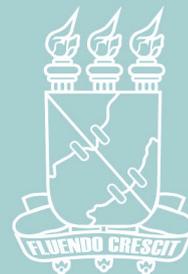


# revec

Revista de Estudos de Cultura



UNIVERSIDADE  
FEDERAL  
DE SERGIPE

N. 2 | MAIO A AGOSTO DE 2015

**Culturas em  
Negativo**

Núcleo de Estudos de Cultura

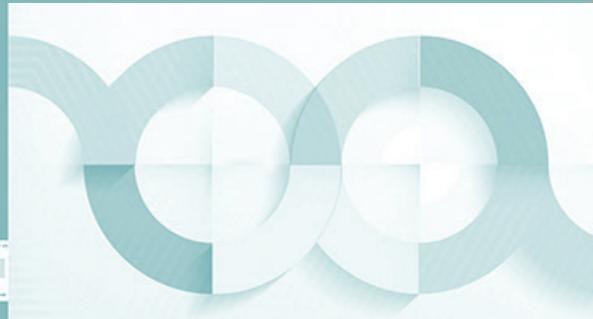


Universidade Federal de Sergipe



# revec

Revista de Estudos de Cultura



*A revista de Estudos de Cultura da UFS é um periódico do Núcleo de Estudos de Cultura da UFS, Pólo autônomo internacional do CLEPUL: HISTÓRIA, CULTURA E EDUCAÇÃO, que foi criado com o intuito de congrega pesquisadores das grandes áreas de Ciências Humanas, de Ciências Sociais e Aplicadas e de Letras, Linguística e Artes, para que, numa relação recíproca e não hierárquica de trocas e empréstimos, possam romper-se as limitações disciplinares que dificultam perspectivas renovadoras de reflexão sobre a cultura moderna e contemporânea, com ênfase no estudo de seus aspectos organizacionais e representacionais.*

## EDITOR CHEFE

Luiz Eduardo Oliveira

## CONSELHO EDITORIAL

- Antonio Ponciano Bezerra (Universidade Federal de Sergipe)  
 Anderson Zalewski Vargas (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)  
 Celso João Carminati (Universidade do Estado de Santa Catarina)  
 Claudete Daflon dos Santos (Universidade Federal Fluminense)  
 Delmir José Valentini (Universidade Federal da Fronteira do Sul)  
 Dilton Cândido Santos Maynard (Universidade Federal de Sergipe)  
 Élsio José Corá (Universidade Federal da Fronteira Sul)  
 Enrique Rodrigues-Moura (Universidade de Bamberg)  
 Frank Nilton Marcon (Universidade Federal de Sergipe)  
 Francisco das Neves Alves (CLEPUL / Universidade Federal do Rio Grande/ Biblioteca Rio-Grandense)  
 Gladys Mary Ghizoni Teive (Universidade Federal de Santa Catarina)  
 Hippolyte Brice Sogbossi (Universidade Federal de Sergipe)  
 João Adolfo Hansen (Universidade de São Paulo)  
 João Carlos Relvão Caetano (CLEPUL / Universidade Aberta de Portugal)  
 Jonatas Silva Menezes (Universidade Federal de Sergipe)  
 Jorge Carvalho do Nascimento (Universidade Federal de Sergipe)  
 José Carlos de Araújo Silva (Universidade do Estado da Bahia)  
 José Eduardo Franco (CLEPUL / Universidade de Lisboa)  
 José Rodorval Ramalho (Universidade Federal de Sergipe)  
 Luiz Eduardo Oliveira (CLEPUL / Universidade Federal de Sergipe)  
 Maria Regina Barcelos Bettiol (CAPES/URI)  
 Marcus de Martini (Universidade Federal de Santa Maria)  
 Norberto Dallabrida (CLEPUL / Universidade do Estado de Santa Catarina)  
 Paulo de Assunção (CLEPUL / Universidade São Judas Tadeu)  
 Raquel Meister Ko. Freitag (Universidade Federal de Sergipe)  
 Regina Helena Pires de Brito (Universidade Presbiteriana Mackenzie)  
 Simone Silveira Amorim (Universidade Tiradentes)  
 Valmir Francisco Muraro (CLEPUL / Universidade Federal de Santa Catarina)

## UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

### REITOR

Angelo Roberto Antonioli

### VICE-REITOR

André Maurício Conceição de Souza

### EQUIPE TÉCNICA

Antonio Pedro Barreto de Oliveira

Ellen dos Santos Oliveira

Émmerly Karoline Nascimento Dantas Leite

José Augusto Batista dos Santos

Luiz Eduardo Oliveira

### REVISÃO E TRADUÇÃO

#### Português

Giselle Macedo Barboza

Fernanda Cristina da E. dos Santos

Sara Rogéria Santos Barbosa

#### Inglês

Ana Lúcia Simões Borges Fonseca

Elaine Maria Santos

José Augusto Batista dos Santos

Rodrigo Belfort Gomes

Thadeu Vinicus Souza Teles

#### Francês

Kate Constantino Oliveira

Joselma Duarte Santiago Nunes

#### Espanhol

Anselmo Guimarães

### EDITORAÇÃO ELETRÔNICA

Adilma Menezes

Revista de Estudos de Cultura da UFS/Publicação do Núcleo de Estudos de Cultura, Universidade Federal de Sergipe. - nº 2, (mai./ago. 2015) – São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2015.

ISSN. 2446-7189

Quadrimestral

1. Cultura 2. Cultura brasileira 3. Periódico 3. Núcleo de Estudos de Culgura.

CDU 008 (050)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
Cidade Universitária "Prof. José Aloísio de Campos"  
CEP 49.100-000 – São Cristóvão – SE.

Luiz Eduardo Oliveira  
José Eduardo Franco

## EDITORIAL

Neste segundo número da Revista de Estudos de Cultura, daremos continuidade ao dossiê **Culturas em Negativo**, com nove artigos que também comporão a versão brasileira do **Dicionário dos Antis: a cultura brasileira em negativo**. O texto de abertura **Anti-homossexualidade** é assinado por Luiz Mott, Professor Titular da Universidade Federal da Bahia e Decano do Movimento Homossexual Brasileiro. Através da Etno-história, o autor resgata as pistas relativas à gênese e significado da intolerância anti-homossexual em nossa sociedade, evidenciando o quanto a homofobia tem suas raízes fincadas na tradição judaico-cristã, que desde cedo percebeu o caráter ameaçador, político e revolucionário do amor e sexo entre dois machos ou duas fêmeas, castigando a homossexualidade como crime abominável e o mais detestável de todos os pecados.

Em **Antiteylorismo**, **Antonio Bosco de Lima**, Professor Associado da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Uberlândia, problematiza o taylorismo como uma corrente da organização do mundo do trabalho que buscou, por meio de técnicas idealizadas, mensuradas, planejadas e instituídas nas fábricas, otimizar as tarefas, levando os operários a produzirem mais, com menor custo, a concretização da eficiência, concluindo que, apesar de todas as resistências e de formas variadas que se constituem em antitaylorismo, alguns de seus elementos permaneceram em movimentos contemporâneos como o pós-fordismo e o taylorismo, por conta da intensificação das condições de exploração da força de trabalho e do controle patronal do processo de trabalho.

O terceiro artigo deste número, **Antiateísmo**, é assinado por **Jean Pierre Chauvin**, Professor de Cultura e Literatura Brasileira do Departamento de Jornalismo da Universidade de São Paulo. Tendo já colaborado com o texto intitulado Antimaniqueísmo, publicado no primeiro número da REVEC, dessa vez o autor aborda questões relacionadas à diferença, à

tolerância e à crença motivação religiosa, fazendo ver que cétricos em geral, e ateus em particular, são os principais alvos das ressalvas promovidas pelos antiatistas.

O **Antijesuitismo no Brasil** é assinado por **Edgard Leite**, Professor Associado da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e Membro Titular da Academia Brasileira de Filosofia. Neste artigo o autor mostra como, mesmo desempenhando um papel central na montagem da sociedade colonial, os jesuítas foram, desde os primeiros momentos, alvo de diferentes correntes econômicas e políticas que os entenderam como um obstáculo ao desenvolvimento de uma sociedade mais competitiva e livre de sua tutela.

Em **Antirracismo**, **Frank Marcon**, Professor Associado do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe, faz uma reflexão sobre o uso e os sentidos do vocábulo antirracismo, principalmente nos países de Língua Portuguesa. A proposta do artigo é perceber em que contextos o antirracismo é e foi utilizado em oposição às noções de racismo, dando centralidade aos seus usos no Brasil, mas também analisando-os nos países africanos de Língua Portuguesa e em Portugal.

**José Rodorval Ramalho**, também Professor Associado do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe, assina **Antimaçonismo**. Neste artigo, o autor propõe que o antimaçonismo brasileiro, já observado no século XIX, apresenta um ideário importado, ainda que mais ou menos aclimatado ao ambiente local. Assim, as controvérsias antimaçônicas são assumidas pelos católicos, seguindo as determinações de Roma; pelos protestantes, seguindo denominações estrangeiras; pelos comunistas, acompanhando as orientações da III Internacional; pelos integralistas, a partir de um espírito nacionalista inspirado no fascismo italiano.

**Hume: naturalismo como antirracionalismo?** é um artigo assinado por **Andrea Cachel**, Profes-

sora Adjunta do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora. Nele, a autora analisa em que medida a filosofia de Hume dialoga com a definição tradicional de conhecimento, traçando um caminho alternativo sobretudo em relação à noção de justificação das nossas crenças epistêmicas e morais mais relevantes. Seu objetivo é explicar o modo como o naturalismo humano é também antirracionalismo e como ele subverte a própria imagem que a história da filosofia estabeleceu para o que seja o filosofar.

**Maria Amélia Santoro Franco**, Professora da Universidade Católica de Santos e Pesquisadora 2 CNPq, assina **Antipedagogismo**, artigo que busca identificar, na história da pedagogia, alguns movimentos que podem ser considerados como antipedagogistas, configurando-se como contraposição às doutrinas vigentes da época, na Europa e no Brasil. A autora conclui considerando que os movimentos antipedagogistas funcionaram como alavancas para a transformação das práticas pedagógicas e que devem ser compreendidos na perspectiva da totalidade, como sínteses de múltiplas determinações.

O segundo número da Revista de Estudos de Cultura finaliza sua edição com **Antinacionalismo**, assinado por **Silvia V. Frota**, Mestre em Comunicação e Cultura pela Universidade de Lisboa e Doutoranda em Análise do Discurso na mesma instituição. Nele, a autora faz uma reflexão sobre os processos de construção discursiva dos nacionalismos na Europa. O contexto brasileiro é destacado, assim como o papel da negação e do antagonismo na elaboração dos nacionalismos e dos antinacionalismos. O enquadramento teórico-metodológico adotado é o dos estudos de cultura, com especial ênfase nas teorias de identidade desenvolvidas por Stuart Hall e HomiBhabha.

Esta edição foi preparada com cuidado para fazer com que o leitor aproveite o máximo. Boa leitura!

Luiz Eduardo Oliveira  
José Eduardo Franco

## EDITORIAL

In this second issue of the *Revista de Estudos de Cultura*, we will continue publicizing the dossier **Cultures in negative**, with nine articles that also make up the Brazilian version of the Dictionary of Antis: Brazilian culture in negative. The opening text is **Anti-homosexuality**, written by **Luiz Mott**, Professor at the Federal University of Bahia and a pioneer of the Brazilian Homosexual Movement. Through the Ethnohistory, the author rescues the tracks on the genesis and meaning of anti-homosexual intolerance in our society, highlighting how homophobia has its roots in the Judeo-Christian tradition, which, since the beginning, has identified the threatening, political and revolutionary character of love and sex between two males or two females, punishing homosexuality as an abhorrent crime and the most detestable of all sins.

In **Anti-taylorism**, **Antonio Bosco de Lima**, Associate Professor of the Education School at the Federal University of Uberlândia, problematizes Taylorism as a current of the work organization which sought, through idealized, measured, planned and established techniques in factories, optimize tasks, leading workers to produce more, at lower cost, and achieve efficiency. It could be concluded that, despite all the resistance and varied forms that constitute anti-taylorism, some of its elements remained in contemporary movements such as post-Fordism and the taylorism, due to the intensification of operating conditions of the workforce and the employer control of the work process.

The third paper of this issue, **Anti-atheism**, is signed by **Jean Pierre Chauvin**, Professor of Culture and Brazilian Literature at the Department of Journalism at the University of São Paulo. In the first issue, he wrote about Anti-Manichaeism, but this time the author addresses issues related to the difference, tolerance and belief of religious motivation, proving that skeptics in general, and atheists in particular, are the main targets of the speeches promoted by anti-atheists.

The **Anti-Jesuitism in Brazil** is signed by **Edgard Leite**, Associate Professor at the University of State of Rio de Janeiro and member of the Brazilian Academy of Philosophy. In this paper, the author shows how, even playing a central role in the assembly of colonial society, the Jesuits were, from the first moments, the subject of different economic and political currents which understood them as an obstacle to the development of a more competitive society, free of its tutelage.

In **anti-racism**, **Frank Marcon**, Associate Professor of Social Sciences at the Federal University of Sergipe, reflects on the use and meanings of the word anti-racism, especially in Portuguese-speaking countries. This paper aims to highlight the contexts in which anti-racism is and was used in opposition to the notions of racism, giving centrality to its uses in Brazil, analyzing them in African Portuguese speaking countries and in Portugal as well.

**José Ramalho Rodorval** is an Associate Professor of Social Sciences at the Federal University of Sergipe as well, and signs anti-freemasonry. In this paper, the author proposes that the Brazilian anti-freemasonry, which had already been observed in the nineteenth century, has an imported ideology, more or less acclimatized to the local environment. Thus, the anti-Masonic controversies are assumed by Catholics, following the determination of Rome; by Protestants, following foreign denominations; by the Communists, following the guidelines of the Third International; by fundamentalists, from a nationalist spirit inspired by Italian fascism.

**Hume: naturalism as anti-rationalism?** It is a paper written by **Andrea Cachel**, Professor of the Department of Philosophy at the Federal University of Juiz de Fora. In this piece of writing, the author

analyzes to what extent the philosophy of Hume dialogues with the traditional definition of knowledge, outlining an alternative way especially in relation to the notion of justification of our epistemic and moral beliefs which are considered more relevant. She aimed to explain how the Humean naturalism is also anti-rationalism and how it subverts the very image that the history of philosophy established for what philosophizing is.

**Maria Amélia Santoro Franco**, Professor at the Catholic University of Santos and Researcher 2 CNPq, signs **Anti-pedagogism**, a paper which seeks to identify, in the pedagogy history, some movements that can be considered as anti-pedagogism, configuring itself as an opposition to the prevailing doctrines of the time, in Europe and Brazil. The author concludes stating that the anti-pedagogism movements functioned as levers for the transformation of teaching practices and that they should be understood in the perspective of totality, as multiple determination syntheses.

The second issue of the *Revista de Estudos de Cultura* is finalized with **Anti-nationalism**, signed by **Silvia V. Frota**, Master in Communication and Culture at the University of Lisbon and PhD student in Discourse Analysis at the same institution. In this paper, the author reflects on the discursive construction processes of nationalisms in Europe. The Brazilian context is highlighted, as well as the role of negation and the antagonism in the construction of nationalisms and anti-nationalisms. The adopted theoretical and methodological framework comes from the studies of culture, with special emphasis on identity theories developed by Stuart Hall and Homi Bhabha.

This edition was carefully prepared, in order to help the reader enjoy it the most. Good reading!

Luiz Eduardo Oliveira  
José Eduardo Franco

## EDITORIAL

En este segundo número de la Revista de Estudios de Cultura, continuaremos con el dossier **Culturas en Negativo**, con nueve artículos que también integran la versión brasileña del **Diccionario de Antis: la cultura brasileña en negativo**. El texto de apertura es **Anti-homosexualidad**, firmado por **Luiz Mott**, Profesor Titular de la Universidad Federal de Bahía y Decano del Movimiento Homosexual de Brasil. Por la Etno-historia, el autor rescata a las pistas relativas a la génesis y significado de la intolerancia anti-homosexual en nuestra sociedad, poniendo en evidencia en que medida la homofobia tiene sus raíces plantadas en la tradición judeo-cristiana, que desde temprano se dieron cuenta el carácter amenazante, político y revolucionario del amor y el sexo entre dos hombres o dos mujeres, castigando la homosexualidad como crimen abominable y el más detestable de todos los pecados.

En **Antiteylorismo**, **Antonio Bosco de Lima**, Profesor Asociado de la Facultad de Educación de la Universidad Federal de Uberlândia, problematiza el taylorismo como una prisión de la organización del mundo del trabajo que buscó, a través de técnicas idealizadas, medidas, planificadas y establecidas en las fábricas, optimizar las tareas, lo que llevaba a los trabajadores a producir más, a menor costo, lograr la eficiencia, concluyendo que, a pesar de todas las resistencias y variadas formas que se constituyen en antitaylorismo, algunos de sus elementos se mantuvieron en movimientos contemporáneos como post-fordismo y el taylorismo, debido a la intensificación de las condiciones de explotación de la fuerza de trabajo y el control del proceso de trabajo por los empresarios.

El tercer artículo de este número, **Antiateísmo**, está firmado por **Jean Pierre Chauvin**, profesor de Cultura y Literatura Brasileña en el Departamento de Periodismo de la Universidad de São Paulo. Después de haber colaborado con la revista en el primer número, con Antimaniqueísmo,

esta vez el autor se ocupa de cuestiones de la diferencia, la tolerancia y la creencia de motivación religiosa, haciendo ver que los escépticos en general y ateos en particular, son los principales objetos de advertencias promovido por antiatistas.

El **Antijesuitismo** en Brasil está firmado por **Edgard Leite**, Profesor Asociado de la Universidad del Estado de Río de Janeiro y Miembro de la Academia Brasileña de Filosofía. En este artículo el autor muestra cómo, a pesar de jugar un papel central en el montaje de la sociedad colonial, los jesuitas fueron, desde los primeros momentos, objeto de distintas corrientes políticas y económicas que les comprendieron como un obstáculo para el desarrollo de una sociedad más competitiva y libre de su tutela.

En **Antirracismo**, **Frank Marcon**, Profesor Asociado del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Federal de Sergipe, hace una reflexión sobre el uso y el significado de la palabra antirracismo, especialmente en los países de habla portuguesa. El propósito de este artículo es entender los contextos en que se utiliza y se utilizó el antirracismo en oposición a las nociones de racismo, dando centralidad a sus usos en Brasil, sino también analizarlos en países de habla portuguesa de África y Portugal.

**José Ramalho Rodorval**, también Profesor Asociado del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Federal de Sergipe, firma **Anti-masonismo**. En este artículo, el autor propone que el anti-masonismo brasileño, ya observado en el siglo XIX, tiene una ideología importada, aunque más o menos aclimatado al entorno local. Por lo tanto, las polémicas anti-masónicas son asumidas por los católicos, cumpliendo las determinaciones de Roma; por los protestantes, bajo denominaciones extranjeras; por los comunistas, siguiendo los lineamientos de la III Internacional; por los integristas, a partir de un espíritu nacionalista inspirado en el fascismo italiano.

**Hume: ¿naturalismo como antirracionalismo?** es un artículo de **Andrea Cachel**, Profesora Adjunta del Departamento de Filosofía de la Universidad Federal de Juiz de Fora. En él, la autora analiza en qué medida la filosofía de Hume dialoga con la definición tradicional de conocimiento, esbozando una forma alternativa, especialmente en relación a la noción de justificación de nuestras creencias epistémicas y morales más relevantes. Su objetivo es explicar cómo el naturalismo de Hume es también antirracionalismo y cómo él subvierte la misma imagen que la historia de la filosofía ha establecido para lo que es filosofar.

**Maria Amélia Santoro Franco**, Profesora de la Universidad Católica de Santos e Investigadora 2 CNPq, firma **Antipedagogismo**, artículo que busca identificar, en la historia de la pedagogía, algunos movimientos que se pueden considerar como antipedagogistas, se configurando como oposición a las doctrinas imperantes de la época, en Europa y Brasil. La autora concluye que los movimientos antipedagogistas funcionaron como palancas para la transformación de las prácticas pedagógicas y deben ser entendidas en la perspectiva de la totalidad, como síntesis de múltiples determinaciones.

El segundo número de la Revista de Estudios de Cultura finaliza su edición con **Antinacionalismo**, firmado por **Silvia V. Flota**, Máster en Comunicación y Cultura por la Universidad de Lisboa y Doctoranda en Análisis del Discurso en la misma institución. En él, la autora reflexiona sobre los procesos de construcción discursiva de los nacionalismos en Europa. El contexto brasileño se pone de relieve, así como el papel de la negación y del antagonismo en la elaboración de los nacionalismos y antinacionalismos. El marco teórico y metodológico adoptado es el de los estudios de la cultura, con especial énfasis en las teorías de identidad desarrolladas por Stuart Hall y Homi Bhabha.

Esta edición se ha preparado con cuidado para que el lector disfrute al máximo. ¡Buena lectura!

Luiz Eduardo Oliveira  
José Eduardo Franco

## ÉDITORIAL

Dans ce deuxième numéro de la Revue des Études de la Culture, nous allons continuer le dossier **Cultures en Négatif**, avec neuf articles qui feront partie également de la version brésilienne du **Dictionnaire des Antis : la culture brésilienne en négatif**. Le texte d'ouverture est intitulé **Anti-homosexualité**, il est signé par **Luiz Mott**, professeur titulaire de l'Universidade Federal da Bahia et doyen du Mouvement Homosexuel Brésilien. Par la Ethnohistoire, l'auteur sauve les pistes sur la genèse et la signification de l'intolérance anti-homosexuel dans notre société, en prouvant que l'homophobie a ses racines plantées dans la tradition judéo-chrétienne, qui depuis le début a noté le caractère menaçant, politique et révolutionnaire de l'amour et du sexe entre deux hommes ou deux femmes, en punissant l'homosexualité comme crime odieux et le plus détestable de tous les péchés.

Dans **Antitaylorisme**, **Antonio Bosco Lima**, professeur agrégé de la Faculdade de Educação de l'Universidade Federal de Uberlândia, discute le taylorisme comme un courant de l'organisation du monde du travail qui a cherché, par des techniques idéalisées, mesurées, planifiées et mises en place dans les usines, à optimiser les tâches, conduisant les travailleurs à produire plus, à moindre coût, la réalisation de l'efficacité, en concluant que, malgré toute la résistance de formes variées qui constituent l'antitaylorisme, certains de ses éléments sont restés dans les mouvements contemporains tels que le post-fordisme et le taylorisme, en raison de l'intensification des conditions d'exploration de la main-d'œuvre et du contrôle par l'employeur du processus de travail.

Le troisième article de ce numéro, **Antiathéisme**, est signé par **Jean Pierre Chauvin**, professeur de la Culture et de la Littérature Brésilienne au Département de Journalisme de l'Universidade de São Paulo. Ayant déjà collaboré avec la revue dans le premier numéro, avec **Antimanicheisme**, cette fois l'auteur aborde des questions sur la différence, la tolérance et la

conviction de motivation religieuse, montrant que les sceptiques en général, et les athées en particulier, sont les principales cibles des mises en garde promues par les antiathées.

**Antijésuitisme au Brésil** est signé par **Edgard Leite**, professeur agrégé de l'Universidade do Estado do Rio de Janeiro et Membre Titulaire de l'Académie Brésilienne de Philosophie. Dans cet article, l'auteur montre comment, même en jouant un rôle central dans la construction de la société coloniale, les jésuites étaient, dès les premiers instants, l'objet de différents courants économiques et politiques qui les ont compris comme un obstacle au développement d'une société plus concurrentiel et libre de sa tutelle.

Dans l'**Antiracisme**, **Frank Marcon**, professeur agrégé du Département des Sciences Sociales de l'Universidade Federal de Sergipe, fait une réflexion sur l'utilisation et la signification du mot antiracisme, en particulier dans les pays lusophones. Le but de l'article est de comprendre les contextes dans lesquels le racisme est et a été utilisé en opposition à des notions de racisme, donnant une position centrale à leurs utilisations au Brésil, mais aussi aux pays lusophones africains et le Portugal.

**José Ramalho Rodorval** également professeur agrégé des Sciences Sociales de l'Universidade Federal de Sergipe, signe **Antimaçonnerisme**. Dans cet article, l'auteur propose que le antimaçonnerisme brésilien, déjà observé dans le dix-neuvième siècle, a une idéologie importée, bien que plus ou moins adaptée à l'environnement local. Ainsi, les controverses antimaçonniques sont assumées par les catholiques, après les décisions de Rome; par les protestants, à la suite des directrices étrangers; par les communistes, en suivant les orientations de la Troisième Internationale; par les fondamentalistes, à partir d'un esprit nationaliste inspiré par le fascisme italien.

**Hume : le naturalisme comme antirationalisme ?** Il est un article signé par **Andrea Cachel**, profes-

seur agrégé du Département de Philosophie de l'Universidade Fedearl de Juiz de Fora. Dans ce document, l'auteur analyse dans quelle mesure la philosophie de Hume dialogue avec la définition traditionnelle de la connaissance, décrivant un autre chemin en ce qui concerne la notion de justification de nos croyances épistémiques et nos croyances morales plus pertinentes. Votre but consiste à expliquer comment le naturalisme humaine est aussi antiationalisme et comment il subvertit l'image même que l'histoire de la philosophie a établie pour ce qui soit le philosophe.

**Maria Amélia Santoro Franco**, professeur à l'Universidade Católica de Santos et Chercheur 2 CNPq, signe **Antipédagogisme**, l'article qui vise à identifier, dans l'histoire de l'enseignement, certains mouvements qui peuvent être considérés comme antipédagogistes, qui se configurent par opposition aux doctrines dominantes de l'époque, en Europe et au Brésil. L'auteur conclut et affirme que les mouvements antipédagogistes fonctionnaient comme des leviers pour la transformation des pratiques d'enseignement qui doivent être comprises dans la perspective de la totalité, comme des synthèses de multiples déterminations.

Le deuxième numéro de la Revue des Études de la Culture finalise son édition avec **Antinationalisme** signé par **Silvia V. Frota**, Maître en Communication et Culture par l'Universidade de Lisbonne et étudiante au doctorat en Analyse du Discours dans la même institution. Dans ce document, l'auteur fait une réflexion sur les processus de construction discursive du nationalisme en Europe. Le contexte brésilien est mis en évidence, ainsi que le rôle de la négation et de l'antagonisme dans le développement des nationalismes et antinationalismes. Le cadre théorique et méthodologique adopté est celui des études de la culture, avec un accent particulier sur les théories d'identité élaborées par Stuart Hall et Homi Bhabha.

Cette édition a été préparée avec soin pour rendre le lecteur profiter le plus. Bonne lecture !

