foram ecléticos, muito dispostos a aceitar teses de muitas fontes, posto que eram impressionáveis pela existência prodigiosa de lugares diferentes com reinos e éticas singulares, enquanto a Espanha rapidamente se tornou prisioneira do poder que lhe dava a América.

Os autores que falam de um caminho ibérico para a América sempre têm a necessidade de equalizar Portugal e Espanha, julgando essa relação a partir do colossal esforço espanhol de colonização da América e seus resultados eloquentes em termos da riqueza que tornou a Espanha uma potência no concerto europeu dos séculos XVI e XVII. A exuberância militar e cultural da Espanha, sobretudo os sucessos nas primeiras e decisivas décadas do séc. XVI, tende a ofuscar para os analistas o fato de que Portugal já era uma nação com forte identidade no contexto da expansão moderna desde o início do século XV, como o prova a expansão para a costa da África realizada e certificada pelos Papas de então, antes mesmo que a Espanha começasse a sua unificação, que os historiadores datam a partir do casamento entre Isabel de Castela e Fernando de Aragão em 1469 e encerram com a conquista de Granada no mesmo grandioso ano de 1492. Nesse tempo Bartolomeu Dias já havia inclusive dobrado o cabo da Boa Esperança (1488) abrindo caminho para Vasco da Gama realizar em 1499 uma proeza maior, chegando até as Índias, objetivo não alcançado por Colombo, patrocinado pela Espanha recém unificada.

Não havia sequer Renascimento quando em 1211 o rei Afonso II reuniu as Cortes de Coimbra (entenda-se como o primeiro pacto explícito da nação portuguesa com o seu rei), reconhecendo sua soberania sobre todos. Essa precoce centralização monárquica é crucial para colocar Portugal, já no século XV, como protagonista da expansão europeia. O viajante gostava especialmente desse dado histórico, porque poucos anos depois, em 1215, os barões ingleses forçavam o Rei João a assinar a Magna Carta que, apesar de seu caráter mitologicamente limitador do poder do Rei, era também um pacto no qual a sociedade inglesa refundava seu reconhecimento da monarquia. É claro que a associação dos dois processos é apenas para sugerir relações difíceis de serem aceitas após o século XIX, com suas “filosofias da história,” olhando a trajetória de um e de outro país, e condenarem Portugal. Como teoria, contudo, há uma similaridade constitutiva nos dois momentos. O próprio Hobbes admite que o soberano, quando não é um rei (caso português), pode ser uma assembleia (caso inglês). A opção de Portugal por um rei fonte de toda soberania trilhou um caminho canônico da modernidade, tanto que a Inglaterra começa a retomar seu protagonismo sob os Tudor, quando o rei inglês recuperou poderes que haviam sido cerceados pelo conselho dos barões. “Esse paralelismo entre Portugal e Inglaterra não é apenas uma montagem discursiva, justapondo realidades que não se misturaram antes da modernidade”, pensou o viajante. A aliança dos dois países é simplesmente a mais longeva da história europeia, datando de 1373, e foi retificada em várias ocasiões com casamentos reais, quando a Inglaterra cedeu uma princesa (1386) para João I de Portugal, ou Portugal, recém-saído da união com a Espanha, entregou a princesa Catarina de Bragança a Carlos II (1662) após a restauração monárquica da Ilha. A Inglaterra do início do século XIX estava lá para salvar a monarquia de D Maria I, assim como Portugal no início do século XVIII (1703-4) estava com a Inglaterra contra a Espanha (e a França) após ter assinado um tratado tão vantajoso para os ingleses que só pode ser explicado pela euforia que o ouro brasileiro causou na coroa lusa. Se havia o vício de eclipsar Portugal em nome de uma tradição ibérica dominada pela Espanha, o problema permanecia do mesmo tamanho mantida a palavra “tradição”. Houve leituras imponentes da política brasileira que fizeram derivar de Portugal certas constantes na manutenção de estamentos burocráticos, cujo controle pelas mesmas elites dirigentes do Estado pode ser lido nos desdobramentos de uma história antitética ao liberalismo.

V Ariel

Essas investigações, contudo, pareciam promissoras ao viajante, que, embora disposto ao desafio de marcar as soluções autóctones da política, tinha a certeza de que a Europa cumpria uma função maior no ideário do novo mundo, pois ela seria a fonte de um tipo de linguagem civilizacional, que de certa forma pertenceu ao discurso da liberdade na América e podia moldar-se aos contextos. As acomodações de viagem voltaram a incomodar e, na falta de espaço onde se encontrava, teve a surpresa de achar um livro que há muito restava no fundo da sua mala e estava lá por ser um volume pequeno, adequado às viagens. Em viagens longas, um texto agradável é uma dádiva, e o opúsculo desviava novamente o viajante para a imagem da Europa. Tratava-se de *Ariel*, um discurso filosófico do escritor uruguaio José Enrique Rodó (1872 - 1917), publicado em 1900. Havia dentro do livro algumas folhas datilografadas, bem amareladas, que copiavam um suplemento literário de um jornal de Havana com comentários sobre o ensaio *Calibán* de Roberto Fernández Retamar. O ensaio de Rodó oferecia uma alegoria da complementariedade entre os ideais mais elevados da cultura na América e a reconexão com suas origens europeias. Rodó escreveu com um olho no século XX, e isso sinalizava ao viajante o quão persistente era o tópico entre os intelectuais sul-americanos. Retamar pensou no potencial desafiador da América e elegeu Caliban o seu avatar. O viajante leu com afincado aproveitando a monotonia do deslocamento.

Ao final fechou a pequena brochura e, para passar o tempo, começou a imaginar um ensaio crítico que poderia escrever sobre esse curioso livro. Começou pensando assim:

“Rodó trabalha uma forma de escrita que funde literatura, filosofia e discurso político para caracterizar a importância de os intelectuais da América Latina olharem para a herança cultural europeia, de modo a realizar a tarefa da civilização ao sul do novo mundo, ou seja, em linguagem sociológica, para possibilitar a *modernização* do continente. *Ariel* é um espírito sábio e inspirado, tomado d’ *A tempestade* de Shakespeare para representar, no texto de Rodó, a projeção de um futuro culto e orientado por uma forma de pensar europeia, em contraposição a outra forma de pensar utilitarista norte-americana, que já àquela altura apresentava-se crescentemente dominadora na América, outrora espanhola. Estas eram as alternativas civilizacionais postas, pois fora delas seria a barbárie”

O viajante folheou rapidamente o volume relendo trechos e continuou a “escrever” mentalmente o seu ensaio.

“*Ariel* é um ensaio alegórico, descrevendo um discurso de Próspero num fim de tarde quando o velho mestre fala aos jovens, montando um caminho para o futuro da América Latina, ou talvez apenas para o seu Uruguai. Tratava-se de buscar numa aventura as matrizes culturais que vêm desde a hélade, passando por Roma e as gloriosas realizações de todos os séculos posteriores, a *forma* de um ideal guia para a América Latina. Essa operação é orientada para o futuro, nada se fala do passado e quase nada se fala desse *Caliban* plasmado na experiência colonial. A leitura de Rodó é de uma América nova e já decidida a não rejeitar a modernidade, além de disposta a realizar essa tarefa”.

O viajante olhou distante para o nada em volta da nave e pensou indisciplinadamente que o tópico da modernização da América que a fizesse o local do diálogo com a Europa não só como tradição, mas como vanguarda artística, que poderia habitar tanto lá como cá, foi retomado pelos modernistas paulistas nos anos 1920. Eles eram diferentes de Rodó em relação à arte por uma questão substantiva: ainda não havia vanguardas quando *Ariel* foi escrito, porém o estilo *art-nouveau* de Rodó explora um horizonte próximo de Unamuno, que trata o problema filosófico e o literário como indissociáveis – nada tão diferente do projeto de Cervantes. O Viajante tentou retomar sua crítica:

“Apresentar-se-á uma dupla faceta do argumento de Rodó: 1) a figuração da Europa como generosa fonte de civilização necessitava de uma operação retórica, a fim de 2) negar a via norte-americana, percebida, esta sim, como exótica ao universo que o autor constrói. Caberia lembrar uma terceira via na AL, nem europeia ou *quaker*, a brasileira, cuja “revolução passiva” que instaura a nossa modernidade construiu para si, exitosamente, a imagem de uma cultura autóctone e aberta a influências, mas que se afirma como uma configuração civilizacional singular. Na verdade, temos casos de sociedades que claramente não podem ser identificadas apenas por origens europeias e alternativas do Norte anglo saxão, sobretudo as que geraram, no choque civilizatório do capitalismo/escravocrata com os nativos, um *povo novo* como os chamava Darcy Ribeiro. Assim são Brasil, Colômbia e Cuba e, de certa forma muito especial, o México. Os intelectuais nesses casos não podiam simplesmente negar a singularidade que a *physis* e a *polis* americanas lhes impunham ao simplesmente abrirem as janelas e olharem para as ruas. Mas, não obstante esse elã autóctone da tarefa intelectual nessas sociedades, o problema permanecia de pé: qualquer que fosse a alternativa de mundo moderna havia que se dar conta da presença de uma exitosa matriz utilitarista em solo do novo mundo, e simultaneamente reconhecer que a Europa, para o bem (matriz civilizatória) ou para o mal (colonizador), é um dos componentes dessas mesmas sociedades latino-americanas”.

O viajante sentiu necessidade de escrever, puxou o teclado da nave para digitar o seu texto mental, mas não possuía nenhuma forma de conexão com a internet do seu tempo, uma falha de projeto da máquina de tempo/espaço, especialmente sensível em viagens longas. Ele possuía apenas um caderno de notas cheio de escritos, desenhos mal feitos e esquemas de pensamento tracejados com caligrafia muito pessoal, ou melhor, ilegível. Pousou o caderno na frente do teclado e escreveu com afinco:

“Eis porque ler Rodó é estar diante de um dilema que forma a própria AL. Sua consequência maior foi tornar evidente o diagnóstico, plenamente válido para o Brasil, de que a base da tarefa maior do intelectual na AL, criar a sociedade como um projeto, como uma imagem, é dada por uma tarefa pedagógica, que prescreve *educar* os povos da América. Para uma análise do discurso de Rodó, seria cuidadoso lembrar a força da metáfora encerrada na peça *A Tempestade*, como um campo de traduções da AL, pois ele mesmo escreveria sobre *O Espelho de Próspero*, que inspirou o livro homônimo de Morse, e mais fortemente a negação de Ariel por Roberto Fernandez Retamar, com seu *Caliban*. *A Tempestade* é uma metáfora composta de alguns personagens, mas só três deles interessaram aos intelectuais. Próspero, Duque de Milão, desterrado por um golpe, é lançado numa ilha distante; Ariel, o espírito do ar e portador de poderes sobre a natureza, e, claro, Caliban, a antítese de Ariel, nativo, feio, rancoroso e dominado a custo por Próspero. Não obstante a ilha de Próspero ser fruto da imaginação de um Inglês, deve-se admitir que a formulação de Shakespeare sobre o estado de natureza não lembra nem a guerra hobbesiana, nem a cooperação acumulativa de Locke. Ao ser lançado na ilha, Próspero encontra uma natureza que já tinha certa flutuação de humanidade, representada por Caliban, anagrama de *canibal*, e pela memória da desaparecida feiticeira Sycorax, sua mãe. Caliban ensina Próspero a habitar a ilha de Sicorax, e com a magia a natureza é dominada: um modo de produção mágico edificado sobre a exploração senhor/escravo de duas entidades: Caliban e Ariel. O espelho mágico de Próspero lhe dá a imagem do futuro e das coisas distantes. Pela magia, então, Próspero vivia junto à natureza selvagem da ilha como um duque, e não como um náufrago. É bem provável que as virtudes de Próspero, controlando o espírito sábio do belo ao mesmo tempo em que submete os instintos do espírito calibânico da ilha, sejam celebradas como manifestação do triunfo da sabedoria de modelo socrático. A metáfora d’*A tempestade* não pode ser explicada sem a lembrança do triunfo final de Próspero. Ele, por suas virtudes de Ulisses, submete os seres mágicos e os coloca a serviço dos seus propósitos. Cabe enfatizar que o meio de submissão da natureza é a *magia* e não o *trabalho*. Rodó, tanto quanto possa sugerir mais esta leitura, aposta num tipo específico de magia: a criação de círculos cultivados (certo tipo de aristocracia intelectual) que geraria obras e ideias preenchendo as condições de um futuro civilizado. Marx provavelmente detestaria Rodó, da mesma maneira que desprezava todos os intelectuais que acreditavam numa nova sociedade surgindo de um exercício da reflexão e não das forjas e fusos fabris. Para Marx, ideologias só serviam para falsear a realidade, mas Rodó via nas ideias algo diverso da falsa consciência: ele as tomava, à moda de Unamuno, pelo seu lado mais demiúrgico, pensando-as como a constituição do próprio mundo. Nessa leitura, a escolha das metáforas é a escolha de caminhos e formas sociais indicando as possibilidades de configuração do futuro.

Pois bem, a metáfora tem de passar por um ajuste severo – *Caliban* deve ser apenas mencionado e se calar para que *Ariel* pinte o quadro da América cultivada como uma metafísica que animará os protagonistas da sociedade vindoura. Pensar por imagens e não pelo empilhamento de dados empíricos será a opção de Rodó. Pode-se mesmo dizer que, nas suas ideias, a mágica era precisamente a configuração total da imagem do pensamento no espelho, uma imagem feita, que propiciava a inclinação dos sujeitos pelos caminhos traçados pelas ideias que a formam. Ariel aparece como uma estátua, um ídolo que será invocado pelo mestre que o carinho dos alunos chamava de Próspero. Ariel falará pela boca de Próspero que o identificará com um espírito genuíno da história, aquele que narra a saga de uma humanidade vocacionada para a grandiosa tarefa de perceber que o sentido da criação humana e social sintetiza-se com a criação do *belo*. Esse hedonismo platônico de Rodó leva a caminhos complexos, na medida em que não vê as sociedades formando suas feições das disputas intestinas do dia a dia, mas antes de uma obra de arte a qual perseguem. Seria essa uma incapacidade pré-moderna de assumir o jogo dos interesses como matriz da forma social e de tentar conformá-lo a um projeto racionalista de ação, orientado por princípios e valores do humanismo laico? Ou seria isso apenas outro jeito de ser moderno, como quer certa intelectualidade indígena e certos intelectuais do hemisfério norte, que desejam perspectivar a fórmula da matriz norte-americana “vencedora”(?). Entre essas opções não poucos dilemas se põem na AL. Parece claro que o grande projeto político/ estético dos países latino-americanos se esgotou com os nacionalismos, frequentemente autoritários e desinteressados no “momento dois” da mágica, ou seja, *educar o povo*, que irá se mirar no espelho e amar a obra, porque a compreende. Essa mágica feitiçaria na América Latina gerou as letras da elite, mas não se deu ao trabalho de fazer o que Rodó e, ao seu modo, Villa-Lobos, ou ainda Anísio Teixeira e Darcy Ribeiro imaginavam ser a chave da solução: a ampliação da recepção do povo pela educação.

A coruja de Palas alça voo ao entardecer e é aí que Próspero começa a falar, no estro de Ariel, dirigindo-se à juventude da América. Ele é prospectivo, quer nos dizer que o mergulho na tradição de uma civilização, o retroceder histórico, é um artefato de construção do futuro possível da América. A caracterização de Ariel é dada no mesmo parágrafo em que Caliban é citado, para depois praticamente desaparecer:

Ariel, genio del aire, representa, en el simbolismo de la obra de Shakespeare, la parte noble y alada del espíritu. Ariel es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia, – el término ideal a que asciende la selección humana, rectificando en el hombre superior los tenaces vestigios de Calibán, símbolo de sensualidad y de torpeza, con el cincel perseverante de la vida.

Na imagem a estátua de Ariel está pronta, como a América, para alçar seu voo, após a libertação mágica de Próspero. Seria absurdo se o tempo presente de Rodó não autorizasse a imagem: durante os anos de sua trajetória biográfica, até a escrita do ensaio, entre 1870 e 1900, o Uruguai saiu de modestos 200 mil habitantes para um milhão e quinhentos mil devido à intensa imigração, além de já ter em seu arcabouço jurídico leis de proteção social dos trabalhadores, regulamentando jornada de trabalho. Montevideu era mais que uma aspiração a metrópole, e a Europa ainda estava a 14 anos da guerra que marcaria o início do seu declínio; tudo acenava para o futuro de outra América. As razões do voo restrito de Ariel ao longo do século XX, mesmo partindo do pedestal da cordilheira dos Andes, como suspira Próspero, é um ponto com o qual a AL se enfrenta sem resposta, e sempre com insistentes dúvidas. Mas naquele momento a fantasia era de uma decolagem do espírito cultivado e das consequências benéficas dele sobre a intelectualidade. Ele alimentaria o sonho com a virtuosa geração de pensamentos e obras inspiradas por uma retórica que descreve o mundo como feito pelo molde do ator/autor/intelectual, o verdadeiro criador das possibilidades da vida social. Quaisquer que sejam os passos daquela sociedade, ela os dará no cenário criado pelo intelectual. O modo de produção da modernidade, para autores como Rodó, é um procedimento hermenêutico de interpretação do seu tempo e de sua identidade, e essas são as condições que tornam possível a ação sobre o real.

Após exortar a juventude, de falar na “energia das palavras”, Próspero reflete, contra a corrente, sobre um tema importante para sociologia: diante da crescente especialização que a vida moderna engendra, qual a orientação educacional mais adequada? Pode-se apostar na saída utilitarista e preparar todos para os novos tempos, despejando especialistas sem espírito e sensualistas sem coração no mundo, ou, ao contrário, trata-se de formar ainda um ser que não sucumba à barbárie do especialismo, por saber e praticar o espírito de síntese das melhores disposições da cultura no valor transcendente da ideia e da arte.

En nuestros tiempos, la creciente complejidad de nuestra civilización privaría de toda seriedad al pensamiento de restaurar esa armonía, sólo posible entre los elementos de una graciosa sencillez. Pero dentro de la misma complejidad de nuestra cultura; dentro de la diferenciación progresiva de caracteres, de aptitudes, de méritos, que es la ineludible consecuencia del progreso en el desenvolvimiento social, cabe salvar una razonable participación de todos en ciertas ideas y sentimientos fundamentales que mantengan la unidad y el concierto de la vida, — en ciertos *intereses del alma*, ante los cuales la dignidad del ser racional no consiente la indiferencia de ninguno de nosotros.

É importante lembrar que Rodó se opõe a uma racionalidade especializada em função de outra, de carácter universalista, algo que irritaria um cientista como Durkheim, a quem isso soaria como apologia do diletantismo, diante do chamado moral à solidariedade orgânica. Tampouco Rodó convenceria Weber de que tanta vida feliz é possível, a partir de um estilo

cultivado, num mundo disposto a se inscrever na história pela pena do mérito artístico e filosófico. A jaula de ferro da especialização não é algo evitável por procedimentos da imaginação societal, ela é a contrapartida da modernidade. Weber, contudo, não tinha a aversão durkheimiana aos diletantes eruditos e via neles seres capazes de propor problemas que mereceriam a intervenção da ciência, embora a tendência fosse sua submissão às verdades científicas. Simmel, talvez por ser o mais aberto aos diletantes, poderia considerar que havia certa fertilidade na ideia de uma sociedade que tem a arte como seu dispositivo de produção de sentido, de forma mais central que a fábrica, uma teoria que mereceria, na melhor das hipóteses, o desprezo de Marx.

Rodó, por sua vez, jamais teria uma consideração muito profunda por opiniões científicas que se pretendam acima da filosofia ou da literatura. A sociologia só lhe toca enquanto parte do seu holismo interpretativo, ela não tem maior direito à verdade que a intuição filosófica, ou mesmo da revelação. Seu pensar por imagens forja bosques interiores à subjetividade do sábio, habitados por seres mitológicos e definitivamente abertos a uma liberdade interior, totalmente diversa daquela de Lutero, uma vez que Rodó se inclina ao politeísmo profano greco/romano/shakespeariano. Manter-se à margem de um registro estritamente cristão numa sociedade ibérica é em si um dado importante. O catolicismo é uma força social extremamente vigorosa na América do sul. Rodó passa o bisturi no *ethos* católico da América da mesma forma que já havia amordaçado Caliban. A liberdade é negada àqueles que se integram ao mesquinho mundo do utilitarismo, já que são servos de uma forma menor de configuração do espírito, turvado pela especialização. A liberdade verdadeira é um escape rumo a realidades maiores, sonhos de inspiração criadora dando sentido à execução da obra, como busca contínua do belo.

indudablemente, ninguno más seguro entre los resultados de la estética que el que nos enseña a distinguir en la esfera de lo relativo, lo bueno y lo verdadero, de lo hermoso, y a aceptar la posibilidad de una belleza del mal y del error. Pero no se necesita desconocer esta verdad, *definitivamente* verdadera, para creer en el encadenamiento simpático de todos aquellos altos fines del alma, y considerar a cada uno de ellos como el punto de partida, no único, pero sí más seguro, de donde sea posible dirigirse al encuentro de los otros.

La idea de un superior acuerdo entre el buen gusto y el sentimiento moral es, pues, exacta, lo mismo en el espíritu de los individuos que en el espíritu de las sociedades. (...)

Esse acordo ao qual Rodó alude, entre o gosto esteticamente elevado e o sentimento moral, aponta para um estado de valores capaz de dirigir a conduta da sociedade. Os românticos do século XIX acreditavam-se eleitos que podiam, como seres especiais, fruir os

estados mais densos da arte enquanto o mundo embrutecido pela maquinaria e as massas urbanas era incapaz de lhes compreender a felicidade inscrita em estrofes poéticas, em pinturas e esculturas, repositórios do sentido perdido de estar no mundo. Rodó é um romântico distinto dessa subjetivação da arte por um grupo de eleitos que nada têm para corrigir no mundo. Ele não estava na Europa com museus, obras e círculos literários. Na América havia, na melhor das hipóteses, uma juventude que não devia se prender ao passado colonial, para então criar uma sociedade plena de *eudaimonia*. Desta forma ele quer uma ação social guiada pela arte, e não apenas salvar as poucas almas sensíveis. Ele crê que uma tal sociedade é melhor até para o povo, que não comunga dessa experiência estética. Os reis filósofos de Rodó são filósofos, artistas e políticos, numa mescla, sem as hierarquias de Platão, ou talvez pior, dando ao artista um papel mais central que o do filósofo. De qualquer maneira, o ponto para o discurso criador posto por Rodó pretende compatibilizar institucionalmente essa aristocracia com uma sociedade que a receba como um bem comum, o que o levará ao tópico da democracia, nada trivial em suas consequências para o quadro pintado até agora.

O tema da democracia traz de volta o povo iletrado, Caliban, e o espectro da vida medíocre, o crescimento dos impulsos individualistas e utilitaristas com a corrosão da cultura. Essa era uma opinião relativamente comum aos intelectuais que cercavam Rodó e ele a confessa. Na verdade, a maioria dos autores aos quais ele reporta indicam os horrores do nivelamento como fim do heroísmo e do gênio que seriam edificadores da razão como uma esfera social e não apenas com expressão do particularismo tacanho identificado com a vulgaridade da vida comum. Numa clássica manobra retórica, Rodó repetirá longamente esses argumentos para sinalizar que compreende a crítica meritocrática, porém pensa a democracia em outros termos. Sua leitura, que sabe algo a Tocqueville, entende a democracia como processo contra o qual é inútil se rebelar, essa é a marca do nosso tempo assim como a ciência - *“Y sin embargo, el espíritu de la democracia es, esencialmente, para nuestra civilización un principio de vida contra el cual sería inútil rebelarse”*. E aqui há um momento importante do texto, pois a forma que Rodó encontra para compatibilizar seu ideal de sociedade com a aceitação da democracia passa pela educação do povo, como um dever do Estado.

La educación popular adquiere, considerada en relación a tal obra, como siempre que se la mira con el pensamiento del porvenir, un interés supremo. Es en la escuela, por cuyas manos procuramos que pase la dura arcilla de las muchedumbres, donde está la primera y más generosa manifestación de la equidad social, que consagra para todos la accesibilidad del saber y de los medios más eficaces de superioridad. Ella debe complementar tan noble cometido, haciendo objetos de una educación preferente y cuidadosa el sentido del orden, la idea y la voluntad de la justicia, el sentimiento de las legítimas autoridades morales.