Luiz Mott

## ANTI-HOMOSSEXUALIDADE: A GÊNESE DA HOMOFOBIA

### RESUMO:

A homossexualidade foi rotulada nos últimos quatro mil anos, nas diferentes civilizações que serviram de matriz à cultura ocidental, por diversos nomes atrozes que refletem o alto grau de reprovação associado a esta performance erótica, sendo os homossexuais condenados a diferentes penas de morte. Através da Etno-história, resgatamos as pistas relativas à gênese e significado da intolerância anti-homossexual em nossa sociedade, evidenciando o quanto a homofobia tem suas raízes fincadas na tradição judaico-cristã, que desde cedo percebeu o caráter ameaçador, político e revolucionário do amor e sexo entre dois machos ou duas fêmeas, castigando a homossexualidade como crime abominável e o mais detestável de todos os pecados. Enfatizamos que, no caso específico do Brasil, a anti-homossexualidade tornou-se ainda mais virulenta devido ao escravismo colonial, os “efeminados” sendo vistos e tratados como perigosa ameaça à hegemonia do macho branco e à continuidade do projeto colonizador do Novo Mundo. Homofobia histórica que se reflete na atualidade, fazendo do nosso país o campeão mundial de crimes homofóbicos.

**Palavras chaves:** Homossexualidade. Homofobia. Anti-homossexual.

## ANTI-HOMOSEXUALITY: THE GENESIS OF HOMOPHOBIA

### ABSTRACT

Homosexuality has been labeled in the last four thousand years, in different civilizations that formed the matrix of Western culture, by many atrocious names that reflect the high degree of disapproval associated with this erotic performance, and homosexuals have been submitted to different death sentences. Through Ethnohistory, we have rescued the tracks on the genesis and the meaning of anti-gay bigotry in our society. Those tracks put in evidence how homophobia has its roots planted in the Judeo-Christian tradition, which since early realized the threatening, political and revolutionary character of love and sex between two males or two females, punishing homosexuality as abhorrent crime and the most detestable of all sins. We emphasize that, in the specific case of Brazil, the anti-homosexuality became even more virulent due to colonial slavery, the “effeminate men” being seen and treated as dangerous threat to the hegemony of white male and continuity of the project of colonizing the New World. Historical homophobia, reflected today, makes our country the world champion of homophobic crimes.

Keywords: homosexuality, homophobia, antihomosexual.

## ANTI-HOMOSEXUALIDAD: LA GÉNESIS DE LA HOMOFOBIA

### RESUMEN

La homosexualidad ha sido calificada en los últimos cuatro mil años en las diferentes civilizaciones que formaron la matriz de la cultura occidental, por distintos nombres atroces que reflejan el alto grado de desaprobación asociado con esta actuación erótica, y los homosexuales condenados a diferentes penas de muerte. Por medio de la Etnohistoria, rescatamos las pistas relativas a la génesis y significado de la intolerancia anti-homosexual en nuestra sociedad, revelando cómo la homofobia tiene sus raíces plantadas en la tradición judeo-cristiana, que desde temprano se dieron cuenta el carácter amenazante, político y revolucionario del amor y el sexo entre dos hombres o dos mujeres, castigando la homosexualidad como delito abominable y el más detestable de todos los pecados. Hacemos hincapié en que, en el caso específico de Brasil, la anti-homosexualidad se hizo aún más virulenta debido a la esclavitud colonial, los “afeminados” vistos y tratados como peligrosa amenaza a la hegemonía del hombre blanco y a la continuidad del proyecto colonizador del Nuevo Mundo. Homofobia histórica que se refleja hoy en día, hace de nuestro país el campeón del mundo en los crímenes homofóbicos.

**Palabras clave:** homosexualidad, homofobia, anti-homosexual.

## ANTI-HOMOSEXUALITÉ: LA GÊNESE DE L’HOMOPHOBIE

### RESUMÉ

L’homosexualité a été étiquetée dans les dernières quatre mille ans, dans les différentes civilisations qui ont servi comme matrice à la culture occidentale, pour plusieurs noms atroces qui réfléchissent l’haute degré de désapprobation associée à cette performance érotique, étant l’homosexuels condamnés à différentes peines de mort. À travers de la Ethno-histoire, nous sauvons des pistes relatives à la génesis et signifié de l’intolérance anti-homosexuel dans notre société, en accentuant combien l’homophobie a ses racines enfoncées dans la tradition judaïco-chrétienne, que depuis longtemps a aperçu le caractère menaçant, politique et révolutionnaire de l’amour et sexe entre deux mâles ou deux femelles, en châtiant l’homosexualité comme un crime abominable et le plus détestable de tous les péchés. Nous accentuons que, dans le cas spécifique du Brésil, l’anti-homosexualité est devenue encore plus virulent à cause de l’esclavage colonial, les “efeminados”, étant vu et traité comme une dangereuse menace à l’hégémonie et à la continuité du projet colonisateur du Nouveau Monde. L’homophobie historique que se reflète dans l’actualité, en faisant du notre pays le champion mondial de crimes homophobiques.

**Mots-clés:** homosexualité, homophobie, anti-homosexuel.

A HOMOSSEXUALIDADE, consagrada por Oscar Wilde como “o amor que não ousava dizer o nome”, foi rotulada nos últimos quatro mil anos, nas diferentes civilizações que serviram de matriz à cultura ocidental, por diversos nomes atrozes que refletem o alto grau de reprovação associado a essa performance erótica: abominação, crime contra a natureza, pecado nefando, vício dos bugres, abominável pecado de sodomia, velhacaria, descaração, desvio, doença, viadagem, frescura etc. E os homossexuais – mais os do sexo masculino do que as lésbicas – foram condenados a diferentes penas de morte: apedrejados, segundo a lei judaica; decapitados em todo Império romano, por ordem de Constantino em 342 d.C.; enforcados, afogados ou queimados nas fogueiras da Inquisição, durante a Idade Média e até os tempos modernos; despedaçados na boca de um canhão, como se registrou no Maranhão colonial; queimados pelos nazistas nos campos de concentração. Hoje, no Brasil, a cada 27 horas, um gay, travesti, transsexual ou lésbica é brutalmente assassinado, vítima da homofobia – o ódio à homossexualidade, fazendo de nosso país o campeão mundial de crimes homofóbicos. Por todo o país, pais e mães proclamam sem pejo: “prefiro um filho ladrão do que homossexual” ou “antes uma filha prostituta do que lésbica”.

É a etno-história que nos fornece as pistas para reconstituir a gênese e o significado da intolerância anti-homossexual em nossa sociedade, evidenciando que nossa homofobia tem suas raízes fincadas na tradição judaico-cristã, que desde cedo percebeu o caráter ameaçador, político e revolucionário do amor e sexo entre dois machos ou duas fêmeas, daí castigar a homossexualidade como crime abominável e o mais detestável de todos os pecados. Hoje, quando se ouve de norte a sul do Brasil esta sentença de morte: “Veado tem mais é que morrer!”, inconscientemente, está-se repetindo um veredicto que foi atribuído à própria vontade divina, imaginando-se assim evitar, através da repressão e aniquilação dos praticantes dessa abominável expressão de amor e erotismo a destruição da própria humanidade.

No caso específico do Brasil, a anti-homossexualidade tornou-se ainda mais virulenta devido ao escravismo colonial, na medida em que os “efeminados” eram vistos e tratados como perigosa ameaça à hege-

monia do macho branco e à continuidade do projeto colonizador do Novo Mundo. Isso porque desde sempre os machos donos do poder perceberam que a homossexualidade carregava na sua própria essência aspectos explosivos, representando uma verdadeira revolução dos costumes, na medida em que questiona, ameaça e pode destruir os mesmos alicerces em que se escoram a moral, a sexualidade e a hegemonia do homem branco na cultura tradicional do Ocidente e parte do Oriente. Uma revolução positiva, convém não se esquecer, pois nos obriga a repensar diversos axiomas fundantes de nossa cultura hodierna, que de forma irrefletida e perversa persistem em nossa ideologia e *modus vivendi*, fazendo da terra, e de nosso Brasil, não um paraíso terreal, mas um vale de lágrimas para milhões de seres humanos homoafetivos, fazendo da sexualidade e das relações de gênero a fonte de tanta violência, tragédia e morte.

## A INVENÇÃO DE UM MITO E A SACRALIZAÇÃO DE UM PRECONCEITO

É perfeitamente possível datar a origem e explicar o *background* de um dos mitos mais significativos da cultura ocidental, e que permanece ainda hoje como o maior tabu do mundo moderno: a homossexualidade. Sua gênese teve lugar por volta de quatro mil anos passados, na Caldéia, quando um velho pastor, Abraão, divulga junto a sua parentela e vizinhança certas revelações que assegurava ter recebido do próprio Deus, escolhendo-o como fundador de um povo predestinado. Elabora-se então, nesse momento, um projeto civilizatório que vai se tornar o mito fundante não só do povo judeu, como da própria história genealógica das três principais religiões do mundo moderno: judaísmo, cristianismo e islamismo.

Segundo se pode ler no primeiro livro da Bíblia, o Gênesis, Abrão teria nascido em Ur, na Caldéia, casado com Sara, que era estéril. Conjecturam os historiadores e exegetas que, por volta do ano 1800 a.C., toda sua família e agregados partem em direção à terra de Canaã, estabelecendo-se em Harã, onde seu progenitor Taré falece aos 205 anos de idade. É aí que tem início o diálogo de Javé com Abrão e a origem do mito que

serviu de base e justificativa não só à posterior condenação do homoerotismo, mas da violenta sexofobia que vai caracterizar e distinguir a cultura sexual abraâmica da moral sexual dos povos circundantes.

Eis a versão original do mito:

O Senhor disse a Abrão: Deixa tua terra, tua família e a casa de teu pai e vai para a terra que eu te mostrar. Farei de ti uma grande nação. Eu te abençoarei e exaltarei o teu nome, e tu serás uma fonte de bênção. Todas as famílias da terra serão benditas em ti [...] Tornarei tua posteridade tão numerosa como o pó da terra [...]. Levanta os olhos para os céus e conta as estrelas se és capaz [...] Pois assim será a tua descendência [...]. Eu dou esta terra aos teus descendentes, desde a torrente do Egito até o grande rio Eufrates [...]"

Passam-se anos, e Abrão e Sarai continuavam sem descendentes consanguíneos. Ao completar 99 anos, Javé aparece-lhe, ratificando a promessa: "Quero fazer uma aliança contigo e multiplicarei ao infinito a tua descendência [...]. De agora em diante não te chamarás mais Abrão, e sim Abraão, que quer dizer pai de uma multidão de povos [...]"

É sintomático que exatamente após essa aliança estabelecida entre Javé e Abraão, pouco antes de Sara engravidar, diz a mitologia bíblica que foram destruídas as cidades de Sodoma e Gomorra, o principal símbolo da homossexualidade no mundo antigo. Motivo: "o seu pecado era muito grande!" Logo em seguida nasce Isaac, a prova de que para Deus nada é impossível, concretizando-se assim a primeira profecia. Adulto, Isaac casa-se com Rebeca, dando origem ao povo hebreu.

Segundo ensina a etnodemografia, podemos dividir as diferentes sociedades humanas em dois grandes complexos no que tange a seu projeto civilizatório: de um lado, as culturas pró-natalistas, que estimulam a procriação, aspiram à longevidade máxima, reprimem e demonizam o sexo não-reprodutivo, canalizando toda a energia sexual para a multiplicação máxima da espécie; do outro, as sociedades antinatalistas, que limitam os nascimentos, estimulam práticas anticoncepcionais,

abortíferas ou mesmo o infanticídio, onde o sexo visa primordialmente o prazer e não a reprodução.

Nós, povos mitologicamente descendentes de Abraão - judeus, cristãos e muçulmanos - somos herdeiros típicos da ideologia demográfica pró-natalista, onde a religião e a moral ensinam que o sexo se destina precipuamente à reprodução, tendo como base a ordem divina do Criador: "crescei e multiplicai-vos".

Rodeados por nações antigas, superpopulosas e poderosas - assírios, babilônicos, caldeus, hititas, egípcios -, os hebreus, este pequenino bando de pastores nômades, não tinham outro caminho para atingir seu ambicioso projeto civilizatório: fazer filho, fazer muitos filhos, engravidando ao máximo suas esposas e escravas, a fim de cumprir a promessa feita por Javé ao patriarca Abraão: "Multiplicarei a tua posteridade como as estrelas do céu e as areias do mar!". Destarte, o exercício da sexualidade passou a ter apenas um objetivo: povoar de estrelas-humanas as areias do deserto, procriar novos guerreiros capazes de enfrentar os violentos inimigos, esses, sempre desejosos de curvar o orgulho daquela pequenina tribo de pastores endogâmicos, que propalava ser o único povo escolhido pelo verdadeiro Deus, Javé, o Deus dos Exércitos. E que tratava os povos vizinhos como gentios, e suas divindades, como falsos deuses.

Cada gota de esperma desperdiçado passou a constituir verdadeiro crime de lesa-nacionalidade, pois todo sêmen deveria ser depositado no único receptáculo capaz de reproduzir um novo ser humano: o vaso natural da mulher. Daí o Levítico condenar à pena de morte os que praticassem a masturbação, o coito interrompido ("onanismo"), o bestialismo e a homossexualidade. "Não te deitarás com um homem como se fosse mulher: isto é uma abominação. Não terás comércio com um animal, para não te contaminares com ele. Uma mulher não se prostituirá a um animal, isto é uma abominação".

A relação homoerótica masculina foi mais perseguida do que os demais atos estéreis por uma simples lógica aritmética: são dois "semeadores" que desperdiçam a semente vital, diferentemente de quando um homem se masturba ou mantém relação com algum animal, ocorrendo a perda de apenas um produtor da semente vital. É dentro desta lógica, visando a maxi-

mização do aproveitamento do esperma, que o Antigo Testamento e a teologia cristã medieval praticamente ignorou a existência do lesbianismo dentro do povo judeu. A relação sexual entre duas mulheres não representava a menor ameaça ao projeto super-reprodutivo tribal, posto que nessa sociedade machista e patriarcal não se levava em conta o desejo e prazer sexual das fêmeas, mas a vontade e o orgasmo do macho e seu orgulho em demonstrar, com farta prole, sua potência e poder. Mesmo lésbicas, as filhas de Eva eram obrigadas a se casar e oferecer seu vaso natural à procriação.

Um outro elemento ideológico anti-homossexual, também de inspiração mitológica, reforçou ainda mais o direcionamento da libido exclusivamente para a reprodução, e a conseqüente criminalização dos atos sexuais não-procriativos, notadamente da performance que mais desperdiçava o sêmen vital, a sodomia homossexual. Trata-se do mito do nascimento do Messias, filho de Deus, nascido de uma virgem, encarregado por Javé de instaurar a utopia a que todos aspiravam, transformando as espadas em arados, os rios em correntes de leite e mel, onde os leões e cordeiros viveriam para sempre em paz. Esse paradisíaco reino da abundância e da concórdia dependia apenas de um simples ato para tornar-se realidade: o nascimento do messias através de um casamento heterossexual. De modo que, ao se desperdiçar o sêmen, não era apenas um novo pastor/guerreiro que deixava de nascer: o próprio Messias estava sendo impedido de trazer a felicidade ao povo eleito, um crime de lesa-divindade.

É este, portanto, o mito fundador que inspirou o projeto civilizatório e expansionismo demográfico dos povos descendentes de Abraão, justificando a brutal ideologia anti-homossexual e, em decorrência, a própria destruição dos principais nichos simbólicos desse abominável desperdício do sêmen, as cidades de Sodoma e Gomorra e suas cinco sucursais diabólicas, a Pentápolis.

## **RAÍZES DA HOMOFOBIA: O MEDO DA REVOLUÇÃO HOMOSSEXUAL**

Para nossos ancestrais judeus e, posteriormente, em toda a cristandade e mundo islâmico, o preconceito anti-homossexual tinha como justificativa inconsciente

não apenas o desperdício do sêmen, visto como uma espécie de controle perverso da natalidade, temendo-se, mais que a peste, a ameaça desestabilizadora representada pelos amantes do mesmo sexo, na medida em que importantes costumes tradicionais eram colocados em xeque pelo revolucionário estilo de vida dos sodomitas: o sexo prazer desvinculado da procriação, a tentação da androginia e da unissexualidade, o questionamento da naturalidade da divisão sexual do trabalho e do binarismo dos papéis de gênero.

Grande parte da condenação à cópula anal heterossexual, divulgada nos manuscritos de comentários rabínicos, nos compêndios de teologia moral e manuais de confesores, explica-se por uma simples razão: o perigo da confusão dos vasos, o da reprodução e o da excreção.

Os moralistas e donos de poder sempre condenaram e reprimiram a tentação de se usar o vaso traseiro, como via ou *locus* do prazer, seja como solução para evitar a gravidez ou até, no caso do sexo com mulheres públicas, como alternativa menos perigosa de contágio pelas “doenças do mundo”. Isto no que se refere ao trato erótico heterossexual, embora a maior repressão incidisse exatamente contra os adeptos da cópula anal entre machos.

Repetimos: a sodomia homossexual sempre foi mais reprimida do que o sexo anal heterossexual por duas razões: por serem dois os indivíduos a desperdiçarem o esperma, e por ameaçarem não apenas o projeto demográfico expansionista, primeiro dos judeus, depois da cristandade e do Islão, mas por ostentarem os homens sodomitas um estilo de vida incompatível com os pressupostos fundantes da família patriarcal de tradição abraâmica.

Como os demais “desvios” sexuais, na ótica do Velho Testamento, o amor entre dois homens foi considerado por Deus como abominação gravíssima, punível com a morte por apedrejamento, posto que o macho foi criado exclusivamente para depositar seu esperma no vaso natural da fêmea. Os sodomitas, ao contrário, além de usarem um vaso impuro, correm o risco de misturar matérias inconciliáveis, a cândida semente do homem com o vil excremento fecal.

Num mundo de extrema violência como era o cenário bíblico na Antiguidade, aquele bando de pastores nômades desenvolveu códigos de sociabilidade e

papéis sociais fortemente hierarquizados e rudes, pois a segurança e a sobrevivência das mulheres, crianças, dos anciãos e rebanho, dependiam vitalmente da força física individual e coletiva dos machos adultos. Tornou-se crucial o fortalecimento e dureza do papel de gênero masculino, a rígida divisão sexual: de um lado o mundo dos super-homens, ligado às armas, à guerra, ao enfrentamento do mundo hostil; do outro, o mundo feminino: submisso, doméstico, voltado para a prole, recluso. Misoginia institucionalizada que se refletia inclusive no espaço marginal ocupado pelas mulheres no culto javédico nas sinagogas.

Como muitos outros povos, também os descendentes de Abraão herdaram forte tradição falocrática: o macho tem no falo a origem e legitimação do seu poder. A mulher vale, primeiro, pelo hímen intacto; depois de deflorada por seu legítimo marido e senhor, vale pela fertilidade de suas entranhas e fidelidade a seu esposo. Falocracia e himenolatria tornaram-se valores sustentados pelas noções de honra e vergonha.

Nesse contexto de rígida divisão sexual e superioridade masculina, o travestismo e inversão de gênero, fenômenos observados em maior ou menor grau na maioria das sociedades antigas e contemporâneas, eram repelidos como impertinente desafio à ordem divina e, portanto, gravíssima abominação: a tentação de alguns homens de vestir-se e viver como se mulheres fossem era severamente punida. “A mulher não se vestirá de homem, nem o homem se vestirá de mulher: aquele que o fizer, será abominável diante do Senhor teu Deus!”

Para o judaísmo, a unissexualidade é sempre uma abominação, porém em grau diferente de gravidade moral: a mulher que se traveste representa uma invasão indébita no universo próprio dos homens, uma usurpação e ameaça à hegemonia do macho. Desvio mais fácil de ser controlado e com consequências menos deletérias. A travestilidade do homem representava, e continua representando, ameaça muito maior, pois equivale à inferiorização do sexo forte, desonra e, sobretudo, abdicação imperdoável do direito natural e divino à hegemonia do sexo forte. Um homem vestido de mulher rebaixa-se à condição de sexo frágil, segundo sexo – ou melhor, terceiro sexo, para utilizar a terminologia muito em voga nos meados do século XIX.

Assim sendo, o desejo da androginia ou da unissexualidade, mais do que uma mera desobediência estética, era visto como perigosa ameaça à separação e tradicional antagonismo dos papéis de macho e fêmea, não apenas no vestir e agir, como nas funções vitais de manutenção dessa sociedade, sobretudo no tocante à subsistência material e à segurança. Daí Javé abominar quem ousasse vestir-se com roupa do sexo oposto. Mulheres masculinizadas, guerreiras, foram até honradas com as bênçãos divinas, em certos momentos críticos da história de Israel. Homem efeminado, ou vestido de mulher, abominação castigada com apedrejamento! Os opostos têm de ser mantidos como garantia de que os fortes continuarão defendendo e mandando nos fracos.

Acresce-se um crucial fator de afirmação religiosa na ideologia e práxis anti-homossexual e à travestilidade por parte de nossos ancestrais: a condenação da idolatria dos pagãos, cujos rituais incluíam a presença de prostitutas sagradas, sacerdotes e deuses que tinham no homoerotismo a manifestação de nobres ideais de piedade e virtude. Segundo ensinam as modernas pesquisas de exegese bíblica e história comparada das religiões, diversos povos vizinhos dos judeus praticavam a “kadeshah”, a prostituição sagrada, cabendo aos prostitutas homossexuais, os *kadesh*, importante papel nos rituais de hierodulia, a prostituição sagrada. Assim, ao condenar a relação sexual entre homens, além dos preconceitos machistas acima apontados, há de se levar em conta na homofobia bíblica a intenção de negar e abominar a tentação da idolatria gentílica, que tinha no homoerotismo uma forma piedosa de culto à divindade.

Mais que o travestismo, o maior perigo representado pelo homoerotismo sempre foi o questionamento da naturalidade dos papéis de gênero atribuídos aos dois sexos. Um homem que abdica do privilégio de ser guerreiro, ou mesmo de servir como sacerdote no altar do Deus dos Exércitos, optando por tarefas e ocupações inferiores identificadas com o universo feminino, provoca uma crise estrutural de proporções imprevisíveis, pois tal novidade poderia se tornar prevalente e uma ameaça radical à perpetuidade daquele povo e segurança nacional. Muitos gays, em incontáveis sociedades, distinguem-se dos demais machos exatamente por esse hibridismo comportamental e ocupacional,

quando não pela inversão total de papéis e tarefas socioeconômicas, novidade performática que põe em risco a tradicional divisão sexual do trabalho.

Outro grave perigo representado pelos sodomitas seria a invasão do homoerotismo nas hostes guerreiras e acampamentos de pastores. Em sociedades rigidamente divididas pelas fronteiras do sexo, onde homens passavam boa parte do dia isolados entre si, prolongando-se ainda mais tal apartação nos períodos de guerra, a permanência dessas comunidades unissexuais torna quase incontável o pipocar de interações homoeróticas. Diversos são os exemplos de povos guerreiros, como os gregos, os japoneses antigos, nossos índios caduveus, entre outros, cujas culturas, fortemente inspiradas pela ideologia antinatalista, permitiam e facilitavam a constituição de parcerias homossexuais nas campanhas militares e academias, predominando nalgumas formações históricas, como entre nossos ameríndios, a formação de “casais”, em que uma das partes assumia papel andrógino ou tipicamente feminino, noutras, como entre os dóricos, os dois parceiros mantinham postura viril, numa relação que a antropologia chamaria de reciprocidade equilibrada.

## NAS TREVAS DO PRECONCEITO

Um traço significativo chama a atenção no estudo da anti-homossexualidade ocidental: a inexistência de comprovação de que a lei de Moisés, condenando à morte por apedrejamento “o homem que dormir com outro homem como se fosse mulher”, tenha efetivamente sido cumprida. Na Bíblia não há referência a nenhuma execução, como quase aconteceu com a mulher adúltera poupada pelo Cristo, e durante os muitos séculos que os judeus estiveram submetidos a diferentes cativos, depois que o reino da Judéia perdeu sua independência, não dispunham de autonomia legal para aplicar a pena de morte de acordo com as prescrições do Levítico. Curioso que, em vez de cenas de apedrejamento, o Antigo Testamento revela quando menos “um caso de amor descaradamente homossexual: a amizade imorredoura entre Davi e Jônatas”.

Apesar de alguns biblistas insistirem que se tratava de um amor meramente espiritual, a que rotulam de

ágape, cada vez mais, respeitados exegetas entendem que se tratava mesmo do amor inspirado em eros, “o mesmo tipo de relação existente entre Aquiles e Pátroclo na *Iliada*, à de Gilgamesh e Enquidu na *Epopéia de Gilgamesh*, e à de Alexandre Magno e Hefestion”. Afirmação tão ousada não é de um militante gay, mas do sacerdote Tom Horner, doutor em Literatura Religiosa pela Universidade de Columbia, autor de *O Sexo na Bíblia*. As palavras de Davi, quando da morte de seu parceiro, não deixam dúvidas dessa paixão homoerótica: “Meu coração chora por tua causa, meu irmão Jônatas; quão agradável me eras: mais delicioso me era o teu amor do que o amor das mulheres”. Segundo analisa o mesmo estudioso, “tais homens não eram de forma alguma efeminados: eram guerreiros amigos, essencialmente bissexuais”. Duas correntes de historiadores disputam entre si a melhor interpretação da evolução da intolerância anti-homossexual na tradição judaico-cristã. A explicação tradicional, inspirada nos próprios textos bíblicos e no historiador Josephus, contemporâneo de Cristo, defende que desde os tempos do Levítico, sem solução de continuidade, predominou a intolerância máxima contra os “sodomitas”, assim como em relação às demais expressões sexuais que não fossem a conjugalidade monogâmica.

A outra interpretação, com base nas eruditas e inéditas pesquisas do historiador John Boswell, em seu clássico *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality*, defende que o primeiro milênio do cristianismo foi muito mais tolerante à homossexualidade do que vulgarmente se imagina: padres, reis e nobres, até santos, foram publicamente reconhecidos como amantes do mesmo sexo; poesia e prosa, de inspiração cortesã ou mística, cantam o amor pelo amigo; a própria expressão gay, popularizada nos meados do século XX nos países de língua inglesa, e depois usada universalmente, como sinônimo de homossexual, já seria utilizada desde o século XIII, na língua catalã-provençal, como equivalente de “rapaz alegre”.

Ainda nesta linha, pretendem os seguidores dessa corrente interpretativa que a própria associação da destruição de Sodoma e Gomorra, e a conseqüente identificação da “sodomia” à cópula anal, foi uma construção historicamente datada, a partir do primeiro século da

era cristã, com nítida influência do estoicismo, tanto que uma dezena de profetas e o próprio Cristo atribuem a destruição dessas duas cidades não à imoralidade sexual, muito menos ao homoerotismo, mas a outros pecados considerados na época merecedores de severa punição divina, como a falta de hospitalidade e a impiedade.

Portanto, foi com base numa interpretação errônea, e em contradição aos principais escritores bíblicos, inclusive aos comentários do próprio Filho de Deus, que alguns padres da Igreja passaram a identificar o pecado de Sodoma com a homossexualidade, elaborando argumentos teológicos preconceituosos que serviram de justificativa para a punição dos praticantes do “mau pecado”.

Segundo o dr. Boswell, teria sido somente a partir do século XIII que a Europa presencia o desenvolvimento generalizado de dois ódios que marcarão profundamente nosso mundo no último milênio: a homofobia e o antissemitismo. No caso da intolerância anti-homossexual, é sobretudo graças ao dominicano Santo Tomás de Aquino (1225-1274) que a sodomia passa a ser oficialmente *considerada peccatum contra naturam*, e os homossexuais confirmados como provocadores de castigos divinos e toda sorte de calamidades à cristandade:

Sobre todos os pecados, bem parece ser o mais torpe, sujo e desonesto o pecado de Sodomia, e não é achado um outro tão aborrecido ante a Deus e o mundo, pois por ele não somente é feita ofensa ao Criador da natureza, que é Deus, mais ainda se pode dizer, que toda a natureza criada, assim celestial como humana, é grandemente ofendida: somente falando os homens neste pecado, sem outro ato algum, tão grande é o seu aborrecimento que o ar não o pode sofrer, mas naturalmente fica corrompido e perde sua natural virtude. Por este pecado lançou Deus o dilúvio sobre a terra e por este pecado soverteu as cidades de Sodoma e Gomorra; por este pecado foi destruída a Ordem dos Templários por toda a Cristandade em um dia. Portanto mandamos que todo homem que tal pecado fizer, por qualquer guisa que ser

possa, seja queimado e feito pelo fogo em pó, por tal que já nunca de seu e corpo e sepultura possa ser ouvida memória.

Como se constata, diversas tragédias da história humana foram atribuídas aos amantes do mesmo sexo: o dilúvio universal, a destruição de Sodoma, Gomorra e das cinco cidades circundantes. O principal teólogo franciscano medieval, São Boaventura (1221-1274), defendia que a razão da demora de Jesus Cristo se encarnar, desde a remota promessa feita por Javé a Abraão, se devia ao fato de a terra estar sobremaneira infestada de sodomitas, e que na noite de Natal morreram multidões dessas imundas criaturas. Além de ter causado o desmantelamento da poderosa Ordem dos Templários (1123-1312), atribui-se aos homossexuais a derrocada de dois grandes impérios antigos: a queda do Império Romano e a perda da Andaluzia pelos mouros. Razões abundavam, no imaginário popular, para se temer o amor homoerótico!

Tomarei, como fio condutor para interpretar o recrudescimento da intolerância anti-homossexual na baixa Idade Média, três hipóteses, todas elas direta ou indiretamente vinculadas ao temor do componente perturbador e revolucionário associado à homossexualidade, a saber: tentativa de expurgar a expansão do homoerotismo no clero e nas ordens religiosas; reação à depopulação da Europa decorrente da peste negra; estratégia para impedir a vulgarização do amor erótico/romântico como móvel das uniões conjugais. Meu escopo ao vistoriar estas macrotendências da ideologia moral-sexual da cristandade ocidental é ambicioso: referenciá-las à gênese da anti-homossexualidade tal qual se cristalizou no Brasil desde a época da colonização até o presente.

Começo analisando a percepção do perigo representado pela crescente presença da sodomia no mundo eclesiástico medieval e a reação da hierarquia católica visando à erradicação desse perigoso pecado.

Embora os livros penitenciais – que serviam como orientação teológica aos confessores, desde o século VI até o X – incluam sempre, quando menos, um cânone condenatório da sodomia, é o frade menor São Pedro Damiani (1007-1072) o primeiro autor a dedicar toda uma obra à incriminação da homossexualidade. Trata-

-se do clássico *Liber Gomorrhianus* (Livro de Gomorra), datado de 1049, oferecido ao papa Leão IX, onde este escrupuloso sacerdote propõe uma pastoral dirigida aos clérigos a fim de fazê-los abandonar o abominável pecado de sodomia, sugerindo igualmente medidas punitivas contra os relapsos. O motivo que o levou a escrever tal obra é indicado logo no prefácio: “o crescimento deste vergonhoso e abominável vício”, segundo ele, perigosíssimo e hediondo. Seu texto é um dos libelos mais homofóbicos que se escreveu em toda história humana: “A sodomia ultrapassa a sordidez de todos os vícios. É a morte dos corpos, a destruição das almas. Este vício possui a carne, extingue a luz da mente. Expulsa o Espírito Santo do templo do coração humano, introduz o Diabo, que incita à luxúria. Induz ao erro, remove completamente a verdade da mente que foi ludibriada, abre o inferno, fecha a porta do paraíso. Este vício tenta derrubar as paredes da casa celestial e trabalha na restauração das muralhas reconstruídas de Sodoma, pois viola a sobriedade, mata a modéstia, sufoca a castidade e extirpa a irreparável virgindade com a adaga do contágio impuro. Conspurca tudo, desonrando tudo com sua nódoa, poluindo tudo. Não permite nada puro, nada limpo, nada além da imundície”.

Diversos historiadores confirmam que, durante boa parte da Idade Média, a sodomia passou a ser popularmente conhecida como *vício dos clérigos*, de tal modo era cultuada dentro dos conventos, mosteiros, igrejas e cabidos. Minhas pesquisas na documentação da Inquisição Portuguesa confirmam essa mesma tendência na Península Ibérica ao longo dos séculos XVI ao XVIII: numa lista de mais de quatro mil denunciados e/ou confessados constantes nos *Repertórios do Nefando*, assim como na relação de mais de 400 sodomitas efetivamente presos e processados pelo Santo Ofício, um terço desses indivíduos eram clérigos, sacerdotes e religiosos, valendo, por conseguinte, também para o mundo ibérico a identificação da sodomia como *viciium clericorum*.

Para evitar que os fiéis, ao serem recriminados pelas autoridades eclesiásticas pela prática de condutas imorais, não repetissem o ditado bíblico “médico, curate a ti mesmo!”, urgia que a moralização dos costumes se iniciasse dentro das próprias hostes clericais, daí a

importância do *Livro de Gomorra* como marco dessa campanha contra o relaxamento dos costumes intraclaustrados. A forte presença do amor homossexual entre os embatinados colocava em xeque um dos alicerces da moral cristã: a superioridade da castidade e do celibato *vis-à-vis* não só a incontidência sexual, como em face do próprio matrimônio, posto que a Teologia Moral defendia que o estado religioso, com a adoção dos três votos (pobreza, castidade e obediência), representava um estado mais elevado de perfeição do que a opção conjugal. Inúmeros católicos, inclusive colonos do Brasil, foram denunciados e perseguidos pelas diversas inquisições modernas exatamente por defenderem a proposição herética que “é melhor casar do que ser padre”. Mais ainda: Pedro Damiani estabelece vinculação direta entre a sodomia, heresia, lepra e o diabo, sendo considerado o “mau pecado” mais grave do que o incesto.

A homossexualização do clero representava um enorme risco não só por servir de mau exemplo e estímulo para o relaxamento moral dos leigos, mas também, como bem enfatizava Damiani, a presença de padres homossexuais desacreditava a pureza das relações dos “pais espirituais” com seus “filhos”, na medida em que tornava carnal e libidinoso o que devia primar por ser místico e acético. Um clero homossexual coloca em xeque a própria seriedade da vida monástica, por trazer o pecado da sensualidade para dentro das dependências religiosas – o que era muito mais difícil de ser controlado do que as relações com o sexo oposto, posto que as mulheres sempre foram rigidamente impedidas de entrar na clausura (e vice-versa, no tocante aos homens adentrarem-se em instituições femininas).

Se São Pedro Damiani distinguiu-se por sua cruzada contra a sodomia intraclaustrada, um outro franciscano direcionou particularmente sua pregação anti-sodomítica aos libertinos do mundo: o também italiano São Bernardino de Sena (1380-1444). Como salienta Franco Mormando, em seu clássico *The Preacher's Demons*, (1999) ,

Embora o pecado de sodomia fosse tradicionalmente referido como vício inominável, este não é decididamente o caso de Bernardino. Ele o menciona com tal frequência que foi considerado

o mais expressivo e vívido comentarista a respeito da sodomia na Itália na baixa Idade Média... sendo o principal responsável pela exacerbação da grande paúra do Quatrocento italiano, a sodomia, inspirando a primeira perseguição do comportamento homossexual em larga escala na história européia, registrado em Florença e outras cidades italianas. Ao lado do anti-semitismo e a ansiedade da caça às bruxas, a época de São Bernardino é marcada pelo surgimento da intolerância à atividade homogenital, tal qual está documentado na literatura e legislação eclesiástica e civil, podendo-se falar de uma *sodomofobia* como um fenômeno de intolerância crescente através da Europa, tal qual foi estudada por Boswell e Greenberg.

Bernardino costumava afirmar que Florença era pior do que Sodoma e Gomorra, e que a Toscana tinha a mais baixa população do mundo por causa do grande número de amantes do mau pecado – atribuindo a essa abominação a causa da peste que assolou a Itália naquele período. A opinião de São Bernardino de Sena, relativamente ao papel dos amores unissexuais como causa da diminuição populacional, dá a pista para melhor entender o recrudescimento da homofobia na baixa Idade Média e sua posterior legitimação, no mundo ibero-americano, através dos tribunais da Santa Inquisição. A homossexualidade é apontada como motivadora não só de castigos divinos pretéritos e futuros, representando igualmente deletério risco à recuperação do crescimento habitacional após a dramática depopulação da Europa em decorrência da peste negra. A associação implícita ou explícita do amor unissexual ao risco da bancarrota demográfica tem sido uma constante ao longo da história humana.

Mesmo em nossos dias, quando a humanidade se vê confrontada com o espectro da explosão demográfica, os homossexuais continuam sendo acusados de constituírem uma grave ameaça à sobrevivência de nossa espécie: é comum ouvirmos, entre intelectuais e gente do povo, o argumento de que se for completamente liberado o homoerotismo, a humanidade corre

inevitável risco de extinção. Mais do que ledor engano, tal assertiva indica claramente o quanto a sociedade heterossexista teme a normalização dos amores unissexuais, pois suspeita que sua liberação redundaria num crescimento incontrolável de homens e mulheres que deixariam de interagir heterossexualmente, pondo em xeque a perpetuidade de nossa descendência. Subjacente a este enunciado, está a crença inconfessa de que a maioria dos casais de homens e mulheres continua a praticar o heterossexualismo por mera imposição da moral dominante. Heterossexualidade compulsória e por decreto divino, portanto...

O já citado dr. Boswell, assim como A. Kinsey e F. Whitam, são unânimes em apontar o contrário dessa crença alarmista:

Não há teoria científica contemporânea relativa à etiologia da homossexualidade que defenda que a tolerância social determina sua maior incidência. Mesmo teorias puramente biológicas postulam uniformemente que a homossexualidade seria uma preferência minoritária sob qualquer condição, mesmo nas mais favoráveis.

Whitam, estudando diferentes culturas contemporâneas, chegou à média de 6% como o total de homossexuais exclusivos, independentemente do maior ou menor grau de tolerância regional.

Há provas antropológicas e históricas que confirmam tal assertiva: dois exemplos clássicos remetemos às sociedades tribais da Nova Guiné e ao Japão novecentista. Os povos etoros, papuanos negróides da Oceania pertencem a uma cultura que poderíamos chamar de homossexualista, de tal forma é oposta à nossa tradição heterossexista abraâmica: todos os rapazes dessa tribo, quando entram na puberdade, são confiados a um jovem adulto que tem como obrigação transmitir ao adolescente, por via anal, seu próprio sêmen, justificando os nativos que essa seria a única forma de tornar aquele jovem iniciando num homem de verdade, futuro transmissor de esperma. Se não receber sêmen pelo ânus, não poderá, quando adulto, fecundar sua futura mulher. Esses povos cumprem à risca um

ditado comumente ouvido na Bahia contemporânea: “o baiano dá de pequeno para não dar de grande...”, provérbio que eu, paulistano radicado na Boa Terra e cidadão soteropolitano diplomado pela Câmara Municipal, a bem da verdade, atesto ser pura maledicência...

Tão homossexualista é a cultura etoro, assim como a de diversas outras sociedades da Oceania, que a cópula heterossexual é proibida de 205 a 260 dias por ano, estando limitada a certos espaços marginais à aldeia, rodeada de uma série de restrições heterofóbicas.

Pois bem: mesmo nessa sociedade radicalmente homossexualista, estudos revelam que a taxa anual de fecundidade da população se reduz em apenas 15%, se comparada com os demais povos heterossexistas, não chegando, portanto essa prática privilegiada do homoerotismo a ameaçar a perpetuidade desses exóticos exemplares da espécie humana.

Outro exemplo histórico que contradiz a fobia irracional de que a liberação homossexual possa provocar o fim de nossos semelhantes remete-nos ao Japão antes da restauração da dinastia Meiji (1865), quando a prática homossexual era socialmente aceita como comportamento normal e moralmente correto. Hoje se sabe que grande parte dos valorosos samurais e a maior parte dos delicados atores transformistas do teatro nô e kabuki eram praticantes do homoerotismo, gozando de enorme admiração e aplauso geral. Pois bem: comprova a demografia histórica que, apesar da grande tolerância e prática generalizada do homoerotismo, a população nipônica cresceu naquele período até os limites extremos da subsistência física, derrubando-se assim as ilações alarmistas de que a liberação do amor entre parceiros(as) do mesmo sexo levaria necessariamente à depopulação e extermínio do *homo sapiens*.

Apesar de há décadas ser este o ensinamento de diferentes ramos do saber, persiste no imaginário coletivo esta conclusão simplista: já que os homossexuais não reproduzem – “bicha com bicha dá lagartixa”, “mulher com mulher dá jacaré”, ou ainda, “homem com homem dá lobisomem” –, gays e lésbicas representariam séria ameaça à sobrevivência humana.

Segundo relatam os etnógrafos, a quase totalidade das sociedades humanas teve como critério definidor dos enlaces matrimoniais não o amor romântico ou

paixão sexual, mas os interesses patrimoniais de aliança das famílias dos nubentes. Matrimônio = Patrimônio. Ainda no tempo de nossos avós ou bisavós, sobretudo nas classes mais abastadas e controladas pela moral cristã, predominavam os casamentos arranjados, onde o que menos importava era a vontade dos noivos. Na esteira da tradição judaica, ao longo de toda a Idade Média, os cristãos continuam a visualizar a mesma finalidade no casamento: antídoto contra a tentação sexual desenfreada e estratégia para a geração de numerosa prole. Casa-se para procriar, de preferência filhos homens. Filhos numerosos são interpretados como inefável bênção divina e felicidade suprema. A esterilidade da mulher representava desgraça máxima, castigo de Deus. O apóstolo Paulo e Jesus reinterpretem neste particular a Lei de Moisés, passando o cristianismo a condenar o divórcio, embora somente a partir do século XIII a Igreja confira ao casamento o status de sacramento, ao lado do batismo e da ordem.

Teólogos, como o bispo Huguccio e Jean Gerson, defendiam, ainda no século XV, que mesmo dentro do matrimônio o sexo, até na posição “papai-mamãe”, também conhecida como “posição do missionário”, constituía pecado venial. Predominava, em amplos círculos da cristandade, o vetusto ensinamento de São Jerônimo: “Um homem sábio deve amar sua mulher com discernimento e não com paixão e, conseqüentemente, controlar seus desejos e não se deixar levar à copulação. Nada é mais imundo do que amar a sua mulher como uma amante”.

Dentro desse estoico código moral, o amor deve suceder ao casamento e não necessariamente precedê-lo, obrigando a Santa Igreja aos fiéis dar publicidade da cerimônia nupcial como forma de controlar os desejos, interferir nas alianças familiares, exigindo para tanto que os proclamas fossem realizados com bastante antecedência, evitando-se assim os riscos da fraude e sobretudo o pecado e crime da bigamia. A burocratização cartorial do matrimônio, formalizada a partir de então, além de garantir muitas benesses e polpudas espórtulas ao clero, visava o controle integral, através dos sacramentos, de todo o ciclo vital do rebanho dos fiéis: batismo no nascimento, matrimônio na maturidade sexual, confissão durante toda a vida, extrema-unção na hora da morte.

Uma perigosa brecha persistia, porém, embutida na tradição cristã: segundo o direito canônico medieval, os próprios nubentes eram reconhecidos como os legítimos ministros do matrimônio, bastando para sua validação legal que o casal declarasse perante uma testemunha, podendo ser inclusive um leigo, que a partir daquele instante passavam ambos a reconhecer-se e coabitar como marido e mulher. Tal possibilidade canonicamente válida colocava em grave risco o controle da família cristã, desde quando, sobretudo os jovens que, “tentados pelo demônio”, realizavam clandestinamente o chamado “casamento de palavras”, arruinando os projetos de aliança familiar zelosamente construído pelos progenitores.

Foi somente o Concílio de Trento (1545-1563) que proibiu rigorosamente a prática do casamento de palavras, obrigando a divulgação dos banhos corridos e a presença de um sacerdote oficiante como condição *sine qua non* da validade desse sacramento, ratificando-se nesse mesmo sínodo tridentino outro dogma relativo à união conjugal católica: a *stabilitas* – a estabilidade indissolúvel dos casados. Como enfatiza Georges Duby em *Amor e Sexualidade no Ocidente*

Equilíbrios tão cuidadosamente preparados e tão frágeis, onde se patenteia o caráter coercitivo da aliança entre famílias e dos intercâmbios de rapazes e moças, teriam sido comprometidos se os casamentos pudessem ser rompidos com demasiada facilidade, e as esposas repudiadas. Tem-se a impressão de que a *stabilitas* do casamento precoce era a condição da *stabilitas* da comunidade inteira. Cabia à própria comunidade fazer com que ela fosse respeitada.

Nesse contexto de crescente domesticação das moralidades, como agiam e eram vistos os praticantes do amor unissexual, ou melhor, do abominável e nefando pecado de sodomia? Com a palavra nosso já conhecido São Bernardino de Sena:

“Pode existir um jovem rapaz de raros talentos, alguém de grande inteligência, feito para realizar maravilhas, mas

uma vez corrompido pela sodomia, ele se transforma numa criatura do Diabo. Ele rejeita todas as coisas naturalmente boas, todos os pensamentos de Deus, do Estado, de sua família, rejeita seus negócios, sua honra, sua própria alma. Ele só pensa em assuntos malignos”

Quem melhor sintetizou em nossa língua a suposta malignidade revolucionária representada pelos sodomitas foi o cardeal D. Henrique (1512-80), segundo inquisidor geral da Inquisição Portuguesa, que, em 1574, obteve um Breve de Gregório XIII ratificando a pena de morte aos sodomitas, referidos na documentação inquisitorial como “filhos da dissidência”. Dissidência, cisma, cisão equivale a se separar de uma corporação por divergência de opiniões, atentar contra a tão desejada unidade do orbe católico, “um só rebanho e um só pastor!”. Os sodomitas atentavam contra esse desiderato ideológico, assustando todas as camadas sociais, dos donos do poder ao populacho. Tanto quanto ou até mais que os hereges, os filhos da dissidência, devido ao seu inconformismo numa questão reputada como indiscutível – a moral sexual natural –, ultrajavam com sua dissidência erótica o ensinamento oficial da ortodoxia, ostentando o caráter revolucionário de sua insubordinação às leis divinas e insistência na prática do *peccatum contra naturam*.

Eis o pensamento oficial da Inquisição Portuguesa sobre este particular:

O crime de sodomia é gravíssimo e de tal qualidade que houve quem afirmasse com grande fundamento que quem o cometia era suspeito na fé, e tão contagioso, que mostra a experiência, pois em breve tempo infecciona não só as casas, lugares, vilas e cidades, mas ainda Reinos inteiros, e é obrigação precisa atalhar males grandes e de que Deus tanto se ofende, com meios efficacíssimos e, para os descobrir, não há outro meio mais adequado que a denúncia forçada.

Num sermão num auto-de-fé, realizado em Lisboa em 1645, onde foram queimados diversos sodomitas, esse

mesmo pensar é assim ratificado: “Sodoma quer dizer traição. Gomorra, rebelião. É tão contagiosa e perigosa a peste da sodomia, que haver nela compaixão, é delito. Fogo e todo rigor, sem compaixão nem misericórdia! Tanta força tem o lugar apestado deste vício que para livrar dele até a um inocente, é necessário violência de muitos anjos”.

Considero um precioso achado sociolinguístico a caracterização dos amantes do mesmo sexo como “filhos da dissidência”, pois, por mais alienado, enrustido e pré-político que seja um homossexual, sua insubordinação aos cânones da moral oficial representa uma violenta revolução que ameaça arruinar os alicerces constitutivos da hegemonia do macho e da sociedade heteronormativa. Ao tomar como móvel da aproximação dos corpos tão-somente a paixão erótica e eventualmente o amor romântico, os gays, desde priscas eras, privilegiaram a emoção e o prazer em detrimento da reprodução biológica ou das alianças patrimoniais. Anteciparam em milênios o que Freud antevia como elemento destabilizador da hierarquia dos sexos em nossa civilização: a possibilidade de libertar os amantes de uma gravidez indesejável numa sociedade que desconhecia métodos eficazes de anticoncepção. Foram os homossexuais os apóstolos do sexo livre, descomprometido do espectro da gravidez indesejada, dissidentes da dominante endogamia de classe e raça.

Uma segunda e não menos assustadora ameaça dos filhos da dissidência nestes quatro mil anos de história pós-abraâmica tem sido o questionamento da cruel hegemonia falocrática do macho todo-poderoso, da perpetuação da hierarquia patriarcal através de contratos nupciais, onde a cobiça do patrimônio prevalece no matrimônio, onde o prazer sexual e emocional é muitas vezes relegado à periferia da instituição conjugal. Os homossexuais, inversamente, ao privilegiarem desde sempre a atração física, a emoção, o amor e paixão como ingredientes indispensáveis dos arranjos íntimos interpessoais, tornaram-se, historicamente, se não os inventores, quando menos os precursores e principais praticantes do amor romântico, isto, muitíssimos séculos antes da paixão impossível de Romeu e Julieta e dos trovadores medievais.

Tal dissidência inovadora ao modelo erótico-sentimental dominante foi altamente reprimida por ser causadora de incontrolável destabilização da auto-

ridade do pater-famílias e da família patriarcal, tanto que o casamento de palavras passou a ser perseguido como grave delito do conhecimento da justiça eclesiástica, posto representar uma forma também revolucionária e insurgente de os jovens contestarem o autoritarismo familiar.

A repressão anti-homossexual tem a ver diretamente com o medo representado pelo cisma, quase heresia, representada pelo estilo de vida dos sodomitas, onde estão reunidos ingredientes explosivos, tais como a democracia sexual, o questionamento da hierarquia dos gêneros, a alternativa da unissexualidade, a inversão dos papéis sexuais, o travestismo, a transexualidade, todos comportamentos e condutas altamente destabilizadores da sociedade heterossexista e falocrática, cujas regras de comportamento de gênero e o erotismo são definidos hierarquicamente garantindo a supremacia do macho. As uniões nômades ou passageiras, a “promiscuidade”, a rotatividade de parceiros e inversão de performances, a androginia são mais alguns elementos revolucionários da subcultura gay, já documentada no mundo luso-brasileiro desde o século XVI, constantes ainda hoje em dia, que questionam e assustam a sacralidade e indissolubilidade dos vínculos matrimônios dos casais heterossexuais. Daí a repulsa neurótica de alguns homófobos mais autoritários que se opuseram tenazmente à vitoriosa legalização do casamento homoafetivo, alegando que a família e o matrimônio heterossexual estariam gravemente ameaçados. Novamente aqui, a mesma fobia mitológica, de que a liberação homossexual redundaria na bancarrota da heterossexualidade. Freud explica...

## SODOMA TROPICAL

Após ter discutido a gênese do preconceito anti-homossexual na tradição abraâmica e mostrado que no imaginário de nossos antepassados da Antiguidade, durante boa parte da Idade Média e particularmente na Península Ibérica a partir da Idade Moderna, o amor entre pessoas do mesmo sexo foi violentamente reprimido devido a seu caráter eminentemente revolucionário e destabilizador de significativos princípios e regras sociais considerados basilares para nossos

ancestrais, concludo este passeio pelos alicerces, ruínas e fantasmas de Sodoma, mostrando como a fobia à homossexualidade na sociedade brasileira contemporânea tem relação direta com o projeto civilizatório do macho português no contexto escravista do Novo Mundo. Novamente aqui, é a etnohistória que nos fornece a melhor pista para desvendar o background ideológico da homofobia contemporânea.

Ao desembarcarem na Terra dos Papagaios, os colonizadores traziam arraigados em suas consciências forte sentimento anti-homossexual, registrando-se alguns casos de sodomitas que foram ameaçados de ser jogados no mar, ou gravemente agredidos, durante as viagens transoceânicas, acusados de serem eles os causadores da ira divina, manifesta através das calmarias, tempestades ou epidemias ocorridas durante aquelas longas travessias. Mitos homossexuais povoavam o imaginário de nossos colonos: já em 1594, malgrado o mandamento paulino de que “estas coisas não sejam sequer mencionadas entre vós”, as pessoas não resistiam à tentação de conversar e até citar “causos” tendo o *amor italiano* como mote. Eis um exemplo encontrado nos manuscritos da Inquisição: Estêvão Cordeiro, 31 anos, lavrador residente no Engenho Carniço, na freguesia de Santo Amaro, em Pernambuco, confessou perante o Inquisidor que, “estando em prática com alguns vizinhos, não se lembra em que tempo nem a que propósito, disse que em Roma andavam as mulheres com os peitos descobertos e que os Padres Santos concediam indulgências aos homens que com elas dormissem carnalmente, por respeito de com isso divertir aos homens de fazer o pecado nefando...”. A fama de que a Itália e Roma em particular eram sucursais de Sodoma e Gomorra impregna o imaginário luso-brasileiro ao longo de toda a história moderna.

Após séculos e séculos de condenação e repressão ao *mau pecado* eis que os reinóis confrontam-se de repente, na Terra Brasilis, com povos que além de viverem nus, sem nenhum pejo ou vergonha, ostentavam práticas sexuais completamente antagônicas à moral cristã, incluindo incesto, poligamia e outras “perversões”, então rotuladas de “invenções diabólicas”, sobretudo a generalizada prática do abominável e nefando

pecado de sodomia. Diz um cronista na Bahia, Gabriel Soares de Souza, em 1587:

Os Tupinambá, não contentes em andarem tão encarniçados na luxúria naturalmente cometida, são muito afeiçoados ao pecado nefando, entre os quais se não tem por afronta. E o que se serve de macho se tem por valente e contam esta bestalidade por proeza. E nas suas aldeias pelo sertão há alguns que têm tenda pública a quantos os querem como mulheres públicas.

Assim, o primeiro perigo a ser evitado pelos colonizadores era o risco do “contágio” pelo mau pecado. Temor e risco ampliado com a chegada dos primeiros escravos da Guiné, posto que, também na África, documentação fidedigna atesta que o “vício dos bugres” era igualmente conhecido, praticado e, em certas etnias, socialmente aceito e até divinizado. Não é por menos que o primeiro travesti documentado na história pátria é um negro, Francisco Manicongo, membro de uma seita de temidos feiticeiros homossexuais de tradição banto.

Acresce-se um outro fator à temida homossexualização da América Portuguesa: o próprio perfil heterodoxo dos primeiros povoadores da novel colônia. Já em 1549 desembarca em Pernambuco, na época ainda chamada de Nova Lusitânia, o primeiro sodomita degredado pela Inquisição: Estêvão Redondo, criado do governador de Lisboa, tendo seu nome assentado no *Livro dos Degredados* com o selo do próprio governador local. Seguindo a este, nas décadas subsequentes, diversos outros degredados sodomitas, jovens e adultos, estabelecem-se sobretudo nas capitânicas do Nordeste, todos inculcados no “vício nefando”, alguns, considerados pelos inquisidores como “incurrigíveis”. A imensidão do território e sua ocupação rarefeita, o afrouxamento da moral e relaxamento do clero são alguns dos fatores que tornavam nossa terra um paraíso para quantos quisessem se entregar aos amores proibidos.