A democracia deve nivelar apenas as possibilidades de acesso ao mundo mais elevado e, a partir daí, o reino das diferenças se instala e faz o trabalho necessário de premiar os mais desenvolvidos. Na verdade, seguindo uma antiga tradição da teoria política, presente no próprio Tocqueville, Rodó imagina, nos moldes do governo temperado, uma democracia com elementos aristocráticos que contrabalançam as tendências niveladoras dessa forma de organização social. Ele crê firmemente que a competitividade (a emulação) é um impulso de vitalidade específico das democracias e que necessita apenas de ser combinado com as disposições educacionais. Seu argumento irá inclusive tecer loas à obra anônima das multidões, que laboram sem tornarem-se os heróis individualizados da história. Seu entendimento da sociedade é sintético, integrando o alfa do pensamento elevado ao ômega dos cidadãos comuns, convidados à obra social pela educação. Soa, no ecletismo de Rodó, agora Augusto Comte e sua perspectiva de uma sociedade como complementariedade de funções, numa crescente racionalização positiva da vida.

No polo oposto, a opção radical pelo aristocratismo e contra a democracia, vista como esnobe e irracionalista, é representada numa ligeira crítica a Nietzsche no que esse autor realmente não pode contribuir: a fraternidade universal. Aqui há de contrabando um toque cristão, transformando o amor em fundamento da ordem social. Em termos históricos, a opção de Rodó por uma defesa da democracia como o caminho da América é interessante mesmo porque tal organização do poder tem como tarefa clara uma ação educacional, tema tão caro aos intelectuais engajados da América Latina e paradoxalmente tão irregularmente tornado alvo de políticas públicas regulares. O preço pela incorporação da democracia e do elogio à importância funcional da vida comum para manutenção do tecido social é enfrentado logo em seguida como um dos grandes momentos do texto: o americanismo do norte, calvinista e utilitarista era a exata realização da democracia niveladora e não obstante isso figurava uma sociedade com crescentes ímpetus de tornar-se o modelo maior para todas as Américas. Manter a democracia e continuar a marcha da civilização de raízes pré-cristãs é a próxima operação discursiva de Rodó, agindo novamente pela tática do elogio e da compreensão da força do norte-americanismo, para depois opor-lhe resistência e recusa ética.

No enfrentamento com a questão norte-americana, Rodó produziu uma guinada política na trajetória de Ariel. A condenação dos Estados Unidos da América não foi apenas matéria de reflexão teórica, mas também e acima de tudo de uma condenação de fato à política externa norte-americana, especialmente um repúdio pela tomada de Cuba e Porto Rico numa guerra contra a Espanha em 1898, dois anos antes de Ariel. A ambição autóctone e libertadora da tradição da América hispânica foi afrontada com a atitude expansionista ianque no lugar de permitir a total libertação do colonizador como havia acontecido com os territórios de Bolívar e San Martín. Rodó escreve num clima de negação clara dos impulsos imperialistas do norte, porém não o fez de modo explícito: procurou, como de hábito, os caminhos da retórica e tomou à prova dialética uma incompatibilidade de raiz entre as sociedades latina e puritana. De qualquer forma, foi a nomeação clara do “inimigo” da AL, que ampliou a influência do arielismo entre os intelectuais de língua espanhola, uma vez que

mesmo criticando Rodó havia que se lhe conceder a palma de ter localizado a perigosa alteridade entre o universo norte-americano e outra experiência possível de América.

A impressão que os Estados Unidos causavam, já naqueles tempos, era de admiração por parte de certos políticos dirigentes da América Latina. Da admiração à imitação temos o passo que Rodó quer evitar com seu sóbrio realismo que o aconselha a não negar a influência da força “deslatinizante” que vem do Norte, porém a avaliar quais são os seus limites. Em jogo estava nada menos que o *gênio* da América Latina, sua singularidade e seu caminho próprios para a civilização, dado que a cópia da forma Norte-Americana não reproduziria seu espírito vencedor, apenas geraria uma reprodução inferior. A metáfora da arte é preciosa nesse instante para chamar o povo do Sul das Américas a uma tarefa identitária: como Atenas e Esparta eram as forças opostas da hélade, a república do Norte, espartana/puritana contra as repúblicas do sul, atenienses e filosóficas. Esse é contraponto da dualidade Americana.

A saudação rodoniana da América do Norte reconhece-lhes o afã da liberdade, a centralidade do mundo do trabalho, além do o culto ao individualismo, gerador da iniciativa prática e da necessidade do intenso associativismo, forjas da nação titânica que assombra os novos tempos e conquista seu lugar na história. Trata-se da sociologia toquevilliana mesclada com outras impressões de comentadores deslumbrados com a energia de uma sociedade da vontade prática, da satisfação imediata das necessidades e com aversão religiosa ao ócio. E então começa a digressão anti-ianque que tanto será responsável pelo sucesso de Ariel. Essa América puritana é órfã das tradições profundas que guiam para a civilização mais elevada, fragmentada no atomismo individualista e vulgar, desejava de um sensacionalismo febril, que impede a serenidade e a busca do verdadeiro belo. Uma obra desoladora que marginaliza a literatura de um Poe em proveito de um gosto oriundo da mediocridade jornalística. O desejo contínuo de acumulação material individualista invade a vida política e a submete a essa lógica dominadora, aumentando a embriaguez de tornarem-se um padrão universal e obscurecer a Europa. A *utilidade* e a *vontade* tornadas padrões morais são o banimento da idealidade impedindo o voo de Ariel, o que significa mais claramente que a AL deve-se afastar do espelho do Norte e reencontrá-lo na leitura matizada do legado civilizacional europeu. Diplomático, em momento algum Rodó nega a possibilidade de os Estados Unidos sofrerem uma mutação civilizacional, porém sua recusa em tomá-los como guia é enfática e levou a interpretações cada vez mais polarizadas desse tema.

Pero la vida norteamericana no nos ofrece aún un nuevo ejemplo de esa relación indudable, ni nos lo anuncia como gloria de una posteridad que se vislumbre. — Nuestra confianza y nuestros votos deben inclinarse a que, ?en un porvenir más inaccesible a la inferencia, esté reservado a aquella civilización un destino superior. Por más que, bajo el acicate de su actividad vivísima, el breve tiempo que la separa de su aurora haya sido bastante para satisfacer el gusto de vida requerido por una evolución inmensa, su pasado y su actualidad no pueden

ser sino un introito con relación a lo futuro. — Todo demuestra que ella está aún muy lejana de su fórmula definitiva. La energía asimiladora que le ha permitido conservar cierta uniformidad y cierto temple genial, a despecho de las enormes invasiones de elementos étnicos opuestos a los que hasta hoy han dado el tono a su carácter, tendrá que reñir batallas cada día más difíciles y, en el utilitarismo proscriptor de toda idealidad, no encontrará una inspiración suficientemente poderosa para mantener la atracción del sentimiento solidario.

O exórdio de Rodó é uma retomada dos temas da cultura, da beleza e da juventude da América guiada para um futuro, talvez não sem interrupções, mas sempre em direção da grandeza civilizatória. Próspero se cala e as estrelas estão sobre sua cabeça. A história da AL, como se sabe, depois de 1900, não foi de uma pulsação uniforme em direção aos altos ideais de Ariel. Se a *Norte América* chegou a burilar seus instintos rumo a patamares mais requintados da história é matéria controversa, porém não resta dúvida que a nação do Norte continuou sua trajetória expansionista, terminando o século que se iniciava como o centro do poder militar e econômico mundiais. A América do Norte tornou-se uma alteridade, um problema à medida em cresceu seu poder e sua capacidade de intervenção acompanhado de uma avalanche de mercadorias da indústria cultural, com destaque para o cinema.

E, como a Europa perdeu centralidade como guia para a América Latina com o surgimento de leituras críticas ao arielismo, é incontornável uma menção ao cubano Roberto Retamar e o retorno de Caliban como o verdadeiro símbolo da América mestiça, que lutou em Cuba e luta sempre contra as feitiçarias do colonizador europeu, ou ianque. Um trecho eloquente de Retamar:

Nuestro símbolo *no es pues Ariel*, como pensó Rodó, *sino Calibán*. Esto es algo que vemos con particular nitidez los mestizos que habitamos estas mismas islas donde vivió Calibán: Próspero invadió las islas, mató a nuestros ancestros, esclavizó a Calibán y le enseñó su idioma para poder entenderse con él: ¿qué otra cosa puede hacer Calibán sino utilizar ese mismo idioma —hoy no tiene otro— para maldecirlo, para desear que caiga sobre él la “roja plaga”? No conozco otra metáfora más acertada de nuestra situación cultural,

de nuestra realidad. De Túpac Amaru, *Tiradentes*, Toussaint-Louverture, Simón Bolívar, el cura Hidalgo, José Artigas, Bernardo O'Higgins, Benito Juárez, Antonio Maceo y José Martí, a Emiliano Zapata, Augusto César Sandino, Julio Antonio Mella, Pedro Albizu Campos, Lázaro Cárdenas, Fidel Castro y Ernesto *Che* Guevara; del Inca Garcilaso de la Vega, el *Aleijadinho*, la música popular antillana, José Hernández, Eugenio María de Hostos, Manuel González Prada, Rubén Darío (sí: a pesar de todo), Baldomero Lillo y Horacio Quiroga, al muralismo mexicano, Héctor Villalobos, César Vallejo, José Carlos Mariátegui, Ezequiel Martínez Estrada, Carlos Gardel, Pablo Neruda, Alejo Carpentier, Nicolás Guillén, Aimé Césaire, José María Arguedas, Violeta Parra y Frantz Fanon, ¿qué es nuestra historia, qué es nuestra cultura, sino la historia, sino la cultura de Calibán? En cuanto a Rodó, si es cierto que equivocó los símbolos, como se ha dicho, no es menos cierto que supo señalar con claridad al enemigo mayor que nuestra cultura tenía en su tiempo —y en el nuestro—, y ello es enormemente más importante. Las limitaciones de Rodó, que no es éste el momento de elucidar, son responsables de lo que no vió o vió desenfocadamente.[30] Pero lo que en su caso es digno de señalar es lo que sí vió, y que sigue conservando cierta dosis de vigencia y aun de virulencia.

As diferenças entre aquele Ariel e esse Caliban são matéria de investigação intelectual dentro e fora da AL, e, nesse sentido, as metáforas da *Tempestade* demonstraram seu vigor. Na verdade, Ariel e Caliban são escravos de Próspero, e a oposição entre eles, já foi sublinhado, não traduz a luta verdadeira entre os espíritos e a magia que os submete. O Brasil, prenhe de forças calibânicas quanto de ambições arielistas, além de tão cortês com Próspero, é uma forma singular de sociedade: jamais poderia pensar sua identidade apenas orientado para o futuro, pois nossa história escrava e mestiça foi matéria da formação de nossa identidade. O que fazer com as virtudes e mazelas do passado é a base diuturna do problema brasileiro, que formou uma matriz que pode ser considerada distinta, tanto da forma europeia idealizada por Rodó para a América hispânica, quanto da norte-americana criticada por este. É impossível uma identificação plena do Brasil com a América Latina e com os Estados

Unidos, não obstante os esforços intelectuais na direção da primeira via. As pequenas diferenças são gigantescas nas suas conseqüências e seria um absurdo assimilar completamente nosso Próspero lusitano ao Próspero de Castela, ainda mais que nenhum dos dois seja o *Prospero* de Shakespeare.

Ao contrário da Espanha, ou do que existia antes dela, que desenvolveu uma metafísica própria para a interpretação do tempo histórico e da natureza, os práticos portugueses pouco se ocuparam dessa tarefa e, apenas quando foi necessário, adaptaram para seus propósitos disposições copiadas da França do antigo regime e depois, pragmaticamente, da Inglaterra, seu maior parceiro comercial. Sem deixar de ser portugueses, está claro, já embebidos de judaísmo ibérico e de um islamismo cultivado comum à Espanha, tão próximos na península ibérica e tão distintos na trajetória e nos povos que engendraram. A identidade Latino-Americana do Brasil se faz pelo peso da geopolítica e das reflexões dos intelectuais, mas encontra um estranhamento insolúvel na história de um país que teve uma monarquia cercada de repúblicas e que fala outra língua e tem uma leitura de si como nação, e não como conjunto de nações. Obviamente os constrangimentos políticos e estratégicos de uma integração da AL são o fator que impulsiona tal debate: a disposição territorial das sociedades da América reclama centralidade analítica para o tema identidade, porém estas são apenas algumas indicações provisórias de pesquisa, que encontrarão desdobramento oportuno⁶.

O viajante parou de escrever, releu, marcou algumas palavras pensou como Caliban era antitético com o bom selvagem de Léry e Rousseau. O bom selvagem jamais pertenceu ao imaginário inglês, a rota inglesa para os direitos individuais universais nunca necessitou de uma metafísica da bondade humana, o que a faz distinta da solução iluminista do continente, que tão profundamente fala ao Brasil. No entanto, Caliban é instrumentalizável pela ideologia da libertação desmascarando qualquer ideal civilizatório de Próspero. Assim, ainda impressionado com a tensão entre Rodó e Retamar, entre Ariel e Caliban, o viajante quis saber dos progressos da sua jornada consultando os indicadores disponíveis perto do seu assento. As viagens em todos os tipos de nave são eventos especiais da modernidade, pois os passageiros entregam-se ao que Giddens chamou de *sistemas peritos*, processos institucionais e mecânicos nos quais o indivíduo passa a ser conduzido por regras de racionalidade exteriores ao seu controle. O resultado dessa experiência de *desencaixe* entre os indivíduos e a sociedade é que eles podem ser transportados de lugares distantes por máquinas e entregues vivos aos seus destinos para serem reencaixados a cotidianos. Pois, por uma falha do sistema perito da nave, o viajante constatou que ao invés da sua meta, chegar no Brasil ao final do século XVIII, quando queria tentar uma leitura do país como uma sociedade que colocou em pauta a instituição do soberano ao lutar pela liberdade, ele percebeu que havia se desviado de foco. Seu projeto era ir em busca do argumento da gênese da República, era fundamental olhar para Minas Gerais em 1789 e para a Bahia em

1798-9, momentos de clareza na formulação da República. O caminho do argumento seria retomar a relação entre as redes urbanas, pluralidade de interações e a República como liame social. O pensamento do viajante foi interrompido por movimentos da nave. Instalou-se um balanço para um lado e outro e ele percebeu que a viagem havia cessado e sua minúscula nave estava flutuando, naquele momento, no mar do Caribe, mantida no ar, perto da água, pelos campos magnético-gravitacionais que apresentavam o problema de não ficarem estáveis sobre superfícies líquidas, de maneira que, embora não se molhasse, a nave jogava como um bote no mar. Ele estava em frente à ilha de *Saint Domingue*, e o dispositivo que marcava o tempo da nave, o *anacronômetro* (assim estava escrito no aparelho do pequeno painel frontal ao assento), marcava 1804. O viajante constatou então que houve um erro na programação da viagem. Porém ficou imediatamente feliz com a oportunidade de perambular como um fantasma pelo Haiti e ver um dos experimentos mais dramáticos da modernidade: a revolução dos escravos haitianos fundando uma República livre. Dirigiu a nave para a praia, pisou na areia branca e foi como um fantasma buscar o Haiti.

VI Dessalines, o Caliban:

Eis as notas que o viajante tomou do seu tempo em terra:

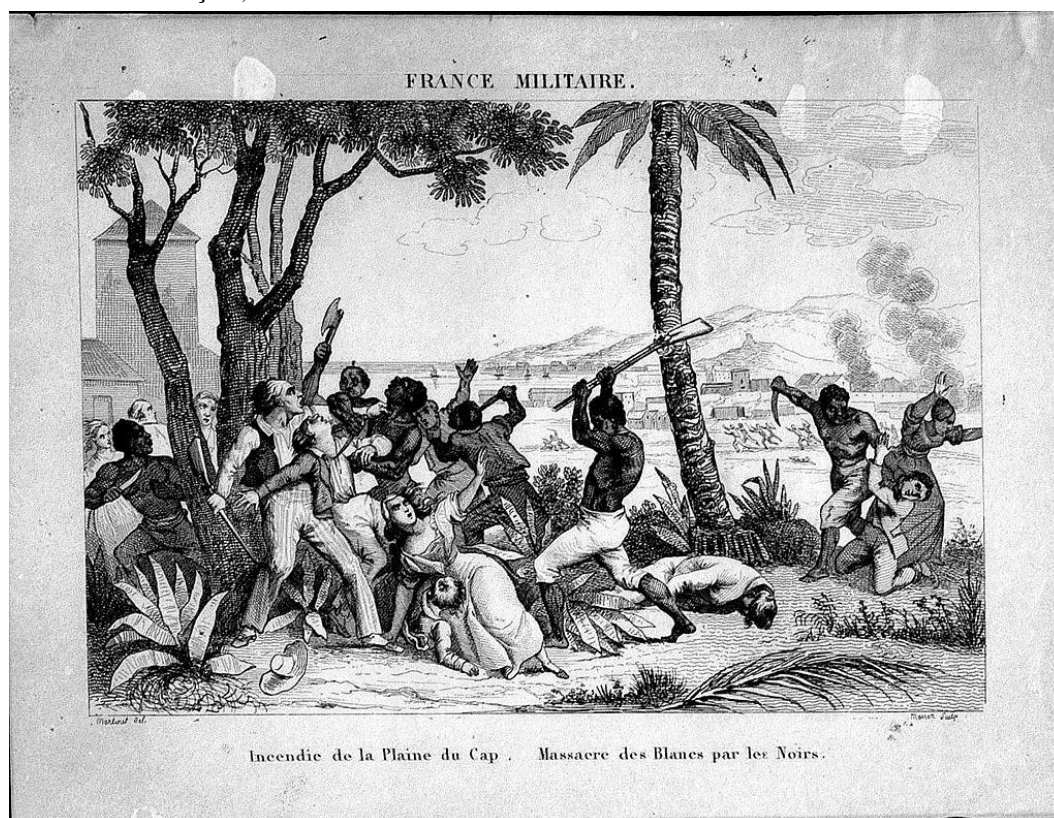
“A Revolução Haitiana, como processo social, e a independência do Haiti, como processo político, são tabus para a compreensão das revoluções que se seguiram após 1789. O Haiti coleciona várias monografias, é tratado como caso exótico, mas não é pensado como uma das muitas possibilidades de rota para modernização, figurando como um experimento maior, que marca os desdobramentos da América republicana, estabelecendo a liberdade dos escravos como condição de sua plena realização. Tocar no nome do Haiti é normalmente ver as feridas da ilha mal dividida entre a França e a Espanha; para além disso, há um campo movediço no qual história, lendas, relatos, textos e ideologias contribuem para um quadro cujo sentido está em forte disputa desde sempre, até o presente momento. Um personagem em especial encarna essa disputa: repensar o líder da independência permite trazer em um único nome toda complexidade que marca a rota haitiana, que sai da moderna escravidão das plantações para a formação de uma nação livre e quase tão desigual como sempre foi. Dizer algo sobre Jean-Jacques Dessalines é construir um Dessalines, uma visão multicentrada do proclamador da independência da segunda nação livre das Américas. Dito dessa forma, é obrigatório complementar que se trata de um caso único de independência, gerada por uma rebelião escrava. Por ser uma revolução que evoluiu de uma revolta escrava, houve um banho de sangue inigualável nas Américas, estendido a uma elite *blanc*, por ordem do Imperador Jacques I, no qual o general Dessalines se tornou, após brevíssimo período como Governador Perpétuo. A brutalidade com que a maioria da população branca foi massacrada marca as narrações oficiais, tanto europeias quanto norte-americanas – então os EUA eram a outra república livre da América. No romântico mundo que nascia com o séc. XIX, cheio de revoltas e revoluções por liberdade, justiça, autonomia, Dessalines se tornou um monstro aos olhos “civilizados”. Estava a distância segura da Europa, mas nem tanto da América do Norte, nem mesmo do Brasil escravocrata, pois aqui as notícias sobre os escravos das Antilhas foram recebidas com a devida apreensão. Já no Haiti, Dessalines tem lugar indisputado como o herói nacional, um mito que tem seus fatos: cruel, como poucos grandes generais foram nas guerras, Dessalines bateu os exércitos enviados pela República Francesa por ordens do Consul Napoleão, com o objetivo de reprimir a revolução e restaurar a escravidão (!). Após essa retumbante vitória, em 1803, foi redigida e declarada em 1804, em bom francês, não em creole haitiano, a independência do Haiti. Nascia a primeira República negra, emergindo curiosamente fora da África; na verdade, nascia mestiça de escravos africanos e seus filhos, de mulatos e mesmo de brancos que sobreviveram até a proclamação. Derrotado, Napoleão, perdendo a pérola das Antilhas, não quis revanche e resolveu priorizar os

campos de batalha europeus, tornando-se Imperador em 2 dezembro 1804. Dessalines, no mesmo ano, e antes do seu rival francês (8 de outubro), tornou a jovem república um Império, que duraria dois anos; essa foi a primeira das três experiências monárquicas do Haiti. Seus primeiros movimentos são de completa racionalidade: não se tratava de um meteoro, fora escravo até os trinta anos e sabia que toda aquela guerra tinha também uma clara razão econômica. Diferentemente do Haiti de hoje, o mais pobre país das Américas, o de então produzia e vendia drogas de altíssimo consumo na modernidade: o açúcar e o café (um ponto de aproximação importante com as atividades de exportação brasileiras). Para encurtar, tratava-se da colônia mais lucrativa da França; portanto, Dessalines sabia que tinha de manter o Haiti funcionando sem escravidão.

A solução foi transformar a classe dos ex-escravos em classe de camponeses sujeitos a trabalhos forçados, idêntica à escravidão do ponto de vista do desgaste da vida. Em segundo lugar, e muito importante, Dessalines circunscreveu-se ao seu território conquistado e não alimentou aventuras expansionistas, embora tivesse uma retórica de libertação dos escravos, o que lhe valeu o isolamento da América jeffersoniana; país no qual a liberdade dos escravos era matéria de conversas ilustradas, mas não de produção agrícola, assim permanecendo até a guerra civil.

Dessalines é ainda um caso limite para se pensar a liberdade da nação e da escravidão modernas diante dos meios tirânicos de realizá-las. É também um caso limite para entender como se faz um herói na mesma modernidade que o desenha como déspota. Dessalines não está só, o próprio Napoleão, para ficar em um nome próximo, experimentou em vida, e após a morte, a ambivalência de ser um mito nacional e um desclassificado tirano, conquistador de territórios livres. Uma boa comparação entre os dois assinalaria que o mito de Dessalines tem um componente ainda muito ativo, posto que ele, diferentemente do mito do Imperador francês, continua em franca atividade, tanto na política, via discurso ideológico nacionalista haitiano, quanto na religião cotidiana, pois tornou-se uma importante divindade vodu, o *Ogou Desalin* (em creole), acionável para intervir no mundo dos vivos. Jean-Jacques, como Rousseau, Dessalines teve também sua biografia marcada pela noção de liberdade. A grande diferença é que esse Jean-Jacques não nasceu livre, como concebia a filosofia da ilustração. De qualquer forma, nascendo escravo, ele se tornou, tomando emprestado um conceito de Maquiavel, um *Príncipe Novo* – eis uma trajetória de gigantesca mobilidade social. Se não há dúvidas sobre sua condição de escravo, sua nacionalidade é controversa, a tendência da historiografia nacionalista é nascê-lo em *Saint-Domingue*, numa plantação de cana; contudo, há também a tradição de considerá-lo nascido na África. Não resta dúvida de que seu fenótipo era de um negro africano, pois assim eram seus pais. Seguindo um padrão de mudar o sobrenome com a mudança de senhor, trocou o “Jean-Jacques Duclos” do primeiro senhor para “Dessalines”, o sobrenome do seu segundo senhor, um negro livre, ex-escravo (que também era Dessalines por causa do seu antigo senhor). No clima das rebeliões escravas detonadas

pela cerimônia vodú de *Bois Caiman*, onde a guerra contra os *blanc* foi conclamada dando início à revolução, em 1791.



"Burning of the Plaine du Cap - Massacre of whites by the blacks". On August 22, 1791, slaves set fire to plantations, torched cities and massacred the white population,. Fonte: http://www.wikiwand.com/en/1804_Haiti_massacre .