Portanto, preocupados em evitar que a Terra de Santa Cruz se tornasse uma reedição tropicalista de Sodoma e Gomorra, El Rei delibera cortar a cabeça da hidra sodômica em seu nascedouro: no próprio regimento de instalação das capitânicas hereditárias (1532),

confere-se aos capitães-mores autoridade para condenar à morte, sem necessidade de autorização da metrópole, apenas os culpados em quatro gravíssimos crimes: traição e aliança com os índios e invasores; heresia; fabricação de moeda falsa e a prática da sodomia. Pena capital aos traidores e trãnsfugas, porque ameaçavam a soberania e posse da terra; aos hereges, por desafiam a unicidade da Santa Madre Igreja; aos falsificadores de moeda, por desestabilizarem a vida econômica; aos sodomitas, não só pelo risco de atraírem a maldição divina e “afeminarem os ânimos” mas também por revolucionarem os costumes, sobretudo os alicerces da família, da moral e da própria estrutura da sociedade.

No Novo Mundo, nesse início da era moderna, a homossexualidade é muito mais temida do que na Europa, na medida em que a frágil conjuntura colonial vai exigir um incremento da autoridade do macho, significativo crescimento demográfico e reforço das funções sociais da família patriarcal. São várias as aproximações que podemos fazer entre o desenvolvimento ideológico da homofobia nos primórdios da colonização da América Portuguesa e sua gênese histórica no mundo abraâmico. A primeira analogia tem a ver com o projeto demográfico pró-natalista de nossos primeiros povoadores: urgia que a imensidão dos Brasis fosse ocupada e possuída pelos portugueses, caso contrário, outros aventureiros lançariam mão deste éden tropical.

Igualmente como sucedeu nos primórdios da formação dos povos descendentes de Abrãao, também aqui nossos ancestrais tiveram de enfrentar dramático impasse: uma minoria demográfica – os brancos colonizadores – confrontou-se com uma imensidão de colonizados – índios, negros, mestiços, escravos em sua maioria –, que só foram subjugados à exploração e tirania dos donos do poder mediante o emprego da violência máxima, monopólio dos machos brancos. Numa sociedade em que, generalizadamente, os descendentes dos europeus representavam no máximo 25% da população, se excluirmos desse contingente as mulheres, os idosos e as crianças, restarão aproximadamente 10% de homens brancos, responsáveis pela manutenção da ordem e subserviência da multidão de todos os demais oprimidos.

Somente em face de 90% da população carente deste diferencial privilégio: ser macho branco. Daí

o machismo latino-americano apresentar-se muito mais virulento e institucionalizado do que o observado na Península Ibérica, pois, nas regiões plurirraciais dominadas pelo modo de produção escravista, ser super-homem foi condição *sine qua non* da manutenção do próprio projeto colonial. Um homem delicado, medroso, efeminado, sensível, jamais conseguiria manter o indispensável clima de terror para conservar submissa a “gentalha”, todos os que não eram machos brancos. Daí a repressão brutal contra qualquer efeminação e inversão sexual, por representarem perigosíssimo fator de instabilidade do projeto colonizador e hegemonia dos donos do poder.

Mais ainda: como salientei alhures, uma constante observada na longa história da homossexualidade tem sido a quebra, por parte dos amantes do mesmo sexo, das barreiras estamentais zelosamente mantidas nas relações heterossexuais. “A ruptura com os amores interclassistas é a condição de salvação homossexual”, lembra um dos fundadores do movimento gay da França, o já citado Hocquenghem. Numa colônia com enorme contingente de índios e negros, cujas culturas demonstravam grande tolerância à libido unissexual, nada mais ameaçador do que a aliança sexual e afetiva entre sodomitas brancos com membros de outras raças, posto que tais aproximações íntimas minavam a desejada distância entre opressores e oprimidos. Dar carinho, prazer e eventualmente até dar as costas e deixar-se penetrar por machos negros ou índios, a quem as regras consuetudinárias determinavam que fossem tratados na “porrada”, revolucionava perigosamente os códigos de interação estamental, dando ousadia aos oprimidos e estímulo a se rebelarem contra a dominação dos que detinham o controle legal do uso da espada, do chicote e das armas de fogo.

Também no Novo Mundo, como sucedeu na Idade Média, o amor homossexual foi duramente reprimido por constituir deletéria ameaça à estabilidade da família tradicional, na medida em que minava perigosamente a autoridade patriarcal no tocante ao controle das estratégias de aproximação dos sexos e a constituição de novas unidades familiares. Na América Portuguesa, assim como na Espanhola, a endogamia das famílias de origem europeia foi a estratégia oficial,

abençoada pela Igreja, instaurada a fim de evitar que “cristãos-novos” e “gente de sangue impuro” se unissem e infectassem as tradicionais “famílias limpas”. A endogamia da oligarquia colonial, evitando a mistura de seus descendentes com a raia miúda e, sobretudo, com a gentilha não-branca, tornou-se uma obsessão das elites fundiárias, optando muitas famílias, às vezes, pelo enclausuramento forçado de suas filhas donzelas, evitando assim uniões com indivíduos considerados de inferior condição social ou racial. Os famigerados processos de “qualificação de pureza de sangue”, indispensáveis para admissão na cléricatura e nas altas funções governamentais, visavam exatamente manter na elite tão-somente os brancos cristãos-velhos.

A união livre dos homossexuais, desrespeitando as barreiras de raça, estamento e idade, parceria baseada tão-somente na paixão e mútua empatia, detonava a ordem familista patriarcal tradicional, daí o afinco com que os donos do poder colonial reprimiram os “filhos da dissidência”.

Hoje em dia, nos inícios do terceiro milênio, quando muitos e muitos machistas homófobos repetem acriticamente a terrível pena de morte: “Viado tem mais é que morrer!”, e quando, na prática, os homossexuais e transexuais continuam sendo, no Brasil, dentre todas as minorias sociais, as principais vítimas do preconceito e discriminação, estamos presenciando a persistência de um mito, velho de quatro mil anos, imposto a nossos antepassados à custa de pedradas e da fogueira da Inquisição – mito cruel e pernicioso que hoje, na era dos computadores, urge que ceda lugar ao respeito dos direitos humanos e à diversidade cultural. Sobretudo, porque há muito se tornou ridiculamente caduca aquela fobia irracional ao potencial revolucionário representado pelos amantes do mesmo sexo. O problema atual da humanidade é a explosão demográfica, sendo, portanto absurdo e antiecológico pretender aumentar a população “como as estrelas do céu e as areias do mar”. Até o Papa Francisco ousou declarar que católicos não devem reproduzir como coelhos... Hoje gays e lésbicas deveriam ser premiados por colaborarem efetivamente contra a explosão demográfica.

Uma segunda invenção dos homossexuais, anti-gamente revolucionária e temida, tornou-se hodiernamente

inofensiva: o sexo prazer dissociado da reprodução e o primado do amor romântico como critério das uniões conjugais. Hoje, graças à pílula, ao preservativo e aos novos métodos anticoncepcionais ou abortivos, os heterossexuais também podem manter relações sexuais sem o risco da gravidez indesejada, apanágio dos sodomitas em épocas coevas. Da mesma forma, o amor romântico e a atração física, antigamente privilégio dos filhos da dissidência, tornaram-se hoje, graças aos efeitos da globalização da cultura ocidental, a regra áurea da aproximação dos sexos em grande parte do universo. E o que falar da moda unissex, dos homens com brinco na orelha, das mulheres usando jeans, da cultura “GLS”, das drag-queens, das operações transexuais...

Parece que uma parcela dos próprios homossexuais, depois que saíram do armário, nos anos pioneiros da Revolução de Stonewall (1969), o festejado *coming out*, tende hoje mais à integração do que à dissidência:

“Os gays organizados representam hoje uma forma nova de encarar a vida. Casam, adotam crianças. Os gays não querem mais revolucionar o mundo. A revolução sexual ocorreu na década de 70 e já é fato consumado. Agora é a hora da estabilidade, é a hora de se impor, de conquistar lugares. Estamos fazendo isso”

Estas são as palavras do primeiro gay assumido, do partido republicano, a fazer parte oficial do governo Bush em 2001. Homossexuais que conquistam lugares e se impõem não deixam de representar uma força revolucionária no mundo heteronormativo. Enquanto isto, na Terra dos Papagaios, deputados crentes se unem à TFP e à CNBB, advertindo a população e os parlamentares que não aprovem o projeto de lei que regulamentava a parceria civil registrada entre homossexuais, pois, segundo eles, o “casamento gay” além de levar à destruição da família brasileira, redundará em incalculáveis castigos divinos contra nossa pátria. Pior ainda: setores mais conservadores capitaneados pelos fundamentalistas continuam a obstaculizar a aprovação de lei essencial para erradicar a anti-homossexualidade em

nosso país: a justa e inadiável equiparação da homofobia ao crime de racismo. Não é por menos que um arcebispo de Florianópolis não teve pejo em declarar: “Os gays são gente pela metade. Se é que são gente!”

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, A. A. *Evolução da Pederastia e do Lesbismo na Europa*, separata de Arquivo da Universidade de Lisboa, vol. XI, 1926, p. 519.

BASSERMAN, Lujó. *História da Prostituição. Uma Interpretação Cultural*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968.

BLACKMORE, Josiah e HUTCHESON. *Queer Iberia: Sexualities, Cultures and Crossings from the Middle Ages to The Renaissance*, London, DUEW University Press, 1999.

BOSWELL, John. *Same Sex Unions in Pre-Modern Europe*, New York, Villard Books, 1994; Christine Downing, *Myths and Mysteries of Same-Sex Love*, New York, Continuum, 1996.

BULLOUGH, Vern L. *Sexual Variance in Society and History*, Chicago, The Chicago University Press, 1976.

DAMIANE, São Pedro. *Book of Gomorrah. A Eleventh-Century Treatise against Clerical Homosexual Practices*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1982.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*, São Paulo, Perspectiva, 1976, p. 70.

DUBY, Georges, *Amor e Sexualidade no Ocidente*. Lisboa, Terramar, 1991.

DYNES, Wayne (ed.), *Encyclopedia of Homosexuality*, New York, Garland, 1990.

----- Homolexis: a Historical and Cultural Lexicon of Homosexuality, New York, Gai Saber Monograph, 1985.

----- Homolexis: a Historical and Cultural Lexicon of Homosexuality, New York, Gai Saber Monograph, 1985.

HAGGERTY, George (ed.). *Gay Histories and Cultures*, New York, Garland Publishing Inco, 2000.

GUERIN, Daniel, *A Revolução Homossexual*, São Paulo, Brasiliense, 1980; Guy Hocquenghem, *A Contestação Homossexual*, São Paulo, Brasiliense, 1980.

KOSNICK, Anthony et al., *A Sexualidade Humana. Novos Rumos do Pensamento Católico Americano*, Petrópolis, Vozes, 1983, p. 239.

*Confissões da Bahia, 1591-1592*, Primeira Visitação do Santo Ofício às Partes do Brasil, Rio de Janeiro, F. Briguet, 1935, pp. 46-47.

JORDAN, Mark D. *The Invention of Sodomy in Christian Theology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997.

MILES Jack. *Deus: uma Biografia*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997.

MOTT, Luiz. “Pagode Português: a Subcultura Gay em Portugal nos Tempos da Inquisição”, in *Ciência e Cultura*, vol. 40, fev./1980, pp. 120-39; “Justitia et Misericordia: a Inquisição Portuguesa e a Repressão ao Nefando Pecado de Sodomia”, in Anita Novinsky et al. (eds.), *Inquisição: Ensaio sobre Mentalidade, Heresias e Arte*, São Paulo, Edusp/Expressão e Cultura, 1992, pp. 703-38.

-----“Pedofilia e Pederastia no Brasil Antigo”, in Mary del Priore (ed.), *História da Criança no Brasil*, São Paulo, Contexto, 1991.

----- *A Cena Gay de Salvador em Tempos de Aids*, Salvador, Editora Grupo Gay da Bahia, 2000.

----- *A Inquisição no Maranhão*, São Luís, Editora da Universidade Federal do Maranhão, 1994.

----- *Violação dos Direitos Humanos e Assassinato de Homossexuais no Brasil*, Salvador, Editora Grupo Gay da Bahia, 2000.

MOTT, Luiz e CERQUEIRA, Marcelo. *Causa Mortis: Homofobia*, Salvador, Editora Grupo Gay da Bahia, 2001.

REINACH, Salomon. *Orpheus: Histoire Générale des Religions*, Paris, Alcide Picard, Editeur, 1909.

TRUMBACH, R. "Sodomite Subcultures, Sodomitical Roles and the Gender Revolution of the XVIIth Century: The Recent Historiography", in *Eighteenth-Century Life*, nº 1985, pp. 109-21.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados. Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*, Rio de Janeiro, Campus, 1989.

WERNER, Dennis. On the Societal Acceptance or Rejection of Male Homosexuality, M. Thesis, A.A. Thesis, Junter College, 1975; "A Cross-cultural Perspective on Theory and Research on Male Homosexuality", in *Journal of Homosexuality*, vol. 4 (4), Summer/1979, pp. 345-62.

## O AUTOR

**Luiz Mott** possui Graduação em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (1968), Mestrado em Etnologia pela Université de Paris IV (Paris-Sorbonne) (1971), Doutorado em Antropologia pela Universidade Estadual de Campinas (1975). Atualmente é Professor Titular aposentado da Universidade Federal da Bahia. Tem experiência na área de Antropologia e História, com ênfase em Antropologia das Populações Afro-Brasileiras e História das Religiões, atuando principalmente nos seguintes temas: inquisicao, homossexualidade, Aids, homofobia e direitos humanos.

Antonio Bosco de Lima

## ANTITAYLORISMO

### RESUMO:

O ensaio problematiza o taylorismo como uma corrente da organização do mundo do trabalho que buscou, por meio de técnicas idealizadas, mensuradas, planejadas e instituídas nas fábricas, otimizar as tarefas, levando os operários a produzirem mais, com menor custo, a concretização da eficiência. Por meio de referenciais teóricos, oriundos do campo da sociologia do trabalho desenvolvemos o presente ensaio afirmando a tese de que os ideais taylorista foram combatidos, tanto no âmbito da classe trabalhadora, quanto no dos próprios capitalistas, o que sugeriu novas abordagens sobre o mundo do trabalho. Concluímos que apesar de todas as resistências e de formas variadas que constitui o antitaylorismo, alguns de seus elementos permaneceram em movimentos contemporâneos como o pós-fordismo e o toyotismo, por conta da intensificação das condições de exploração da força de trabalho e do controle patronal do processo de trabalho.

**Palavras-chave:** Taylorismo. Antitaylorismo. Organização do trabalho. Pós-fordismo. Toyotismo.

## ANTITAYLORISM

### ABSTRACT

The essay discusses Taylorism as a branch of the world of work organization that sought, through idealized, measured, planned and established techniques in factories, optimize tasks, leading the workers to produce more at a lower cost, as well as the implementation of efficiency. Through theoretical framework, derived from the field of sociology of work, this essay was developed stating the thesis that Taylor's ideals were fought, both within the working class, as in the capitalists themselves, suggesting new approaches to the world of work. We conclude that, despite all the resistance and varied forms that constitute the antitaylorism, some of its elements remained in contemporary movements such as post-Fordism and the toyotism, due to the intensification of the exploitation of the conditions of the workforce and employer control on the working process.

**Keywords:** Taylorism. Antitaylorism. Work organization. Post-Fordism. Toyotism.

## ANTITAYLORISMO

### RESUMEN

El ensayo problematiza el taylorismo como una prisión de la organización del mundo del trabajo que buscó, a través de técnicas idealizadas, medidas, planificadas y establecidas en las fábricas, optimizar las tareas, lo que llevaba a los trabajadores a producir más, a menor costo, lograr la eficiencia. Por medio de referenciales teóricos, derivados del campo de la sociología del trabajo desarrollamos este ensayo afirmando la tesis de que se combatieron los ideales de Taylor, tanto dentro de la clase obrera, como de los mismos capitalistas, lo que sugirió nuevos enfoques acerca del mundo del trabajo. Llegamos a la conclusión de que a pesar de todas las resistencia y formas variadas que constituyen el antitaylorismo, algunos de sus elementos se mantuvieron en los movimientos contemporáneos como el post-fordismo y el toyotismo, debido a la intensificación de las condiciones de explotación de la fuerza de trabajo y el control del proceso de trabajo por los empresarios.

**Palabras clave:** Taylorismo. Antitaylorismo. Organización del trabajo. Post-fordismo. Toyotismo.

## ANTITAYLORISME

### RESUMÉ

Cet essai problématise le taylorisme comme un courant de l'organisation du monde du travail qui a cherché, à travers les techniques idéalisées, mesurées, projetées, instituées dans les fabriques, optimiser les tâches, en conduisant les ouvrières à produire plus, avec un moindre coût, la concrétisation de l'efficacité. À travers les références théoriques, venues du champ de la sociologie du travail nous développons cet essai en affirmant que les tayloristes ont été combattu, tant au sein de la classe ouvrière, comme dans la classe des capitalistes, ce qui a suggéré des nouvelles approches sur le monde du travail. Nos avons conclu que malgré toutes les résistances et des formes variées qui constitue l'antitaylorisme, quelques-uns de ses éléments restent dans les mouvement contemporains, comme l'après fordisme et le toyotisme, à cause de l'intensification des conditions de l'exploration de la force du travail et du contrôle des patrons du processus de travail.

**Mots-clés :** Taylorisme ; Antitaylorisme ; Organisation du travail ; Après-fordisme ; Toyotisme

## INTRODUÇÃO

TAYLORISMO É UM MOVIMENTO sobre a organização racional do trabalho que surgiu no final do séc. XIX, com ascensão no início do séc. XX, tendo como criador Frederick Winslow Taylor (1856-1915). *Anti-taylorismo* é a sua negação. Por um lado, o *anti* permanece como obra/resistência dos próprios trabalhadores que não se subordinam ao trabalho mecanizado, repetitivo e desumanizador, derivando-se consequentes explosões de descontentamento, lutas grevistas, abstinência ou doenças do trabalho; e por outro, pelo movimento patronal, que busca dinamizar os processos de (re)produção. Tal dinâmica incorpora preceitos de humanização, passando pelos modos de subordinação e aperfeiçoamento das relações de mando e obediência, atenuadas, de forma a substituir o controle externo de coerção (conforme o modelo taylorista) pelo de incorporação de regras de concordância e de adaptação (como ocorre na mais recente escola de organização do trabalho denominada toyotismo) aos modelos de organização de trabalho e de modo de produção capitalista.

## FUNDAMENTOS DO TAYLORISMO

Taylorismo é o antitempo. É converter o tempo de ócio e de prazer no próprio trabalho. O taylorismo condiciona tempo, espaço e movimento coordenados (e condenados) ao mundo da produção; consequentemente, o trabalho torna-se despedido do seu conteúdo criativo e criador, transformado em processos alienados, focados em eficiência e eficácia, produtivos enquanto resultados que importem à acumulação de capital e à circulação de mercadorias.

Adeus ao lúdico, ao harmonioso, ao bucólico. Bem-vindos ao mundo do trabalho como forma de exploração, alienação, tristeza, enfim, *tripolium*, o trabalho como tortura. O trabalho contemporâneo ganha uma dimensão que extrapola a vida cotidiana do fazer, modifica o tempo dos homens. Tempo de amar, de cozinhar, de farrear, de rir, comprometidos com o tempo do relógio, do cronômetro, da sirene da fábrica ou do sinal da escola. Tudo passa a ser controlado a partir da racionalização do tempo. Não há mais tempo livre,

ou tempo de uso, mas tempo de valor, de dinheiro, de troca. “Tempo é dinheiro”, diria o velho Tio Patinhas. Essa personagem é um típico financista, um acumulador de dinheiro, ou seja, o dinheiro trabalha por ele (um típico capitalista moderno). Tio Patinhas ilustra bem a finalidade moral do sujeito que vive para o trabalho, visando ser um acumulador de dinheiro, um rentista. Isso depende, sobretudo, do esforço e do espírito animal que deve ter o empresário/empreendedor.

Ar, comida, água, literatura, arte agora é dinheiro. Estão condenados aqueles que usam seu tempo para o improdutivo. O trabalho produtivo leva-nos à riqueza das nações, isto é, o trabalho individual, somado ao trabalho do outro, conduz à riqueza geral, como proclamou Adam Smith (1723-1790).

Não há mais tempo para o ócio. Isso deve ser negado. Agora impera o negócio. O espaço racional é sem fronteiras e com grandes avenidas, facilitando a locomoção e a funcionalidade, especialmente nos setores comercial, industrial e residencial. Uma praça, um teatro, uma biblioteca, tudo deve estar adequado à circulação de mercadorias. A cidade perde o espaço do lúdico: teatro, circo, locais sociais. Estes, somente terão razão de sê-lo caso estejam entrelaçados ao produtivo.

O trabalho faz com que tudo seja alterado. Os movimentos da natureza, como o voo dos pássaros, as ondas do mar, os ventos alísios, as chuvas, todos sofrem interferência. A autonomia da natureza sofre influência do fluxo dos capitais, ou seja, das indústrias de transformação, que, por sua vez, geram doenças epidêmicas novas ou que ressurgem. Tal autonomia também é modificada pelo desmatamento, gerando alterações climáticas.

Movimento, tempo e espaço são artificializados e controlados externamente: os primeiros passos, guiados por equipamentos voltados ao público infantil; os primeiros abraços, registrados em *selfies*; a datilografia eliminada; os dedos, agora, adestrados pelo teclado eletrônico. Movimentos que se submetem aos *starts*, *stops*, *offs...* *Enter*, que precisam ser programados, cronometrados, dirigidos para a eficiência e a eficácia.

Tempo, espaço e movimento já não têm mais uma ligação às leis de natureza. Agora, são elementos que fazem parte do aparato positivo, do poder e do controle,

sob o domínio dos processos de produção. Tempo, espaço e movimento obedecem a um modo produtivo, sempre envolto em dinâmicas de mercado, em ritmos preestabelecidos pelo menor custo, menor dispêndio, maior produção. A equação desse procedimento resume-se em maior lucro e acumulação.

Descarte-se, assim, a produção para o bem-estar social, para a ampliação do mundo do ócio e para a felicidade de todos. O advento das revoluções industriais foi aprimorando a ideia de que o social é o capital, que o trabalho não pode ser livre e cooperativo.

No trabalho cooperativo, a sua divisão é algo necessário e útil. Os trabalhadores do fabril, do campo e do comércio se especializaram em uma produção maior e com melhor qualidade, gerando distribuição e acesso, ao que se denominou divisão do trabalho. Cada campo de trabalho estava sob o domínio dos próprios operários (antigos artesãos). Com o advento das revoluções industriais, aqueles campos foram subdivididos, separando-se o *knowledge* do *know-how*. Tornou-se imperioso obter controle sobre os trabalhadores, ou melhor, sobre o conhecimento deles. Era preciso quebrar a resistência do ofício qualificado, cujos proletários “[...] detinham o controle integral de suas tarefas, gozavam de plena autonomia no tempo e na forma da produção e defendiam sua influência através de um severo código de ética solidário.” (KATZ, 1995, p. 14).

A partir do advento do capitalismo industrial, passamos a conhecer a divisão social do trabalho, que “[...] destrói ocupações [...], torna o trabalhador inapto a acompanhar qualquer processo completo de produção” (BRAVERMAN, 1987, p. 72). Taylor foi um grande maestro nesse campo, contribuindo para o seu aperfeiçoamento “pelo sistema de fábrica, assegurando definitivamente o controle do tempo do trabalhador pela classe dominante.” (RAGO E MOREIRA, 1984, p. 10).

A partir da primeira revolução industrial, com o incremento da máquina a vapor, o artesão foi retirado de sua oficina individual e inserido em pequenos espaços de produção coletiva, de forma parcelar, fragmentada. Administrar (ou gerenciar) aquele contingente de trabalhadores era um grande desafio para os capitalistas, necessitava-se de uma forma de organização e de controle que foi sendo aprimorada a partir de experiências empíricas.

## OS PRINCÍPIOS DA ORGANIZAÇÃO CIENTÍFICA DO TRABALHO

O pioneiro dessas experiências laborais (utilizando o próprio chão da fábrica) foi Frederick Wislow Taylor, o qual criou um método que ficou conhecido como Gerenciamento Científico (GC), Organização Racional do Trabalho (ORT), Administração Científica (AC), ou também por Organização Científica do Trabalho (OCT). Era um sistema para “[...] racionalizar a produção, logo, de possibilitar o aumento da produtividade do trabalho ‘economizando tempo’, suprimindo gestos desnecessários e comportamentos supérfluos no interior do processo produtivo [...]” (RAGO E MOREIRA, 1984, p. 10, grifos do autor).

Maior lucro e maior salário, na perspectiva taylorista, significam resultados, como o que ocorreu em sua experiência na Bethlehem Steel Company (BSC), quando, em 1900, após a reorganização da empresa, o trabalho passou a ser realizado por apenas 140 homens, sendo que antes necessitava “[...] de 400 ou 600. Reduziu-se o custo da manipulação do material de 7 a 8 centavos a 3 ou 4 por tonelada. [...] economizou, no último período de seis meses, uma quantia à razão de 78.000 dólares ao ano.” (GERENCER, 1990, p. 15).

A partir dessa experiência, com a diminuição de homens laborando, e conseqüente redução de custos, os trabalhadores poderiam ganhar mais por tarefa executada, o que configurou como principal objetivo da administração “assegurar o máximo de prosperidade ao patrão e, ao mesmo tempo, o máximo de prosperidade ao empregado” (TAYLOR, 1990, p. 24). Tal sucesso se constituiu no aumento de produtividade a partir da intensificação do processo de trabalho. Encontra-se aqui sua contradição, visto ser uma relação de compra e venda de força de trabalho em condições desiguais.

Outro equívoco remete aos interesses de patrões e subordinados. Para Taylor, não são antagônicos, visto ser um interesse uno, pois “a prosperidade do empregador não pode existir, por muitos anos, se não for acompanhada da prosperidade do empregado [...]” (TAYLOR, 1990, p. 25). A conciliação entre ambos reside em altos salários e baixos custos. Trata-se, entretanto, de objetivos inconciliáveis.

Taylor lutava contra a possibilidade do “*fazer cera*” – expressão popular no campo de trabalho – por parte dos trabalhadores, uma prática para ter-se controle do tempo de realização de uma tarefa, ao que ele nominou por indolência: natural (o menor esforço para realizar uma tarefa) ou sistemática (propositada e organizada). Para Taylor, “Quando um homem, por natureza enérgica, trabalha durante alguns dias ao lado de um indolente, a lógica, a que chega, é irrespondível: por que devo trabalhar mais do que este preguiçoso que ganha tanto quanto eu, embora produza apenas metade?” (TAYLOR, 1990, p. 30). A resposta está em uma espécie de contágio indolente, em que os empregados vão praticando a arte de manusear o tempo conforme seus interesses.

Contra a indolência sistematizada, somente o controle externo pode surtir efeito. Assim, “[...] quase todos os atos dos trabalhadores devem ser precedidos de atividades preparatórias da direção, que habilitem os operários a fazerem seu trabalho mais rápido e melhor do que em qualquer outro caso” (TAYLOR, 1990, p. 34). Desse modo, a previsibilidade de organizar as tarefas de forma externa e aplicar a maneira correta de sua realização, com vigilância ostensiva, controle e orientação permanente.

Esse *sistema científico* exige duas espécies de homens, um que planejará e outro que executará. Taylor chama isso de divisão equitativa de responsabilidade do trabalho, ou seja, um *trabalho cooperativo* entre direção e subalterno. Dessa forma, a administração científica estuda, elabora, organiza e orienta o operário para a realização das tarefas. O trabalhador não precisa ser qualificado para a realização das tarefas, podendo ser ainda um homem rude, de pouca inteligência... Um homem de mentalidade limitada, ou um “gorila inteligente” (conforme denominação do próprio Taylor).

Para a mentalidade taylorista, trabalhos braçais, físicos, rudes, como aqueles realizados nas minas de carvão, ou serviços de pedreiro, ou ainda carregar lingotes de ferro, exigem pouco raciocínio, sem grande elaboração mental ou tomada de decisão. Assim, para ele, tais atividades requerem um trabalhador que tenha como primeiro requisito “[...] ser tão estúpido e fleumático que mais se assemelhe em sua constituição mental a um boi, que a qualquer outra coisa.” (TAYLOR, 1990,

p. 53). Dois desses *modelos* de homens ganharam história, Schmidt, subordinado diretamente de Taylor, nos EUA, trabalhando na BSC; e, no lado comunista, na URSS, Stakanov, trabalhador de mina de carvão.

O método de administração científica está pautado também na ideia de investir no individualismo (lembrar que o homem tem um fim econômico). Esta tese é muito próxima àquela de Adam Smith, sobre competitividade e emulação. Segundo Taylor (1990, p. 60), quando os operários trabalham juntos “[...] tornam-se menos eficientes do que quando a ambição de cada um é pessoalmente estimulada; que quando os homens trabalham em grupo sua produção individual cai invariavelmente ao nível, ou mesmo abaixo do nível, do pior homem do grupo [...]”. Disciplinar o sujeito para incrementar a produção viabilizada pela realização do trabalho parcelado.

Mais do que uma concepção sobre a melhor (ou única) forma de se realizar uma tarefa é a própria incorporação de uma prática de controles do tempo, do espaço e do movimento do mundo prático e útil: diga-se, produtivo, do trabalho realizado. Sem espaço para os sonhos, para o ócio, para o lúdico, para a criatividade, é o tempo medido para o físico, para a mente, para o corpo. O operário é controlado pelo escritório, pelos planejadores. O escritório passa a ser o local de organização do pensamento, que irá controlar, nas oficinas, as mãos. Como bem definiu Braverman (1987, p. 113), “As unidades de produção operam como a mão, vigiada, corrigida e controlada por um cérebro distante”.

Eis uma nova forma de trabalho coletivo: contra a indisciplina, o improvisado e o desperdício de tempo; contra a morosidade, gestos e atitudes descontrolados ou autônomos, nada mais prudente para a eficiência de um bom produto do que formas de controle de tempo e movimentos, ou seja, disciplinar o corpo: seus gestos, seus modos.

Essa metodologia exige novos aprendizados e conhecimentos, os quais, por si, “os pobres e tolos operários” não conseguiriam obter. Cria-se assim uma tarefa para um novo corpo de trabalhadores: os gerentes/supervisores, aqueles que irão treinar, orientar e fiscalizar os operários no seu fazer.

O controle dos tempos e movimentos objetiva qualificar e quantificar a produção, evitando-se o desperdício.

cio de tempo e demais movimentos, a fim de alcançar maior ganho para os trabalhadores. Assim, capital e trabalho saíam, ambos, satisfeitos com os resultados da relação compra e venda da força de trabalho, agora racionalizada sob a batuta da OCT.

Como “pretensa ciência”, a OCT vislumbrava:

1º. Reduzir o saber do operário – instituindo formas externas de controle de seu fazer;

2º. Eliminar o trabalho intelectual e centralizá-lo no departamento de planejamento;

3º. Colaboração entre os vários níveis hierárquicos;

4º. Divisão equitativa de trabalho – relação entre o setor de comando e de operacionalização.

Trata-se, portanto, de um método da economia organizativa, uma técnica com fundamentação e neutralidade científica, extremamente racional. Entretanto, tal método estava calcado, também, na economia política: beneficiamento da classe dirigente sobre os trabalhadores, por meio de processos organizativos, buscando, em última instância, o controle dos processos operacionais e produtivos, dos resultados e do trabalhador. A única objeção que aparecia era a vontade do indivíduo com saber e resistência.

Taylorismo é uma forma de intervenção na organização social do trabalho, impondo ordem e controle nas relações fragmentadas desse modelo, a que podemos chamar de modo de organização técnica do trabalho e do trabalhador. Trata-se, sim, de dominar o homem, suas vontades, subjetividades, ações, reações e reflexões – este é o homem controlado, submisso, “[...] a classe dominante tem clara a necessidade de reelaborar os mecanismos disciplinadores pelos quais assegura a perseguição de seus objetivos por uma classe dominada” (RAGO E MOREIRA, 1984, p. 35).

Destruição da qualificação do trabalhador e uma construção de um exército de desqualificados ou semi-qualificados teve como consequência lutas contra o ideal taylorista, ou seja, segundo Franco, tal situação “[...] criou o seu próprio coveiro, o sujeito histórico que começou a lutar para destruir as formas tayloristas de organização do trabalho, ou seja, os trabalhadores desqualificados” (FRANCO, 1987, p. 52).

Mais do que isso, é sistematizar, controlar, submeter, padronizar a força de trabalho do homem, é tor-

ná-lo robô, “[...] forte, ativo, produtivo, massa bruta destituída de consciência, de capacidade crítica e de criatividade” (RAGO E MOREIRA, 1984, p. 37). Ou, como Franco (1987, p. 19) registrou em seu ensaio sobre o trabalho da escola, “O grande sonho de Taylor era transformar cada trabalhador numa espécie de ‘gorila domesticado’, num ‘gorila amestrado’. O sonho de Taylor, de fato, coincidia com o sonho da indústria mecanizada” (grifos do autor). Porém, para que tal sonho seja concretizado, precisa de parceiros que se submetam a ele.

## ANTITAYLORISMO: MOVIMENTOS DE RESISTÊNCIAS

Formas e exemplos de resistência são amplos, mas basicamente têm como significantes as greves ou a resistência passiva por parte dos trabalhadores, embora tenham ocorrido também entraves realizados por instituições ligadas ao capital. Os trabalhadores resistem para manter sua integridade, domínio e controle sobre sua força de trabalho. Os capitalistas buscam a apropriação do conhecimento dessa classe, para melhor dirigi-la e controlá-la. Entretanto, sabem que esta pode ser uma forma de inibir a vontade do trabalhador, subestimando-o, reduzindo a sua possibilidade de produção e sobrevivência.

Apple (1989, p. 88), em seu ensaio sobre educação e poder, enfatiza que “[...] estudo após estudo tem confirmado o fato de que uma grande proporção dos adultos trabalhadores tem sido capaz de continuar seu próprio desenvolvimento coletivo de normas informais de produção e sua habilidade para ‘desafiar’ o supervisor e o ‘expert’” (grifos do autor).

O resultado das experiências que o taylorismo introduziu nas empresas levou a este paradoxo: produzir mais e ir de encontro a uma produção contínua, crescente e de sustentabilidade. “Ao invés de criar sempre uma ‘força de trabalho obediente’, o que elas *suscitaram* com frequência foi resistência, conflito e luta.” (APPLE, 1989, p. 88).

Como anunciaram Marx e Engels (1980) que o capitalismo seria o seu próprio coveiro, assim, também, o taylorismo se fez seu próprio sepultador: “[...]”

desencadeou uma tempestade de oposição entre os sindicatos durante os primeiros anos deste século (XX) [...]”. No entanto, os processos de insubordinação estavam menos em lidar com os estudos de tempos e movimentos e mais em resistir e se contrapor ao esforço taylorista de “[...] destituir os trabalhadores do conhecimento do ofício, do controle autônomo, e imposição a eles de um processo de trabalho acerebral, no qual sua função é a de parafusos e alavancas” (BRAVERMAN, 1987, p. 121).

Resistir faz parte do universo político dos trabalhadores. Trata-se de uma questão histórica, de construção de mecanismos de defesa de classes. Rago e Moreira (1984, p. 29-30) citam que “Em Nottingham, em 1811, por exemplo, foram destruídos cerca de 70 teares de meias por manifestantes que contavam com o apoio da população local”.

Manifestar e resistir se refere à própria sobrevivência dos trabalhadores enquanto classe, enquanto sujeito coletivo, que pode estar condicionado a determinadas formas de trabalho, de sujeição, omissão. Assim, o sujeito não será um eterno submisso. Era uma questão de honra algumas formas de resistências! Faziam parte do universo desses trabalhadores: “fazer cera”, sabotar equipamentos, praticar o absenteísmo, o *turnover*, chegando a formas mais organizadas, como as revoltas e a greve. Vale citar ainda os escravos, que praticavam o banzo.

A obra *Eles não usam BlackTie*, de João Francisco Guarnieri, ilustra o cenário descrito: o filho, Tião, furando greve, passando pelo bloqueio do pai, Otávio, grevista e piqueteiro. Tião ouve: “Ele deixou um recado comigo, mandou dizê pra você que ficou muito admirado, que se enganou. E pediu pra você toma outro rumo, porque essa não é a casa de fura-greve!” (GUARNIERI, 1980, p. 23). Nesse caso, a unidade familiar rompeu-se pelo movimento conflitual grevista.

As lutas aguerridas são históricas, são fatos que ocorrem, ora sem previsões, ora planejadas. Acontecem contra o domínio da gerência; como eclosões; como solidariedade a outros movimentos de trabalhadores; por demandas salariais; enfim, aglutinando as forças dos trabalhadores. É pertinente lembrar Marx e Engels (1980, p. 20), quando afirmam que “Os operários triunfam, às vezes; mas é um triunfo efêmero. O verdadeiro

resultado de suas lutas não é o êxito imediato, mas a união cada vez mais ampla dos trabalhadores”.

Trata-se, portanto, de uma luta entre capital e trabalho. Uma luta de classes. Uma luta pelo domínio da força e do modo de produção do trabalho. Apple (1989, p. 89) afirma que “Mesmo trabalhadores relativamente desqualificados lutavam tanto por salários, quanto por controle”.

O antitrabalho, no sentido de *tripolium*, refere-se ao fortalecimento do companheirismo e da solidariedade que vai contra a lógica hobbesiniana (Thomas Hobbes, 1588-1679) “do homem lobo do homem”. No mesmo sentido, Taylor desenvolve suas argumentações sobre a perspectiva do *homuseconomicus*. A busca pelo controle e pela autonomia não impede, “Mesmo nas indústrias altamente mecanizadas, a ‘militância’ dos trabalhadores, para proteger aquilo que é acertadamente rotulado como ‘solidariedade’[...]” (APPLE, 1989, p. 92, grifos do autor).

Uma falácia na obra de Taylor foi a constituição de poder imanente do *homuseconomicus*, o que sustentaria suas teses de controle por recompensas financeiras. Mas o homem é um ser social, que tem laços com outros da mesma espécie, ou seja, “homens e mulheres apresentam uma capacidade ativa que se opõe à estrutura. Ela pode ser informal e desorganizada e, portanto, existir apenas no nível cultural e não no político. Ela existe sob formas que não são simplesmente reprodutivas” (APPLE, 1989, p. 96). Isso, ao contrário do que apreendeu Hobbes, mostra que o homem não tem uma natureza selvagem e bárbara, violenta, mas, próximo ao que Jacques Rousseau (1712-1778) defendeu, a sociedade é corruptora deste sujeito que nasce com um instinto solidário. No caso do trabalho, as escolas e as teorias de organização partem e buscam criar uma desarmonia, uma relação conflitual (apesar de Taylor, por exemplo, trabalhar com a ideia de consenso) natural, e, a partir desta tese, criar formas de controle: externa e interna.

Destarte, os trabalhadores, apesar de todo o poder de opressão, de controle, da própria alienação, de modelos organizados verticalmente (depois, horizontalizados), fazem resistência, mesmo que sejam “[...] esforços ostensivos e velados dos trabalhadores para resistir ao controle racionalizador dos empregadores” (APPLE, 1989, p. 97).

Por que a resistência ora é mais organizada, ora se desfazela? Braverman(1987, p. 56), quando trata da concepção do trabalho humano, explica: “O trabalho, como todos os processos vitais e funções do corpo, é uma propriedade inalienável do indivíduo humano”. Os pontos nevrálgicos que sustentam a contradição entre capital e trabalho consistem nessa abordagem usurpadora do fazer criativo, de realização de trabalho enquanto uma função vital e de prazer.

A resistência tomou uma dimensão inimaginável quando relativizada aos dias de hoje. O trabalho era parte do sujeito, e parte de todos, ao mesmo tempo, portanto uma irmandade que requeria maior cuidado e trato. Atente-se a este fato registrado por Rago e Moreira(1984, p. 43-44): “[...] os cronometristas que haviam entrado na fábrica (American LocomotiveCo.), após acordo firmado pelo próprio sindicato, foram atacados e espancados pelos operários em 1911.” Ou, ainda, na mesma empresa, quando os “[...] mecânicos jogavam no lixo seus envelopes contendo os prêmios de produção”.

As resistências que se acentuaram com o advento do taylorismo no ocidente são assimiladas também no oriente, na União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Desse modo, com a implementação do taylorismo, a resistência passiva é marcada pela “[...] alta rotatividade dos operários, chegando, no ano de 1935, a 86,1% o percentual de trabalhadores que mudaram de emprego no setor industrial” (RAGO E MOREIRA, 1984, p. 93).

Ainda na URSS, os casos de sabotagem das normas e de “[...] abandono das fábricas avolumam-se no período. Afinal, durante o verão de 1936, de 9,5% a 22% (dependendo da fábrica) da força de trabalho empregada na construção de máquinas eram incapazes de executar as normas impostas” (RAGO E MOREIRA, 1984, p. 94).

Se o taylorismo se globaliza, internacionaliza de igual modo formas de resistência, como as grandes greves que ocorreram entre 1890 e 1920, no EUA. Tais movimentos não são meros fatos de época, mas sim episódios presentes nas lutas de classe, nos conflitos entre apropriação patronal e reapropriação operária (KATZ, 1995).

Ao que chamamos de resistência ao taylorismo, Katz considera uma inviabilidade do modelo. O autor afirma que o taylorismo “[...] leva ao limite o caráter mercantil da força de trabalho ao pretender que, em troca do salário, o operário se transforme na prolongação da máquina” (KATZ, 1995, p. 23). Enfim, tais movimentos de rebeldia e resistência levam ao esgotamento do modelo taylorista.

## A CONSTITUIÇÃO DA CRISE TAYLORISTA/FORDISTA DE MODO DE PRODUÇÃO

O epicentro de uma crise não se encontra em um modelo específico, mas sim no colapso propriamente focado na estrutura do capital, cujo teor está na crise de acumulação que empurra ao fracasso um determinado padrão que precisa ser substituído. Trata-se de seu esgotamento, visto que o capitalismo está em permanente crise – portanto, a necessidade de sua substituição para equacionar, conter a depressão, que no fundo é estrutural. É dessa forma que ocorre o esgotamento do modelo de acumulação taylorista/fordista de produção.

Para Holloway, segundo Antunes (2003, p. 31), “A crise capitalista não é outra coisa senão a ruptura de um padrão de dominação de classe relativamente estável. Aparece como uma crise econômica [...]. Seu núcleo, entretanto, é marcado pelo fracasso de um padrão de dominação estabelecido [...]”.

O padrão taylorista/fordista vigorou ao longo do séc. XX: “[...] baseava-se na produção em massa de mercadorias, que se estruturava a partir de uma produção mais *homogeneizada* e enormemente *verticalizada*” (ANTUNES, 2003, p. 36, grifos do autor). O taylorismo e o fordismo identificam-se e se conciliam a partir da produção em série com o cronômetro. Sua implementação ocorre de forma “[...] sistemática baseada na acumulação intensiva, uma produção em massa executada por operários predominantemente semiqualeificados, que possibilitou o desenvolvimento do *operário-massa* [...] em empresas verticalizadas e fortemente hierarquizadas” (ANTUNES, 2003, p. 37, grifos do autor).

Essa forma de organização racional do processo de trabalho capitalista entra em crise “[...] no final dos

anos 60 e início dos anos 70, (quando) deu-se a explosão do *operário-massa* [...]” (ANTUNES, 2003, p. 40, grifos do autor). Várias são as causas: perda de identidade do trabalhador, processos de desqualificação, atividades monótonas e repetitivas, o que leva, como consequência, a novas posturas por parte do trabalhador. Antunes esclarece: “Se o *operário-massa* foi a base social para a expansão do ‘compromisso’ social-democrático anterior, ele *foi também seu principal elemento de transbordamento, ruptura e confrontação, da qual foram forte expressão os movimentos pelo controle social da produção ocorridos no final dos anos 60* [...]” (2003, p. 41, grifos do autor).

O quase um século de acumulação com base taylorista/fordista não foi capaz de domesticar e calar os trabalhadores, de mudar suas possibilidades em relação à natureza do trabalho, as revoltas organizadas dos operários indicavam “[...] a possibilidade efetiva do *controle social dos trabalhadores, dos meios materiais do processo produtivo*” (ANTUNES, 2003, p. 43, grifos do autor). Esse processo é categoria central na relação conflitual entre capital e trabalho.

As lutas dos trabalhadores, focadas como instrumento de classe, encontram novos sujeitos. Trata-se de uma lógica que tem como meta principal a auto-organização dos grupos sociais, fugindo de qualquer forma de subordinação, como explicita Sader (1998, p. 35-36, grifos do autor): uma “irrupção de movimentos operários e populares que emergiam com a marca da autonomia e da contestação à ordem estabelecida. Era o ‘novo sindicalismo’, [...] eram os ‘novos movimentos de bairro’ [...]; era o surgimento de uma ‘nova sociabilidade’ em associações comunitárias [...]”. Porém, apesar de ter sido um período de intenso movimento, “[...] a conflitualidade proletária emergente não conseguiu consolidar formas de organização alternativa, capazes de se contrapor aos sindicatos e aos partidos tradicionais [...]” (ANTUNES, 2003, p. 44).

Autores críticos, de vertente marxista, ao final do séc. XX e início do XXI, têm atuado com a concepção de se criar formas dialógicas entre a organização dos trabalhadores e os movimentos sociais emergentes, como forma de enfrentamento e superação da exploração capitalista.

## CONCLUINDO

O taylorismo introduz um novo perfil de trabalhador: os semiquualificados, os desqualificados, ou ainda taylorizados, aqueles que se adequam às tarefas rotineiras, mecânicas, robotizadas, e não precisam de amplos conhecimentos, do saber fazer. São, assim, treinados para simples tarefas. Esta situação desintegra, fragiliza os trabalhadores autônomos, qualificados e organizados.

O grande problema enfrentado pelo taylorismo foi buscar “[...] reduzir a mero gasto fisiológico uma atividade como o trabalho que, por sua natureza humana e consciente, resiste à degradação” (KATZ, 1995, p. 23). Tal resistência, em determinados momentos, mais organizada e fortalecida, em outros, mais desarticulada, vai fazendo com que modelos como o taylorismo precisem ser readequados, visto seu desgaste pelas constantes resistências por parte dos trabalhadores.

Destaque-se a ideia de que o taylorismo é mais um movimento, um modelo de organização dentro do modo de produção capitalista. Portanto, serve por um determinado tempo, posteriormente é descartado ou reapropriado, resignificado, muda-se sua roupagem: “A tendência capitalista de expropriar saberes dos trabalhadores é necessariamente periódica e recorrente, na medida em que acompanha o movimento ondulatório do capital” (KATZ, 1995, p. 26-27).

O taylorismo implica resistência. É, portanto, tendência clássica, devido aos seus fundamentos históricos e filosóficos, que resistiram ao tempo, influenciando na construção cultural de subjetividades.

Antitaylorista também são as abordagens que surgem posteriormente enquanto escola das Relações Humanas, Behaviorismo, Estruturalismo – todas negando o sistema taylorista – mas carregando algo do velho ideal de Taylor. O toyotismo – uma das escolas contemporâneas da organização do trabalho –, apesar de todas as inovações em torno da flexibilidade do trabalho, carrega alguns fortes traços marcados pela filosofia organizacional de Taylor.

O antitaylorismo não é uma unanimidade, nem nivela os postulados tayloristas por baixo, causando, assim, estigmatização e ultrapassagem desse modelo de

produção. Com isso, podemos nos utilizar de um argumento de Katz (1995, p. 36) para referendar essa tese: “O toyotismo mistura com o taylorismo trabalhos de diferentes graus de qualificação, adaptados a uma fase mais complexa de produção”.

Além desse elemento, temos outros que dizem respeito a especificidades desses modelos de trabalho (taylorismo, fordismo, pós-fordismo, toyotismo), vigentes no séc. XX e início do XXI. Não se trata de responder a peculiaridades de determinados locais e espaços, mas, também, no caso do toyotismo, de cultivar “[...] traços universais da economia capitalista e, por isso, tem sido assimilado rapidamente por outros países desenvolvidos” (KATZ, 1995, p. 36).

Podemos deduzir que qualquer modelo de organização do trabalho não responde a uma especificidade ou a uma particularidade de um determinado local ou tempo, mas que está prontamente sendo desenvolvido e adaptado respondendo às necessidades do capital, para garantir os padrões de seu acúmulo.

Uma das características do toyotismo carregadas do taylorismo revela-se na *intensificação* das condições de exploração da força de trabalho; outra, válida de registro, refere-se mais ao *controle patronal* do processo de trabalho causado pelo efeito monótono das repetições de tarefas.

Como se pode perceber, na raiz do modo de produção capitalista estão os padrões de organização do trabalho, que são aperfeiçoados, não superando os traços centrais que garantem a acumulação, a expropriação de mais-valia, a busca eterna de abduzir do homem o seu poder de trabalho e de criação.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTUNES, Ricardo. Os sentidos do trabalho. Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. São Paulo: Boitempo editorial, 2003; APPLE, Michael W. Educação e poder. Porto alegre: Artes Médicas, 1989; BRAVERMAN, Harry. *Trabalho e capital monopolista*. A degradação do trabalho no século XX. Rio de Janeiro, RJ: Guanabara Koogan, 1987.

FRANCO, Luiz Antônio de Carvalho. *A escola do trabalho e o trabalho da escola*. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1987.

GERENCER, Pavel. Vida e obra de Taylor. In: TAYLOR, Frederick Winslow. *Princípios de administração científica*. São Paulo: Atlas, 1990.

GUARNIERI, Gianfrancesco. Eles não usam Black Tie. In: *Literatura Comentada*. São Paulo: Abril Educação, 1980.

KATZ, Claudio. Evolução e crise do processo de trabalho. In: KATZ, Claudio, BRAGA, Ruy e COGGIOLA, Osvaldo. *Novatecnologias: crítica da atual reestruturação produtiva*. São Paulo: Xamã, 1995.

MARX, Karl e ENGELS, Frederick. *Manifesto comunista*. São Paulo: Ched, 1980; RAGO, Luzia Margareth e MOREIRA, Eduardo F. P. O que é taylorismo. São Paulo: Brasiliense: 1984.

SADER, E. *Quando novos personagens entraram em cena: experiências e lutas dos trabalhadores da grade São Paulo (1970-1980)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

TAYLOR, Frederick Winslow. *Princípios de administração científica*. São Paulo: Atlas, 1990.

## O AUTOR

**Antonio Bosco de Lima** possui Graduação em Letras pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Pires (1983), graduação em Pedagogia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Bernardo do Campo (1988), Mestrado em Educação pela Universidade Estadual de Campinas (1995), Doutorado em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2001) e Pós-Doutorado pela UNICAMP na área de concentração História, Filosofia e Educação (2012). Atualmente é Professor Adjunto IV da Universidade Federal de Uberlândia. Tem experiência na Educação Básica como Professor e Diretor de Escola, e na Educação Superior ministra aulas na área Políticas e Gestão da Educação na graduação e no PPGEd/UFU.

Jean Pierre Chauvin

## ANTIATEÍSMO

### RESUMO:

Céticos, em geral, e ateus, em particular, são os principais alvos das ressalvas promovidas pelos antiateístas. Com raízes na Antiguidade, as oposições entre defensores e detratores de deus, em suas variadas formas e nomes, persiste no século XXI, acumulando novos e ferrenhos adeptos (tanto da crença quanto da descrença). Neste artigo, abordam-se questões relacionadas à diferença, à tolerância e à crença de motivação religiosa.

**Palavras-chave:** Ceticismo. Ateísmo. Dogma. Teísmo.

\* Desde abril de 2014, leciona "Cultura e Literatura Brasileira" junto ao Departamento de Jornalismo e Editoração da ECA (Escola de Comunicações e Artes), USP.

## ANTIATHEISM

### ABSTRACT

The skeptics in general, and the atheists in particular, are the main targets of reservations that the antitheists promote. The oppositions between advocates and detractors of god, in its various forms and names, remains since the Antiquity and persists in the twenty-first century, accumulating new and diehard apologists of both sides (belief and disbelief). In this article, we addressed issues related to the difference, to the tolerance and to the religiously belief.

Keywords: Skepticism; Atheism; Dogma; Theism.

## ANTIATEÍSMO

### RESUMEN

Los escépticos en general, y en particular los ateos, son los principales objetos de advertencias promovidas por antiateístas. Con raíces en la antigüedad, las oposiciones entre defensores y detractores de dios, en sus diversas formas y nombres, persiste en el siglo XXI, acumulando nuevos y aguerridos seguidores (tanto de la creencia como de la incredulidad). En este artículo, hemos abordado temas relacionados con las diferencias, la tolerancia y la creencia por motivos religiosos.

Palabras clave: Escepticismo; Ateísmo; Dogma; Teísmo.

## ANTI-ATHÉISME

### RÉSUMÉ

Les sceptiques en général, et les athées en particulier, sont les principaux cibles des sauvegardes réalisées par les anti-athées. Avec des racines dans l'Antiquité, les oppositions entre les défenseurs et les détracteurs de dieu, sous ses diverses formes et noms, dans le siècle XXI, en accumulant nouveaux et dévoués adeptes ( de la croyance et de la incrédulité). Dans cet article, sont abordées des questions rapportées à la différence, à la tolérance et à la croyance de motivation religieuse.

Mots-clés: Scepticisme; Athéisme; Dogme; Théisme.

DE MODO GENÉRICO, compreende-se Antiateísmo como uma corrente não sistematizada de pensamento, posicionada de modo firmemente contrário àqueles que questionam ou recusam a existência de deus ou, em sentido mais amplo, de divindades ou deidades.

Os antiateístas têm em mente os assim chamados cétricos e, em particular, os ateus (gr. ἄθεος, lt. *atheos*, port. *sem deus*). Ambos usualmente considerados seus adversários ora ideológicos, ora espirituais, já que negam o elemento metafísico e, por seu intermédio, a palavra, a imagem, os atos tomados como transcendentais, divinos ou auto-explicativos. Aos olhos dos antiateístas, que reforçam sua fidelidade perante seus pares e a deus, refletindo sobre os mistérios da fé, o ateu poderia ser considerado um homem infiel, especialmente, por defender uma negação relativa ou absoluta da crença própria ou alheia.