Nessa época Dessalines fugiu, tinha trinta anos e foi se juntar aos grupos resistentes nas montanhas. Sua inteligência e habilidade para ser um bom soldado, junto com seu temperamento corajoso, o engajaram na luta nacionalista do general negro Toussaint L'Ouverture; aliado circunstancial dos exércitos da Espanha, que ocupava a banda oriental da ilha, hoje República Dominicana e, na época, *Santo Domingo*. Toussaint, que além de general gostava de política, tinha o projeto de forçar a França a reconhecer certa autonomia política da colônia. Ele passou para o lado dos franceses para lutar contra uma invasão inglesa e conseguiu com isso a libertação total dos escravos em 1793. Então se tornou o governador geral da ilha, ainda sem proclamar a independência. Os movimentos de L'Ouverture desagradaram à República francesa que enviou um considerável exército para retomar o controle direto da preciosa colônia e reestabelecer a escravidão. Nesse contexto, Toussaint L'Ouverture foi traído por alguns membros do seu *staff* que queriam a independência total e, existe essa versão, também foi abandonado por Dessalines. L'Ouverture foi feito prisioneiro pelos franceses, e Dessalines se tornou, a partir daí, comandante em chefe do exército de 20 mil haitianos rebeldes que, numa proeza épica, derrotou 60 mil soldados franceses. Sua ação foi incendiária ao ficar evidente que a missão militar francesa visava garantir o

retorno da escravidão (havia muitos ricos interesses contrariados na França com a interrupção do comércio de açúcar e café). Pondo fim a qualquer espécie de negociação, Dessalines foi impondo derrota atrás de derrota aos franceses e crescendo sua lenda pessoal de crueldade, matando todos os prisioneiros e, ainda por cima, fazendo-o de forma a amplificar o seu sofrimento, infundindo terror aos adversários. A brutalidade tanto das tropas francesas quanto do cotidiano das plantações haitianas emolduram a resposta vingativa desse general, a quem não se poderia negar o adjetivo de virtuoso, pelo menos da forma como Maquiavel concebe a *virtù*. O *Ato de Independência* do Haiti, uma República negra com nome nativo indígena taíno, foi ditado por Dessalines e é a própria autoconstrução do mito: no documento, a liberdade do Haiti resulta dele, que se assume como ator e autor dessa libertação.

Durante a campanha, a bandeira dos haitianos nasceu quando o general rasgou a parte branca da bandeira francesa e juntou o vermelho com o azul. Esse foi apenas um passo simbólico para sua tentativa de “limpeza étnica”. A certeza de Dessalines de que a população branca que lidava com o comércio e as fazendas seria uma ameaça constata à liberdade do Haiti levou-o a concluir que ela deveria ser eliminada para “purificar” o país do sangue francês. Na primavera de 1804 foi ordenado o massacre dos brancos, que, se não beneficiou Dessalines, colocando-o na galeria das monstrosidades engendradas e negadas pela razão romântica, com certeza marcou a irreversibilidade do Haiti como país independente. Eliminou-se uma elite branca que conectava o sistema escravocrata com o comércio do açúcar e café e, no lugar, estabeleceu-se a elite mulata que iria dominar doravante a política no Haiti. Após o massacre, o governo trabalhou para furar os bloqueios econômicos impostos ao Haiti, mantendo aceso o comércio, e tentou legitimar a independência. Dessalines em pouco tempo desagradou a Alexandre Pétion, membro da elite mulata, e a Henri Christophe, ex-escravo e general; ambos foram seus sucessores na restauração da República, que começou em dois “Haitis” independentes: o do norte, Estado do Haiti, governado por Christophe, que mais tarde se tornará o rei Henri I; e o do sul, República do Haiti, governado por Pétion, que falava em democracia e fez uma reforma de terras com distribuição de plantações. É sabido que no dia 17 de outubro de 1806, hoje importante data nacional, Dessalines foi morto. Há, claro, diferentes versões: tiros dentro da casa de Pétion, ou, a mais divulgada, uma emboscada, mas o fato é que seu corpo foi levado para a rua, crivado de balas e retalhado a sabre. Consta que uma mulher humilde recolheu alguns dos seus pedaços e lhe deu um funeral; com certeza vodu⁷.

O viajante fechou o seu caderno de notas e decidiu partir

VII A Chegada

Dessalines fez o viajante se lembrar da ópera assistida em Veneza, do poder do Imperador e rapidamente sua mente saltou para a lição que atribuiu às suas leituras de Maquiavel: o Império como uma resultante da República. Não foi assim com Roma? O Imperador Napoleão não era da mesma forma o resultado da República? O Império começa quando um só toma o curso da política na república refundando-a completamente. Essa ideia, na verdade uma aporia que Maquiavel legou à modernidade muito mais que à historiografia de Roma, alterava por completo o período para investigar a República no Brasil; na verdade, o olhar do analista que antes queria trabalhar as formas sociais e estéticas do século XVIII no Brasil como condições necessárias para a República, mudou a ênfase de sua investigação, recaindo sua pergunta sobre os atores individuais: um príncipe soldado no melhor modelo pós napoleônico – Pedro I, o monarca que estabeleceu a Constituição mais longeva da história brasileira, a mesma carta que admitiu o fim da escravidão. Tal príncipe, instituído pela sociedade brasileira como o autor do Estado Nação independente de Portugal.

Pedro I foi cheio de *pathos* como cabia ao seu tempo romântico e teve movimentos claramente contraditórios com a monarquia constitucional, que era uma das formas por excelência da República (solução de governo misto, empiricamente ilustrada pelo caso inglês). Suas ações autoritárias, contudo, o aproximam da dualidade potencial da República, tensionada sempre pelos requisitos de centralização típicos do Estado moderno, que podem tomar a forma do Império e a necessidade de dar à sociedade a guarda da liberdade. O Brasil poderia ser visto como um caso no qual a República se instala pelo movimento de um monarca que responde positivamente à modernidade da ordem constitucional demandada pela sociedade. O tempo passou rapidamente aos olhos do viajante: tomado de certezas momentâneas, marcou o “anacronômetro” para 1808 e ajustou as coordenadas pelo trópico de capricórnio, data e local da chegada da família Real ao Brasil, terminando assim sua viagem; não ficou imediatamente acompanhando a história e foi logo reencontrar as abundantes palmeiras e o canto dos sabiás. Saciado da natureza, voltou como um fantasma ao Rio de Janeiro, e começou a observar as transformações na superfície do Brasil.

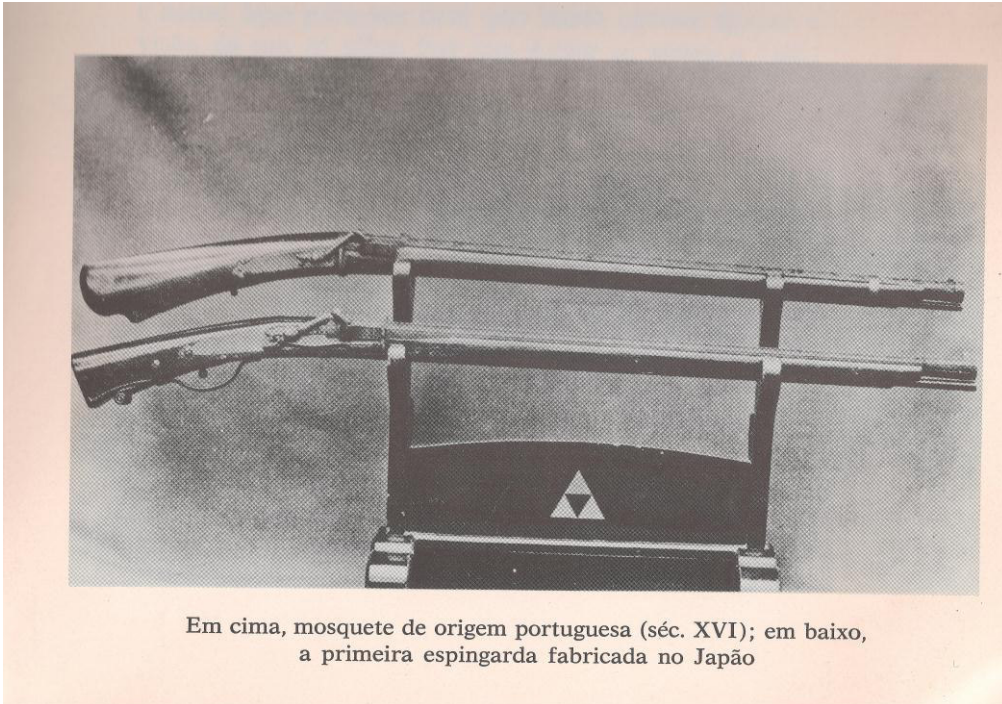
NOTAS 6

¹ Modelo de máquina do tempo de H. G. Wells que inspira a nave aqui imaginada:

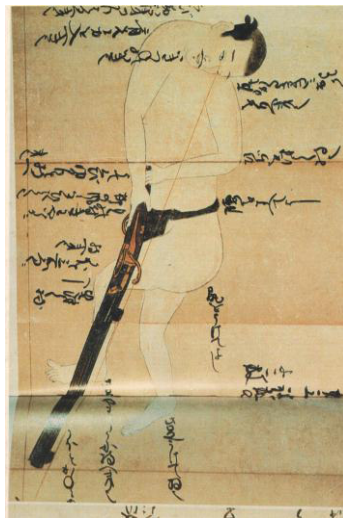


Fonte: https://www.google.com.br/search?q=maquina+do+tempo&biw=1366&bih=648&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0ahUKEwiExqGCtt_PAhVB15AKHcOeCdEQ_AUIB#gB#imgrc=1MzO43Ww3y-xsM%3A .

² Ver: Silva e Álvares, *Ensaio Luso-Nipônicos*, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa, 1986.



Na minha opinião, é notável como o rifle japonês é mais requintado artesanalmente do que o trabuco de procedência europeia. Abaixo uma imagem de um manual de tiro japonês, 1607.



³ Gravura do livro que narra a biografia de Akbar (1556-1605), mostrando os canhões dos muçulmanos mongóis conquistando a Índia, uma das marchas da modernidade que resultou na primeira experiência de unificação do território indiano.



Bullocks dragging siege-guns up hill during Akbar's attack on Ranthambhor Fort in 1568, fonte: <https://en.wikipedia.org/wiki/Akbar>

⁴ Um artigo que li em 1996, na época por interesse difuso e que pude discutir com a autora, professora do Departamento de História da UFJF, é uma das trilhas mais antigas desta tese. Trata-se de o desenvolvimento do programa de pesquisa de Beatriz H. Domingues sobre as rotas ibéricas da modernidade que envolveu um amplo debate sobre a obra de Richard Morse. Ver Domingues, O aristotelismo medieval e as origens do pensamento científico moderno, in *Locus Revista de História*, Juiz de Fora volume 2, n 1, 1996, p 21-41.

⁵ José Saramago, em um instigante e tardio exercício de realismo fantástico, imaginou nesse romance que Espanha e Portugal se separaram da Europa e puseram-se a navegar pelo Atlântico, ver: Saramago, *A jangada de pedra*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

⁶ As principais referências para a redação desse trecho sobre Ariel foram: Rodó, *Ariel*, op. cit.,1991. também *Ariel* in: BitBlioteca . Biblioteca Eletrônica de Caracas <http://www.analitica.com/Bitblio/home/>; Retamar, *Calibán: Apuntes sobre la cultura de Nuestra América*(1971): in : <http://www.literatura.us/mapa.html> /; Shakespeare, *A tempestade*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1991.

⁷ O texto sobre Dessalines foi originalmente publicado por mim como um *verbete* na revista Teoria e Cultura do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF. Ver: Magalhães, Dessalines in *Teoria e Cultura*, Juiz de Fora, v. 9, n. 2 jul./dez. 2014, p 79-80. Está disponível em: <https://teoriaecultura.ufjf.emnuvens.com.br/TeoriaeCultura/issue/view/259/showToc>



Manuel Lopez Lopez Iodibo - Desalines - Huyes del valor frances, pero matando blancos, 1806, fonte: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Manuel Lopez Lopez Iodibo - Desalines - Huyes del valor frances, pero matando blancos.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Manuel_Lopez_Lopez_Iodibo_-_Desalines_-_Huyes_del_valor_frances,_pero_matando_blanco.jpg)

7 A configuração da República

I falando a linguagem da liberdade

As palavras da República, “lei”, “liberdade”, “direitos”, “tirania” e até mesmo “democracia”, circularam com consequências no Brasil, a partir do final dos setecentos em Minas Gerais, Pernambuco e Bahia e em outros lugares imponderáveis. Com ênfase em Minas Gerais, parece fora de dúvida que o período do ouro, e mesmo a sociedade que se segue à fase aurífera, encontrava-se fortemente diferenciada internamente nas atividades sociais, incluindo a vida cultural leiga, que praticava literatura, música e representações teatrais. Havia em tal cenário cidades com câmaras e cadeias, mercados com intensa concentração de tropas de carga, igrejas com altares dourados, algumas delas figurando como obras de elevada arquitetura. Havia também forte presença institucional da Igreja, por meio de suas ordens, e uma complexa organização de corpos sociais autônomos em relação ao Estado, as ordens terceiras. Entre as camadas de cidadãos abastados por empresas locais e/ou por posições na burocracia do Estado era possível encontrar círculos de conversação¹, tão importantes na formação de determinadas *sociedades*², que exploravam de frivolidades a livros proibidos³. A busca de fundamentar a diversidade e a complexidade da sociedade setecentista encontra facilidade onde quer que se faça pesquisar, seja na burocracia de controle e suas interfaces com Portugal, ou na afluência da economia não aurífera, que se estabeleceu com substantivo mercado interno, ou na intrincada rede de hierarquias sociais intra-sociedade escravocrata, ou ainda na qualidade da arte, da arquitetura e da música litúrgica. Nesse momento da colônia, como há muito existiam em várias cidades mineradoras da América, encontram-se formas sociais receptoras e propagadoras das noções que aparecem em torno da palavra *República*.

Os frustrados movimentos republicanos em Minas Gerais (1789) e Bahia (1798) tiveram uma importante característica comum que, ao meu ver, torna mais robusta a tese da existência no Brasil de uma *sociedade civil*⁴ com força considerável: a evidente seletividade na punição pública dos culpados⁵, que recaiu sobre personagens que, embora fossem integrantes importantes das conjuras, pertenciam a estratos mais pobres, enquanto foram poupados e mesmo inocentados certo número de súditos mais abastados de D. Maria I. Os movimentos republicanos pulsantes do Recife, por exemplo, são tão significativos que não cessaram sequer após a presença da monarquia portuguesa em solo brasileiro, patentes nas tentativas de revolução em Pernambuco em 1817 e na Confederação do Equador, 1824⁶.

Devido às guerras geradas por Napoleão, tal sociedade brasileira, que estava pronta para um ciclo de conflitos e rupturas com Portugal, viu-se às voltas com uma situação única: recebeu a família real portuguesa que, seguindo um plano que já existia há quase 100 anos no imaginário do Império, mudou seu centro para o Brasil⁷ e aqui aportou em 1808. A reação nacional foi de pleno reconhecimento da autoridade da Rainha e do seu Regente, festejados como os representantes vivos da monarquia imperial portuguesa, que incluía o Brasil e domínios pelo mundo afora, enquanto Portugal, entregue às tropas de ocupação do general Junot, ficava “sem rei nem roque”⁸, como dizia uma trova satírica da época.

Rapidamente adaptado ao clima nacional, em especial à cidade do Rio de Janeiro, o Regente, e depois Rei, D. João VI, contentou imensamente a maior parte das forças locais todo tempo que aqui esteve. Seu principado estabeleceu inclusive uma forte condição para a futura ruptura com Portugal, elevando o Brasil à condição de *Reino* (1815). Para todos os fins, a permanência da união do Brasil com Portugal era doravante diretamente dependente de movimentos dinásticos e não mais de uma ordem hierárquica dada pelo soberano em solo português, obrigando diretamente todos os seus súditos pelo Império. Assim como o Império Romano não pôde subsistir com “duas Romas”, a condição de independência do Brasil junto ao Império português estava inscrita na elevação à condição de *Reino*, como um efeito perverso do movimento de D. João VI, que forçosamente não podia reinar numa colônia, após a eliminação do problema napoleônico em 1814.

A monarquia portuguesa entre nós não deve ser pensada exclusivamente como um tipo ideal de dominação tradicional, ontem eterno ibérico, que se transplantou para o Rio de Janeiro, pois é possível entendê-la como um elemento que reagiu positivamente com a sociedade local, que abandonava a condição de colônia, descartando momentaneamente a independência como um projeto lógico em toda a América Latina, decorrente do derretimento napoleônico da ordem na península ibérica. Não se despreze o significado para a sociedade de então da condição de *Reino Unido a Portugal e Algarve*, pois a experiência de chegar à monarquia com sede no Brasil estabeleceu outro horizonte de organização para os nacionais. Significava também uma força de agregação, por razões diferentes, para os milhares de escravos, de mestiços e de brancos pobres que viam na monarquia o lugar do “rei sagrado”. Este se tornou uma representação comum na cultura popular do Brasil. Com a morte de sua mãe, a primeira Rainha do Brasil que aqui pisou, D. João VI se tornou Rei em território brasileiro, e, reinterpretadas suas implicações, essa monarquia, que pode ser considerada uma *experiência absolutista*, foi o espelho que levou ao sistema político que lhe era antitético: a fórmula da *monarquia constitucional*. A crítica da

ideia de uma monarquia ibérica auto-transplantada para a América, que aparentemente teria sua continuação no sangue de D. Pedro I, pode reconstruir, de maneira verossímil, essa figura como um agente portador da inovação da monarquia constitucional, um sistema fora do padrão “ibérico”, que já havia sido curiosamente quebrado pela própria Espanha em 1812, com a constituição de Cádiz. Não foi Pedro I o continuador do seu pai, que nunca participava ao príncipe os negócios do Estado. Nem seu filho, Pedro II, tampouco pode ser enquadrado como o último continuador da Ibéria profunda que habitaria a forma do Estado, até que ventos modernizantes, aí sim, muito tardiamente, ao final do séc. XIX, proclamaram a “República”, que assim mesmo não se livraria do centralismo ibérico⁹.

A ruptura com a monarquia ibérica ocorre por dentro, porém antes é preciso sublinhar que a corte situada no Rio de Janeiro ofereceu um elemento novo na formação do Estado, ou seja, a inédita experiência de um verdadeiro centro nacional do poder. As características centrífugas que estavam em franca formação, desde o último quarto do século XVIII, foram mitigadas pela elevação do território brasileiro à condição de Reino. Um indicador de centralização territorial aparece pela primeira vez em toda a história da ocupação portuguesa: o Rio de Janeiro tornava-se interlocução obrigatória para todo Brasil, quebrando uma tendência secular das cidades do Norte – Belém e São Luiz – e do Nordeste – Recife e Salvador – de manterem fortes relações diretas com Lisboa. Uma capital central foi uma novidade estruturante e uma das razões do sucesso em manter o Brasil coeso, mesmo após a independência.

Aqui o convite do capítulo é reencontrar no ator Pedro I um *momento republicano* ao cumprir a pauta constitucional, mesmo que o próprio vá seguir quase instantaneamente para a condição Imperador autoritário. A constituição, uma vez feita, pertencia às elites da pequena *polis*¹⁰ do grande território, para inclusive justificarem suas disputas com o centro do Império. O argumento que se desenha é primeiramente entender a República no Brasil como uma forma social que, tendo atingido certos níveis de complexidade e de requerimentos infraestruturais, já ao final do século XVIII, amadureceu plenamente nessa direção no séc. XIX, com o reconhecimento eivado de turbulências da carta constitucional outorgada em 1824. Essa forma de chegar à constituição, em que pese a considerável oposição histórica, era vista por parte significativa dos atores¹¹ como uma situação melhor que o simples despotismo militar, por exemplo. Foi pela constituição outorgada que as assembleias provinciais elegeram deputados iniciando a experiência representativa.

Para recuperar teorizações dos capítulos anteriores, proponho a imagem do monarca em analogia com o papel do príncipe unificador extraído das páginas

de Maquiavel. Um só funda a república e simultaneamente é tragado pela condição do poder imperial. O Pedro I foi um príncipe soldado como prescreviam os tempos ainda sob influência de Napoleão (que tornou a imagem do soldado cavaleiro a representação do espírito moderno, como certa vez devaneou o próprio Hegel ao ver o Imperador francês, cavalgando, levar a história, fausticamente por certo, aos territórios alemães¹²).

Pedro I representa um feixe no qual se cruzam a República, via monarquia constitucional, e a polaridade paradoxal da soberania concentrada em um só, a antessala da tirania. Dificilmente seria possível afastar tais tensões da biografia do primeiro rei do Brasil independente. A única forma de se compreender a história da República no Brasil é demarcá-la a partir da nossa primeira constituição, o que equivale a ler todo o período imperial, um projeto constitucional que buscava o ideal do governo misto, como criação e implementação de uma ordem que conforma a primeira sociedade republicana no Brasil. A resultante desse experimento foi o desenvolvimento do Estado como aparato de controle racionalizado, coibindo movimentos centrífugos no território do Brasil.

Este é um imperativo sublinhado por Weber e por teorias do desenvolvimento político: a identificação do Estado moderno com o controle militar unificado. A crítica marxista da proposição de Weber sublinha o formalismo da definição centrada na descrição da concentração da violência, sem responder ao problema sociológico sobre quem sofre a violência, contra quem ela é exercida. O caso brasileiro, uma ordem cotidianamente conquistada mantendo a vigilância e a ação violenta contra escravos e desclassificados pela pobreza, é um caso extremo de distribuição classista da violência do Estado. Mesmo assim, não é possível ao marxismo negar que o Estado centralizado, enquanto aparato necessário à modernidade, opera por requisitos de racionalização dos seus procedimentos como descrevem as narrações formalistas. Nesse sentido, mesmo que o aparato repressivo fosse claramente marcado como controle dos perigosos à ordem e quaisquer tentativas sediciosas, ele se fundava em uma forma política e constitucional adequada à República.

II Dois atores

A leitura analítica da monarquia constitucional brasileira, autodenominada Império, enquanto uma das formas da República, embora fosse clara para Joaquim Nabuco e alguns pesquisadores de hoje¹³, não é moeda corrente, principalmente se em lugar de Pedro II, o rei ilustrado, a República nos vem pela espada de um príncipe guerreiro. Gostaria de retomar aqui partes de um argumento já publicado¹⁴, mas que precisa ser reconstruído nesta tese, até porque as perspectivas esboçadas anteriormente fundam algumas das razões centrais da leitura de uma modernidade imanente à forma social do Brasil. Então, sem mais contornos, proponho discutir como tópicos da República os nomes de Pedro I e Diogo Feijó, ambos atores históricos sobre os quais é possível postular o tema de uma *linguagem republicana*¹⁵ plenamente operante na primeira parte dos oitocentos no Brasil.

O Imperador fez uma opção histórica pela via constitucional-representativa de organização do Estado no Brasil, o que parecia correto do ponto de vista dos nacionais¹⁶. O padre Regente, além de uma biografia de luta pela institucionalização da justiça no Brasil, ainda soma o fato de ter sido o primeiro chefe de executivo nacionalmente eleito, dando início ao período no qual o parlamento, controlado por um executivo forte, assumiu entre um rei e outro, mantendo a ordem e atravessando passagens especialmente violentas da história. Houve guerras muito intensas envolvendo diretamente populações regionais com contextos específicos e um denominador comum: o inimigo que os combateu foi o Estado central e seus representantes locais, e o vitorioso foi sempre o mesmo Estado central, embora na prolongada luta esse resultado fosse incerto. A regência como uma *experiência republicana* estrito senso é uma tese gerada pela historiografia que gravitou em torno de Sérgio Buarque Holanda¹⁷, e hoje, com os dados de pesquisa disponíveis, é bastante consistente chamar de republicano, sem aspás, aquele período.

O novo argumento, um pouco mais ousado, que proponho, embora seja basicamente um golpe de retórica que se pretende plausível, sugere que, numa inversão dialética, a forma monárquica absolutista no Brasil (a antiga monarquia até D. João VI) gerou a sua *antítese*, ou seja, a República como monarquia constitucional. Uma inversão do processo investigado anteriormente no qual, como regra, as repúblicas sucumbem aos impérios. As *disposições* republicanas que se formavam desde as conjuras da colônia, tiveram um ponto de inflexão e de ancoragem na opção do primeiro Imperador em vestir a *persona* de monarca constitucional, tentando se afinar com o tempo, ainda que ele fosse um ator complexo: simultaneamente liberal e autocrata. A opção constitucional foi central

para instrumentalizar e legitimar o controle que os nacionais imprimiram ao país, não somente na transição entre monarcas, vistos como representantes da unidade nacional, mas também durante todo o longo segundo Império, que não será discutido nesta tese, apenas lembrado como caso exitoso de ordem política que garantia um Estado central com soberania sobre o território e que praticava procedimentos eleitorais¹⁸.

Mesmo que a interpretação dominante da constituição no século XIX fosse de que o Brasil precisava de uma força executiva centralizada – daí o monarca ter o poder moderador, os demais atores nacionais puderam sempre reivindicar o enquadramento da ordem nas disposições constitucionais, embora as situações de conflito contínuo impactassem a vida civil, levando o centro a combater os projetos de autonomia. De qualquer forma, houve séries históricas de eleições municipais, e as câmaras se formaram em mais de um nível. O centralismo no Brasil do século XIX é chamado, com certo direito, por se tratar de uma palavra de uso corrente na época, de “absolutismo”. Este conceito é amplamente usado por historiadores por ser “nativo” dos atores de então para lidar com os excessos do poder central. Contudo parece-me inadequado, pelo menos neste texto, falar em absolutismo para além da política sob D. João VI, a fim de caracterizar tendências centralizadoras. Tal nome tem mais força retórica que analítica, e torna a palavra incapaz de captar que os atores da época assistiam e construíam processos novos de centralização, para os quais usavam epítetos antigos. Havia um turbilhão de republicanismos nas Américas e a fórmula do presidente centralizador, fosse no federalismo ianque ou nos presidentes com ancoragem militar, era uma constante. O poder moderador foi então uma variante de um tipo de dispositivo considerado básico para manter a unidade em uma sociedade profundamente heterogênea e sem a experiência anterior de governo regulado por leis. No séc. XIX, a ideia de um executivo forte era, como ainda é, uma das formas da república.

Num certo sentido, D. Pedro I encarnava a ideologia que o revestia de legitimidade para servir de símbolo de unidade pela condição de monarca com linhagem real. Essa retórica era reflexivamente formulada e amplificada por nacionais como Bonifácio de Andrada. A monarquia como instituição era tratada nos mesmos termos por Evaristo da Veiga ou Diogo Feijó (estes inimigos de Andrada e entre si). Todos eram incapazes de imaginar o governo no Brasil sem um controle central forte. Então esse diagnóstico era praticamente consensual entre atores antagônicos, pois as forças que tentaram fórmulas mais parlamentares, como a Regência Trina, foram minoritárias e sabotadas desde o início pelo fortalecimento desproporcional de um ministério específico: o da justiça, ocupado por Feijó. O padre Ministro controlava a administração da violência por meio da recém-criada Guarda Nacional e trabalhou para esvaziar a

função de polícia das tropas do exército, que foram progressivamente exiladas das ruas e transferidas para os inúmeros conflitos regionais¹⁹.

Então, pôr o foco tanto em Pedro I quanto em Feijó é o procedimento escolhido para desenvolver o argumento da configuração da República no Brasil. Não se trata de tentar qualquer reconstrução histórica detalhada, pois estas já existem e são excelentes. A minha opção foi apenas encontrar em passagens significativas desses atores os nexos com o argumento. Ambos foram primeiros mandatários da nação e chegaram a esse posto de forma muito distinta, porém em certa medida referidos à lei, embora a constituição tenha resultado do controle de Pedro I sob o Estado. Ele outorgou a carta cumprindo uma linguagem constitucional intersubjetivamente compartilhada com muitos dos seus interlocutores e com o tempo da monarquia constitucional.

III O outro Quixote

Um traço curioso da biografia de Pedro I é o fato de ele nascer e falecer no mesmo quarto, no Palácio de Queluz, cujas paredes são decoradas com cenas de pinturas de D. Quixote. Todos os autores que tratam do Imperador lembram esse fato que tem força retórica em si²⁰. A relação convida a certa imaginação, pois marca a biografia de um *Príncipeps*, que usou e renunciou a duas coroas, além de recusar outras duas (Espanha e Grécia); que outorgou duas das mais duradouras constituições do século XIX (Brasil e Portugal); que com 10 mil soldados derrotou o exército do seu irmão, sete vezes maior. São feitos incomuns (dentre outros), mesmo entre os príncipes europeus; trata-se de um ator ousado, moldando a fortuna contra a prudência, como pedia Maquiavel. Ele tornou o Brasil independente, perdendo-o em parte e reconquistando-o imediatamente numa guerra espetacular pela precisão como a força naval foi utilizada para detonar as cidades rebeldes, todas elas litorâneas²¹. Quando teve de voltar para a Europa, devido às crises políticas que seu governo engendrou, fê-lo sob a bandeira constitucional: numa incursão militar, aparentemente fadada ao fracasso, invadiu Portugal e garantiu com uma guerra improvável o trono para o progressista reinado da sua filha brasileira, a princesa Maria da Glória, tornando-a Maria II. Para não perder o tópico, sugiro que a metáfora do Quixote, como invenção literária, é mais adequada a um herói da modernidade do que à atualização da tradição. Assim, Quixote e Pedro I são avatares de forças modernas e não os continuadores da tradição.

Tais forças que incidem sobre o Imperador refletem demandas sociais por soluções constitucionais, influenciadas pela revolução do Porto em 1820, e antes pela constituição espanhola de 1812, além de todo debate liberal europeu em tempos pós-napoleônicos. Ele e seus contemporâneos sabiam que estabelecer uma constituição para o Brasil era um passo que distinguia o tempo em que viviam. Havia tanto uma busca de excelência teórica com base na noção de governo misto quanto a sintonia com a nova forma da ficção monárquica. É central sublinhar que as discussões que ocorreram sobre a forma constitucional do Brasil deixam poucas dúvidas de que o léxico republicano era pervasivo no debate político de então, com intensa reverberação nos jornais.

Sendo verdade que uma oposição entre monarquia e república se configurou no campo retórico constituinte, é também fato que somente a ideia de uma monarquia regida pela lei era aceitável para a substantiva parcela daqueles que concordavam com um rei. Havia “absolutistas”, como se dizia na época, em minoria, como havia também, em minoria, republicanos e liberais “exaltados”. Qualquer solução não liberal levaria à sedição, como ficou evidente com a

sublevação de Pernambuco (1824) que se desconhecia na atitude de dissolução da constituinte e na outorga da carta, além, é claro, de acreditar com toda plausibilidade nas chances de se manter sem o Brasil; daí os discursos de federalismo rompido e o direito ao autogoverno, à “liberdade”. Não é detalhe que até mesmo a palavra *democracia*²², embora quase sempre invocada com horror, pertencesse ao vocabulário da linguagem republicana no Brasil, e é importante dizer que o olhar para sociedade convidava à preocupação em mitigar precisamente as configurações democráticas do povo do lado de fora dessa *polis* dos melhores nacionais.

A propósito das tensões reflexivas que se passam no ator Pedro I, quero realçar um episódio normalmente ausente das reconstruções de sua trajetória, por ser visto apenas como um projeto não realizado: ele pensou em dar um golpe pedindo auxílio militar a potências europeias, fechando a Câmara e o Senado e outorgando uma nova constituição “verdadeiramente monárquica” (entenda-se autocrática ou “absolutista”). Isso se deu em 1829, quando seu reinado estava em profunda crise causada pela derrota militar no Uruguai e pelo fato de ele ter herdado a coroa portuguesa, colocando em risco, no correto entendimento dos nacionais, a independência do país, que se via reatando vínculos com Portugal.

De forma aparentemente inesperada para um conspirador²³, o Imperador enviou questões por escrito a pelo menos 5 pessoas que lhe pareciam conselheiros adequados, perguntando-lhes sobre a conjuntura turbulenta do país e a viabilidade do seu golpe, com a dissolução da Câmara. Embora dois dos brasileiros, o Barão de Inhomirim (seu médico) e o Marquês de Queluz, tenham apoiado o plano, alegando o costumeiro temor à ascensão de posições mais liberais, todos os demais interlocutores, que incluíam seu confessor, o Bispo Antônio de Arrábida, o representante dos interesses da Áustria na corte, o Barão Wenzel de Mareschal, e um ex-ministro demitido por problemas com a principal amante imperial, o Marquês de Paranaguá, foram completamente enfáticos em dissuadi-lo do projeto, em função de uma leitura convergente de que o experimento constitucional deveria ser mantido para evitar a generalização do caos. A desassomburada resposta do Marquês de Paranaguá enfatiza a natureza “democrática” da sociedade que não toleraria tal tentativa, extinguindo de vez as chances de uma monarquia com linhagem europeia nestas terras. As respostas, documentadas em cartas, tecem considerações sobre a importância de perseverar na novidade da lei numa sociedade acostumada ao “mando miliciano”. Trata-se de um reconhecimento de que a constituição existente era vista com positividade pela opinião pública, e, ao que parece, esse diagnóstico teve o efeito de afastar soluções de força que já não fossem previstas nas muitas garantias do poder moderador.

A despeito desse projeto racionalmente traçado e abandonado por razões óbvias, derivadas do peso dos interlocutores que se opuseram, Pedro I deve ser considerado um agente que responde positivamente à atmosfera constitucional, inclusive contra os posicionamentos ideológicos de suas origens e do seu irmão, com quem se bateria numa guerra civil lusa exatamente a esse respeito. O ponto substantivo é que, com todas as significativas contradições como ator político e como personalidade pública, ele nunca se moveu contra a constituição brasileira, embora tenha pensado nisso, mas, ensina Espinosa, ninguém pode controlar sequer o próprio pensamento, a faculdade mais livre da natureza. Se em Portugal D. Pedro IV se tornou pela historiografia oficial um campeão da liberdade, contra a tradição monárquica autocrática, celebrado em uma estátua de bronze no alto de um capitel no Rossio, de pé e com a carta constitucional nas mãos, ele nunca teve no Brasil tal imagem. Como se sabe, antes de virar herói em Portugal, no Brasil o Imperador entrou em choque crescente com a elite política e com a opinião pública mais liberal, que o pintou exitosamente como um tirano. Tal conjuntura levou à ingovernabilidade e a sua abdicação.

IV A eleição do matuto

Resumidamente, o Brasil atravessou as primeiras turbulências pós-abdicação dirigido por uma fórmula de triunvirato, que se manteve por surpreendentes quatro anos, depois passou-se à fórmula do Regente Uno eleito com poderes limitados (não podia dissolver a Câmara, nem declarar guerra, por exemplo). Houve duas eleições nacionais para Regente, embora apenas a primeira tenha sido realmente competitiva. A solução regencial e suas continuadas crises levaram ao chamado “golpe da maioria”. O período das regências durou nove anos de guerras civis republicanas, levantes de escravos e outros movimentos armados, que sugerem novamente que havia possibilidades reais de fragmentação do território, o que não ocorreu devido ao trabalho exitoso das tropas centrais e da capacidade integrativa emergente da sociedade nacional soberana, um tempo efervescente e, por vezes, revolucionário, no qual o poder central se consolida. Assim, creio ser possível introduzir a figura do outro ator, o Regente Feijó, e a fase mais tecnicamente republicana da monarquia constitucional brasileira.

As repúblicas muitas vezes requerem para si ordenamentos fortemente centralizados como a ditadura. Mesmo filósofos como Rousseau ratificam esse dispositivo, afirmando-o necessário à preservação do Estado²⁴. A inclinação para a ditadura, no sentido mais republicano da palavra, talvez seja o que melhor define a prática política de Diogo Feijó, um padre com carreira de político, professor de filosofia e defensor explícito da abolição do celibato, convictamente monarquista, utilitarista e que tinha horror a deixar deliberações importantes para o Estado nas mãos de assembleias. Acrescente-se que ele sabia que a lei, tão necessária ao Estado Nacional nascente, só se imporia pela maior potência. Então, ainda ministro da justiça da Regência Trina, começou organizando e usando fartamente a Guarda Nacional. Feijó tinha uma leitura do poder que encantaria a Maquiavel, Espinosa, Trotsky, Weber e outros realistas, pois sabia que na prática não se garante a ordem e a justiça senão pela força. Ao encontrar resistências, ele renunciou ao ministério e, sem fazer campanha explícita para ser Regente, começou a imprimir um jornal que garantiu a circulação de suas ideias, retomando o poder pela via eleitoral numa disputa competitiva.

A eleição de Feijó é um fato que mereceria mais centralidade na história republicana do Brasil. O pleito opôs um eclesiástico bastardo, instruído no seminário, que se apresentava brasileiro como um “matuto” indignado, apesar de vestido de casaca, colarinho alto e gravata, contra Holanda Cavalcanti, um rico proprietário rural e candidato preferencial da maior parte das elites e do eleitorado da corte. A eleição foi nacional e em dois turnos: primeiro os votantes

escolhiam um colégio de eleitores de mais de 6 mil membros; estes escolhiam o Regente. Houve muitos outros nomes votados na disputa e couberam a Feijó 2826 votos, contra 2251 de Cavalcanti. A historiografia mostra um fato nada desprezível na geopolítica do voto de então, pois Cavalcanti venceu na corte, em toda a faixa litorânea (a mais antiga e urbanizada) e em Santa Catarina, mas Feijó venceu nos interiores e em Minas Gerais, estado que iniciava assim um significativo papel de decisão em eleições nacionais. Mesmo em São Paulo, Feijó deveu a sua vitória ao interior, perdendo na capital e em Santos²⁵. O fato de ser padre em um tempo no qual o clero secular constituía um tipo de funcionalismo público, que registrava e organizava a vida das pessoas nas paróquias, tem muito peso. Ao lado dos juristas os eclesiásticos, compunham parte importante da representação política nas câmaras provinciais e nacional.

Sabe-se que o primeiro Regente uno não se conformou de saída com seus poderes limitados e na sua tentativa de governar sem o contrapeso da Câmara experimentou também crises em sequência, além dos estouros revolucionários provinciais ao sul e ao norte, respondidos com o envio de tropas em todos os casos. Para se ter uma noção do que ele pensava do cargo que assumira, basta ver o que o próprio escreveu nas páginas d' *O Justiceiro*, em 05 de março de 1835, antes de se tornar Regente permanente:

“Se entre os Brasileiros há alguns que sinceramente preferem, no estado atual, a república, não se incomodem, pois estamos nela. Regência de um eleito pela nação, temporária, sem veto, sem direito a dissolver a Câmara dos Deputados, sem poder conferir condecorações, sem poder concluir tratados, fazer guerra sem consentimento da assembleia, é alguma coisa a menos que o presidente dos Estados Unidos; de monarquia, só temos o nome”²⁶.

Assim como o Imperador Pedro I, o Regente acreditava que o governo tinha de emanar de um centro com prerrogativas; ambos encontraram forte oposição e renunciaram. As consequências teóricas dessa tendência para o centro e das resistências próprias de uma sociedade heterogênea e geopoliticamente muito desigual merecem consideração. Para que se entenda como a instabilidade institucional da primeira configuração republicana avança sempre contra qualquer disposição de autonomia e não tende jamais a contentar os admitidos traços democráticos que pulsavam fora do núcleo que mantinha a unidade nacional, é importante pensar o sentido da Regência na construção do Estado. Desde que foi ministro da justiça, Feijó trabalhou para tornar os juízes de paz, originalmente eletivos pelas municipalidades; portanto, com deveres representativos para com elas, meros agentes do governo central, operando conforme disposições deste. A tendência permaneceu com a sucessão da regência, esvaziando o poder dos juízes que assumiam funções cada vez mais

notariais. Mesmo que Feijó fosse ideologicamente capaz de imaginar e escrever sobre a tendência das províncias a buscar o melhor para si (há opiniões de que ele não via sequer a secessão como uma abominação), o fato é que na prática suas medidas como governante foram constantemente centralizadoras.

V A centralização como ordem

Uma maneira comum de montar uma teoria da organização política do Brasil lida com o tópico do poder central sempre voraz e as demandas por autonomia provincial. O Brasil deu um significado específico à palavra *federalismo*, que por aqui, no tempo da Regência, tinha um sentido diametralmente oposto ao norte-americano. Lá federalismo significava um passo de centralização necessário aos estados, que teriam menor autonomia quanto a assuntos de defesa do território e da moeda, por exemplo. No Brasil federalismo significou sempre ampliar a autonomia das províncias. Seria um absurdo negar que tal dinâmica foi central tanto para os atores de época quanto para os analistas dessa relação, que foi descrita ainda pelo pensamento nacional como um processo de *sístoles* e *diástoles*²⁷ do poder, como se houvesse ondas de centralização e descentralização do Estado, conforme entendimentos ideológicos mais ou menos liberais dos tempos.

Tal entendimento impede a compreensão da tendência evidente da ordem política no Brasil, de *seguir consistentemente a rota da centralização*, mesmo que existam momentos nos quais a autonomia provincial tenha sido ferozmente defendida com palavras e armas. Não se trata de negar a existência de tendências à autonomia e inclusive de certo poder de veto da Câmara, mas de observar qual foi o rumo dominante da consolidação do Estado. Neste caso, o que se apresenta como mais interessante é que o movimento rumo ao centro jamais se descuidou de produzir ordenamentos legais que demonstram a reflexividade dos seus atores. Assim, ao contrário de certa opinião, o período das *Regências* entre de 1831 até 1840 é um momento de *concentração de poder no Estado*, ou de centralização, como normalmente se diz, para designar momentos nos quais o “poder central” controla as províncias. No processo de construção do Estado moderno no Brasil (o *State Building* das teorias de desenvolvimento político), a Regência cumpriu um papel chave na conservação da constituição monárquica. O arcabouço legislativo e administrativo da Regência não operou numa dicotomia de *diástole*, seguida de nova *sístole*, mas sim como um processo de progressivo fortalecimento do centro, como é normal em aparatos estatais modernos, geridos por elites burocráticas, em sinergia com elites plutocráticas.

Uma pequena ancoragem na teoria política mais clássica ajuda no ponto: Alexis de Tocqueville permite duas grandes proposições, a primeira forjada na *Democracia na América*, indica que a democracia é o vento dos tempos, e a segunda, derivada do *Antigo Regime e a Revolução*, diz que o fim do absolutismo (no caso com aplicação precisa do termo) não resultou em menos poder

centralizado, como antítese do tempo dos luíses, mas, seguindo a forma de modernização do Estado, eis que seu poder se faz ainda mais forte e mais centralizado. Vejo a Regência como o segundo “axioma” de Tocqueville, e o Brasil mais próximo do modelo francês (o centro cria a unidade, as províncias existem a partir dele) que do modelo norte-americano (as províncias se movem em direção a criar o centro), devido a nossa experiência tardia de democracia institucional. De qualquer forma, a teoria comparada que ilustra a ideia de ordens em modernização política resultando em arranjos mais democráticos, ou autoritários – como Barrington Moore²⁸, por exemplo – também indica que, em política, modernização significa ação de controle do Estado, centralização. Quero dizer que essas teorias me induzem a supor que o movimento do Estado, em processos de construção da ordem, seja o de necessariamente concentrar poderes nas mãos da burocracia que o controla (Weber e Tocqueville). Esse crescendo de poder nem sempre é percebido em uma historiografia, que se ocupa das idas e vindas dos atores políticos. É razoável acrescentar a este esboço teórico a proposição de Durkheim de que o crescimento do Estado é, além de fato social normal, um processo societal de organização da complexidade social²⁹. Metáforas orgânicas à parte, Durkheim ata definitivamente a criação do indivíduo, dos seus direitos e diferenciações idiossincráticas da moral coletiva à capacidade do Estado em regular a vida coletiva. Modernização, fortalecimento das regulações estatais e individualização ocorrem em conjunto na teoria, ao contrário do pressuposto liberal de vincular a individualização à restrição do Estado.

Dessa forma, uma legislação que regulamenta as Assembleias Provinciais, Conselhos Gerais e o *habeas corpus*, como a Ato Adicional de 1834, levam *mais Estado* para a vida das províncias, trazendo eventuais conflitos de interesse para um espaço de controle político, ao reconhecer outras assembleias e poderes hierarquicamente superiores. Posso ser acusado de querer ver na história o que a teoria me obriga a ver, mas, neste caso, não creio ser tão polêmico. Trata-se da diferenciação de uma sociedade para um modelo de progressiva enervação do Estado como *representação coletiva*, mais nítida entre certa elite, guardiã da consciência comum e do poder coercitivo e progressivamente mais nítida nos horizontes dos homens comuns. Tal processo fica normalmente obscurecido porque sua resultante, que pode ser captada na distância histórica, ocorreu impactada por guerras civis muito significativas, apresentadas apenas como episódios regionais, mas que na sua diversidade testemunham todas a preponderância da potência do centro.

A historiografia da Regência consultada³⁰ revela um período “mal visto e mal-entendido”. Nesse tempo, três tendências são nomeadas pela historiografia tradicional: *Caramurus* (monarquistas restauradores), *Moderados* (monarquistas

constitucionais “pragmáticos”) e *Exaltados* (liberais-federalistas). Primeiro fato: *todo* o processo da Regência é controlado pelos dois primeiros grupos, havendo o movimento na direção moderada (“centro”) para caramuru (“direita”), mas nunca em direção aos exaltados federalistas (“esquerda”). Estes últimos foram derrotados militarmente e politicamente (cabe polêmica quanto ao Rio Grande do Sul). Apenas 11 meses após o ato adicional³¹ já surgiam projetos de reforma na direção do seu enrijecimento. Essa tendência foi trabalhada sem volta pelo parlamento, tanto na legislatura em vigor, 1834-1837, quanto triunfalmente na posterior, 1838-1841. Os *Exaltados federalistas* isolados, incapazes de conter o *Regresso*, viram essa tendência virar a centralizadora “Lei de Interpretação do ato Adicional”, promulgada em maio de 1840 e tramitada nos últimos anos. Ao breve alento liberal, o que se viu foram os reclamos de uma legislação que pusesse fim à “anarquia”, e esse foi o material que alimentou a formação do nascente *Regresso*, o movimento conservador, a partir de 1837. Não há nenhuma vitória da eloquente descentralização que tenha virado norma. Se houve um avanço liberal descentralizador na Regência, ele não dura três anos em nove, se tanto.

VI As guerras e os conflitos violentos em torno da Regência

O fato de o centro tornar-se cada vez mais controlador das províncias não significou que esse processo ocorresse sem enormes resistências da sociedade brasileira, que estava ainda com menos de 22 anos de governo centralizado no Rio de Janeiro (considerando-se a verdadeira centralização a partir de 1808, quero enfatizar que a geração de políticos que faz a Regência passou pela experiência das Cortes de Lisboa, onde era nítido que o Brasil não se apresentava coeso como território, antes era um agrupamento de regiões que pleiteavam possibilidades de autonomia. Essas regiões ao norte e ao sul não tinham nem história de coesão com a unidade nacional nem boas razões para considerar que os regentes estavam corretos na sua política de subtrair poderes provinciais e aumentar impostos sobre atividades de produção e comércio, que indispuseram muitos produtores, que se estabeleceram sob a liberalidade de impostos de Pedro I e o queriam de volta, ou simplesmente não queriam a nova política regencial. Os componentes mais populares da sociedade afastavam-se completamente do modelo iluminista de sociedade e eram articulados por uma religiosidade tão feérica quanto a natureza em volta, algo que prenuncia Canudos. Eles também se fazem sentir mais de uma vez. Além disso, houve revoltas escravas que, embora tenham lógica própria, afetavam diretamente o *establishment*.

Vistas em perspectiva, as guerras civis da Regência formam um movimento agregado de magnitude revolucionária. É como se a sociedade brasileira fosse antes cumprir um padrão sul americano e se fragmentar, porém isso não ocorreu, devido à ação do centro que conseguiu manter a ordem devido à sua potência ainda que certos conflitos tenham se arrastado por anos, deixando em aberto inclusive a possibilidade de secessão do Sul, com a Revolução Farroupilha (Guerra dos Farrapos), que durou uma década (1835-1845) e proclamou a independência de duas repúblicas confederadas, a República Rio-Grandense (1836/45) e a efêmera República Juliana, que durou três meses em 1839. O conflito do Sul opunha facções das classes dominantes; grosso modo, estancieiros, por mais autonomia, e charqueadores pela manutenção da ordem, e, não obstante seu desenrolar sangrento, tem um final anticlimático, com a repactuação dos grupos separatistas com a ordem do Império, após a maioria de D. Pedro II. As datas da fermentação republicana e autonomista podem inclusive retroceder e se emparelhar com a própria cronologia da Regência. Houve proclamações de repúblicas na Bahia em 1832 (*Federação dos Guanais*) e em 1837/8 (a *Republica Baiana* foi proclamada na revolta alcunhada de *Sabinada*). O caso de Pernambuco continua emblemático e, numa datação estendida dessa

fase, ali aconteceu a última grande eclosão autonomista republicana em 1848 (a revolta com nome pomposo de *Revolução Praieira*).