A questão tem raízes profundas, que podem estar além do plano das disputas intelectuais, míticas ou religiosas. O enciclopedista francês Denis Diderot (1713-1784) questionava o fato de haver indivíduos crédulos que, embora afirmassem seguir um deus de amor, bondade, harmonia e paz, considerassem aceitável o emprego da violência física contra aqueles que descreiam em deus ou tinham outros credos.

O pensador Bertrand Russell (1872-1970) apontava a relevância histórica e cultural de Pirro de Élide (365-270 a.C.), fundador do pirronismo: teoria considerada como precursora do ceticismo. Segundo o matemático, economista e filósofo galês, Pirro fundou o relativismo universal ao questionar a certeza de estarmos, ou não, no caminho considerado como mais ou menos sábio. Russell defendia a ideia de que o homem cétrico desperta ainda mais ódio nos teístas que os descrentes apaixonados. É que a argumentação menos passional e mais racional dos cétricos (e ateus) seguiria caminho assimétrico em relação àqueles que discursam impulsionados pela fé. Em termos mais abrangentes, para Russell a história da humanidade antes dos gregos comprovaria o fato de que a intelectualidade e a religião não mantiveram entre si uma necessária relação de causa e consequência, especialmente antes da civilização helênica, na Grécia antiga.

Distanciado de deus, o ateu, por vezes, é porventura considerado como um ser portador de menor pendão

humanitário. Ele teria um caráter duvidoso e, portanto, seria menos confiável que o teísta – este, um homem cioso de sua missão na terra, sinceramente movido por sua paixão e credo, a conduzir-se segundo valores, em tese, retos, e a defender o socorro aportado pela fé.

Mais recentemente, o filósofo André Comte-Sponville lembrou que Buda, Lao-tsé ou Confúcio foram homens que ainda hoje são mundialmente reconhecidos como sábios, sem terem invocado nenhuma divindade ou anunciado qualquer forma de revelação. O pensador francês trata a questão com propriedade, defendendo a proposta de praticarmos outra forma de espiritualidade - sem a necessidade de seguirmos os preceitos de uma religião e, portanto, sem a obrigatoriedade de acreditar em deus.

No entanto, seja por suspeitar da índole, seja por enxergar arrogância naqueles que negam a existência de deus, em casos extremos o antieísta pode assumir uma postura claramente reativa (deriva daí o sentido de *reacionarismo*). É o que se percebe quando ele supõe que determinados valores universais dependeriam da existência de deus para adquirirem maior seriedade e fazerem sentido; quando ele aplica padrões particulares como se se tratassem de regras gerais.

Em parte, isso se deve ao modo como o antiateísta concebe o plano da existência humana: temporal e espiritualmente submetido a deus. Um de seus equívocos pode nascer da suposição de que fé, crença e religiosidade sejam termos sinônimos, ou pelo menos solidários (e exclusivos dos homens de boa índole).

Confundindo fé e caráter, parece haver determinadas culturas que, situadas em alguns contextos sócio-históricos, aparentemente se mostram mais propícias a que determinados dogmas assumam a forma de valores pré-existentes ao próprio homem e que, por essa razão, seriam prévia e tacitamente aceitos como os meios mais adequados de se chegar à verdade - como defendem os teólogos em geral. Nesses casos, algumas manifestações antiateístas podem contar com o aval oficial de instituições ou o intermédio de autoridades representantes de uma ou mais religiões – tenham elas mais ou menos crédito; sejam elas tradicionais ou não.

Esse estatuto polarizado da questão também se liga ao fato de que determinados pressupostos embasam e

contagiam boa parte dos atos e manifestações culturais disseminados em diversos setores e camadas da sociedade. Com frequência, o embate entre teístas e ateístas nasce de um confuso e agitado trânsito de conceitos, proferidos em tom agreste e quase sempre sob a forma da contenda. Em condições tão adversas, é habitual que ideias próprias ou alheias, ambas ilustradas por práticas estanques e cristalizadas, ganhem espaço. Elas podem vir acompanhadas de algumas sentenças e cláusulas morais, estas invariavelmente combinadas aos apelos em nome de uma ética exclusivista de determinado grupo ou religião.

Isso explicaria, ainda que parcialmente, os restritos e severos protocolos de linguagem verbal e gestual com que o defensor de certas ideias (ou o representante de algumas instituições) busca argumentar frente aos seus discípulos, irmãos ou fiéis. No Brasil, polêmicas dessa natureza têm sido cada vez mais recorrentes, a despeito de vivermos em um Estado laico – situação vigente no país desde a separação formal da Igreja em relação ao Estado, ocorrida em 1891, dois anos após a proclamação da República.

Com frequência, certos posicionamentos relacionados à crença em deus, ou praticados em seu nome, são veiculados como sendo os mais adequados, em conformidade com a ótica defendida por determinados grupos religiosos. Em algumas ocasiões, os discursos que alimentam a defesa do teísmo somam-se a apelos, diretos ou indiretos, emitidos por setores da economia e conglomerados da Indústria Cultural, na forma de estatísticas, textos, imagens, documentários, filmes e reportagens – além de outros gêneros amplamente divulgados em jornais impressos ou digitais, revistas, rádio, televisão, cinema, livros de autoajuda e a *internet*.

O conhecido documentário estadunidense *Zeitgeist*, lançado mundialmente em 2007, sob a direção de Peter Joseph, reacendeu as antigas discussões a respeito da figura de Jesus Cristo em uma escala poucas vezes vista. O material resgata a origem de sua imagem, vinculando-a de entidades oriundas de religiões muito mais antigas que aquelas praticadas desde o séc. V no mundo ocidental.

Em 2009, o pensador Luc Ferry observou que a propalada globalização, iniciada no final do século XX,

teria sua origem na mundialização ocorrida a partir do século XVI, à época das grandes navegações. A divisão do mundo por obra dos europeus revelaria uma concepção absolutista de deus (*católico*, em grego, significava *universal*) e demonstraria, por si só, o elevado grau de pretensão e arbitrariedade que guiava os europeus em suas invasões. Nas últimas décadas, o senso comum afirma que vivemos sob a égide da ciência e da tecnologia; que o acesso à cultura e à informação nunca foi tão facilitado; que o progresso reflete-se na mentalidade e na comunicação via multimeios (potencializada a partir da metade do século XX).

Ainda assim, nossos atos comunicativos são pautados pelo deslumbramento massificado, pela anulação do valor conferido ao conhecimento, pela perda da memória relacionada à desvalorização das categorias temporais e espaciais. Nesse contexto, é comum que pessoas aderentes à concepção antiatista revelem um caráter francamente binário, especialmente quando determinam como único e verdadeiro aquilo que dizem defender e acreditar. Para boa parte delas, a crença em deus seria algo saudável, espiritual, moral e ético, guardando relação imediata com a felicidade e com o bem-estar de si mesmo e de outrem.

A questão é que – diante de tais formas de dizer, orar e praticar – uma parcela dentre os adeptos do teísmo tendem a reforçar a suposta impossibilidade de o mundo ser como é, se ele não contasse desde tempos imemoriais com o respaldo de deus, de seus apóstolos, convertidos e demais propagadores. Em sendo um movimento de reação a um novo pensar e proceder, lembre-se que o Antiateísmo está diretamente ligado a uma concepção criacionista do universo.

Isso explica, ainda hoje, os frequentes embates da religião com a ciência e a filosofia que tiveram lugar especialmente a partir da Era Moderna - a começar pelas célebres contestações frente à igreja apresentadas pelos astrônomos Nicolau Copérnico (séc. XVI) e Galileu Galilei (séc. XVII). Ambos duramente punidos pela instituição. Um claro exemplo dessas contendas, que já duram cinco séculos, aconteceu em 1986, ocasião em que o etólogo e biólogo britânico Richard Dawkins publicou *O relojoeiro cego* - ensaio de matriz darwiniana em que ele contesta a possibilidade de

deus ter organizado o mundo da forma como defendem os teístas.

A questão é que, a exemplo de outras manifestações de crença, o Antiateísmo pode espalhar-se e ganhar força desmedida, exagerada. Na voz de alguns dentre seus defensores, ele talvez soe como um enérgico alerta frente a supostos desvios de comportamento, moral e caráter – modos repisados, por vezes, de maneira um tanto redundante. Tais representantes dessa corrente não se restringem a se opor ao ateísmo. Eles sugerem relações entre os ateus e os indivíduos simpáticos à manutenção de regimes totalitários, especialmente, o fascismo de Mussolini e o nazismo hitlerista, nas décadas de 1930 e 1940. Em geral, suas discussões não se limitam a fóruns específicos, nem a ambientes considerados mais propícios para uma abordagem informal ou àqueles mais favoráveis ao estudo apurado.

Como costuma acontecer há pensamentos que resultem em dicção, calor e forma dogmática, os propagadores do Antiateísmo podem revelar-se pouco dispostos a exercitar a autocrítica, bem como outras formas de questionamento que firam a instituição religiosa que eles afirmam representar. Não por acaso, campanhas agressivas e debates virulentos entre teístas e antiateístas podem ser facilmente encontrados mediante pesquisas na *internet*, mediante o acesso a *blogs*, perfis públicos, redes sociais e grupos de estudo. Na cultura brasileira, fundada com as marcas de violentas formas de colonização, com início no séc. XVI, a crença em deus costuma ser considerada como um bom e desejável atributo do homem – decorrência de uma atitude supostamente espontânea a assinalar a nossa existência e determinado modo de ser.

Para os teístas, o próprio ato de crer em deus soa como uma postura mais desejável, correta e natural que aquela dos descrentes em deidades, tendo em vista alguns (pseudo)critérios de cunho estatístico, brandidos por uma reconhecida e orgulhosa maioria de cristãos. Em determinados casos, defender a crença em deus também envolve o caráter predominantemente prático e ativo de seus adeptos. Não é por acaso que o Antiateísmo soa e reverbera como um conjunto de discursos e procedimentos colados a um movimento generalizado de neo-evangeliza-

ção a cargo de representantes autorizados pelas respectivas instituições religiosas a que estão afiliados. O discurso em prol da conversão, ou da reconversão, costuma ser comunicado por vozes unívocas e conduzidos pelas mãos de indivíduos de diversas procedências, ainda que, não raro; sua postura seja questionável, tanto ética quanto moralmente.

O Antiateísmo reforça uma concepção do universo em que o dado inexorável (a vida, o sacramento, a crença, o pecado, a culpa, o milagre, o mistério e a morte) parece ser justo e justificável de antemão, graças especialmente aos desígnios metafísicos, amparados pelos livros sagrados. Esse modo de ver é lastreado por rigorosos e limítrofes campos formados de pares contrários: o bom e o mau; o positivo e o negativo; o otimismo e o pessimismo; a alegria e a tristeza; o claro e o obscuro etc.

A essas concepções nitidamente dicotômicas, combina-se a crença fortemente nutrida por aqueles que detratam os que (se) consideram ateus, de que temer e acreditar em deus seria um ato de amor espontâneo e supremo, ainda que possibilitado graças ao exercício, às formas disciplinares, ao espírito penitente de seus representantes, frente às demais tarefas que devem realizar com máximo empenho.

Em supondo ser deus um ser inquestionável, crer em uma entidade superior e de conotação cósmica - ainda que para atender a desejos setoriais ou demandas particulares - seria algo inerente ao ser humano de boa índole e coração. A crença em (um) deus também mostra a condição compulsória a que se atribui e delega ao fiel o primeiro elo de uma cadeia de proclamadores da palavra teoricamente mais justa, reta e verdadeira. Daí a presença de elementos considerados pejorativos, segundo o teor de alguns discursos pautados pelo salvacionismo, com forte apelo missionário (para não dizer doutrinário), revelado pelos antiateístas, em sua diminuta; mas persistente e orgulhosa missão na Terra.

Arrebanhar irmãos ou fiéis integraria uma campanha incessante, facultada a eles por intermédio de uma longa e rigorosa hierarquia eclesíastica, prolongada no plano temporal. De modo geral, o objetivo é que se contradiga a descrença em deus e, em seu lugar, sejam revistos e corrigidos os costumes daqueles e de outros

materialistas, especialmente através do contágio com os ensinamentos registrados nas Escrituras.

Consequentemente, as práticas religiosas seriam mais facilmente preservadas do modo como se apresentam, uma vez ajustadas à interpretação considerada mais correta. Esse conjunto de costumes e regras, (des)aprendido em geral na esfera doméstica, por vezes é confundido como sendo o ato mais autêntico e espontâneo: o daquele que acredita em deus. Não por acaso, é comum deparar-se com indivíduos adeptos do teísmo que reafirmam ter recebido e cultivado a palavra sagrada desde muito cedo.

As punições outorgadas pelo deus do Velho Testamento porventura possam ser contrabalançadas com os atos – decorrentes da personalidade doce –, mais a paciência, a humildade, a ponderação e os generosos milagres distribuídos por Jesus Cristo, filho e representante de deus. Frente ao que dizem as Escrituras, parece haver relativo consenso por parte de alguns cristãos em atribuir ao ateísmo um conjunto de mazelas de forte teor contaminante e passível de repreensão neste plano ou no outro.

Para uma parcela considerável de antiteístas, a descrença em deus seria proveniente de uma sorte de desajuste de ordem espiritual e, em sentido lato, como decorrência direta do mal (em termos mais absolutos que relativos). Sob essa ótica, a falta de fé seria um sintoma comum nos indivíduos menos compassivos e de índole duvidosa. Tratar-se-ia de sujeitos arredios espiritualmente e portadores de um senso crítico, possivelmente em demasia, a disseminar uma postura cética.

Essa postura estaria em consonância com sua personalidade talvez endurecida e, portanto, refratária às belezas naturais – criadas por deus – e ao funcionamento do mundo como sendo aquele de um mecanismo perfeito. Em tese, e somente recorrendo às graças do deus em que se crê, congraçaríamos uns aos outros considerando a órbita de um universo belo, perfeito, bom e harmônico – a exemplo do modo como determinados seres julgam ver os animais e os protozoários; as plantas e os minerais – e que conosco talvez dividiriam o céu, o purgatório ou o inferno.

As discussões em torno do Antiateísmo podem ser localizadas em diversos grupos da sociedade, bem

como na historiografia, na filosofia e nas artes, em diferentes períodos históricos. Dentre os apoletas da religião católica, poderíamos mencionar o argelino Santo Agostinho (354-430), tardiamente convertido ao cristianismo, e que apresenta os motivos para sua conversão nas *Confissões*. Já em seu ensaio anterior, *Contra os acadêmicos*, o teólogo questiona o papel e a premissa dos pensadores, alertando os seguidores de deus contra os perigos do pensamento filosófico.

Na Idade Moderna, Baruch de Espinosa (1632-1677) escreveu seu *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*, em que reafirma que a crença em deus era a única possibilidade de salvação para o homem. Em outra mão, especialmente a partir do século XVI, o discurso apologético da religião cristã foi sendo contestado por pensadores, cientistas e mesmo teólogos que tinham inegáveis contendas com a igreja ou alguns de seus representantes.

Não por acaso, os questionamentos mais bem fundamentados a respeito da religião cristã aparecem em maior quantidade e força a partir desse período, como parte de uma nova mentalidade cultivada pelo homem, durante a chamada transição da mentalidade medieval para aquela do Renascimento antropocentrista - como observaram o historiador e filósofo holandês Johan Huizinga, em 1919; o historiador francês Roland Mousnier, nos anos de 1950, nomes aos quais se deve acrescentar o do medievalista Jacques Le Goff, falecido em 2014.

Dos célebres debatedores do cristianismo e da religião católica em particular, deve-se citar o pintor italiano Leonardo da Vinci (1452-1519), que tinha vastos conhecimentos em anatomia, física e astronomia; o teólogo e filósofo holandês Erasmo de Roterdã (1466-1536), autor do *Elogio da loucura*, considerado herético pela igreja católica no início do séc. XVI. À medida que as conquistas no campo das ciências, da medicina e da filosofia avançavam, a concepção de deus mostrava-se como um dentre outros modos de conceber a relação do homem com o seu mundo.

Em 1841, Ludwig Feuerbach (1804-1872) publicaria *A essência do cristianismo*, uma das primeiras obras a defender a tese de que a noção de deus seria uma invenção dos homens e que a religião seria um estágio coincidente com a infância da humanidade.

Uma hipótese similar foi defendida por Sigmund Freud (1856-1939), no início do séc. XX. Em *O futuro de uma ilusão*, o psicanalista austríaco defendia a hipótese de que a crença em Deus seria uma demonstração da necessidade de um pai espiritual e longevo por parte dos homens. Ele creditava a fé de cunho paternalista às sociedades primitivas, situadas em momentos primeiros e menos evoluídos da civilização.

Duas décadas antes dele, Friedrich Nietzsche (1844-1900) escrevera *O Anticristo* – um dos mais impiedosos libelos contra o cristianismo – em que o filósofo alemão traça breve panorama da ascensão da religião cristã, quando da decadência do Império Romano na Antiguidade. Em 1972, Bernard Williams (1910-2003) lançaria nova cruzada filosófica que dizia respeito aos limites da ética, uma ciência supostamente embutida na crença teísta, com forte acepção moralizante. Em 2006, o já citado Richard Dawkins inaugurou a *Fundação Richard Dawkins para a Razão e a Ciência*, em que divulgou suas contraposições, respaldadas pela teoria do evolucionismo de Charles Darwin frente ao criacionismo, defendido pelos teístas em geral.

Na literatura, os embates em torno de deus e de sua negação são tão ou mais numerosos. Eles estão no cerne de diversas polêmicas ainda hoje. No século XIX, Antero de Quental (1842-1891) e Eça de Queirós (1845-1900) destacaram-se na intelectualidade portuguesa, também por desferir ataques a instituições, dentre as quais o casamento e a igreja. No início do século XX, foi a vez de Fernando Pessoa (1888-1935), na sua voz e na de seus heterônimos, de anunciar sua desconfiança em relação à noção de um deus monoteísta.

Mais recentemente, em 2010, por ocasião do falecimento de José Saramago (1922-2010), um novo e relevante capítulo antiatêista parece ter sido assinado, desta vez pelo poderoso Vaticano – que lançou mão de seu periódico *L'Osservatore Romano* para condenar os pensamentos dos narradores e personagens e, por extensão, aqueles defendidos pelo escritor português em contraposição à religião católica. O artigo produzido em nome da cúria foi publicado justamente no dia em que o autor faleceu. No Brasil, vários seriam os exem-

plos de intelectuais, jornalistas, cientistas e escritores que afirmam ou afirmaram não acreditar em deus.

A despeito de sua formação como advogado e teólogo, Gregório de Matos e Guerra (1636-1696) questionava satiricamente os costumes dos padres e, por contágio, os poderes e arbítrios dos representantes da igreja na colônia luso-brasileira. Joaquim Maria Machado de Assis (1839-1908) morreu negando-se a receber a extrema-unção, considerando que aquele seria um ato de hipocrisia. Afonso Henriques de Lima Barreto (1881-1922) recomendava ler Dostoiévski nas palestras que ministrou ao final da vida. Por outro lado, João Guimarães Rosa (1908-1967) jamais deixou de defender a crença em deus, que contagiou principalmente seu personagem mais célebre e impressionante, o narrador Riobaldo de *Grande Sertão: Veredas*. O poeta Murilo Mendes (1901-1975) converteu-se ao catolicismo ao final da vida. Vinícius de Moares (1913-1980) iniciou sua carreira como poeta reafirmando sua crença em deus, para afastar-se de tal postura, depois.

Mas, para além do âmbito da cultura, da ciência e da filosofia, considerando-se determinados contextos do nosso cotidiano sócio-político, assumir a descrença em deus pode levar a uma sensível alteração no trato com aqueles que dizem pensar de modo diferente. Uma das conseqüências disso está na proliferação de discursos falaciosos, cujo teor se mostra sabidamente contrário àquilo que o indivíduo efetivamente pensa ou que (des)acredita.

Na voz de sujeitos honestos ou não, essas falas em público visam a melhorar a imagem justamente de quem detém a palavra perante os outros. Porventura aumentando o número de adeptos na televisão, a elevar os índices de audiência. Atitudes desse matiz não se limitam ao âmbito religioso, podem trazer sensíveis alterações, a exemplo, quando da contabilização de votos que venham a ser destinados pelos eleitores a figuras (religiosas ou não) que tencionem ocupar cargos da esfera política – mais ou menos de acordo com as regras da chamada democracia representativa – em sua abusiva atuação frente ao povo e ao poder público.

**BIBLIOGRAFIA**

- AGAMBEN, Giorgio. *Opus dei*. Tradução: Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013.
- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução: J. Oliveira Santos; A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Contra os acadêmicos*. Tradução: Enio Paulo Giachini. Petrópolis (RJ): Vozes, 2014.
- ARMSTRONG, Karen. *A History of God*. London: Vintage, 1999.
- COMTE-SPONVILLE, André. *O espírito do ateísmo: introdução a uma espiritualidade sem Deus*. Tradução: Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- DAWKINS, Richard. *O relojoeiro cego*. Tradução: Isabel Arez. Lisboa: Edições 70, 2007.
- DIDEROT, Denis. *O passeio do céptico ou As alamedas*. Tradução: Maria das Graças de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- ECO, Umberto; MARTINI, Carlo Maria. *Em que creem os que não creem?* Tradução: Carlos Gumpert Melgosa. São Paulo: Record, 1999.
- ESPINOSA, Baruch de. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Tradução: Manuel Angelo da Rocha Fragoso; Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- FERRY, Luc. *Diante da crise: materiais para uma política de civilização*. Tradução: Karina Jannini. Rio de Janeiro: Difel, 2010.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Tradução: José da Silva Brandão. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.
- FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Tradução: Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média: estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos*. Tradução: Francis Petra Janssen. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- LANDESMAN, Charles. *Ceticismo*. Tradução: Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo: ensaio de uma crítica do cristianismo*. Tradução: Filipe Delfim Santos. Lisboa: Guimarães, 2011.
- ROTTERDÃ, Erasmo de. *Elogio da loucura*. Tradução: Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- RUSSELL, Bertrand. *Ensaio céptico*. Tradução: Marisa Motta. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- \_\_\_\_\_. *História do pensamento ocidental: a aventura dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Tradução: Laura Alves e Aurélio Rebello. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.
- SARAMAGO, José. *Caim*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- WILLIAMS, Bernard. *Moral: uma introdução à ética*. Tradução: Remo Mannarino Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- ZEITGEIST, o filme. Documentário. Colorido, 116 min. Dir. Peter Joseph, 2007. Disponível em <http://www.zeitgeistmovie.com/> - Acesso em 3 de fevereiro de 2015.

**O AUTOR**

**Jean Pierre Chauvin** desde abril de 2014, leciona “Cultura e Literatura Brasileira” junto ao Departamento de Jornalismo e Editoração da ECA (Escola de Comunicações e Artes), USP. Foi professor de Literatura Brasileira, Língua Portuguesa e Comunicação, com experiências nos níveis fundamental, médio e superior, entre 2002 e 2014. É mestre (1999-2002) e doutor (2003-2006) em Teoria Literária e Literatura Comparada (USP); graduado em Letras (Português) pela mesma Universidade (FFLCH, 1995-1998), onde também concluiu a Licenciatura Plena (FE, 1999-2000). Autor de *O Alienista: a teoria dos contrastes em Machado de Assis* (Reis, 2005) e *O poder pelo avesso na literatura brasileira* (Annablume, 2013).

Edgard Leite

## ANTIJESUITISMO NO BRASIL

### RESUMO:

Os jesuítas desempenharam um papel central na montagem da sociedade colonial. Tinham uma missão moral e política e atuaram na defesa de alguma integridade das populações indígenas. Em grande parte em função dessa defesa, mas também por sustentarem uma política necessária de compromisso com valores coletivos, foram, desde os primeiros momentos, alvo de diferentes correntes econômicas e políticas que os entenderam como obstáculos ao desenvolvimento de uma sociedade mais competitiva ou, como assim entendiam, “livre”. O conflito com os jesuítas é um traço marcante da sociedade colonial e a expulsão da companhia demarcou um novo rumo para o desenvolvimento das relações sociais e políticas na colônia e, depois, no Brasil.

**Palavras-chave:** Antijesuitismo; Companhia de Jesus; Brasil Colônia; Igreja Católica; Colonos.

\* Professor Associado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro  
Membro Titular, Academia Brasileira de Filosofia

## ANTIJEUITISM IN BRAZIL

### ABSTRACT

The Jesuits played a central role in the assembly of colonial society. They had a moral and political mission and acted in defense of some integrity of indigenous peoples. Largely due to this defense, but also for holding a necessary politic of commitment to collective values, they were, from the first moments, the subject of different economic and political currents which understood them as obstacles to the development of a more competitive society or, what they understood by “free”. The conflict with the Jesuits is a striking feature of colonial society and the expulsion of Jesus’ company marked out a new direction for the development of social and political relations in the colony, and then, in Brazil.

**Keywords:** Antijesuitism, Jesus’ company, Brazil colony, Catholic church, Settlers.

## ANTIJEUITISMO EN BRASIL

### RESUMEN

Los jesuitas jugaron un papel central en el montaje de la sociedad colonial. Tenían una misión moral y política y actuaron en defensa de la integridad de los pueblos indígenas. En gran parte debido a esta defensa, sino también por apoyar una política necesaria de compromiso con valores colectivos, fueron, desde los primeros momentos, el tema de distintas corrientes políticas y económicas que les comprendieron como obstáculos para el desarrollo de una sociedad más competitiva o, como así la comprendían, “libre”. El conflicto con los jesuitas es una característica notable de la sociedad colonial y la expulsión de la compañía marcó una nueva dirección para el desarrollo de las relaciones sociales y políticas en la colonia y, luego, en Brasil.

**Palabras clave:** Antijesuitismo, Compañía de Jesús, Brasil Colonia, Iglesia Católica, Colonos.

## ANTI-JÉSUITISME AU BRÉSIL

### RÉSUMÉ

Les jésuites ont réalisé un rôle central dans la construction de la société coloniale. Ils ont eu une mission moral et politique et ont agi dans la défense de quelque intégrité des populations indigènes. Principalement en raison de cette défense, mais aussi pour soutenir une politique nécessaire d’engagement avec valeurs collectifs, ils ont été, depuis le début, cible de différentes courants économiques et politiques. Ces courants voyaient les jésuites comme obstacle au développement d’une société plus compétitive, ou comme ils ont compris, “libre”. Le conflit avec les jésuites est une caractéristique marquant de la société coloniale et l’expulsion de la compagnie ont démarqué une nouvelle direction pour le développement des rapports sociaux et politiques dans la colonie, et après, au Brésil.

**Mots-clés:** Anti-jésuitisme; Compagnie de Jésus; Brésil colonie; Église Catholique; Colon.

## I

ATITUDES DE HOSTILIDADE à Companhia de Jesus no Brasil verificaram-se desde o primeiro momento da chegada dos inacianos, em 1549. A Companhia de Jesus tinha como objetivo a transformação da vida religiosa e do cotidiano civil da colônia. Naqueles primeiros momentos, a sociedade colonial era um tanto quanto caótica, entre muitas razões por conta de uma certa tibieza do clero secular, então ali atuante, e também em decorrência do caráter, em alguns casos rarefeito, do poder metropolitano. A ação moralizadora e ordenadora da Companhia gerou entusiasmos diversos, mas também muitas reações.

Muito zelosos, do ponto de vista religioso, os jesuítas entraram em choque natural com os religiosos locais. “Cá há clérigos, mas é a escória...”, explicou o Pe. Manuel da Nóbrega (1988 (a), p. 77), “os padres desta terra tem mais ofício de demônios que de clérigos” (1988 (b), p. 116). Esse zelo missionário dos jesuítas tinha efeitos sobre o universo dos colonos. Como escreveu o Pe. Pero Correia “vimos do meio dos índios, onde andamos à procura dum cristão que há oito ou nove anos, vivia entre eles e se fizera índio...” (1988 (c), p. 120). Deste mesmo, escreveu o Pe. Leonardo Nunes “é necessário criá-lo outra vez nas coisas da Fé, como fazemos, até que Nosso Senhor lhe abra o entendimento” (1988 (d), p. 93). Semelhantes insistências nem sempre foram bem recebidas. Muitos dos habitantes europeus viam na colônia um espaço alheio ao universo cristão, uma área onde quase tudo era permitido e onde podia-se construir uma existência desprovida de maiores fundamentos morais ou principalmente voltada para a satisfação individual - centrada em gratificações imediatas.

Mas um dos principais aspectos da ação jesuítica que causou estranhamento permanente foi o fato da Companhia de Jesus posicionar-se, desde o princípio, em defesa das populações indígenas locais e de sua integridade, considerando-as os elos mais fracos da estrutura colonial e portanto necessitando de um trabalho protetor. Os índios, sendo “próximos”, escreveu Nóbrega, eram humanos. “Se eles não são homens, não serão próximos; porque só os homens, e todos maus

e bons, são próximos: todo homem é uma mesma natureza, e todo pode conhecer a Deus e salvar sua alma” (Diálogo, 1988, p. 233). Tal perspectiva criou, de forma imediata, problemas com diversos agentes que atuavam na utilização da mão de obra escrava indígena e teve um efeito traumático em toda existência colonial, marcada também como era por diversos conflitos culturais.

## II

Os jesuítas viam-se como executores de uma política humanitária maior, vinda da Santa Sé. O Papa Paulo III, na Bula *Veritas Ipsa*, de 1537, fez questão de esclarecer o assunto diante da cristandade: “Determinamos e declaramos que os ditos índios e todas as mais gentes que daqui em diante vierem à notícia dos cristãos, ainda que estejam fora da fé de Cristo não estão privados nem devem sê-lo de sua liberdade, nem do domínio dos seus bens e não devem ser reduzidos à servidão, declarando que os ditos índios e as demais gentes hão de ser atraídos e convidados à dita Fé de Cristo com a pregação da palavra divina e com o exemplo de boa vida.” (in Varnhagen, 1981, p. 58).

As políticas de proteção aos indígenas motivaram pioneiras disposições jurídicas reais, ambas inspiradas pelos jesuítas: a primeira delas foi a *Lei* de 20 de março de 1570, pela qual D. Sebastião decretou livres todos os índios do Brasil, exceto aqueles capturados em “guerra justa”. O decreto foi reformado em 1574 para incluir a legitimidade das ações de “resgate”, isto é, o aprisionamento por europeus de índios capturados por tribos rivais e que escapariam, através do cativo, dos rituais antropofágicos. Logo em seguida vieram as *Leis* de Felipe II, de 1587, 1595 e 1596, que colocaram as ações de “resgate” sob fiscalização dos jesuítas e que reconheciam a Companhia como a única instituição responsável pela “descida” dos índios para os aldeamentos no litoral. (Perrone-Moisés, 1992, p. 529-558). O caráter protetor dos jesuítas permitia criar um espaço preservado para os índios.

Todo esse processo, ao mesmo tempo em que introduzia um movimento de ordenamento social e moral da colônia, consolidando a proteção aos índios,

engendrou uma série de reações, por diversos agentes, que viam tal política como prejudicial a uma certa maneira de entender os índios ou sua inserção nas estruturas produtivas coloniais bem como o próprio sentido da empresa colonizadora.

A resistência aos jesuítas tornou-se crescentemente hostil, nos primeiros sessenta anos de sua ação catequética, e tornou-se reação política efetiva nos momentos que se seguiram à *Lei* de 30 de julho de 1609, que, diante de abusos nunca totalmente controlados, novamente libertou os índios nas áreas coloniais portuguesas na América, favorecendo a ação protetora jesuítica. Motins, claramente antijesuíticos, eclodiram em larga escala na Bahia e em São Paulo e tiveram tal importância que conduziram ao recuo do Rei, através da *Lei* de 1611, que restaurou a infame razão da “guerra justa” para justificar a escravidão.

Em 1639, no entanto, mais uma vez, a Companhia de Jesus tentou implementar o *Breve* do Papa Urbano VIII, pelo qual declarava que “daqui por diante, não ousem ou presumam cativar os sobreditos índios, vendê-los, trocá-los, dá-los, apartá-los de suas mulheres e filhos, privá-los de seus bens e fazenda, levá-los e mandá-los para outros lugares, priva-los de qualquer modo da liberdade, rete-los na servidão e dar a quem isto fizer conselho, ajuda, favor e obra com qualquer pretexto e cor ou pregar ou ensinar” (in Leite, Serafim, 1938-1950, p. 569). E novamente ocorreram levantes, antijesuíticos, no Rio, em Santos e em São Paulo. Sendo que destas duas últimas cidades os inicianos foram expulsos, no sentido de tornar o ambiente propício à livre utilização de mão-de-obra.

O fenômeno das rebeliões antijesuíticas tornou-se corriqueiro nas áreas coloniais durante o século XVII. No Maranhão, por exemplo, verificaram-se motins pelo menos após três tentativas de limitar a escravidão jesuítica: em seguida à *Ordem Régia* de 1653, que libertou os indígenas da região, após 1662, quando então os jesuítas foram expulsos do Pará e Maranhão e, principalmente, após a *Lei* de 1680, que conduziu diretamente ao motim de 1681, de Belém, e ao levante de Manoel Bequimam, em 1684. Todos esses movimentos não se voltavam apenas contra a liberdade indígena, mas também contra diferentes mecanismos de tutela esta-

belecidos para os que os jesuítas pudessem fiscalizar ou administrar, protegendo os indígenas de eventuais abusos eventualmente praticados pelos colonos.

No caso de Manoel Bequimam, tornou-se evidente que o movimento contra a presença relevante dos inicianos no mundo colonial tinha adquirido, ao longo do tempo, um particular desenvolvimento. Ficou claro que semelhantes tumultos não tinham mais apenas uma dimensão prática, isto é, não eram apenas voltados para a facilitação da escravidão indígena, mas que tinham se tornado o espaço para a formulação de um discurso político fortemente ideológico, de uma plataforma política. Isto torna a revolta de 1684 um movimento bem elaborado do ponto de vista político e espécie de paradigma do antijesuitismo brasileiro. De fato, Manoel Bequimam urge pela saída dos jesuítas não declinando as dificuldades eventuais que eles causavam na sociedade, apenas, mas clamando pela “liberdade”: “acabem já de partir; e que nem por si, nem por outrem, intentem vir mais a este Estado, para não nos perturbarem nossa quietação, nem causarem escrúpulos, pois nos termos presentes já nos consideramos livres, e com Vossas Paternidades, cativos e desamparados” (in Moraes, 1870, p. 195). Bequimam demonstrou que a tendência das reivindicações políticas que cercavam a luta contra os jesuítas, tinha evoluído, ao longo do século XVII, para formulações de caráter ideológico centradas na defesa de uma incipiente liberdade de empreendimento. Essa liberdade, que Bequimam entendia como negada pela Companhia de Jesus, dizia respeito a um livre desdobramento das atividades empresariais, que passava pela escravidão indígena, embora não apenas por ela, mas por uma emancipação das atividades políticas e econômicas. Nunca pareceu aos colonos, em todo esse movimento de rebelião, que pudessem ser os donos da terra e ao mesmo tempo obedecer a regras e disposições que considerassem os indígenas como parte de um “bem comum” a ser preservado. A Companhia de Jesus tinha portanto um papel ordenador do mundo colonial, e essa ordenação, de fundo moral, era entendida, no entanto, como um bloqueio ao processo de enriquecimento eficiente, talvez por não levar em consideração o juízo daqueles que se viam como os líderes de tal movimento: os colonos.

### III

Podemos entender o antijesuitismo no período colonial como um momento de conflito, na periferia do sistema, entre distintas proposições políticas, a dos colonos, claramente individualista, em diferentes graus, e a dos jesuítas, essencialmente coletivista. Nesse sentido, o conflito com os jesuítas fazia parte de um embate mais amplo que, nas sociedades ocidentais, caminhava em direção à separação entre Igreja e Estado e a uma ordem social mais pluralista e secular, dominada por um respeito significativo às demandas mundanas. As mesmas questões que, na Europa, ou nas treze colônias da América, no século XVII, conduziam os intelectuais a começar a pensar num Estado absolutamente secular, também tinham seu espaço nas áreas coloniais portuguesas, onde a demanda pelo enriquecimento tinha no poder da Igreja, ou da religião, sobre a esfera temporal, um adversário poderoso, uma força limitadora. Não há como separar, portanto, o processo que ocorre nos países centrais daquele que ocorre na periferia, nessa questão. As demandas pluralistas, próprias da modernidade, implicavam, na colônia, numa premente crítica à ideia da administração ser voltada para a garantia e bem estar do todo, e não para o exercício e florescimento do particular, ou de um todo mais específico. Da mesma forma, o império de razões transcendentais parecia insustentável para os que se dedicavam a razões monetárias ou contábeis.

A crise geral do século XVIII, com toda sua complexidade, agravará essa contradição fundadora da experiência colonial e fortalecerá, de forma crescente, as diversas tendências que, nas sociedades ocidentais, entenderão que o individualismo e o pluralismo, com fortes dimensões secularizadoras, são mais úteis que quaisquer outras perspectivas excessivamente concentradoras ou dotadas de uma moral religiosa.

No caso de Portugal isso levou a um entendimento de que grande parte dos problemas da Nação repousavam acima de tudo no peso que a Igreja, e principalmente a Companhia de Jesus, desempenhava na organização da sociedade e na formação das atitudes, principalmente por conta de seu peso no sistema educacional. Como escreveu Luis Antonio Verney (1713-

1792), era “necessário abater o poder e a influência dos jesuítas, os quais, pelo controle da educação e pelo poder junto aos príncipes, constituem um dos males mais difíceis de resolver” (Verney, 1952, p. 260).

Em 1722, o colono Paulo da Silva Nunes, na câmara de Belém, “apresentou uma extensa representação a favor dos cativeiros e contra os missionários”, no qual solicitava, entre outras coisas, “que os ditos prelados e missionários não usem mais da administração temporal dos índios das missões” e que os jesuítas passem a ensinar “aos índios das missões a língua portuguesa, como também aos moradores” (in Morais, 1860, p. 298-299).

A crítica ao poder dos jesuítas sobre os índios e o sistema educacional na colônia tinha na questão da “língua geral” um dos seus elementos centrais. Através da “língua geral”, que era o idioma de origem tupi falado pelos jesuítas nas suas missões, e pelos índios nas reduções, preservava-se a identidade nativa e se valorizava o índio diante da presença cultural europeia, entendendo-se que sua liberdade continha a liberdade de ter seu próprio falar. Tal política não permitia uma plena subordinação nativa a um projeto local colonial de domínio e criava um projeto de “todo” abrangente. Revoltado diante dessa perspectiva, Paulo da Silva Nunes defenderia, mais tarde, que os índios “não eram verdadeiros homens, mas brutos silvestres incapazes de se lhes participar a fé católica” (apud Azevedo, 1930, p. 203). O antijesuitismo repousava, assim, em um discurso segregatório, que, ao propor a eliminação de proteções sociais ou culturais diversas, defendia a transformação da sociedade colonial através da assimilação dos indígenas num mundo voltado para o reconhecimento triunfo do mais forte, ou do vencedor.

### IV

No *Alvará Lei* de 6 e 7 de junho de 1755, de forma definitiva, o Rei D. José libertou os indígenas, mas, de acordo com a vontade dos colonos, eliminou toda a tutela dos inácianos sobre eles. Isto significou que os índios foram entregues à sua própria sorte. Pois livres, mas sem instancias protetoras, podiam ser livremente assimilados ou escravizados. Preâmbulo da expul-

são dos jesuítas, tais disposições foram publicadas no Grão-Pará em 1757 e, em 1758, estendidas a todos os índios do “continente do Brasil” (Caeiro, 1936, p. 477). No *Mandamento* de 15 de maio de 1758, foi proibido todo comércio jesuítico e, pelo *Alvará Régio* de junho de 1759, os jesuítas foram afastados de suas escolas.

Essas decisões, todas sustentadas pelas ansiedades secularizadoras do pensamento europeu ocidental, do qual Pombal fazia-se intérprete, tinham, como vimos, suas razões internas, na colônia. Foram recebidas como a culminância de quase dois séculos de resistência aos jesuítas e saudadas como capazes de resolver diversos problemas de fundo da sociedade colonial. A *Lei da Expulsão da Companhia de Jesus de Portugal e seus domínios*, de 3 de setembro de 1759, chegou primeiro ao Rio de Janeiro em 30 de outubro. Em 25 de novembro, todos os bens da Companhia foram sequestrados. O ódio que, na América portuguesa, acompanhou a expulsão da Companhia expressou ressentimentos históricos. Brutalidades diversas verificaram-se em toda colônia contra os inacianos.

A partir de 1760, todos os bens começaram a ser divididos entre os, assim chamados, “contemplados”. O saque aos bens jesuíticos é um capítulo à parte nesse processo. Ele demonstrou a natureza do projeto sustentado pelo antijesuitismo. Como anotamos em outra oportunidade (Leite, 2000), os bens sequestrados não resolveram os problemas financeiros do Estado na época. Mas serviram a agentes privados no sentido de aumentar suas rendas. Tal enriquecimento, no entanto, foi realizado sem a manutenção da lucratividade anterior, já que os empreendimentos jesuíticos buscavam sempre alcançar amplitudes sociais maiores, voltados como estavam para a satisfação do bem comum, e não do privado.

Antonio Carlos Villaça afirmou que, “com a expulsão dos jesuítas, rompeu-se a unidade espiritual que mais ou menos existira durante dois séculos”. De fato, há um projeto de sociedade que antecede a expulsão dos inacianos e outro que o sucede. Neste último o idioma português tornou-se hegemônico, os índios passaram a ser livremente oprimidos e escravizados e o setor privado consolidou sua relativa preponderância na sociedade, atendendo a demandas jurídicas já inten-

sas no mundo colonial e que podem ser entendidas como preâmbulos de um anseio constitucional, ou de uma independência nacional. O antijesuitismo é, portanto, uma das raízes da construção da idéia de autonomia local, ou da futura idéia de Brasil. “À unidade”, pondera Villaça, “sucedia a multiplicidade ou pluralidade” (Villaça, 1974, p. 9). Esse aspecto da questão fica claro quando discutimos a recorrência do antijesuitismo, exteriorizado quando do retorno da Companhia de Jesus ao Brasil, em 1841.

## V

A Companhia de Jesus foi extinta em 1773, pelo Papa Clemente XIV. Embora nunca tenha deixado de existir de alguma maneira, ela foi oficialmente restaurada em 1814. O Brasil tornou-se independente em 1822, pelas mãos de uma geração muito influenciada pela maçonaria e pelos ideais iluministas e liberais, ambos movimentos contendo elementos de antijesuitismo significativo. Isto reforçava perspectivas oriundas do período colonial e que, de alguma forma, faziam parte de um horizonte de identidade dos setores dominantes brasileiros. A resistência à Companhia de Jesus continuou, portanto, a integrar o conjunto de atitudes que definiam a visão que os setores dirigentes do Brasil tinham sobre sua sociedade. Deve-se ainda considerar a relevância política do padroado imperial, ou dos mecanismos de controle que o Estado detinha sobre a Igreja, que era considerado um dos elementos estruturantes da nacionalidade. O poder estatal sobre os meios eclesiásticos era tido como um dos núcleos da estabilidade do sistema.

As ações pombalinas tinham identificado o universalismo jesuítico como essencialmente hostil aos anseios autônômicos nacionais, e esse aspecto da questão moldava a visão de muitos sobre o papel do padroado naquele momento, no país, e alimentava fantasias sobre o perfil subversivo dos inacianos. Assim, não é surpreendente que setores da política brasileira, no período imperial, tenham se colocado em oposição, e de forma agressiva, ao retorno da Companhia de Jesus ao Brasil, a partir de 1841. A ideia de que a Companhia de Jesus continuava atuando de forma contrária aos

interesses de autonomia política nacional, naquele momento servindo de veiculadores da política papal denominada de ultramontanismo, que buscava restabelecer o controle papal sobre a estrutura eclesiástica, permitiu uma articulação eficiente e contínua de interesses antijesuíticos.

Depois de um período inicial de grandes esforços, a partir das pioneiras ações do Pe. Mariano Berdugo, a Companhia começou a trabalhar na organização de suas residências em Porto Alegre e em Desterro. Empreendimentos todos não muito bem sucedidos. Na década de 1860, os inacianos tentaram o estabelecimento dos colégios jesuíticos em Desterro e Itu. Coube ao Pe. Jaques Razzini, visitador, em 1864, a liderança no processo, no qual teve de enfrentar a surpreendente defesa, feita na Assembleia e nos meios políticos da Corte, de que os jesuítas “não deveriam ser favorecidos, por terem sido os mesmos expulsos por lei” (Greve, 1942, p. 37). Isto é, evocavam alguns a “Lei de Expulsão”, de 1759, como elemento impeditivo para o estabelecimento dos jesuítas no país. Políticos simpáticos aos jesuítas fizeram fazer ver, no entanto, “terem sido revogadas, com a nova constituição do Brasil, todas as leis decretadas pelo ministro de Portugal, ter ainda a mesma constituição declarado a não exclusão de qualquer estrangeiro a não ser por crime praticado” (apud Greve, 1942, p. 38).

Admitido à presença do Imperador, o Pe Razzini deste escutou que “sei perfeitamente formarem os jesuítas uma poderosa Companhia, lutando por toda parte para dominar, experimentados no confessionário, forçando por se intrometerem nos negócios do Estado. Os governos nunca os vigiam bastante, mas eu hei de dar um jeito para não os perder de vista” (apud Greve, 1942, p. 38). Apesar desse discurso agressivo Pe. Razzini conseguiu sair desse encontro com um compromisso de D. Pedro II relativo à legalidade do retorno e da fundação do colégio de Desterro. Mas a solução do problema relativo à vigência ou não do ato pombalino não resolveu as atitudes diversas de oposição aos inacianos.

O Pe. Razzini teve que enfrentar, nos seus esforços para viabilizar a Companhia de Jesus no Brasil, adversários que atuaram no âmbito da burocracia para impedir o funcionamento do Colégio São Luis, em Itu. Essas

ações tinham um viés antijesuítico, que lembrava muito as atitudes dos colonos, no seu movimento de tentar, de forma permanente, impedir a presença dos inacianos, ou desalojá-los de onde estavam. Essa atitude parecia, no entanto, a algumas pessoas, despropositada ou anacrônica, pois, em períodos anteriores a Pombal, o problema que envolvia a permanência dos jesuítas dizia respeito a um projeto de sociedade, do qual eram fiadores ou promotores, que envolvia os índios como sócios, dentro de movimento político amplo voltado para a realização de uma sociedade religiosa e moral onde o todo fosse o beneficiado pelas ações econômicas.

A possível plataforma ultramontana era argumentação suficiente para a continuidade desse confronto? Para o deputado Antonio da Silva Prado, membro da Assembléia Legislativa em São Paulo, defendendo a instalação da Escola São Luís, não: “para que considerarmos o estabelecimento de um colégio dirigido por jesuítas como prejudicial aos interesses do nosso país, quando eles podem desempenhar uma grande missão no ensino público?” (apud Greve, 1942, p. 131). Entendia Antônio da Silva Prado, portanto, que o projeto jesuíta era sim, em seus elementos gerais, necessário ao desenvolvimento de um projeto nacional, secular, que não era mais o antigo projeto de “unidade espiritual” jesuíta, mas que também era voltado para o bem comum, vocação maior das atividades inacianas. Isto é, a ação jesuítica podia ser atualizada, em função das demandas brasileiras de fortalecimento do sistema educacional, e dentro de um universo de pluralismo religioso.

Mas nem todos concordavam com essa perspectiva, mesmo porque o tema do papel do Estado no controle da religião ainda era presente. O último grande motim antijesuítico no Brasil deu-se em Pernambuco, precisamente no âmbito da “Questão Religiosa”. A publicação do *Syllabus Errorum*, do Papa Pio IX, em 1864, e sua condenação às sociedades secretas, como a Maçonaria, reavivou o conflito entre setores da classe política, associada de diferentes formas à plataforma maçom, e os religiosos que buscavam um alinhamento romano da Igreja, ou uma independência maior diante do Estado. Esse conflito culminou na decisiva ação do Bispo de Olinda, D. Vital Maria Gonçalves, contra a presença maçônica no âmbito da Igreja em 1873, o

que acabou conduzindo à sua prisão, juntamente com o Bispo Antonio de Macedo Costa, do Pará. A posição dos jesuítas, em apoio ao Bispo Dom Vital, colocou-os numa posição frágil no universo político imperial. Em 14 de maio de 1873, após um comício do Partido Liberal, populares invadiram e depredaram o Colégio São Francisco Xavier, em Recife. Esse acontecimento, que ecoava antigos e obscuros ressentimentos, reavivou o fervor antijesuítico no país. O levante popular conhecido como “quebra-quilos”, em outubro de 1874, foi entendido como estimulado, ao menos em parte, pela Companhia de Jesus, o que conduziu à expulsão dos padres jesuítas estrangeiros do nordeste, e logo do Brasil, em finais do ano (Mondoni, 2014, p. 88). Esse evento, no entanto, que tiveram nos jesuítas alvos mais fáceis, não diziam respeito exatamente à Companhia, mas a um problema mais amplo ligado às relações entre Igreja e Estado num mundo que marchava para a secularização e laicização do poder e no qual a Igreja católica buscava redefinir o seu papel.

## VI

Após a proclamação da República, em 1889, a Igreja foi separada do Estado, por decreto, em 1890 e na Constituição, em 1891. Esse desdobramento jurídico encerrou todo um período de tensões advindo do confronto entre projetos políticos e sociais de diferentes fins, religiosos e seculares. Abdicando o Estado de compromissos essenciais com os fins da religião, deslocou-se o problema do projeto espiritual para o foro familiar ou privado. Esse movimento tornou o antijesuítismo desprovido de real significado político no universo das preocupações da sociedade e, considerando o pluralismo que se consolidou juridicamente e os fins concretos do Estado, os objetivos educacionais inacianos encontraram um espaço legal inquestionável para seu desenvolvimento na sociedade, e foram considerados necessários. Essa realidade abriu caminho para uma nova percepção do significado histórico da ação do inacianos no Brasil.

A vitoriosa canonização do Pe. José de Anchieta apontou, entre outras questões, para o reconhecimento do valor fundamental da Companhia de Jesus e seus missionários

pioneiros no estabelecimento das bases mais profundas da Nação. Iluminou, igualmente, toda a obra de construção de elos e sentidos que os jesuítas realizaram nas áreas coloniais nos dois primeiros séculos da presença portuguesa. O anti-jesuítismo, fruto de embates, igualmente fundadores, entre projetos de sociedade, pode assim também ser dimensionado como eixo de um projeto político, de dimensões históricas maiores, que serviu na construção da sociedade brasileira como nós a entendemos hoje. Mas a imagem triunfante de São José de Anchieta sinaliza que as causas da Companhia de Jesus ainda sobrevivem em diferentes estratos da sociedade brasileira e aponta que a causa do bem comum, ou de uma unidade espiritual da sociedade, não desapareceu das preocupações sociais. Assim como o antijesuítismo é estruturador do país tal como ele existe, também o legado da Companhia apresenta a existência de um recorrente e sempre vivo projeto, voltado para o estabelecimento de uma grande comunhão em prol de objetivos comuns espiritualmente elevados que envolvem a todos - e não apenas a alguns. Nesse sentido podemos dizer que o espírito de um debate secular continua ainda presente entre nós, e que não apenas o antijesuítismo, mas também a obra inaciana, constituem fundamentos de nossa identidade nacional.

## FONTES E BIBLIOGRAFIA:

AZEVEDO, João Lúcio de: *Os Jesuítas e o Grão-Pará: Suas Missões e Colonização*. Coimbra, 1930.

“Breve do Papa Urbano VII “Comissum Nobis” de 22 de abril de 1639, sobre a liberdade dos índios da América” in LEITE, Serafim: *História da Companhia de Jesus no Brasil*, vol. VI, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938-1950.

“Breve de 1 de abril de 1758 do Benedito XIV...constitui o eminentíssimo e reverendíssimo Cardeal Saldanha, visitador e reformador geral da Companhia de Jesus nestes Reinos de Portugal e Algarves e todos os seus domínios” in SORIANO, Simão José da Luz: *História do Reinado de El-Rei D. José e da Administração do Marquês do Pombal Tomo II*. Lisboa, Universal, 1867.

“Bula Veritas Ipsa, do Papa Paulo III, de Roma, 9 de junho de 1537” in VARNHAGEN, Francisco Adolfo de: *História Geral do Brasil, vol.1, Tomo 1*. São Paulo, EDUSP, 1981

CAEIRO, Pe. José: *De Exilio Provinciarum Transmarinarum - Jesuítas do Brasil e da Indiana perseguição do Marquês de Pombal*. Rio, ABL, 1936.

“Carta de Pero Correia, sem data” (c) in NAVARRO, Azpicuelta et alii: *Cartas avulsas: 1550-1568*. São Paulo, EDUSP.

“Carta do Padre Leonardo Nunes, de São Vicente, 20 de junho de 1551” (d) in NAVARRO, Azpicuelta et alii: *Cartas avulsas: 1550-1568*. São Paulo, EDUSP.

“Carta do P. Manuel da Nóbrega ao P. Meste Simão, 1549” (a) in NÓBREGA, Manoel da: *Cartas do Brasil: 1549-1560*. São Paulo, EDUSP, 1988.

“Carta do P. Manuel da Nóbrega aos Padres e Irmãos, 1551”, (b) NÓBREGA, Manoel da: *Cartas do Brasil: 1549-1560*. São Paulo, EDUSP, 1988.

“Diálogo do P. Manuel da Nóbrega sobre a conversão do gentio” in NÓBREGA, Manuel da: *Cartas do Brasil, 1549-1560*. São Paulo, EDUSP, 1988.

GREVE, Aristides: *Subsídios para a História da Restauração da Companhia de Jesus no Brasil* São Paulo, 1942.

LEITE, Edgard: “Notórios Rebeldes”. *A Expulsão da Companhia de Jesus da América Portuguesa*. Madri, Fundación Histórica Tavera, 2000.

MONDONI, Danilo (SJ): *Os expulsos voltaram: os jesuítas novamente no Brasil (1842-1874)*. São Paulo, Loyola, 2014.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz: “Inventário da Legislação Indigenista, 1500-1800) in CUNHA, Manuela Carneiro da (ed.): *História dos Índios do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

“Protesto e Notificação dos Padres para saírem do Estado de Maranhão, 18 de março de 1684” in MORAIS,

Mello: *Corografia Histórica, Cronográfica, Genealógica, Nobiliária e Política do Império do Brasil*. Rio de Janeiro, Tipografia Brasileira, 1860.