Como nem só de intelectuais republicanos, capazes de escrever e ler discursos, é composto esse tempo tumultuado, há sincronicamente eventos da sociedade que habitava a fronteira com o estado de natureza: os habitantes mestiços das cabanas, dos mucambos e das matas, ao lado de escravos e ex-escravos, de populares das vilas e cidades atacadas, que não reconheciam ou que sofriam com a autoridade racional da burocracia regencial, que conheciam por meio da Guarda Nacional e de seus prepostos. Por isso investiam contra a ordem, dando vivas ao Imperador que se foi ou ao menino que ainda não se sentava no trono, ou simplesmente sabiam que o governo e os ricos locais eram os inimigos. Monarquistas por crenças religiosas, quilombolas, caboclos e índios, somados aos povos que migravam por secas, e que já tinham relações conflituosas com a ordem, aparecem como um capítulo paralelo às eclosões republicanas e, embora tenham sido ao final incluídos pela derrota, trouxeram componentes não solucionáveis ideologicamente pelo pertencimento ao Estado. Antes mostravam a gigantesca desigualdade desse mundo da vida incorporado pela força.

Dentro dessa caracterização geral, há primeiramente as revoltas escravas com fugas e massacres de vilas no interior de Minas Gerais em 1833, a *Revolta de Carrancas*, que acontece simultaneamente a um motim anti-regencial com facções restauradoras em Ouro Preto, a *Revolta do Ano da Fumaça*, patrocinada por ricos militares locais e reprimida pela Guarda Nacional do ministro da justiça Honório Carneiro Leão, sucessor de Feijó³². Há a singular revolta de escravos muçulmanos em Salvador em 1835, a *Revolta dos Malês*. Em 1838, em Pati do Alferes, mais uma vez os escravos se rebelam amplificando o debate da boa sociedade sobre o fim do tráfico. Um segundo grupo são as revoltas que mobilizavam os subalternos da época; neste caso ocorre em 1832 a *Guerra dos Cabanos* em Pernambuco; entre 1835-1840 há a maior de todas, a Cabanagem no Pará, um banho de sangue que afetou demograficamente a província, com estimativas de mais de 30 mil mortos, entre 1838/41. A *Balaiada* no Maranhão gerou hordas de populares e ex-escravos saqueando cidades e também ocupou as tropas da Regência, que vencem o movimento sob o comando do tenente-coronel Caxias, no ano da cerimônia de coroação de Pedro II, que o eleva a Brigadeiro e Barão, deslocando-o para terminar a guerra farroupilha no Sul. São todos casos de repressão e, ao fim de tudo, a exibição de força do poder central, ainda que houvesse extraordinária resistência, venceu.

O Brasil normalmente não é explicado como uma sociedade que passou por *revoluções* políticas e sociais no século XIX e somente teria conhecido a experiência revolucionária, muito limitadamente, em 1930, numa operação de

estrito controle militar. A escola marxista se vale da noção de via prussiana³³, ou seja, de revolução modernizadora controlada pelas classes dominantes, sem as desejáveis barricadas. Os weberianos não são diferentes ao sublinhar o contínuo controle que a alta burocracia do Estado teve nas definições da modernização brasileira³⁴. De fato, não é possível argumentar que a burocracia capaz de ocupar ministérios e as elites politicamente ativas no legislativo não tenham se mantido no controle do aparato Estatal, assim como no Japão e na Alemanha. Realmente não houve qualquer marcha sobre o Rio de Janeiro, os tumultos que lá ocorreram foram limitados à efervescência urbana, controlável pela Guarda Nacional e pelas tropas do exército, nada ainda comparável ao *demos* habitante da capital da República que, em 1904, obrigou o governo a decretar estado de sítio. Contudo, é impossível apagar as disposições revolucionárias de vários matizes reprimidas nas províncias, indicando uma sociedade que não cabia completamente nos formatos institucionais do Império e da Regência. Vendo a história assim, penso que somos um caso de *contrarrevolução*, isto é, as formas revolucionárias heterogêneas, secessões republicanas e as muitas eclosões populares emergiram, porém foram enfrentadas e dominadas pelo poder central. Concorre para o sucesso do Estado contrarrevolucionário um eficaz exército nacional, potência dominante sobre quaisquer eclosões locais.

Ao se reunirem nos gabinetes do Rio de Janeiro, os regentes se defrontavam com os informes da guerra em volta, sobretudo quanto ela estava custando. Ao ficarem de prontidão para a batalha, os revoltosos e insurgentes de todo Brasil esperavam as faces do exército nacional que representavam a Regência. Unidos intersubjetivamente pela guerra e pelos discursos conflitantes de lado a lado, o centro do Estado Nacional e seus antagonistas formavam uma sociedade com potencialidades de revolução política. O caso brasileiro parece uma volta completa, como o nome sugere na astronomia; a crise sai do Estado, excita os agentes com projetos autonomistas, e, pela guerra, o Estado recupera o controle. Praticamente uma década de conflito com um número muito impreciso e provavelmente mais alto de mortos do que é possível estabelecer.

Ao traçar essa perspectiva da primeira configuração republicana, que se formou em tono da Constituição de 1824 e gerou o arcabouço de leis que praticamente garantiram a operação do segundo Império, é possível argumentar que a defesa da lei constitucional se construiu em meio a um ciclo de tendências separatistas, autonomistas e, mais de uma vez, claramente republicanas. Esses episódios ensejavam discursos dos atores, que se chocavam e se subjugavam em torno de formas diferentes de ocupar e gerir politicamente o mesmo território. Isso supõe províncias com capacidade de formular projetos de sociedade alternativos à ordem nacional e tais sublevações localistas não devem ser vistas apenas como repetições de práticas anteriores de motins coloniais, nem

organizativamente, pois foram mais extensas e violentas, nem ideologicamente, uma vez que arguíam um poder soberano nacional. Apesar de não ter gerado uma via democrática para o século XX, tal sociedade não é menos revolucionária no tocante ao plano da ação. Uma forma de entender o significado da Regência é imaginá-la como um *contrato social espinosiano*, que somente existe quando garantido pela potência. Cada foco revoltoso estimou sua potência e mediu forças com o centro: a posterior obediência a este resultou no reconhecimento fático do poder. Nem mesmo o *status quo* ficou intacto no núcleo do poder: os confrontos de grupos e facções cristalizou-se no bipartidarismo do segundo reinado, *i. e.*, a *polis* encontrou a sua fórmula e pôde integrar o Brasil por meio das assembleias e câmaras constitucionalmente previstas. O papel do Imperador também se deslocou do príncipe soldado para um monarca longo “padrão”, com “dois corpos”,³⁵ fazendo a ficção monárquica operar com níveis de estabilidade significativos para uma sociedade que optou por manter a escravidão até o último momento, mas deu fim a ela com base na mesma Constituição de 1824.

VII O corte

De forma um tanto abrupta, estabeleço aqui o ponto de corte da tese. Obviamente o argumento da sociedade intrinsecamente moderna, inclusive na barbárie simultânea à sua civilidade, pode ser desdobrado ao longo do tempo, porém creio que sua formulação já está explícita e se constitui em um discurso plausível no campo retórico sobre a modernidade no Brasil. Espero que não seja a falta de engenho e arte que me leve a terminar o trabalho sem lhe preencher lacunas e sem oferecer aos leitores nem uma teoria geral, que agradaria a uns, nem uma arqueologia desconstrucionista, que agradaria a outros. Há aqui, insisto, um exercício de *perspectiva*, a forma de ver moderna, que se encontra com o objeto representando-o ao longo do tempo, por meio de linhas de narração estruturadas por pontos de fuga. Obviamente o corte deixa de lado gigantescos problemas analíticos, como o lugar da *tradição* nesse processo descrito como desprovido desse tipo lastro no tempo e nas práticas da vida cotidiana. Embora eu tenha sugerido que a noção de tradição no Brasil só possa ser imaginada como uma construção discursiva tardia em relação à experiência radicalmente moderna que ordena os atores desde o primeiro encontro dos europeus com os índios, restaria mostrar como essa sociedade se imaginou como um caso aquém da modernidade, e não uma de suas configurações mais brutais.

Meu projeto inicial, muito além das possibilidades do momento, buscaria nos autores que paradoxalmente cabem no grande rótulo de *modernistas* a postulação dessa tradição. Eles emprestaram ao passado um discurso cujo sentido sempre esteve no tempo em que viviam e não na história que criticavam. É o século XX, após a instalação das vanguardas modernistas, o tempo para se acertar as contas com Gilberto Freyre, Oliveira Vianna, Sérgio Buarque de Holanda e depois Florestan Fernandes; é na crítica que fazem ao estado de coisas que viam além de suas janelas, levando-os a teorizar de forma fértil, porém passível de desafio teórico e empírico, sobre “tradições” que ancoravam profundamente o Brasil, serviçal de uma dialética que opunha o “arcaico” ao “moderno”.

A sociedade assim narrada se pôs moderna em sua gênese, como uma matriz receptiva a domínios discursivos exógenos devidamente devorados e devolvidos à natureza, o maior ator desse jogo e não uma mera condição a ser superada. A linguagem da natureza, como quer Espinosa, jamais é cancelada e apenas se resolve, em teoria, quando todos se percebem em meio a ela. Ora, paradoxo dos paradoxos, nossa República se construiu *contra* a natureza, ao negar toda e qualquer democracia que pulsava na sociedade mestiça. É como se

uma democracia que devolvesse ao Brasil as possibilidades de uma modernidade sem barbárie ficasse sempre intangível do outro lado do espelho da República. A fórmula para se passar de um lado para outro do espelho sempre foi insuficiente: apenas a um só, ao Príncipe, foi autorizada essa travessia para refundar o pacto. A democracia de abrir a passagem do espelho aos demais seres: eis um temor que o Brasil parece incapaz até o momento de vencer, preferindo continuar a guerra civil como um meio de reafirmar, apenas pela potência, o direito do Estado, o portador da unidade do poder no Brasil.

Hoje o Brasil, já pós-moderno (?), vive uma democracia presidencialista que se descobriu tão instável quanto qualquer das suas experiências anteriores, e seus atores parecem tão dispostos ao contínuo devorar-se como sempre. Permito-me encerrar com uma remarca normativa: talvez a próxima refundação devesse prescindir do príncipe, pois não se trata mais de refundar a República por um só, mas de devorar o *Princeps* e depois enfrentar o problema coletivo sem ele; em suma, parar definitivamente de representar o poder por meio de qualquer conceito de *unidade* e substituí-lo por representações de *corpos coletivos*. A fórmula brasileira do Príncipe, a República Presidencialista, mantém a instabilidade institucional como uma gramática perversa do desenvolvimento político. Creio que o presidencialismo, que sustenta fantasias coletivas sobre um ponto individual do poder na República, talvez seja até necessário na arquitetura do executivo, porém nada evidencia que o empoderamento da presidência seja bom para a República. A aporia espinosiana da multidão instituidora de si reencontra um paralelo com um discurso no qual a democracia brasileira devora sua República, que deixa de se representar no primeiro cidadão e passa a se representar no povo.

NOTAS 7

¹ A sociologia de Gabriel Tarde, A opinião e a conversação, in *A opinião e as massas*, op. cit., sublinhou com toda razão como os círculos de conversação elegantes, que se formam desde a sociedade de corte no séc. XVII, foram cruciais na configuração do que seria conhecido como *opinião pública*. A análise de Reinhard Koselleck (op. cit.) sobre os clubes de conversação na Inglaterra no tempo de John Locke também converge para esse ponto. Parece fora de dúvida que a conversa como prática social era um dos elementos presentes na vida da sociedade do ouro em Minas Gerais que convivia com saraus literários, com a circulação de livros e também com a produção de literatura de crítica social e política. Ver: *As cartas chilenas* do anônimo *Critilo*, identificado como Thomaz Antônio Gonzaga, *Cartas Chilenas*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

² O conceito de *sociação* em Simmel (op.cit.) refere-se de maneira difusa a todo tipo de vínculo social gerado pelas interações.

³ Dois excelentes ensaios sobre a circulação de livros e ideias em Minas Gerais no tempo da Inconfidência, que mostram como livros proibidos participavam da vida social de Vila Rica, são Rouanet, *Minas iluminadas: a ilustração e a inconfidência* e também Villalta *O diabo na livraria dos Inconfidentes*, ambos na coletânea organizada por Aduino Novaes *Tempo e História*, São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

⁴ O conceito de sociedade civil que tenho em mente é, neste caso, aquele formulado por Hegel descrevendo um “sistema de necessidades”, ou seja, uma complexificação da esfera vital econômica que brotava da

união das cidades e que por isso reclamava a emergência do controle racionalizado do Estado. A propósito: Hegel, *Princípios de filosofia do direito*, São Paulo, Martins Fontes, 1997.

⁵ Dois reputados estudos, um sobre a conjura mineira, que envolveu membros da elite em sua gênese, e outro sobre o movimento da Bahia, que, não obstante a base popular, angariou simpatia de forças econômicas locais, convergem quanto à seletividade social da punição. Ver: Maxwell, *A devassa da devassa, a Inconfidência Mineira: Brasil e Portugal 1750 – 1808*, São Paulo, Paz e Terra, 2005. Para o caso baiano: Jancsó, *Na Bahia, contra o Império: história do ensaio de sedição de 1798*, São Paulo, Hucitec, 1996.

⁶ O historiador Evaldo Cabral de Mello monta um quadro que descentra a independência do Brasil dos movimentos exclusivos da corte e mostra como o Nordeste, em especial o Recife, cidade plena de debates e de clubes subversivos, tinha uma trajetória própria de ruptura, que acabou não se configurando devido à força do centro instalado no Brasil. Ver: Mello, *A outra Independência, o federalismo pernambucano de 1817 a 1824*, São Paulo, Editora 34, 2004. Sou grato a Diogo Tourino por me chamar a atenção para a cena republicana do Recife que cruza Frei Caneca e Cipriano Barata, Ver: Sousa, *Pela soberania do povo brasileiro: frei Caneca, Cipriano Barata e o pensamento republicano brasileiro*. 7º Encontro da Associação Brasileira de Ciência Política, ABCP, Recife-PE (mimeo), 2010.

⁷ Desde o século XVIII aparecem em Portugal planos de transferência do centro do Império português para o Brasil; no caso do século XIX, sobretudo após a experiência da revolução francesa, as monarquias viviam com planos de evacuação das suas famílias reais. Os projetos para o caso luso-brasileiro foram relatados por Patrick Wilcken, *Império à deriva, a corte portuguesa no Rio de Janeiro 1808-1821*, Rio de Janeiro, Objetiva, 2010, e também por Gomes, *1808*, Rio de Janeiro, Editora Planeta, 2007.

⁸ Essa deliciosa expressão do português que significa hoje em dia “desorientado”, e que originariamente usa uma analogia com o jogo de xadrez para uma situação sem escapatória, na qual o rei não pode sequer rocar. Li pela primeira vez a frase, incomum no Brasil, em 2008 em Lisboa, numa exposição sobre os 200 anos da fuga da família Real. Fugir era uma solução constante nas monarquias, que não podem se dar ao luxo de escolher reis a todo momento e dependem de condições de preservação e reprodução dos corpos reais. Espinosa estava certo, quando pensava ser a monarquia a forma mais fantasiosa de governo, a mais distante da natureza e a que mais depende da imaginação dos súditos; afinal eles se convencem de que um só pode ter mais potência que a soma dos muitos.

⁹ O texto clássico a respeito é Faoro, *Os Donos do poder*. vols. I e II. Rio de Janeiro, Global, 2010.

¹⁰ O uso dos conceitos de *polis* e *demos* nesta tese tomam como referência Renato Lessa, *A invenção republicana, Campos Sales, as bases e a decadência da Primeira República Brasileira*. Rio de Janeiro, IUPERJ- Edições Vértice, 1988. Lessa, por seu turno, remete a Wanderley Guilherme dos Santos sua formulação original.

¹¹ O trabalho de referência sobre a qualidade e a formação das elites nacionais que sublinha exatamente o entendimento que esse segmento tinha da necessidade de uma ordem com características liberais como a monarquia constitucional é José Murilo de Carvalho, *A Construção da Ordem: a elite política imperial; Teatro das Sombras: A política imperial*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1996.

¹² Numa carta de 1813 ao seu amigo Niethammer, Hegel conta ter avistado em Iena Napoleão Bonaparte, invasor da Prússia, cavalgando para uma ação de reconhecimento e escreveu que vira “a grande alma do mundo”. Ver: Hegel, *Carta a Niethammer*, in Rosenfield, *Hegel*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2005. É claro que também havia a imagem de Napoleão como um demônio, fartamente divulgada na época. O século XIX enxergava a liberdade e a tirania como fenômenos que precisavam se “encarnar” nos atores para terem existência.

¹³ Esse ponto foi desenvolvido por Maria Alice Rezende em um texto de 2003: *Vertentes do republicanismo no Oitocentos*, publicado na Revista da USP. Disponível em <http://www.usp.br/revistausp/59/07-mariaalice.pdf>. De maneira mais enfática a tese do Império republicano é trabalhada por Lynch: *O Império é que era a República: a monarquia republicana de Joaquim Nabuco*. Disponível em http://cienciapolitica.servicos.ws/abcp2010/arquivos/3_8_2010_20_40_20.pdf. Outro texto que reforça uma leitura como essa, de autoria de Fernando Perlatto e Diogo Tourino de Sousa, diferencia tipos de republicanismo nos oitocentos. Ver: *A tradição republicana em três atos: percursos da ideia de “república” no dezenove brasileiro*, apresentado na Anpocs em 2010.

¹⁴ Trata-se do texto que derivou de minha participação no seminário da Cátedra Luiz Werneck Vianna do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Minas Gerais no qual primeiramente tentei a recuperação de Pedro I e Diogo Feijó como atores que podem ser lidos em termos da linguagem republicana que marcava a natureza moderna desses personagens. Em grande medida, esta

tese é o resultado de alguns debates gerados por esse escrito. Ver: Magalhães, A república estava lá, ... op. cit.

¹⁵ O termo *linguagem republicana* tem como referência nesta tese o livro de Bignotto, *As aventuras da virtude, as ideias republicanas na França do século XVIII*, São Paulo, Companhia das Letras, 2010.

¹⁶ A respeito do processo de centralização como um fato pervasivo da ordem política do Império, ver Carvalho Federalismo e centralização no Império brasileiro história e argumento in *Pontos e Bordados escritos de história e política*, Belo Horizonte, Editora da UFMG, 1998.

¹⁷ O texto que instaura esse debate é de Paulo Pereira Castro, A experiência republicana in Holanda *et alli* (org.), *História Geral da Civilização Brasileira –O Brasil monárquico*, Tomo II, volume 2, São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1964.

¹⁸ Além da obra de Carvalho, *A construção da ordem* (op. cit.), uma análise precisa da dinâmica política do segundo império encontra-se em Mattos, *O Tempo Saquarema*, São. Paulo, Editora Hucitec. 2004.

¹⁹ O ministro Feijó teve razões muito práticas para transferir unidades militares e criar uma Guarda Nacional confiável pelo poder regencial: uma sequência de motins militares no Rio de Janeiro que indicavam ser o exército ele mesmo uma fonte de instabilidade. Conforme registros, somente na corte houve pelo menos cinco levantes nos quartéis entre 1831 e 1833, ver: Bueno, *Brasil: uma história*, São Paulo, Leya, 2010.

²⁰ Como eu mesmo confessei no citado texto da cátedra Werneck Vianna, foi contemplando o quarto D. Quixote numa visita a Queluz que eu me interessei por saber mais do personagem histórico, dado que a minha ignorância a respeito me fez pensar, por alguns instantes, que essa analogia entre o cavaleiro de Cervantes e o príncipe merecia ser explorada, mesmo que fosse impossível que ela fosse muito original. De fato, a relação era tão óbvia como tropo literário que era impossível que essa imagem não tivesse ocorrido literalmente a qualquer pessoa que se ocupasse da vida de Pedro I (Pedro IV em Portugal) como minhas leituras posteriores não deixaram dúvida. Eu encontrei na verdade uma constante nos estudos: as biografias aqui consultadas devem começar pela fabulosa obra de Otávio Tarquínio de Sousa, *A vida de D. Pedro I* (3 vols.) Rio de Janeiro, Biblioteca do Exército e José Olympio Editores, 1972; Lustosa, *Pedro I*. São Paulo. Companhia das Letras, 2006; Correa da Costa, *As quatro Coroas de D. Pedro I*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995; e Gomes, *1822*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira. 2010.

²¹ Para se entender o ponto, é preciso mencionar o mercenário escocês Thomas Alexander Cochrane, um capitão-de-fragata de grandes feitos nas guerras anti-napoleônicas. Foi o primeiro almirante da Marinha de Guerra do Brasil independente, embora não seja completamente reconhecido como tal. Esse personagem manobrava uma arma letal para um país de tradição litorânea e mal aparelhado nos seus antigos fortes: o *Brigue Colonel Allen* que já havia prestado relevantes serviços à independência do Chile e do Peru e foi contratado em 1823 por Bonifácio Andrada. Cochrane garantiu com movimentos precisos o bloqueio naval e o bombardeamento de Salvador e de São Luís, esta com direito a impiedoso saque como parte do pagamento pessoal. Seu desempenho na guerra da independência lhe valeu o título nobiliárquico de Marquês do Maranhão, um tipo de humilhação para com a província que teve sua capital arrasada. Também compõe seu currículo ter sido decisivo no bloqueio do Recife na Confederação do Equador, o que incapacitou, no nascimento, a revolta liderada pelo Frei Caneca. Duas curiosidades biográficas merecem ser lembradas: a primeira, que Cochrane não recebeu todo o combinado pelos serviços de mercenário e seus herdeiros só foram pagos em 1887, tendo por advogado Rui Barbosa; a segunda curiosidade é a performance do ex-presidente José Sarney, que pisou discretamente, mas com intencional desprezo, o túmulo do *Marquis of Maranham* na Abadia de Westminster, como um gesto simbólico de vingança pelo episódio de São Luis. Ver o excelente verbete do historiador e diplomata Vasco Mariz <http://www2.uol.com.br/historiaviva/reportagens/lorde-cochrane-marques-maranhao.html> e também Laurentino Gomes, *1822*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira. 2010.

²² A respeito do conceito de democracia em uso pela linguagem política no Brasil e sua relação com o conceito de república entre nós, ver os verbetes de Lynch Democracia e República in Feres Júnior (org.) *Léxico da história dos conceitos políticos no Brasil*, Belo Horizonte, editora da UFMG, 2014. Também de Lynch *Do despotismo da gentalha à democracia da gravata lavada: História do conceito de democracia no Brasil (1770-1870)*, XV Congresso da SBS, Curitiba 26-29/07/2011. Para o tema da recepção negativa do conceito de democracia sempre associado ao desgoverno das ralés, ver Thais Florêncio de Aguiar *Da importância da noção de “demofobia” para pensar a democracia moderna*, apresentado na 33ª ANPOCS, GT 39. 2009. Uma ampliação do debate sobre *demofobia* contrapondo-o à *demofilia* está em Aguiar, *Demofobia e Demofilia: dilemas da democratização*, Rio de Janeiro, Azougue Editorial, 2015. Em Patrick Wilcken., *Império a Deriva...* op. cit. p 322. O autor transcreve um trecho de uma carta do general inglês William Carr Beresford a D. João VI que associava as potencialidades revolucionárias da conjuntura no Brasil à natureza democrática do povo. O trecho:

ele se mostrou ainda mais pessimista: “Sua Majestade tem sido sempre consideravelmente iludida a respeito das opiniões e sentimentos dos brasileiros, os quais são mil vezes mais democráticos do que o são os portugueses a esta hora; nem pode haver dúvida em que todas as províncias do norte, contando da Bahia inclusivamente, serão por este reino induzidas e constringidas a revoltarem-se, no caso de que antes disso o não façam por si mesmas, se porventura Sua Majestade não vier ou não mandar para cá o Príncipe Real (...).”

²³ Maquiavel, no célebre capítulo sexto do livro III dos *Discorsi*, intitulado “As conspirações”, afirma que revelar os projetos, ainda mais por escrito, é praticamente uma receita para trazer a desgraça aos conspiradores. Pela antítese do trecho de Maquiavel com o comportamento de Pedro I, vale a pena citar o pensador florentino:

Não se deve jamais revelar os próprios projetos, a não ser que seja necessário, e que chegue o momento de agir; se quisermos revelá-los, que seja a uma só pessoa, que se conheça há muito, e que esteja animada pelos mesmos sentimentos — porque a reserva reduz o perigo. É sem dúvida bem mais fácil encontrar um homem com este caráter do que vários. Aliás, mesmo depois de traídos, restam aos conspiradores alguns meios de defesa, quando o seu número é limitado. De fato, já ouvi um homem prudente comentar que numa conversa particular se pode dizer tudo o que se desejar, mas os documentos escritos devem ser evitados: um escrito da nossa própria mão é a prova mais convincente que se poderá apresentar contra nós.

Maquiavel, *Comentários...* op. cit. p 319. O biógrafo de Pedro I, Otávio Tarquínio de Souza (op. cit.), também sublinha o fato de ele ter compartilhado seus planos de forma tão clara, e conclui que isso mostra um caráter contraditório no qual conviviam a o “cálculo e a falta de tato”. O seu confessor, Antônio de Arrábida, leu escandalizado o projeto criminoso desse *Príncipe* e escreveu aconselhando que queimasse o escrito, temendo que caísse em mãos opositoras. D. Pedro não fez isso, sendo assim melhor para a história.

²⁴ Embora Rousseau seja hoje em dia frequentemente mobilizado para tratar da teoria democrática, principalmente na sua versão participativa, o fato é que sua referência de liberdade era a República e principalmente a República romana, tema que desenvolve no livro IV do *Contrato Social*. Rousseau op. cit. Ele compreendia perfeitamente a necessidade de aumentar extraordinariamente o poder do governo sob a forma de uma ditadura temporária como a romana. Numa passagem lapidar, que o afasta da moderna democracia e o devolve ao espírito republicano do seu século:

Se o perigo for tal que o aparelho das leis represente um obstáculo a evitar, nomeia-se então um chefe supremo que faz com que todas as leis se calem e, por um momento, suspenda a autoridade do soberano. Em tal caso, a vontade geral não é duvidosa e evidencia-se, como primeira intenção do povo, que não pereça o Estado. Dessa maneira, de modo algum a suspensão da autoridade legislativa abole a vontade geral: o magistrado que a faz calar, não a pode fazer falar; domina-a sem poder representá-la – pode fazer tudo, menos leis. Rousseau, *Do Contrato Social*, op. cit. p.133.

²⁵ A propósito das eleições regenciais e sua distribuição, ver: Castro, *A experiência republicana*, op. cit. É marcante como indicador de racionalização social que haja registros notariais, mesmo que presumivelmente muito falhos, que cumprem a transição entre votantes (a grande comunidade de cidadãos) e o colégio eleitoral. Não menos notável é o fato de a primeira eleição criar uma oposição entre o Brasil do litoral e o Brasil do interior, uma espécie de versão da época das desigualdades regionais, porém havia um elemento complexo: a população urbana de Minas Gerais, erroneamente caracterizada como remanescente da decadência do ciclo do ouro. Ao contrário, o que havia era uma economia reequilibrada pela circulação da acumulação primitiva que foi investida em terras e na produção agro-pastoril. Há uma fantasia sobre a

decadência da mineração como ciclo explosivo implicando a decadência da vida urbana, que impregna visões como a de Paulo de Castro até pelo menos a década de 1980, o que em absoluto reflete a economia de Minas Gerais na segunda metade do séc. XVIII e nas primeiras décadas do séc. XIX, quando o trabalho pioneiro e polêmico de Roberto B. Martins demonstrou que houve crescimento da população de escravos em Minas Gerais, precisamente no período que segue a decadência do ouro e precede o novo ciclo exportador de Café. Como uma economia decadente investe em aumentar o plantel de cativos? A resposta de Martins, a afirmação de que Minas desenvolveu um mercado interno auto-suficiente, sofre até hoje uma série de arguições, sobretudo quanto à possibilidade de uma economia auto-suficiente com baixa integração à rede de cidades pré-existentes na colônia para comprar escravos, porém a tese de que houve uma economia com força suficiente para ampliar o número de escravos, nunca mais foi contestada. Dessa forma a hipótese de Paulo de Castro de que o voto dos mineiros no padre paulista se devia ao fato de a elite mineira ter menos acesso à vida bacharelesca, ao contrário das elites das grandes cidades do litoral e de São Paulo, parece bem frágil. Primeiramente pelo elemento substantivo de que, sendo um centro econômico forte, certamente havia reflexividade entre os eleitores mineiros (um colégio seletivo escolhido pelos votantes) e as alternativas postas para a administração regencial, ou seja, razões mais práticas e políticas se impunham a tais eleitores. Mais que um simples preconceito iletrado ao candidato coimbrão da corte e de Recife. O segundo ponto é que não parece que a sociedade urbana mineira do antigo circuito minerador tivesse regredido em termos de sua sofisticação cultural, sendo substituída por uma elite de iletrados. Por alguma razão, essa elite urbana conseguiu manter o controle da política no centro minerador até o final do século XIX, inclusive contra pressões internas de outras regiões mineiras, que desenvolveram riqueza vinculada ao abastecimento e à nova exportação. É preciso considerar também, no caso de Minas Gerais, fatores como a diminuição dos investimentos na imensa burocracia do Estado verificada no período regencial (os gastos foram transferidos para rubrica da defesa em quase todo o território nacional), atrelada a uma política fiscal que taxava o setor produtivo, que certamente fez a sociedade local ser adversa ao *establishment* regencial e seu candidato. Pode-se agregar que a maior burocracia eclesiástica do Brasil estava em Minas e sofrendo com a falta de recursos; eles provavelmente trabalharam corporativamente para Feijó. Por último, e não menos importante, Minas tinha uma elite machucada pela repressão militar de 1833, precisamente vinda do centro que apoiava Holanda Cavalcanti. Então Feijó era obviamente uma opção de mudança para a província. A propósito da economia: Martins, Minas Gerais, século XIX: tráfico e apego à escravidão numa economia não-exportadora. *Estudos Econômicos*, Instituto de Pesquisas Econômicas – USP, v. 13, n. 1, 1983; Pascoal, Economia e trabalho no sul de Minas no século XIX. *Economia e Sociedade*, Campinas, v. 16, n. 2 (30), p. 259-287, ago. 2007. Quanto aos gastos na construção do Estado, remeto a um artigo que considero seminal: Uricoechea, A formação do Estado brasileiro no século XIX, *Dados*, Rio de Janeiro, n 14, p. 85-109.

²⁶ Feijó, A Monarquia é necessária no Brasil?, in *O Justiceiro*, n 17, 5 de março de 1835, in Caldeira (org.) *Diogo Antônio Feijó*, São Paulo, Editora 34, p.167.

²⁷ A formulação mais clara dessa ideia é o organicismo de Oliveira Vianna e serviu de cânone para uma leitura permanente da dinâmica do poder no Brasil tendo um exemplo paradigmático: o trabalho de Golbery do Couto e Silva, Sístoles e Diástoles na Vida dos Estados, in *Conjuntura Política Nacional & Geopolítica do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1981.

²⁸ Moore, *As origens sociais das democracias e da ditadura...* op. cit.

²⁹ Durkheim, *A divisão do trabalho social*. Porto, Editorial Presença, 1984; também de Durkheim, *Lições de Sociologia*, São Paulo TAQ/Edusp, 1983.

³⁰ A bibliografia que orientou meu entendimento do período regencial, de Feijó e das revoltas de então foram: Fausto, *História do Brasil*, São Paulo, Edusp, 1994. Castro, *A experiência republicana*, op. cit.; Basile, O laboratório da nação: o período regencial (1831-1840), in: Salles e Grinberg (Orgs.). *O Brasil Imperial, VOL. II – 1831-1870*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. 2009; Morel, *O período das regências (1831-1840)*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2003; Bueno, *Brasil: uma história*, op. cit. e Caldeira, Introdução in *Diogo Antônio Feijó*, São Paulo, Editora 34, 1999.

³¹ O ato adicional de 1834 foi precedido por debates que incluíram argumentos como a extinção do poder moderador. No entanto, o seu caráter real foi bem menos autonomista do que pretendem aqueles acreditam que a lei tenha sido o resultado de uma Câmara Liberal. Os grandes atores eram, cada um ao seu modo, convictos de que o centro tinha de mandar e ser obedecido. Não tanto por teoria, mas porque o separatismo já se avizinhava e era preciso contê-lo.

³² Sobre o cenário revoltoso em Minas no início da regência e suas muitas razões, ver: Venâncio e Lisly, Aguardente e Sedição em Ouro Preto 1831-1833 in: *Álcool e drogas na história do Brasil*. São Paulo, Alameda. 2005; também de Andréa Lisly No cravo e na ferradura in <http://www.revistadehistoria.com.br/> <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/artigos/no-cravo-e-na-ferradura> ; Barata, *A revolta do ano da*

fumaça. Revista do Arquivo Público Mineiro, p. 79-91, (versão online) http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo/rapm_pdf/2014A08.pdf

³³ O conceito que gera uma analogia do Brasil com o caso alemão de modernização articulada pelo alto aparece, na sua forma mais acabada, na interpretação marxista/Gramsciana do Brasil em Luiz Werneck Vianna, *A revolução passiva*, Rio de Janeiro, Revan, 1997, onde as elites revolucionam a sociedade por meio do Estado sem permitir a eclosão de uma revolução.

³⁴ O trabalho mais refinado nesse paradigma é Schwartzman, *Bases do autoritarismo brasileiro*, Rio de Janeiro, Editora Campus, 1988. Esse livro se diferencia de Faoro por não trabalhar com uma noção forte de “iberismo” e sim com a ideia de condução do Estado pela burocracia política, não assumindo a perspectiva de que as relações de controle prebentário e clientelista fossem expressões tradicionais e sim modernos instrumentos de controle da relação centro-províncias, padrão que continua na primeira república. Um exemplo de leitura weberiana nesse mesmo sentido é Fernando Uricochea, *A formação do estado brasileiro...* op.cit.

³⁵ Refiro-me à teoria de que os reis funcionam como símbolos vivos de suas próprias pessoas e, simultaneamente, do Estado, havendo, portanto, um corpo perecível e outro eterno, que salta de rei para rei, ver: Kantorowicz, *Os Dois Corpos do Rei*, São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

Bibliografia

- Adorno, T. e Horkheimer, M. *A dialética do esclarecimento*, Rio de Janeiro, Zahar, 1985.
- Aguiar, T. F. Da *importância da noção de “demofobia” para pensar a democracia moderna*, (mimeo), 33^a Anpocs, GT 39. 2009.
- Aguiar, T. F. *Demofobia e Demofilia: dilemas da democratização*, Rio de Janeiro, Azougue Editorial, 2015.
- Alberti, L. B. *Da Pintura*. Campinas, Editora da Unicamp, 1992.
- Anderson, P. *As linhagens do estado absolutista*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1995.
- Aristóteles, *Retórica*, Editorial Gredos, Madrid, 1999.
- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, in *Obras*, Madrid, Aguilar, 1982.
- Aristóteles, *Política*, in *Obras*, Madrid, Aguilar, 1982.
- Aristóteles, *Tópicos*, São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- Aurélio, D. P. *Introdução* in Maquiavel, *O Príncipe*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2008.
- Aurélio, D. P. *Introdução*, in Espinosa, *Tratado Político*, Martins Fontes, 2009.
- Aurélio, D. P. *Introdução*, in Espinosa, *Tratado Teológico-Político*, São Paulo, Martins Fontes, 2003.
- Ávila, A. *Iniciação ao Barroco Mineiro*, São Paulo, Nobel 1984.
- Ávila, A. *O lúdico e as projeções do mundo barroco*, São Paulo, Editora Perspectiva, 1971.
- Barata, A. *A revolta do ano da fumaça*. Revista do Arquivo Público Mineiro, p. 79-91, in http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo/rapm_pdf/2014A08.pdf .
- Barboza, R. *Tradição e Artífício: Iberismo e Barroco na formação americana* Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2000.
- Barker, E. *Teoria política grega, Brasília*, Editora da UnB, 1983.
- Basile, M. *O laboratório da nação: o período regencial (1831-1840)*, in Salles e Grinberg(Orgs.). *O Brasil Imperial*, vol. II – 1831-1870. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. 2009.
- Benjamin, W. *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*, in *Obras escolhidas I*, São Paulo, Brasiliense, 1999.
- Benhabib, S. *A crítica da razão instrumental*, in Slavoj Zizek (org.), *Um mapa da ideologia*, Rio de Janeiro, Contraponto, 1994.
- Benjamin, W. *Origem do Drama Trágico Alemão*, Belo Horizonte, Autêntica, 2011.
- Berger, P. e Luckmann, T. *A construção Social da Realidade*, Petrópolis, Vozes, 1985.
- Berman, M. *Tudo que é sólido desmancha no ar, a aventura da modernidade*. São Paulo, Companhia das Letras. 2007.
- Bíblia, *Evangélio de Matheus* in http://www.capuchinhos.org/biblia/index.php?title=Mt_6 .
- Bignotto, N. *As aventuras da virtude, as ideias republicanas na França do século XVIII*, São Paulo, Companhia das Letras, 2010.
- Bignotto, N. *Maquiavel Republicano*. São Paulo, Loyola, 1991.
- Bignotto, N. *O círculo e a Linha*, in Novaes (org.) *Tempo e História*, São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
- Bignotto, N. *Republicanism e Realismo um perfil de Francesco Guicciardini*, Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2006.
- Bobbio, N. *Teoria das formas de governo*, Brasília, Editora da UNB, 1980.

- Borges, J. L. Animales de los espejos, in *Manual de Zoología Fantástica*. México DF, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Boudon, R. *The logic of social action*. Boston, Routledge & Kegan Paul, 1981.
- Bourdieu, P. *A Economia das Trocas Simbólicas*, São Paulo, Perspectiva, 1992.
- Bueno, E. *Brasil: uma história*, São Paulo, Leya, 2010.
- Bueno, E. Nova viagem à terra do Brasil, in Bueno (org.) *Pau-Brasil*, São Paulo, Axis Mundi Editora, 2002.
- Caldeira, J. Introdução in *Diogo Antônio Feijó*, São Paulo, Editora 34, 1999.
- Calvino, Sobre o governo civil, [1536] in, *Sobre a autoridade secular, Lutero e Calvino*. São Paulo, Martins Fontes, 1995.
- Carroll, L. *Alice do outro lado do espelho*, Lisboa, Relógio D'água, 2000.
- Carvalho J. M. Federalismo e centralização no Império brasileiro história e argumento in *Pontos e Bordados escritos de história e política*, Belo Horizonte, Editora da UFMG, 1998.
- Carvalho, J. M. *A Construção da Ordem: a elite política imperial & Teatro das Sombras: A política imperial*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1996.
- Castro, P. P. A experiência republicana in Holanda et alli (org.), *História Geral da Civilização Brasileira –O Brasil monárquico*, tomo II, vol. 2, São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1964.
- Certeau, M. de. Writing vs Time: History and Anthropology in the Works of Lafitau, in *Yale French Studies*, No. 59, Rethinking History: Time, Myth, and Writing (1980), p 37-64, [Yale University Press](http://www.jstor.org/stable/2929814), Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2929814>
- Cervantes–Ortiz, *La pia conspiratio calviniana desde la óptica de Lukas Vischer*, in [http://www.academia.edu/15688583/La Pia conspiratio calviniana desde la óptica de Lukas Vischer 2009](http://www.academia.edu/15688583/La_Pia_conspiratio_calviniana_desde_la_óptica_de_Lukas_Vischer_2009) .
- Claude Lefort, Sobre a lógica da força, in Quirino e Souza (orgs.) *O pensamento político clássico*, São Paulo, T. A. Queirós Editor, 1980.
- Correa da Costa, S. *As quatro Coroas de D. Pedro I*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1995.
- Cunha, A. G. da. *Dicionário Histórico das Palavras Portuguesas de Origem Tupi*, S. Paulo, Melhoramentos, 1982.
- Dahrendorf, R. Em louvor de Trasímaco in *Ensaios de Teoria da Sociedade*, Rio de Janeiro Zahar, 1974.
- Deleuze, G. e Guatarri, F. *O que é a Filosofia?*, Rio de Janeiro, 34 Letras, 1992.
- Denis F., *Uma festa brasileira*, Rio e Janeiro, Epasa, 1944.
- Denis, F. *Uma festa brasileira celebrada em Rouen em 1550*, São Bernado do Campo, Usina de Idéias, 2007.
- Dews, P. *Adorno, pós-estruturalismo e crítica da identidade*, in Zizek, Slavoj (org.) Um mapa da ideologia. Rio de Janeiro, Contraponto, 1994.
- Domingues, B e Blasenheim, P. Decifrando o Código Morse in Domingues e Blasenheim (orgs.) *O código Morse, ensaios sobre Richard Morse*, Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2010.
- Domingues, B. O aristotelismo medieval e as origens do pensamento científico moderno, in *Locus Revista de História*, Juiz de Fora vol. 2, n 1, 1996, p 21-41.
- Domingues, B. Próspero devorando Caliban: Richard Morse e o modernismo brasileiro in Domingues e Blasenheim (orgs.) *O código Morse, ensaios sobre Richard Morse*, op. cit.
- Duarte, R. *A razão e o razoável - Horkheimer e a crítica ao pragmatismo*, in Livia Guimarães et alli (orgs.), Filosofia analítica, pragmatismo e ciência. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 1998.

- Durkheim, E. *A divisão do trabalho social*. Porto, Editorial Presença, 1984.
- Durkheim, E. *Lições de Sociologia*, São Paulo TAQ/Edusp, 1983.
- Eco, U. *Tratado geral de semiótica*. São Paulo, Perspectiva, 1980.
- Eisemberg, J. M. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2000.
- Elias, N. *Mozart: Sociologia de um gênio*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1995.
- Elster, J. *Ulisses and the Sirens. Studies in Rationality and Irrationality*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- Escorel, L. *Introdução ao pensamento de Maquiavel*, Rio de Janeiro, 2014.
- Espinosa, B. *Ética*; São Paulo, Nova Cultural, 1991.
- Espinosa, B. *Tratado Político*, São Paulo, Ícone Editora, 1994.
- Espinosa, B. *Tratado Político*, São Paulo, Martins Fontes, 2009.
- Espinosa, B. *Tratado Teológico-Político*, São Paulo, Martins Fontes, 2003.
- Faoro, R. *Os Donos do poder*. vols. I e II. Rio de Janeiro, Global, 2010.
- Fausto, B. *História do Brasil*, São Paulo, Edusp, 1994.
- Feijó, D. A. A Monarquia é necessária no Brasil?, *O Justiceiro*, n 17, 5 de março de 1835, in Caldeira (org.) *Diogo Antônio Feijó*, São Paulo, Editora 34, p.167.
- Fernandes, F. *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*, São Paulo, Editora Globo, 2006.
- Fernandes, F. A tecnologia guerreira - As armas, in *A função social da guerra na sociedade Tupinambá*, São Paulo, Editora Globo, 2006.
- Fernandes, F. L. A feitoria da Ilha do Gato, in: Bueno (org), *Pau-Brasil*. São Paulo, Axis Mundi Editora, 2002.
- Fernandes, F. L. O enigma do pau-brasil, in Bueno (org.), *Pau-Brasil*, São Paulo, Axis Mundi Editora, 2002.
- Fernandes, F. Os tupi e a reação tribal à conquista; in *A investigação etnológica no Brasil e outros ensaios*, Petrópolis, Vozes, 1975.
- Finley, M. *A democracia antiga e moderna*, Rio de Janeiro, Graal, 1988.
- Franco, F. de A. C. *Introdução* [1941] in Staden, *Duas viagens ao Brasil*, Itatiaia/Edusp, 1978.
- Fraser, J. A magia simpática in *O Ramo de Ouro*, Círculo do Livro. São Paulo, 1982.
- Furtado, C. *Formação econômica do Brasil*, Brasília, Editora da UNB, 1963.
- Gafarel, P. Nota Bibliográfica in Léry, *Viagem à terra do Brasil*, Belo Horizonte, Editora Itatiaia, 2007.
- Galeano, E. *As veias abertas da América Latina*, Porto Alegre, L&PM, 2015.
- Garfinkel, H. e Sacks, H. On Formal Structures of Practical Actions, in Garfinkel, (org.), *Ethnomethodological Studies of Work*, Londres e Nova Iorque: Routledge & Kegan Paul, 1986.
- Garfinkel, H. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood-Cliffs, Prentice Hall, 1967.
- Giddens, A. *A constituição da sociedade*. São Paulo, Martins Fontes, 1989.
- Giddens, A. *As consequências da modernidade*, São Paulo, Editora da UNESP, 1991.
- Bock, G. Civil discord in Machiavelli's Istorie Fiorentine, in *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge UP, 1990.
- Gomes, L. *1808*, Rio de Janeiro, Editora Planeta, 2007.
- Gomes, L. *1822*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira. 2010.

- Gonzaga, T. A. [Critilo], *Cartas Chilenas*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- Grafton, A. Introdução in Maquiavel, *O Príncipe*, São Paulo, Penguin Classics - Companhia das Letras 2010.
- Greene, T. The Flexibility of the self in Renaissance Literature, in *The Disciplines of Criticism*. New Haven – London: Yale UP, 1968.
- Habermas, J. *O discurso filosófico da modernidade*, Lisboa, Publicações Don Quixote, 1990.
- Habermas, J. *Théorie de l'agir communicationnel*, vol I, Paris, Fayard, 1987.
- Hatzfeld, *Estudos Sobre o Barroco*, São Paulo, Editora Perspectiva e Editora da USP, 1988.
- Hegel, G. W. F. *Princípios de filosofia do direito*, São Paulo, Martins Fontes, 1997.
- Hegel, W. F. Carta a Niethammer, in Rosenfield, *Hegel*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2005.
- Hobbes, T. *Leviatã*, São Paulo, Abril Cultural, 1979.
- Hockney, D. *O conhecimento secreto – redescobrimos as técnicas perdidas dos grandes mestres*, São Paulo, Cosac & Naify, 2001.
- Holanda, S. B. *As raízes do Brasil*, São Paulo Companhia das letras, 2010.
- Höpl, H. Introdução, in *Sobre a autoridade secular, Lutero e Calvino*. São Paulo, Martins Fontes, 1995.
- Horkheimer, M. *Sobre el concepto de la razón*, in Adorno e Horkheimer, *Sociológica*, Madrid, Taurus, 1966.
- Jancsó, I. *Na Bahia, contra o Império: história do ensaio de sedição de 1798*, São Paulo, Hucitec, 1996.
- Kantorowicz, E. *Os Dois Corpos do Rei*, São Paulo: Companhia. das Letras, 1998.
- Koselleck, R. *Crítica e Crise, uma contribuição à patogênese do mundo burguês*, Rio de Janeiro, Contraponto - Editora da UERJ, 1999.
- Las Casas, B. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* in http://www.rosa-blindada.info/b2-img/Las.casas_Destruccion.de.las.Indias.pdf .
- Léry, J. Narrativa de uma viagem feita à terra do Brasil, também dita América, contendo a navegação e coisas notáveis vistas no mar pelo autor: a conduta de Villegagnon naquele país, os estranhos costumes e modos de vida dos selvagens americanos; com um colóquio em sua língua e mais a descrição de muitos animais, plantas e demais coisas singulares e absolutamente desconhecidas aqui, cujo sumário se verá dos capítulos no princípio do livro. Tudo colhido no próprio lugar por Jean de Léry, natural de La Margelle, Saint-Seine, ducado de Bourgogne, [1578], in *Viagem à terra do Brasil*, Belo Horizonte, Editora Itatiaia, 2007.
- Lessa, R. *A invenção republicana, Campos Sales, as bases e a decadência da Primeira República Brasileira*. Rio de Janeiro, IUPERJ- Edições Vértice, 1988.
- Lewis, D. *On plurality of worlds*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.
- Lisly, A. No cravo e na ferradura in <http://www.revistadehistoria.com.br/http://www.revistadehistoria.com.br/secao/artigos/no-cravo-e-na-ferradura> .
- Locke, *Segundo Tratado sobre o governo*, São Paulo, Abril Cultural, 1979.
- Lustosa, H. *Pedro I*, São Paulo, Companhia das Letras, 2006.
- Lutero, Sobre a autoridade secular, [1523] in *Sobre a autoridade secular, Lutero e Calvino*. São Paulo, Martins Fontes, 1995.
- Lynch, C. Democracia in Feres Júnior (org.) *Léxico da história dos conceitos políticos no Brasil*, Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2014.

- Lynch, C. Do despotismo da gentalha à democracia da gravata lavada: História do conceito de democracia no Brasil (1770-1870) in *XV Congresso da SBS*, Curitiba 26-29/07/2011.
- Lynch, C. *O Império é que era a República: a monarquia republicana de Joaquim Nabuco*. em http://cienciapolitica.servicos.ws/abcp2010/arquivos/3_8_2010_20_40_20.pdf.
- Lynch, C. República in Feres Júnior (org.) *Léxico da história dos conceitos políticos no Brasil*, Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2014.
- Machiavelli, N. Il Principe in: *Tutte le opere storiche, politiche e letterarie*. Roma, Newton & Compton Editori, 2011.
- Magalhães, R. F. A república estava lá, mas a democracia não, ou jamais fomos ibéricos in: Barboza Filho; R. e Perlatto F. (orgs.). *Uma sociologia indignada. Diálogos com Luiz Werneck Vianna*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2012.
- Magalhães, R. F. As interações sociais e os microfundamentos da deliberação democrática: um estudo empírico na Câmara de Vereadores de Juiz de Fora, in Rocha e Kerbauy (orgs.), *Eleições, partidos e representação política nos municípios brasileiros*, Juiz de Fora, Editora da UFJF, 2014.
- Magalhães, R. F. *Ciência, ficção e contrafactualidade, aproximações exploratórias*, Rio de Janeiro, IUPERJ, Série Estudos 98, 1997.
- Magalhães, R. F. Dessalines in *Teoria e Cultura*, Juiz de Fora, v. 9, n. 2 jul./dez. 2014, p 79-80. <https://teoriaecultura.ufjf.emnuvens.com.br/TeoriaeCultura/issue/view/259/showToc>.
- Magalhães, R. F. *Racionalidade e Retórica, teoria discursiva da ação coletiva*, tese de doutorado, Rio de Janeiro, IUPERJ, 2000.
- Manzano, N. Madeiras e moedas in Bueno (org.), *Pau-Brasil*, São Paulo, Axis Mundi Editora, 2002.
- Maquiavel, *Belfagor, o Arquidiabo*, Brasília Editora da UNB, 1980.
- Maquiavel, N. *A arte da guerra*, Brasília, Editora da UNB, 1980.
- Maquiavel, N. *A mandrágora*, São Paulo, Abril Cultural, 1976.
- Maquiavel, N. *A vida de Castruccio Castracani*, Brasília, Editora da UNB, 1980.
- Maquiavel, N. Carta a Francesco Vettori, in *O Príncipe*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1983.
- Maquiavel, N. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio*, Brasília, Editora da UNB, 1980.
- Maquiavel, N. *História de Florença*, São Paulo, Musa, 1994.
- Maquiavel, N. *O Príncipe*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1983.
- Maquiavel, N. *O Príncipe*, São Paulo, Penguin Classics - Companhia das Letras 2010.
- Maquiavel, N. *O Príncipe*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2008.
- Mariz, V. Introdução in *Cartas por N. D. de Villegagnon e textos correlatos por Nicolas Barré e Jean Crespin*, Rio de Janeiro, Fundação Darcy Ribeiro, 2009.
- Mariz, V. *Lorde Cochrane Marques do Maranhão* in http://www2.uol.com.br/historiaviva/reportagens/lorde_cochrane_marques_maranhao.html.
- Martins, R. Minas Gerais, século XIX: tráfico e apego à escravidão numa economia não-exportadora. *Estudos Econômicos*, Instituto de Pesquisas Econômicas – USP, v. 13, n. 1, 1983.
- Marx, K. *O capital*, livro I, vol. 1, São Paulo, Abril Cultural, 1983.
- Masters, R. *Da Vinci e Maquiavel, um sonho renascentista*. Rio de Janeiro, Zahar, 1999.
- Mattos, I. R. *O Tempo Saquarema*, São. Paulo, Editora Hucitec. 2004.

- Mauss, M. Ensaio sobre a dádiva, in *Sociologia e Antropologia*, São Paulo, Cosac e Naify, 2013.
- Mauss, M. Esboço de uma teoria geral da magia in *Sociologia e Antropologia* São Paulo, Cosac e Naify, 2013.
- Maxwell, K. *A devassa da devassa, a Inconfidência Mineira: Brasil e Portugal 1750 – 1808*, São Paulo, Paz e Terra, 2005.
- Mello, E. C. *A outra Independência, o federalismo pernambucano de 1817 a 1824*, São Paulo, Editora 34, 2004.
- Mello, S. *Barroco*, São Paulo, Brasiliense, 1983.
- Melo Franco, A. A. *O índio brasileiro e a revolução francesa, as origens brasileiras da teoria da bondade natural*, Rio de Janeiro, Topbooks Editora, 2000.
- Montaigne, M. E. Dos canibais in *Ensaaios*, São Paulo, Abril Cultural, 1972.
- Moore, B. *As origens sociais da democracia e da ditadura*, São Paulo, Martins Fontes, 1983.
- More, T. *A Utopia*, São Paulo, Abril Cultural, 1979.
- Morel, M. *O período das regências (1831-1840)*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2003
- Morse, R. *O espelho de Próspero*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- Navarro, E. A. *Método moderno de tupi antigo, a língua do Brasil dos primeiros séculos*, Petrópolis, Vozes, 1999.
- Negri, A. *A anomalia selvagem, poder e potência em Spinoza*, Rio de Janeiro, Editora 34 Letras, 1993.
- Nóbrega, M. *Diálogo sobre a Conversão do Gentio*, Manaus, Editora Valer, 2010.
- Nunes, M. J. La terre du Brésil: contrabando e conquista, in Bueno (org.), *Pau-Brasil.*, São Paulo, Axis Mundi Editora, 2002.
- Pagden, A. Dispossessing the barbarian: the language of Spanish Thomism and the debate over the property rights of the American Indians in Pagden, (org.) *The language of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Panofsky, E. *A perspectiva como forma simbólica*, Lisboa, Edições 70, 1993.
- Paraizo, M. Barroco in *Teoria e Cultura*, Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF, V 8, N 2, 2013. p 116-117.
- Pascoal, I. Economia e trabalho no sul de Minas no século XIX. *Economia e Sociedade*, Campinas, v. 16, n. 2 (30), p. 259-287, ago. 2007.
- Perlatto, F. e Sousa, D. T. de *A tradição republicana em três atos: percursos da ideia de “república” no dezenove brasileiro*, in 34º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu-MG (mimeo) 2010.
- Platão, *A República*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.
- Polany, K. *A grande transformação*, Rio de Janeiro, Campus, 2000.
- Pomian, K. Ciclo, in *Tempo/Temporalidade*, Enciclopédia Einaudi, vol. 29, Lisboa Imprensa Nacional, 1993.
- Portinari, C. e Staden, H. *Potinari devora Hans Staden*. São Paulo, Editora Terceiro Nome - Deutsche Bank, 1998.
- Raminelli, R. J. Escritos, Imagens e Artefatos: ou a Viagem de Thevet à França Antártica, *HISTÓRIA*, São Paulo, 27 (1): 2008 p 195-212.
- Reis, F. W. Brasil, Estado e Sociedade em perspectiva in *Cadernos do Departamento de Ciência Política*, N 2, 1974, p 35-75, Belo Horizonte, UFMG.
- Retamar, R. *Calibán: Apuntes sobre la cultura de Nuestra América* (1971): in <http://www.literatura.us/mapa.html/> .

- Rezende, M. A. *Vertentes do republicanismo no Oitocentos*, in Revista da USP. Disponível em <http://www.usp.br/revistausp/59/07-mariaalice.pdf> .
- Ribeiro, D. *O povo brasileiro*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- Ribeiro, D. *O processo civilizatório*, São Paulo, Companhia das Letras – Publifolha, 2000.
- Ridolfi, R. *Biografia de Nicolau Maquiavel*, São Paulo, Musa, 2003.
- Rocha Pereira, M. H. *Estudos de História da Cultura Clássica, vol II, Cultura Romana*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.
- Rodó, J. H. *Ariel*, Campinas, Editora da UNICAMP, 1991.
- Rodó, J. H. *Ariel*, Caracas, BitBiblioteca Biblioteca Eletrônica de Caracas <http://www.analitica.com/Bitiblio/home/>;
- Ronen, R. *Possible worlds in literary theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Roquero, A. Moda e tecnologia in Bueno (org.), *Pau-Brasil*, São Paulo, Axis Mundi Editora, 2002.
- Rouanet, S. P. *Minas iluminadas: a ilustração e a inconfidência* in Novaes (org.) *Tempo e História*, São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
- Rousseau, J. J. *Do Contrato Social*, São Paulo, Abril Cultural, 1983.
- Rousseau, J. J. *Emílio ou da Educação*, São Paulo, Martins Fontes, 1999.
- Rousseau, J. J. *O discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, São Paulo, Abril Cultural, 1983.
- Sampaio, T. Notas a Hans Staden, in *Hans Staden., suas viagens e cativo entre os selvagens do Brasil*, São Paulo, Casa Eclética, 1900.
- Saramago, J. *A jangada de pedra*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- Schutz, A. e Luckmann T., *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977.
- Schutz, A. El problema de la racionalidad en el mundo social, in *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974.
- Schutz, A. *Fenomenología del mundo social*, Buenos Aires, Paidós, sd.
- Sepúlveda, J. G. *Demócrates segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios* in <https://jorgecaceresr.files.wordpress.com/2010/05/democrates-segundo-o-de-las-justas-causas-de-la-guerra-contra-los-indios.pdf> .
- Shakespeare, W. *A tempestade*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1991.
- Shakespeare, W. Romeu e Julieta, in: *Tragédias*, São Paulo, Nova Cultural, 1993.
- Shakespeare, W. *Romeu e Julieta*, Rio de Janeiro Nova Fronteira, 2011.e-book: iOS Books e Legilibro.
- Silva, G. C. Sístoles e Diástoles na Vida dos Estados, in *Conjuntura Política Nacional & Geopolítica do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1981.
- Silva, M. M. e Álvares, J. M. *Ensaíos Luso-Nipónicos*, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa, 1986.
- Simmel, G. *A natureza sociológica do conflito*, in Morais Filho (org.), Simmel. São Paulo, Ática, 1983.
- Simmel, G. *Como as formas sociais se mantêm*, in Morais Filho (org.), Simmel. São Paulo, Ática, 1983.
- Simon, E. *A reforma*, Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1973.
- Skinner, *Maquiavel*, São Paulo, Brasiliense, 1988.
- Skinner, Q. *As fundações do pensamento político moderno*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

- Sousa, D. *Pela soberania do povo brasileiro: frei Caneca, Cipriano Barata e o pensamento republicano brasileiro*. 7º Encontro da Associação Brasileira de Ciência Política, Recife-PE (mimeo), 2010.
- Sousa, O. T. *A vida de D. Pedro I* (3 vols.) Rio de Janeiro, Biblioteca do Exército e José Olympio Editores, 1972.
- Staden, H. Descrição verdadeira de um paiz de selvagens nús, ferozes e canibaes, situado no Novo Mundo América. Desconhecido na terra de Hessen antes e depois do nascimento de Christo, até que há dois anos Hans Staden de Homberg em Hessen, por sua própria experiencia o conheceu e agora dá a luz pela imprensa e pela segunda vez diligentemente augmentada e melhorada, [1557] in *Hans Staden, suas viagens e captivo entre os selvagens do Brasil*. São Paulo, Typographia. da Casa Eclectica, 1900. Digitalizado pelo Projeto *Google Books*, disponível em http://biblio.etnolinguistica.org/staden_1900_viagens. Tradução de A. Löfgren.
- Staden, H. *Duas viagens ao Brasil*, Itatiaia/Edusp, 1978.
- Strauss, L. *O pensamento selvagem*, São Paulo, Papirus Editora, 2014.
- Tapié, V. *O Barroco*, São Paulo, Editora Cultrix e Editora da Universidade de São Paulo, 1983.
- Tarde, G. A opinião e a conversação in *A opinião e as massas*, São Paulo, Martins Fontes, 1992.
- Tarde, G. O Público e a multidão in *A opinião e as massas*, São Paulo, Martins Fontes, 1992.
- Thevet, A. As singularidades da França Antártica, também chamada América, e de muitas terras e ilhas descobertas no nosso tempo, [1557] in *As singularidades da França Antártica*, Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo Ed. da Universidade de São Paulo, 1978.
- Thevet, A. Cosmografia Universal, in Thevet, *A cosmografia universal de André Thevet, Cosmógrafo do Rei*, Rio de Janeiro, Fundação Darcy Ribeiro, 2009.
- Toulmin, S. *The uses of the argument*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Touraine, A. *Crítica da Modernidade*, Lisboa, Instituto Piaget, s. d.
- Touraine, A. *O retorno do actor - ensaio de sociologia*, Lisboa, Instituto Piaget, sd.
- Tucídides, *História da guerra do Peloponeso*, 1987.
- Uricoechea, F. A formação do Estado brasileiro no século XIX, *Dados*, Rio de Janeiro, n 14, p. 85-109.
- Uriel da Costa *Espelho da vida humana*, ionas-editions.com. <http://ionas-editions.com/pt/2016/05/26/1640-urriel-da-costa-exemplar-humanae-vitae-2/>
- Venâncio, R. e Lislly, A. Aguardente e Sedição em Ouro Preto 1831-1833 in *Álcool e drogas na história do Brasil*. São Paulo, Alameda.
- Vespúcio, A. Carta de 1502, in *Novo mundo – Cartas de viagens e descobertas*, Porto Alegre, L &PM, 1984.
- Vianna, L. W. *A revolução passiva*, Rio de Janeiro, Revan, 1997.
- Vidal-Naquet, P. Os Alexandres, in *Os gregos, os historiadores, a democracia*, São Paulo, Companhia das Letras, 2002.
- Villalta, L. C. *O diabo na livraria dos Inconfidentes*, ambos na coletânea organizada por Adauto Novaes *Tempo e História*, São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
- Viroli, M. *O sorriso de Nicolau – História de Maquiavel*, São Paulo, Editora Estação Liberdade, 2002.
- Vitoria, F. *De Indis, relectión sobre los indios recientemente ballados* [ca. 1 de enero de 1539], in <http://www.unav.edu/departamento/pensamiento-clasico/>.
- Vitoria, F. *De Iuri Belli* in <http://www.unav.edu/departamento/pensamiento-clasico/>

- Vitoria, F. *Relección de la Podestad Civil* [1528] in <http://www.unav.edu/departamento/pensamiento-clasico/>.
- Viveiros de Castro, *Araweté, os deuses canibais* Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1986, p 621. <https://criticasobrenatural.files.wordpress.com/2015/04/viveiros-de-castro-arawetc3a9-os-deuses-canibais.pdf>.
- Viveiros de Castro, E. e Benzaquen de Araújo, R. *Romeu e Julieta e a origem do Estado*, in: *Velho, Arte e Sociedade: ensaios de sociologia da arte*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1977.
- Viveiros de Castro, E. *Metafísicas canibais, elementos para uma antropologia pós estrutural*, São Paulo, Cosac e Nayf, 2015.
- Viveiros de Castro, *O mármore e a murta* in *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosac e Nayf, 2014.
- Weber, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Brasília, Editora da UNB, 1981.
- Weber, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- Weber, *A política como vocação*, in *Ensaaios de sociologia*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1982.
- Weber, M. *Conceitos Sociológicos Fundamentais*, in *Economia e Sociedade*, Brasília, Editora da UNB, 1991.
- Wellmer, *Razón, utopía, y la dialéctica de la ilustración*, in *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 1994.
- Wilcken, P. *Império a deriva, a corte portuguesa no Rio de Janeiro 1808-1821*, Rio de Janeiro, Objetiva, 2010.
- Wölfflin, *Renascença e Barroco*, São Paulo, Editora Perspectiva, 2000.
- Zorroza, M. I. e Díaz, B. *Francisco de Vitoria* in [http://www.unav.edu/departamento/pensamiento-clasico/francisco de vitoria](http://www.unav.edu/departamento/pensamiento-clasico/francisco_de_vitoria) .

ANEXO 1*

O Conceito de Racionalidade Retórica: uma Trajetória de Investigações sobre a Ação Instrumental e a Deliberação Democrática

Raul Francisco Magalhães

Introdução

O trabalho da minha tese de doutorado orientada pelo Prof. Marcus Figueiredo envolveu uma síntese crítica de duas grandes vertentes da teoria da racionalidade que ocupavam o cenário acadêmico ao final dos anos 90: de um lado a conhecida versão da racionalidade econômica, com seus pressupostos de cálculo econômico individual e seus paradoxos quanto à ação coletiva e, do outro, a portentosa *Teoria do agir comunicativo*, de Jürgen Habermas (1989), com seu esforço de criar uma teoria não instrumental da ação com base na noção de comunicabilidade racional entre os atores. Dessa forma a tese “Racionalidade e retórica: teoria discursiva da ação coletiva” (Magalhães, 2000), embora seja um trabalho fortemente teórico, obrigando-se a criticar e, em certa medida, compatibilizar facetas de dois paradigmas distintos da teoria da racionalidade, iniciou um campo de investigações também empírico quanto aos problemas da deliberação pública que vem se desdobrando há 15 anos.

A Tese

O problema teórico da tese, depois de muitos percalços que não precisam ser narrados aqui, amadureceu dentro de um quadro que afirma tanto os ganhos reais de tomar o campo da linguagem como o espaço próprio da operação racional dos agentes, quanto da importância de reafirmar a razão instrumental, centrada na intencionalidade dos atores, como condição explanatória de quadros reais de ação racional que podem servir de base para ações coletivas. Assim, a noção de *retórica* apresentava possibilidades para trabalhar a razão como um processo linguístico, intersubjetivo, que é também instrumental. Por meio da retórica os atores persuadem uns aos outros quanto a se engajarem, ou não, em metas coletivas, mesmo que não seja possível estabelecer evidências de ganhos individuais para os que aderem ao movimento coletivo.

* Escrito originalmente para um livro ainda inédito em homenagem ao meu orientador de Doutorado Prof. Marcus Faria Figueiredo no qual seus orientandos falam das suas teses e seus desdobramentos.

Resumindo, tentei trabalhar a habilidade retórica de um agente racional em persuadir outro agente racional a superar sua inércia, ou sua tendência em desertar da ação coletiva, enquanto um componente intrínseco da ação racional e que pode ser, em certa medida, avaliado empiricamente. Vejamos como a racionalidade retórica pode criticar e sintetizar as formas da racionalidade instrumental subjetiva e calculativa *vis a vis* racionalidade entendida como um atributo linguístico e intersubjetivo para o trato do problema da ação coletiva.

O Paradoxo da Racionalidade Econômica

O problema da ação coletiva apareceu historicamente dentro de um quadro de referência da racionalidade econômica, cujos atributos individualismo e maximização de interesses é ainda hoje, pensado a partir de uma visão *computacional* da decisão racional. Dessa forma, agentes montam pautas de decisão transitivas com base nas informações disponíveis e agem contextualizando custos e benefícios. Nessa tradição a ação coletiva pode ser preliminarmente pensada como um movimento coordenado de agentes, compartilhando objetivos com algo em comum, obtendo resultados que também possam ser, mesmo que em graus diferenciados, usufruídos pelo conjunto de interessados naquele bem (não necessariamente todos os que se empenharam na ação comum). O texto obrigatório para uma discussão sobre racionalidade e ação coletiva é, sem dúvida, a *Lógica da ação coletiva*, do economista Mancur Olson Jr. (1965) que estabeleceu um problema que se tornou classicamente conhecido como o *dilema da ação coletiva*.

O dilema da ação coletiva se coloca como um paradoxo resultante da aplicação de dois raciocínios, ambos usados pela economia: o primeiro, estritamente econômico, diz que agentes racionais são autointeressados e visam, sempre que possível, ampliar seus ganhos em relação aos custos de obtê-los. O segundo, mais sociológico, diz que, individualmente, esses agentes maximizadores têm possibilidades limitadas para realizar amplamente seus interesses, donde decorre a consideração sobre as diversas modalidades de associação e organização de objetivos, para facilitar ou ampliar os ganhos inalcançáveis sem cooperação. Combinando a ideia de interesse individual e interesse numa organização coletiva, Olson aponta para o paradoxo da falibilidade da organização coletiva, se pensada como fruto do interesse individual, a menos que o leitor reconheça com ele a necessidade de mecanismos de coerção internos aos movimentos dos conjuntos sociais, como condição básica de funcionamento das ações

orientadas para a busca de bens coletivos. A teoria de Olson concebe o dilema apenas para os *grandes grupos*. Ela tenderá a apontar a queda do interesse individual no esforço coletivo à medida que aumenta o número de indivíduos supostamente comprometidos com a implementação desse interesse.

Como dado empírico de seu paradoxo, Olson argumenta que nenhuma organização que trabalha com um grande número de indivíduos pode prescindir de mecanismos de coerção, ou que obriguem a participação compulsória de seus membros. As centrais sindicais são um exemplo: se nelas fosse voluntária a participação e se não houvesse efetivamente mecanismos para obrigarem a filiação e o recolhimento das taxas de manutenção, seria impossível controlar o número de trabalhadores racionais egoístas, que não despenderiam seu tempo e dinheiro com a ação sindical. Eles simplesmente esperariam que a luta dos que se organizaram lhes rendesse resultados, sem sua contrapartida de esforço. Quando os sindicalizados conseguem um salário maior para a classe trabalhadora, os não sindicalizados se beneficiam disso.

Para a teoria da democracia o dilema fica claro: em condições de baixa coerção política, o maior número de cidadãos irá aproveitar as ações dos grupos para apenas usufruir do resultado dessas ações sem se empenharem no alcance dos bens públicos. Isso se chamará o “problema do carona”: se todos optam pela estratégia do usufruto máximo, sem gasto pessoal, tentando pegar carona na ação coletiva dos outros, o resultado é que a racionalidade individual leva à imobilidade coletiva. Essa é, dentro da lógica econômica, a explicação para os estados da alienação e desinteresse das “massas” na democracia moderna. Para Olson, os grandes grupos tendem a produzir o efeito de desmobilização, mesmo em indivíduos não egoístas, mas suficientemente racionais para perceberem que um esforço altruísta seria inútil diante da apatia da maioria.

Racionalidade e Linguagem

Uma solução diversa do mesmo problema passa pela reconstrução e redefinição dos atributos da racionalidade, na qual os aspectos computacionais do individualismo econômico sejam criticados, a partir de um modelo que conceba a ação racional como um movimento afim com a noção de agregação social. Tal é o caminho retomando-se a razão no paradigma da linguagem, no caso presente, da *retórica*. É preciso, por conseguinte, investigar de forma mais geral, quais as condições que permitem a mudança do paradigma econômico racional centrado na subjetividade, para o paradigma da linguagem. Este passo metodológico foi efetuado acompanhando uma vertente do

debate contemporâneo racionalidade, chamado de “giro linguístico” ou “guinada linguística” (*linguistic turn*). A tese retomou criticamente algumas proposições do teórico social Jürgen Habermas, talvez o mais conhecido e consagrado autor contemporâneo vivo a estabelecer o campo da linguagem como o lugar da racionalidade, embora, existam outras portas de entrada para essa discussão. O motivo para Habermas ser o escolhido nesta investigação, como entrada para este debate, é sua explícita tentativa de desenvolver um modelo específico de *racionalidade comunicativa*, por oposição à *racionalidade instrumental* (ou *estratégica*), que caracteriza as teorias da escolha racional.

A razão tem, para Habermas, elementos que não podem ser reduzidos à pura instrumentalidade estratégica e que respondem pelos conteúdos do ato racional, capazes de pautar, tanto a capacidade de livre entendimento entre atores no plano cotidiano, quanto garantir, dado o entendimento possível, a postulação de uma evolução social rumo à possibilidade de uma sociedade racional. O “agir social”, para Habermas, deve ser analisado sempre como uma *ação interativa*. Agentes sociais não estão tratando com um mundo de objetos inanimados, derivados de sua estratégia, mas, sim, com outros agentes racionais, com os quais constroem o mundo vivido. Essa consideração não é peculiar a Habermas, porém, nele é crucial, pois considera que o caráter social do agir só pode ser acessado pelo conceito de “fala”. São as ações mediadas pela linguagem que devem ser tomadas para investigação, uma vez que, pela teoria habermasiana, a aceitação e a validade de todas as outras ações sociais (não mediadas pela linguagem) dependem virtualmente da ordem social criada pelas ações da linguagem. De tal maneira, está-se evidenciando as estruturas mais elementares da agregação ao enquadrar a forma como agentes sociais se entendem por meio de discursos. A essas formas de ação Habermas distinguirá dois tipos básicos o *agir comunicativo* e o *oporá* ao *agir estratégico*.

O primeiro modo de ação é essencialmente integrativo, e o segundo age sobre essa integração expressando as distintas possibilidades de influência de um ator sobre o outro. Habermas pretende demonstrar que até mesmo uma ação estratégica rumo a um fim só é possível pelo estabelecimento anterior de entendimento entre os agentes: o agir comunicativo é, para ele, logicamente, anterior ao agir estratégico. No seu entender, as interações sociais devem ser compreendidas como um problema de *coordenação*, sejam comunicativas ou estratégicas. Interações são coordenações na medida em que nenhum agente pode, empiricamente, levar a cabo um fim na sociedade sem coordenar

movimentos com outros, mesmo que seja tomando uma posição imperativa sobre eles, mas, de qualquer forma, teria de lançar mão de uma rede de procedimentos linguístico diferenciados.

Se tudo que o agente precisa, para o agir comunicacional, é se fazer entender, a coordenação da interação será resolvida apenas pela própria linguagem e, no caso da ação estratégica, a posição social dos agentes se faz presente na coordenação por meio das *influências* que um pode, de fato, exercer sobre outro, superando os conteúdos igualitários próprios da linguagem, condicionando-os a diferenças de poder e influência estruturadas na sociedade. Habermas insiste nesta diferença como um ponto central: um agente não pode tentar um entendimento linguístico puro e, ao mesmo tempo, tentar influenciar esse entendimento.

Isto posto, a tese, afastando-se de Habermas, propôs que a noção retórica de *persuasão* (um elemento do uso instrumental/estratégico da linguagem) é condição dos consensos que coordenam a ação coletiva. No entanto, pareceu dispensável incorporar a teoria social habermasiana, na medida em que seu propósito é consagrar uma ideia de comunicabilidade dialógica, voltada para o entendimento e sustentada num jogo argumentativo, e a tese usou conceitos decididamente instrumentais, originados da retórica para pensar a argumentação como foco aglutinador da ação coletiva. A retórica pode ser definida como um *saber prático (thecné)*, necessário às questões públicas, nas quais há conflitos de opiniões sobre “o que fazer”, gerados pela própria dinâmica institucional de uma democracia, forma de governo em que um grande grupo de “não-especialistas” tem voz e peso decisório. É porque se reconhece o *demos* como presença obrigatória na engenharia política da *Polis*, que se desenvolve a arte de convencer cidadãos livres. A razão que opera a retórica é a mesma responsável pela *ação teleológica*, ou seja, a ação com vistas a realizar *fins* postos e que discerne *meios* para alcançá-los.

O ser racional econômico poderia, num cálculo que lhe apontasse parâmetros ótimos de ganho seletivo, perceber o valor de uma ou outra ação coletiva, mas se e somente se, fosse *evidente* para ele que o resultado de tal ação produz mais “utilidades” para si. Como evidências reais de ganho com a ação coletiva são mesmo difíceis de se conseguir o resultado é, de novo, a leitura da ação coletiva como um paradoxo. O princípio descritivo que orientou a tese diz o oposto: *partindo dos inúmeros recursos de uso das palavras, alterando e jogando com seus sentidos se torna possível agregar auditórios e públicos, criando condições para a ação coletiva*. Os

ganhos com uma determinada ação nunca são autoevidentes, eles são “inventados” e têm de ser sustentados em argumentos, em provas meramente discursivas. A racionalidade instrumental desses agentes trabalha incorporando, ou rejeitando, retóricas e não processando computacionalmente informações para uma tomada de decisão quanto ao movimento coletivo.

Uma crítica radical à ideia de cálculo econômico como modelo de razão e ação deve ser levada a cabo considerando-se uma alteração do lugar de análise da racionalidade, saindo dos cálculos subjetivos rumo à manipulação da linguagem, tomada como elemento expressivo e imanente à razão. Este é um ponto de identidade desta investigação com o trabalho de Habermas, que aponta decisivamente para a esfera da linguagem como o campo de pesquisa dos problemas da ação e da racionalidade. Porém, diferentemente de Habermas, que considera ser preciso postular um atributo não instrumental da racionalidade, por meio da afirmação de uma comunicabilidade essencial, esta tese, ao trabalhar a tradição retórica, propõe uma reflexão da razão instrumental dentro do paradigma da linguagem. A busca do bem coletivo e a denúncia do mal coletivo são os tópicos chave da geração de retóricas no debate público. A tradição retórica é, nesse sentido, a própria linguagem da política. A necessidade de persuasão está diretamente relacionada à diversidade dos discursos possíveis quanto aos problemas que demandam ações coletivas. Essa *diaphonía*, indicando inúmeras falas igualmente pretensiosas na disputa dos rumos da ação coletiva, impõe os recursos de persuasão como formas legítimas de solução dos debates e deliberações. Em mais de um sentido uma teoria da ação nos marcos da retórica aproxima-se de problemas chave para o debate da democracia, pois a disputa discursiva sobre os tópicos da ação coletiva pode fundamentar a postulação um estado de *tolerância* com relação às outras soluções, considerada a falibilidade do próprio ponto de vista vencedor. De tal maneira, a retórica é uma prática afim com a pluralidade de pontos de vista e para uma teoria da democracia certamente coloca questões sobre a *liberdade de argumentar* e a *garantia de mecanismos de debate* para decisões sobre a busca de bens coletivos. Essencialmente, este foi o curso teórico da tese: estabelecer a noção de retórica como uma chave para descrever os processos de linguagem que estão na base do processo político de agregar agentes a um movimento coletivo.

A Empiria da Tese

Foi precisamente a exigência do meu orientador para que minha tese tivesse um lastro empírico, no qual ficasse patente que a ideia de uma *racionalidade retórica* poderia explicar a deliberação racional rumo à ação coletiva, que o conceito foi testado numa aproximação com a temática eleitoral. Estávamos no ano eleitoral de 1998 (a reeleição de FHC) e eu, juntamente com Luciana Fernandes Veiga do *Doxa/IUPERJ*, desenvolvemos um projeto de pesquisa com grupos focais, sob os auspícios da FAPEMIG e do Centro de Pesquisas Sociais da UFJF (Magalhães & Veiga, 1999). A metodologia utilizada consistiu em 20 grupos de foco, nos quais cidadãos de baixo estrato social, baixa instrução e baixo interesse prévio por política assistiam, discutiam e avaliavam os programas do horário eleitoral gratuito do TRE. Após a entrega do relatório final, os resultados foram publicados em um capítulo de livro (Magalhães & Veiga, 2000).

A base de dados gerada pela pesquisa propiciou o material para trabalhar os argumentos forjados pelos cidadãos nos grupos de discussão, como elementos capazes de permitir o teste de um modelo teórico de racionalidade instrumental, que tem por base a concepção da ação social como um movimento no qual agentes manipulam falas persuasivas, ou seja, *retóricas*, com a dupla finalidade de coordenar sua agregação a um campo de ideias e ações e, também, de organizar cognitivamente sua percepção dos contextos nos quais a ação se dá. Essencialmente, foi possível caracterizar os tópicos retóricos, que espontaneamente os cidadãos comuns mobilizam em uma situação de debate político, enquanto condição para a ação coletiva. Isto ficou patente no seguinte quadro que demonstra o efeito do debate como ordenador do campo retórico. Os participantes marcavam suas intenções de voto antes e depois do debate em laboratório.

O efeito dos programas e debates
Saldo acumulado de ganhos e perdas após cada programa

Intenção de voto	Entrada	Ganhou	Perdeu	Saiu
Fernando Henrique	28,6%	9,3%	4,4%	33,5%
Lula	34,6%	8,8%	1,1%	42,3%
Ciro Gomes	5,5%	4,4%	1,1%	8,8%
Enéas	3,3%	2,2%	-	5,5%
Indeciso	23%	0,5%	18%	5,5%

Fonte: Magalhães & Veiga (1999).

É notável, na Tabela anterior, que todos os candidatos saem com posições consolidadas, menos o agrupamento de indecisos que se distribui entre os públicos dos candidatos. Assim, o debate, pelo menos em tese, é um fator de polarização entre as opções que encaminham uma solução para a ação coletiva. Se este efeito também pode ser percebido em debates da sociedade, cabe imaginar que este mecanismo é o instrumento próprio para, em condições de democracia, superar os dilemas da não participação. A simples troca de opiniões sobre política, sem qualquer evidência de ganho pode gerar agregação de intenções de voto.

A situação de debate é o espaço por excelência de uso da retórica. No caso do presente experimento, o debate provocado em laboratório pretendeu contrapor agentes racionais a um campo retórico específico e avaliar, nos casos escolhidos, os recursos discursivos postos para persuasão. A fala de tais agentes se presta, então, à análise em termos de uma expressão/construção da racionalidade instrumental que preside as intencionalidades em campo. Uma vez diante do debate, a racionalidade tem, na fala, seu instrumento de elaboração e projeção dos fins, bem como da coordenação dos meios que envolvem os outros agentes do campo. A linguagem não só exprime um estado de coisas, mas efetivamente define as possibilidades cognitivas do agente frente ao campo

retórico: o que ele diz pensar e o que ele consegue pensar. As capacidades computacionais dos agentes estão na razão direta de suas capacidades discursivas, que incidem em suas possibilidades de persuadir e avaliar as formas persuasivas do campo retórico.

O problema experimental, aqui, tratou, diretamente, de uma modalidade de ação coletiva específica, na qual forças opostas atuam sobre os agentes. De um lado, a virtual possibilidade de não aderir ao jogo coletivo, que legitima a democracia, seja pelas razões lógicas do paradoxo visto anteriormente, seja pela rejeição moral ao processo. De outro, um forte campo retórico que busca tomar a centralidade do debate social com o tema das eleições, ao mesmo tempo que disponibiliza, ao máximo, informações e discursos para as permitir as operações particulares de escolha. Ao que tudo indica, os desafios a tal centralidade do campo são assimetricamente inferiores à aceitação (persuasão) do jogo coletivo. Os agentes aqui estudados são públicos, isto é, compartilham de correntes de opinião retoricamente estruturadas e modificadas por suas elocuições específicas e, como públicos, formam uma condição necessária (embora não suficiente) a qualquer ação coletiva.

Desdobramentos da Tese

O programa de pesquisa que foi derivado diretamente da tese tomou corpo com o projeto *A retórica como modelo analítico da racionalidade instrumental os usos da argumentação em situações de conflito e debate* (2002-2004) (Magalhães *et alii*, 2004). Foram explorados três arranjos empíricos específicos, a saber, os debates dos candidatos à Presidência da República em 2002, um conjunto de 10 debates sobre temas polêmicos induzidos em laboratório e uma audiência de conciliação do Procon de Juiz de Fora. Três resultados relevantes dessa nova investigação foram relativos à: 1) verticalização base teórica da pesquisa, centrada em estudos sobre os argumentos semilógicos, *entimemas*, presentes nas situações de debate sobre um tópico polêmico; 2) em segundo lugar, enfocamos uma faceta importante para se pensar as interações deliberativas, investigando a forma como agentes em interação usam, reforçam e rompem com dispositivos normativos, que presidem a ordem social do debate. Essencialmente sugerimos, quanto a este ponto, que as disposições normativas da ordem social são flexibilizadas com maior desenvoltura pelos agentes quando um ou mais atores participantes identificam a ordem normativa com um dos membros da interação. Por oposição, o comportamento dos participantes tende a ser mais cordato com as regras

quando o juiz da ordem normativa é ausente. Especificamente as duas situações ocorrem quando o mediador do debate é também o juiz das regras e está à mão dos participantes, ou quando o mediador apenas recebe instruções dos juízes que estão fora do alcance dos debatedores; e 3) um terceiro ponto relevante dessa pesquisa anterior foi a corroboração, pelos grupos de foco, da constatação experimental sobre debates gerados em laboratório, ou seja, a tendência de participantes indecisos migrarem suas opiniões para algumas das posições sustentadas em campo, sobretudo se existe a premência de uma decisão a ser tomada. Como um complicador notamos que pode acontecer dos indecisos crescerem com o debate se o tema não envolver uma possibilidade de decisão. Os indecisos desapareceram quando se discutiu a adoção de cotas raciais na Universidade, assunto que estava no horizonte decisório institucional, porém cresceram quando o tópico era “vida feliz”, um problema sem horizonte de definição.

Dois artigos foram gerados por essa pesquisa: no primeiro apresentamos o núcleo da investigação, analisando aspectos semilógicos de alguns argumentos operados nos debates da presidência em 2012, envolvendo causas públicas e da interação do Procon sustentando uma causa econômica entre os participantes (Magalhães & Sousa, 2004); quanto aos debates políticos em laboratório, mostramos como alunos universitários de diversas áreas, este era o público desses grupos, usavam o tópico da desigualdade social para negar a existência de uma “verdadeira democracia” no Brasil (Magalhães & Sousa, 2006). Tratamos esta apropriação que universitários fazem de teorias sobre o Brasil e aplicam a raciocínios contextuais em um debate em termos da teoria da Ideologia, de Boudon (1989), em que os agentes se apropriam de “pacotes de ideias” que podem parecer “boas” e “racionais” explicações do mundo. Os “pacotes” de Boudon são claramente isomórficos com a ideia de tópico retórico, ambos pensam em discursos semiprontos e aplicáveis a determinadas situações sociais nas quais aquelas falas podem ser acionadas.

Para a agenda de investigação sobre teoria da ação, pareceu-nos importante discutir o tema da *deliberação* em contextos interacionais, para possibilitar uma interface com um ponto central na teoria política. Tratava-se, portanto, de extrair implicações teóricas de quadros interacionais para problemas de natureza geral, como a deliberação democrática. Foi desta perspectiva que se apresentou o novo enquadramento da pesquisa. A produtividade dessa abordagem se configurou numa investigação exploratória, denominada *Interação e deliberação: perspectivas no campo*

da microssociologia e da linguagem (Magalhães et alii 2007) que se desdobrou e se consolidou em outros projetos. Nesta investigação houve a aproximação com estudos interacionais etnometodológicos que apontavam para a necessidade de investigar contextos distintos de interação.

Como conduzir uma reflexão sobre certas formas empíricas de deliberação e indicar com elas questões para a teoria democrática? A ideia para tratar o problema da deliberação foi escolher alguns arranjos interativos que modelassem três níveis de relações entre racionalidade e argumentação. O primeiro nível, relativo ao *interesse econômico*, foi pensado pro meio de novas audiências de conciliação do PROCON de Juiz de Fora. As interações, neste caso, eram sobre problemas do mercado e orientavam um nível de instrumentalidade bastante elevado no uso de argumentos, que contrapõe as partes: um reclamante, um reclamado e um mediador institucional, que usualmente tentavam fechar um acordo.

O nível seguinte foi dado pela Câmara de Vereadores de Juiz de Fora onde a presunção era de que os agentes (os vereadores) falam em nome de interesses públicos gerais ou, pelo menos, em nome de interesses coletivos. Neste caso, quinze sessões ordinárias da Câmara de Vereadores de Juiz de Fora foram gravadas em vídeo por uma equipe, que também frequentou o plenário por um período de observação, como membros do auditório. Refletir sobre a operação do plenário da Câmara põe em relevo um procedimento institucional da democracia representativa. O outro arranjo interativo e argumentativo trabalhou os discursos “sim” e “não” no referendo sobre o desarmamento, no caso, a análise do material de propaganda que foi ao ar pelo horário gratuito da TV. Temos no referendo, sem dúvida, uma interação peculiar dos *discursos* na arena política: os grupos rechaçam os argumentos do programa contrário e apresentam teses antagônicas. É bom lembrar que são atores, os movimentos pró e contra o desarmamento, bastante amplos e difusos, sobretudo nos interesses. Não há, neste último arranjo empírico, e este um ponto que nos interessa realçar, um ator individual, mas antes um *público* que participa de uma mesma opinião. Cabe uma questão sobre o referendo como alternativa de implementação de decisões democráticas, que envolvem também a conversação cotidiana sobre temas políticos. Este último ponto corresponde a especulações normativas quanto a democracia depender da geração de campos argumentações sobre problemas públicos, que se dão entre os cidadãos.

Assim, do individualizado reclamante do Procon ao público sem rosto definido dos grupos do referendo, passando pelo agente que cumpre um papel representativo, que

concilia o interesse individual de perpetuação de sua atividade política, com os interesses coletivos, que se agregam sob seu mandato de vereador, analisamos três bases empíricas de interações para reconstruir os problemas da racionalidade e referi-las como questões analíticas para discutir a deliberação democrática. O resultado sintético desse processo de pesquisa apontou, essencialmente, que é possível mostrar como as ações deliberativas na sociedade não se manifestam nitidamente distintas das elaborações subjetivas, registradas no instante das interações de fala. A consequência desta proposição permitiu ilações que vão desde a gênese coletiva das preferências individuais, até o descentramento da noção de escolha individual como fundamento de ordens políticas democráticas. Agentes sociais operam com linguagens que não se definem por outra coisa senão por serem códigos extensos e socialmente compartilhados, linguagens que os agentes experimentam como pertencendo igualmente aos outros, que eles percebem no mundo circundante. Teias de retóricas que transacionam e desenham os cursos de ação. Retóricas que projetam, orientam e normatizam as ações sociais, em cadeias de tópicos enlaçados por conexões de aparência lógica. Se cada organização dos tópicos do campo retórico é única, no sentido que foi elaborada por um agente em campo, ela é também a réplica seletiva e subjetivada de tópicos do acervo social.

As implicações para uma teoria da democracia, e indo além do alvo fácil da corrente que se autodenomina democracia deliberativa, temos a possibilidade de perceber como níveis argumentativos de base técnica ou moral têm chances diferenciadas de persuasão, conforme os contextos institucionais. *Grosso modo* podemos indicar que o recurso à argumentação técnica é mais potente nas interações com menor número de agentes, como o Procon, do que nos contextos de maior visibilidade pública, como a Câmara, ou o referendo do desarmamento, espaço no qual os argumentos técnicos foram progressivamente eclipsados pelos argumentos morais. Os resultados da pesquisa foram apresentados no Seminário Temático “Controvérsias conceituais da democracia contemporânea: teoria e empiria”, do XXXI Congresso da ANPOCS, em 2007 (Magalhães, 2007).

Continuamos a observar e registrar contextos de interação com instrumentos microsociológicos, o que permitiu explorações sobre “política local”. Três projetos conexos aconteceram a este respeito: *Democracia e debate: questões teóricas e contextos empíricos* (2009-2010); *O registro de interações e suas possibilidades analíticas na etnometodologia*, (2010-2012); e *As interações sociais e os*

microfundamentos da participação e da deliberação na democracia local (2010/2012). Como base dados acrescentamos a observação dos Conselhos Municipais da Criança e do Adolescente e o CM de Saúde em Juiz de Fora, MG. Retomamos outro conjunto de observações e registros de dez seções ordinárias da Câmara de Vereadores na legislatura 2008-2012. Estes trabalhos lançam mão de conceitos etnometodológicos como *formulação* – para assinalar os momentos em que os agentes reelaboram uma fala anteriormente enunciada no debate com vistas ao controle do que está sendo dito e deliberado; e de *indexação* – para marcar argumentos que passam a ter um sentido específico na interação (Garfinkel, 1967; Garfinkel & Sacks, 1986). Esta nova etapa do programa de pesquisa teve seus resultados publicados em capítulo de livro recente sobre democracia e representação no nível local (Magalhães, 2014).

Por fim, quanto ao núcleo original da tese, se a longevidade do seu argumento for um indicador de consistência, ele foi novamente testado no XXII World Congress of Political Science da IPSA (Madri, 2012) com o paper *Rhetoric as an analytical model of instrumental reason*, apresentado no grupo “Parliamentarism and Rhetoric” (Magalhães, 2012). Contudo, a “prova de fogo” do conceito de racionalidade retórica aconteceu em 2014, no *Research Committee of RationalChoice*, do XVIII ISA World Congress, em Yokohama, quando o paper *Instrumental action and rhetoric: rebuilding rational action on linguistic field* (Magalhães, 2014), foi apresentado e reconhecido como uma contribuição original aos estudos da racionalidade. Esta foi uma grande felicidade pessoal. Neste momento cabe pensar se este programa de pesquisas vai continuar se desdobrando, ou se, após 15 anos, ele será interrompido com ares de missão cumprida.

Referências Bibliográficas

Boudon, R. (1989). *A ideologia, ou a origem das ideias recebidas*. São Paulo: Ática.

Garfinkel, H. (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Englewood-Cliffs: Prentice Hall.

____ & Sacks, H. (1986). “On formal structures of practical actions”, in Garfinkel, H. (org.), *Ethnomethodological studies of work*. Londres e Nova Iorque: Routledge & Kegan Paul, pp. 160-196.

Habermas, J. (1989). *Théorie de l’agir communicationnel*. Paris: Fayard, vols. I e II.

- Magalhães, R. F. (2000). *Racionalidade e retórica: teoria discursiva da ação coletiva*. Tese de Doutorado em Ciência Política, Rio de Janeiro, Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, (IUPERJ/UCAM).
- _____. (2007). “Interação e deliberação em três arranjos empíricos: Pensando perspectivas no campo da microsociologia e da democracia”. Trabalho apresentado no XXXI Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, MG, 22-26 de outubro.
- _____. (2012). “Rhetoric as an analytical model of instrumental reason”. Trabalho apresentado no XXII World Congress of Political Science, International Political Science Association, Madri.
- _____. (2014) “Instrumental action and rhetoric: Rebuilding rational action on linguistic field”. Trabalho apresentado no XVIII International Sociological Association World Congress, Yokohama.
- _____. (2014). “As interações sociais e os microfundamentos da deliberação democrática: Um estudo empírico na Câmara Municipal de Juiz de Fora”, in Mendes, M. & Kerbauy, M. T. (orgs). *Eleições, partidos e representação política nos municípios brasileiros*. Juiz de Fora: Editora da UFJF.
- _____. *et alii.* (2004). *A retórica como modelo analítico da racionalidade instrumental: Os usos da argumentação em situações de conflito e debate*. Relatório Final de Pesquisa. Juiz de Fora, Centro de Pesquisas Sociais/UFJF.
- _____. *et alii.*(2007). *Interação e deliberação: Perspectivas no campo da microsociologia e da linguagem*. Relatório Final de Pesquisa, Juiz de Fora, Centro de Pesquisas Sociais/UFJF.
- _____. & Veiga L. F. (1999). *Ideologia política, persuasão, propaganda eleitoral e voto: Um estudo da recepção da campanha presidencial, 1998*. Relatório Analítico, Juiz de Fora, Centro de Pesquisas Sociais/UFJF.
- _____. & Veiga L. F. (2000). *Manipulações cognitivas da política: o eleitor comum diante da campanha presidencial de 1998*, in Figueiredo, R. (org.). *Marketing Político e Persuasão Eleitoral*. São Paulo: Konrad Adenauer.
- Magalhães, R. F. & Sousa, D. T. de. (2004). “A retórica como modelo analítico da racionalidade instrumental: Aproximações teóricas e empíricas”. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, vol. 47, nº 3, pp. 577-614.
- _____. (2006). “A democracia como *topos*: reflexões sobre persuasão *entimemas* e debates em laboratório”. *Teoria e Cultura*, vol. 1, nº 1, pp. 139-164.
- Olson, M. (1965). *The logic of collective action*. Cambridge: Harvard University Press.