“Representação dos Moradores do Maranhão, por Paulo da Silva Nunes, Lisboa, 12 de abril de 1729” in MORAIS, Mello: *Corografia Histórica, Cronográfica, Genealógica, Nobiliária e Política do Império do Brasil*. Rio de Janeiro, Tipografia Brasileira, 1860.

VERNEY, Luís Antonio: *Verdadeiro Método de Estudar*. Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1952.

VILLAÇA, Antonio Carlos: *História da Questão Religiosa*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1974.

## OS AUTORES

**Edgard Leite** é membro titular da Academia Brasileira de Filosofia (cadeira no. 4, Patrono: Alceu Amoroso Lima), Doutor e Mestre em História pela Universidade Federal Fluminense, Professor Associado de História da UERJ e Adjunto IV da UNIRIO, Coordenador do Programa de Estudos Indianos da UERJ, Diretor Executivo do Centro de História e Cultura Judaica, Coordenador do GT Regional Rio de Janeiro de História das Religiões e das Religiosidades da ANPUH. É integrante dos grupos de pesquisa do CNPQ “História Memória e Literatura Bíblica” e do “Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia (NERFI)”.



Frank Marcon

## ANTIRRACISMO

### RESUMO:

O presente artigo faz uma reflexão sobre o uso e os sentidos do vocábulo *antirracismo*, principalmente nos países de Língua Portuguesa. A proposta é perceber em que contextos o mesmo é e foi utilizado em oposição às noções de racismo, dando centralidade aos seus usos no Brasil, mas também analisando-os nos países africanos de Língua Portuguesa e em Portugal. Neste sentido, é importante relacionar tal reflexão às conexões históricas com o colonialismo, experimentadas pelos países em questão, que implicam dimensões reflexivas sobre os sentidos de raça, discriminação, preconceitos e possíveis ambiguidades.

**Palavras-Chave:** Antirracismo; Raça; Racismo; Discriminação.

\* Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (2005)

## ANTI-RACISM

### ABSTRACT

This article is a reflection upon the use and meanings of the word anti-racism, especially in Portuguese-speaking countries. It aims to identify the contexts in which it was used as opposed to the notions of racism, giving centrality to their uses in Brazil, but also analyzing them in African Portuguese speaking countries and in Portugal. Therefore, it is important to relate this reflection to historical connections with colonialism, experienced by these countries, which imply reflexive dimensions about the meanings of race, discrimination, prejudice and possible ambiguities.

**Keywords:** Anti-racism – Race – Racism – Discrimination

## ANTIRRACISMO

### RESUMEN

Este artículo hace una reflexión sobre el uso y el sentido de la palabra antirracismo, especialmente en los países de habla portuguesa. La propuesta es percibir en qué contextos la misma es y fue utilizada en oposición a las nociones de racismo, dando centralidad a sus usos en Brasil, sino también analizarlas en países de habla portuguesa de África y Portugal. Por lo tanto, es importante relacionar esta reflexión a las conexiones históricas con el colonialismo, experimentadas por los países concernidos, que implican dimensiones de reflexión sobre los sentidos de raza, discriminación, prejuicios y las posibles ambigüedades.

**Palabras clave:** Antirracismo - Raza - Racismo – Discriminación

## ANTIRACISME

### RÉSUMÉ

Cet article fait une réflexion sur l'utilisation et les sens du mot antiracisme, principalement dans les pays lusophones. La proposition est apercevoir dans quel contexte il est et a été utilisé en opposition à notions de racisme, en donnant centralité à leurs utilisations au Brésil, mais aussi en analysant le mot dans les pays africains lusophones et au Portugal. Par conséquent, est important d'apporter cette réflexion à liens historiques avec le colonialisme, vécue pour les pays concernés, qu'impliquent des dimensions réflexives sur les sens de race, discrimination, préjugés et les ambiguïtés possible.

**Mots-clés:** Antiracisme; Race; Discrimination.

ANTIRRACISMO, TAMBÉM comumente grafado na Língua Portuguesa como anti-racismo antes do acordo ortográfico de 2010, é um vocábulo de uso corrente utilizado há pelo menos seis décadas para manifestar uma oposição ao sentido ou às práticas denominadas como racismo. O conceito de racismo pode ser muito preciso, quando definido como a ação de uma pessoa ou grupo baseada no ódio ou no preconceito acionados a partir de características fenotípicas com relação à outra pessoa ou outros grupos. Tais características são associadas à ideia de negação ou inferioridade de capacidades, de qualidades, de moralidades e de aspectos estéticos, que desde o século XIX se constituiu sob uma forte base científica que sustentou o pensamento de que os grupos humanos eram diferentes na aparência e no modo de ser pelo fato de pertencerem a grupos raciais distintos. Empiricamente é como se cada raça fosse definida por atributos físicos específicos (em um dado momento, evidenciada em grande parte pela cor da pele) e que a ela fosse possível ser associado de forma determinante um conjunto de características e atributos de comportamento, implicados por qualidades e capacidades humanas específicas. Acima de tudo, na definição do racismo estes qualificativos são profundamente hierarquizados e sustentados por valores etnocêntricos.

Num outro sentido, durante o século XX, a noção de racismo se ampliou e passou a ser utilizada como definição corrente e jurídica para nomear as diferentes formas de desprezo, de ódio ou de inferiorização contra pessoas e grupos étnicos, regionais, nacionais ou culturais específicos, com base em argumentos de hierarquização deterministas e ou substancialistas. Para os defensores de práticas e concepções racistas sobre a diferença entre grupos humanos, a raça é um dado natural, permanente e irrefutável. Na contramão deste entendimento, as posições antirracistas buscam negar todos os pressupostos anteriores, em alguns casos concebendo a raça como socialmente construída pelo pensamento social e por isto defendendo o convívio e as políticas de tolerância, respeito ao outro e igualdade de direitos e oportunidades entre os grupos entendidos socialmente como diferentes em cada contexto. Em outros casos, as posturas antirracismo defendem a não

validade e a anulação do vocábulo raça para qualquer discussão ou compreensão sobre o social. Ambas as posturas argumentam por um posicionamento antirracismo. No primeiro caso, o antirracismo admite ser inevitável o convívio com as diferenças que a noção de raça criou sobre os grupos sociais e defende a igualdade de tratamento e de direitos como princípio de contestação da lógica racista; no segundo caso, a noção de raça como diferenciadora dos grupos sociais deve ser combatida, mas também esquecida e apagada dos usos cotidianos e normativos.

O antirracismo é um vocábulo utilizado para contestar as correntes de pensamento científico e social denominadas de racistas, bem como as políticas sociais, estatais ou não, e as práticas e ideias que defendem a segregação social, privilégios ou a superioridade de algum grupo social sobre o outro. Portanto, antirracismo pode ser considerado um modo de denominar diferentes estilos de combate ou de oposição ao racismo. Em tal sentido, o antirracismo está mais para a contrariedade do que representa o racismo, do que para anulação do mesmo, principalmente ao reconhecê-lo como fenômeno social e ao ser tomado pelo princípio de que o prefixo **anti** no vocábulo **racismo** é o próprio reconhecimento da existência ideológica e socialmente ativa que este pode representar.

Boa parte das posturas associadas ao antirracismo emergiu, primeiramente, da agência das pessoas que se viram enredadas numa posição de inferioridade social com base na ideia de hierarquia racial e que procuraram subverter tais lógicas. A percepção científica e ideologizada da raça como definidora de grupos sociais distintos foi deflagradora de formas de entendimento e sentidos coletivos sobre a ideia de grupo humano com alguma origem ou características originais em comum. Se num primeiro momento a raça ativou o racismo, num outro momento também ativou a sua contestação sobre os argumentos moralizadores das diferenças e das formas de inferiorização dos outros como legitimadores de posições sociais nas relações de poder. A partir daí, intelectuais e movimentos sociais antirracismo, embora não contrários à ideia de raça, evidenciaram uma consciência sobre a opressão social gerada pelas lógicas do pensamento racial.

A versão científica (argumentos, discursos e práticas) e a versão política (legislação, propaganda e militância) dos entendimentos sobre a construção e a desconstrução social da raça e do racismo tiveram distintos momentos durante o século XX. A partir dos anos quarenta, as teorias racistas sofreram um impacto global sobre sua sustentação e validade científicas e políticas. Surgiram concepções antirracismo associadas a ativismos, a normatizações legais e a políticas públicas reivindicadas e proclamadas como antidiscriminatórias, não podendo, tais atitudes, serem confundidas com todo o significado que este vocábulo “anti” pode abarcar, por também se referirem às muitas outras formas de discriminação e preconceito como de religião, de sexo, de idade, de classe, entre outros.

Do ponto de vista normativo e também político, após a Segunda Guerra Mundial e o fim dos regimes fascistas, após a descolonização da África e da Ásia e após o fim da política racial nos Estados Unidos da América, entre as décadas de quarenta, cinquenta, sessenta e setenta, vários países passaram a adotar princípios reguladores legais contra diferentes práticas discriminatórias em seus países, a partir da qual as legislações antirracismo se tornaram cada vez mais proeminentes. Do ponto de vista das convenções e dos entendimentos internacionais, a Declaração dos Direitos Humanos, da ONU, logo após o fim da Segunda Guerra, e outros documentos precursores das concepções antidiscriminatórias, logo a seguir, tornaram alguns termos e princípios consensuais com relação à necessidade de combater quaisquer formas de discriminação social, incluindo aí o que possa ser entendido como racismo.

A *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, de 10/12/1948, no artigo segundo, afirma que “Toda pessoa tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidas nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição”. Mais explicitamente, no artigo sétimo, sobre discriminação, diz que “Todos são iguais perante a lei e têm direito, sem qualquer distinção, a igual proteção da lei. Todos têm direito a igual proteção contra qualquer

discriminação que viole a presente Declaração e contra qualquer incitamento a tal discriminação”.

Entre os anos 50 e 60, vários debates internacionais foram realizados sobre o conceito “raça”, reunindo especialistas das mais distintas áreas e dos mais diferentes lugares do mundo, muitos deles patrocinados pela UNESCO. Basicamente, os consensos desses estudos concluíram que a ideia que se fez da raça como um conjunto de características biológicas não tem validade científica como diferenciadora dos aspectos comportamentais, qualificativos e morais entre os grupos humanos. Também concluíram que ideologias apoiadas em percepções científicas deterministas sobre grupos raciais definidos por características biológicas, culturais e mentais só serviram e servem para criar formas excludentes, desiguais e discriminatórias de convívio social.

Em 1965, no artigo primeiro, da *Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial*, organizada pela UNESCO, definiu-se a discriminação racial como: “[...] qualquer distinção, exclusão, restrição ou preferência baseadas em raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica que tenha por fim ou efeito anular ou comprometer o reconhecimento, o gozo ou o exercício, em igualdade de condições, dos direitos humanos e das liberdades fundamentais nos domínios político, econômico, social, cultural ou em qualquer outro da vida pública”.<sup>1</sup> O documento se tornou um parâmetro de definição internacional e ampla sobre a definição de racismo, propondo que os Estados participantes abolissem quaisquer formas de discriminação racial e suas justificativas doutrinárias, além do que adotassem medidas normativas e políticas contra as práticas sociais das mesmas. Nas décadas que se seguiram, outras convenções foram realizadas reafirmando tais princípios, em meio aos anos da Guerra Fria e a existência de inúmeros países em que vigoravam os regimes autoritários e o silêncio sobre tais debates, além do incômodo modelo de *apartheid*, na África do Sul, predominando como referência de governo racista no mundo, que perdurou até 1994.

Desde os anos sessenta, formas de preconceito étnico, nacional, religioso, de origem e contra imi-

grantes, aos poucos foram sendo entendidos como desdobramentos de distintas facetas do assentamento científico determinista e naturalizado do racismo. Nos anos noventa, com o fim da Guerra Fria, a desestruturação de inúmeros regimes autoritários, o rearranjo de uma nova ordem global de poder e o redirecionamento por novos interesses e demandas de mobilização social trouxe outra vez vigor às militâncias contra as diferentes formas de expressão discriminatórias e reprodutoras de desigualdades no mundo, em particular aquelas implicadas pelo racismo.

Mais tarde, em 2001, um novo entendimento internacional sobre o tema consolidou de forma ainda mais precisa a definição de racismo e as concepções de combate contra as suas diferentes formas de expressão. Na *Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata*, em Durban, na África do Sul, o objetivo foi discutir e conceber uma declaração internacional antirracismo que fosse mais explícita e abrangente, com uma proposta programática de ação global com ênfase no direito e na educação como meios de combate ao racismo pela transformação da compreensão social sobre as diferenças, pelo reconhecimento e pela compensação dos grupos que tenham sofrido ou sofram diferentes formas de discriminação e intolerância racial. Na prática, o programa de ação contra o racismo previu a introdução de leis nacionais antidiscriminação, na qual a segregação racial passe a ser considerada como crime. No artigo 129, da Declaração de Durban, a relação entre antidiscriminação e antirracismo é explícita e “Insta os Estados a introduzirem e a reforçarem, se necessário, os componentes anti-discriminatórios e anti-racistas nos programas de direitos humanos nos currículos escolares para desenvolverem e melhorarem o material didático, inclusive os livros de história e outros livros didáticos, e a assegurarem que todos os professores sejam bem formados e devidamente motivados para moldar atitudes e padrões comportamentais baseados nos princípios da não-discriminação, respeito e tolerância mútuos”.

Depois de décadas de definição e de reconhecimento sobre os diferentes tipos de manifestação do racismo, a característica de Durban foi propositiva e extremamente combativa. Na época, o jornal Folha de

São Paulo, no Brasil, noticiou que “O sucesso desta conferência depende da disposição dos países em querer combater o racismo”.<sup>2</sup> O “anti”, para casos relacionados ao racismo, foi ganhando cada vez mais o significado de contrariedade e de efetivo combate ao que se entende por “racismo” de uma forma muito ampla e aplicada aos diferentes contextos de cada País ou região, considerando internacionalmente os entendimentos sobre discriminação com relação à raça, à cor, à etnia, à religião, ao país, à origem e à procedência.

De qualquer modo, é importante considerar que as distintas trajetórias nacionais, os percursos de formação e de constituição dos países nos últimos dois séculos, incluindo as relações coloniais mais ou menos conflituosas entre metrópole e colônia, sustentaram princípios distintos de racionalidade racista (e posteriormente antirracista) em seus modelos de controle e governo.

No Brasil, no plano institucional, o racismo esteve presente até a abolição da escravatura em 1888, com diferentes intensidades implicadas pelas normas e pelo modo com que a ideia naturalizadora da raça modulava e sustentava o escravismo. Ainda no século XIX, as teorias científicas sobre a raça, as questões de pureza e impureza, importadas da Europa e dos EUA, impregnaram as interpretações dos intelectuais brasileiros sobre a sociedade, implicando aí toda discussão sobre o atraso civilizacional do País, justificado como fruto do seu contingente populacional. Ao assimilar as teorias explicativas da hierarquia racial, também se assimilou um projeto de recepção de imigrantes europeus e o fim da escravidão no Brasil como necessários à modernização das relações de trabalho, da economia e da cultura que pautaram o pensamento e as políticas de desenvolvimento pós-abolição. A partir de então, passaram a conviver concepções que evidenciavam a crença permanente nas hierarquias raciais, tendo como estratégia o branqueamento da população através dos estímulos a recepção de imigrantes europeus em larga escala, que durou até a ascensão dos regimes fascistas na Europa.

Mesmo sem lei ou normas que regulamentassem institucionalmente uma hierarquia racial no Brasil, as concepções científicas sobre raça, do século XIX, e as políticas de recepção de mão-de-obra imigrante sobre-

viveram na forma de ideologia do desejo por um ideal futuro de nação moderna, civilizada e branca. No plano das ideias oriundas das incipientes ciências sociais, a mestiçagem, condenada por intelectuais estrangeiros como antinatural e degenerativa da pureza racial, foi vista por parte dos intelectuais brasileiros como a via civilizatória possível da nação. O branqueamento do fenótipo e os progressos dos costumes se dariam pela mistura entre os povos, acelerada pela intensidade da absorção da imigração europeia.

As medidas de evolução deste processo ficaram pautadas pela caracterização cromática da população e pela criação de um vocabulário sobre a gradiente das cores, que indicam como certas retóricas da mistura predominaram no debate racial no País, fazendo prevalecer a “cor” ao invés da “raça”, como significante simplificado das hierarquias. Em tal cenário, desprovido de normas políticas demarcadoras das diferenças raciais, predominou entre os intelectuais, até os anos cinquenta, uma concepção de que a harmonia nas relações sociais era característica predominante do Brasil principalmente quando o comparavam aos outros países que adotaram formas segregacionistas de convívio. O que não impediu que nos anos setenta surgisse tanto a crítica científica quanto social sobre a falsa ideia de harmonia racial do País, quando se evidenciaram, através de pesquisas e das atividades de alguns movimentos sociais, diferentes expressões cotidianas de discriminação racial no acesso e nas relações de trabalho, assim como nas escolas, nas legitimidades das expressões religiosas e nas visibilidades com relação à representação da população negra nas manifestações artísticas e, mais tarde, na mídia.

Certa invisibilidade sobre tal percepção crítica e a atualização dos argumentos de harmonia racial predominaram durante a ditadura de Governo Militar, entre 1964 e 1985. Como diz o sociólogo Antonio Sérgio Alfredo Guimarães,

a retomada do conceito raça pela sociologia brasileira fez-se, contudo, sem que se desse muita atenção às implicações teóricas e políticas do seu uso. Banido das ciências sociais desde o começo do século, substituído, com sucesso, no

senso comum brasileiro, pela noção de cor, tomada como reprodução imediata de uma realidade objetiva e empírica, o anti-racialismo começou, todavia, a chocar-se contra os fatos ululantes da discriminação racial no Brasil. Essa redução do anti-racismo ao anti-racialismo acabou por contrariar os interesses e os valores do povo negro brasileiro, que ressuscitou – na sua luta contra o mito da democracia racial – o conceito de ‘raça’, tal como é usado no senso comum. (GUIMARÃES, 2005, p. 71).

Anti-racialismo seriam as ideias contrárias às teorias científicas que sustentaram a ideia de existência das raças, o racismo e as formas de desigualdade com base em teorias ou outros argumentos naturalizadores das diferenças hierárquicas entre os grupos humanos baseadas em critérios biológicos, o racialismo científico.

Nos anos 80, no Brasil, com a reabertura democrática, ressurgiu a militância social negra, e alguns partidos de esquerda alinhados com os movimentos sociais criaram suas secções e organizaram plataformas programáticas ou núcleos de discussões entre outros temas sobre as demandas relacionadas ao combate à discriminação racial. As principais questões envolviam o reconhecimento público de sua existência por parte do Estado e da sociedade e as criminalizações de suas práticas.

As demandas de tais debates foram em parte refletidas na Constituição da República Federativa do Brasil, promulgada em 1988, e logo a seguir na Lei 7.716/89, denominada de “Lei do Racismo”, mas que também ficou conhecida como “lei antirracismo”. Esta última trouxe como epígrafe a seguinte frase “Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor”, reforçando o eixo caracterizador do preconceito racial de maior evidência no Brasil associado ao fenótipo da cor. No artigo primeiro da referida Lei, criada no ano de 1989, dizia “Serão punidos, na forma desta Lei, os crimes resultantes de raça ou de cor”. Tal artigo foi alterado no ano de 1997, passando a vigorar com uma redação atenta a outras formas de entendimento sobre o racismo, do seguinte modo: “Serão punidos, na forma desta Lei, os crimes resultantes de discriminação

ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional”. Mesmo sem a utilização explícita do vocábulo “antirracismo” nos textos da constituição e da lei mencionada, ambos foram incisivos na criminalização do que consideram atos de preconceito racial. Mais especificamente, a chamada Lei antirracismo definiu os crimes de racismo como ações específicas de pessoas ou grupos que impeçam, recusem ou neguem acessos, serviços e atendimentos às pessoas motivados por sua raça, etnia, cor ou origem. Do ponto de vista normativo, a discriminação racial, que nesse caso tinha base na cor, torna-se racismo, assim como o entendimento sobre outras formas discriminatórias associadas à naturalização de forma inferiorizada das diferenças culturais, da origem e dos costumes.

A partir dos primeiros anos do século XXI começou a ser elaborada uma série de políticas públicas destinadas às populações negras e indígenas no Brasil, reivindicadas pelos movimentos sociais, por intelectuais e por políticos de esquerda, amparadas pela Conferência ocorrida em Durban. Com argumentos de combate ao racismo, emergiram com certa ênfase as concepções políticas de ações afirmativas, de caráter compensatório e de ênfase sobre a necessidade de o Estado e a sociedade civil criarem práticas e mecanismos promotores da redução das desigualdades e dos desequilíbrios sociais provocados pelas permissivas práticas do racismo do passado e pelos racismos velados ou revelados no presente. Leis e políticas sobre cotas para negros e indígenas nas universidades; políticas compensatórias direcionadas às comunidades quilombolas e aos terreiros de religiosidades afro-brasileiras; além da obrigatoriedade do conteúdo de história e de cultura indígena, africana e afro-brasileira nos livros didáticos e nas escolas de ensino básico, entre outras referências manifestas na elaboração do Estatuto da Igualdade Racial, predominaram a pauta antirracismo na política brasileira da primeira década do século XXI.

Em síntese, no Brasil, as teorias científicas da raça foram absorvidas pelo viés do significante da cor e da cultura com destaque para a caracterização da população negra e indígena. Neste sentido, as noções de raça e cor se sobrepuseram e se confundiram durante muito tempo no imaginário social, sendo associadas predo-

minantemente e negativamente aos estereótipos de comportamento e grau de desenvolvimento civilizacional entre os grupos, o que só passou a ser desconstruído intelectualmente a partir de meados do século XX e formalmente reconhecido como racismo pelo Estado a partir da Constituição de 1988, quando se criaram os dispositivos legais que passaram a condenar a discriminação racial.

A gênese e constituição da grande maioria dos estados-nações ocidentais e suas concepções sobre raça, seguidas do reconhecimento de suas modalidades institucionais ou não de racismo e mais recentemente de políticas de combate as suas formas de manifestação são marcadas por contextos e trajetórias particulares. No caso de Portugal, foram quase cinco séculos de imperialismo, sustentando regimes de escravidão ou de trabalho forçado nas colônias, com argumentos religiosos ou civilizatórios. Durante o século XX, com meio século de regime fascista, uma burocratização e uma legislação extremamente discriminatórias com relação às populações africanas e asiáticas, ocorreram alterações profundas com as reivindicações de independência política nas colônias, no início dos anos sessenta, que terminaram na Revolução dos Cravos e no fim do império português, em 1975.

Tais reivindicações denunciavam o regime português como colonialista e racista, por conta de seus argumentos políticos e científicos e também por conta das normas reguladoras sobre o estatuto da população das colônias que predominara até as independências. Do ponto de vista normativo, durante o período colonial, alguns documentos e formas de organização administrativa formalizavam a discriminação racial, enquanto as concepções e teorias científicas justificavam as hierarquias raciais nos domínios portugueses.

Por decreto do governo, o Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas, publicado em 06 de fevereiro de 1929, considerava como indígenas “os indivíduos da raça negra ou dela descendentes que, pela sua ilustração e costumes, se não distingam do comum daquela raça; e não indígenas, os indivíduos de qualquer raça que não estejam nestas condições”. Em outros documentos estatutários e normativos a seguir, os indígenas eram considerados nacionais, mas caracterizados como

“de raça negra” e em condição primitiva de civilização e por isto foram adotadas e justificadas medidas tutelares, civilizatórias e de controle sobre tais populações, com direitos restritivos.

Do ponto de vista científico, as teorias denominadas por assimilacionistas, sustentadas pelas teses luso-tropicalistas de Gilberto Freyre sobre o caráter do povo português (CASTELO, 1998) e de seu empreendimento colonial como civilizador e agregador de outros povos, argumentavam que o colonialismo português não era racista, mesmo com a evidência do predomínio colonial pela metrópole e as diferentes formas de definir os direitos e deveres distintos aos considerados nacionais indígenas (chamados de indivíduos da raça negra) e aos considerados não indígenas, como definiam os estatutos. Tais argumentos normativavam uma concepção racial das diferenças justificadas por critérios biológicos e culturais de dominação, que contribuíram para criar, entre as populações colonizadas, as respostas políticas de luta por autonomia. O que, depois de anos de guerra, culminou nas independências de Angola, Cabo Verde, Guiné Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe.

Em Portugal, surgiu uma nova Constituição Portuguesa em 1976, que só então estabeleceu algumas disposições gerais sobre os princípios que deveriam orientar a igualdade na nova delimitação política do País, concebendo, no seu artigo 13, que

ninguém pode ser privilegiado, beneficiado, prejudicado, privado de qualquer direito ou isento de qualquer dever em razão de ascendência, sexo, raça, língua, território de origem, religião, convicções políticas ou ideológicas, instrução, situação económica ou condição social

Com relação aos considerados estrangeiros ou populações imigrantes, incluindo os oriundos dos antigos territórios coloniais, no artigo 15, “os estrangeiros e apátridas que se encontram ou residem em Portugal deverão desfrutar os mesmos direitos e estar sujeitos aos mesmos deveres como cidadãos portugueses”. No entanto, só bem mais tarde, o Código Penal português, de 1995, passou a reconhecer a existência social de

racismo no País, considerando a discriminação racial como delito, seja através de atos de agressão ou ameaça à integridade física ou através da incitação, provocadas pela difamação ou pela injúria à “pessoa ou grupo de pessoas por causa da sua raça, cor ou origem étnica”.

Tal definição coincide com o período de adaptação e ingresso do País na União Europeia e o crescente fluxo de recepção de imigrantes, que se tornou comum nas últimas três décadas. A imigração trouxe uma nova realidade constitutiva da população portuguesa. Além dos ciganos, há séculos no País, a presença de imigrantes africanos, brasileiros, asiáticos e de europeus do Leste, com formação de famílias extensas, fizeram as taxas de presença de imigrantes chegarem a aproximadamente 10% da composição populacional do País. Diante de tal quadro, nos últimos 20 anos, as leis de imigração foram alteradas várias vezes a depender do momento socioeconômico vivenciado pelo País e também pela Europa.

Na última década, o pensamento sociológico contribuiu com estudos sobre as relações sociais entre nacionais e imigrantes e com a criação de políticas públicas dirigidas a diminuição dos impactos sociais. As noções de nação plural e multicultural surgiram como solução para construção de novos imaginários sobre a nação, assimilando normas antirracistas com ênfase na presença dos imigrantes e seus descendentes, além de outros grupos étnicos como os ciganos.

Com relação aos países africanos, outrora colonizados pelos portugueses, após as guerras pela independência e a instabilidade provocada posteriormente por anos de guerras civis, a tendência normativa foi afirmar-se por princípios constitucionais de igualdade entre os indivíduos e grupos humanos e com referenciais antirracistas. Por exemplo, em Angola, a Lei 23/92 discorreu sobre a igualdade de direitos entre as pessoas, independente de “cor, raça, etnia, sexo, lugar de nascimento, religião, ideologia, grau de instrução, condição económica ou social” (Artigo 18) e acrescentou que são interditas as organizações que “perfilhem ideologias racistas, fascistas e tribalistas” (Artigo 32), princípios que também estiveram presentes na Constituição do País promulgada em 2010.

Princípios semelhantes também estão presentes

na Constituição da República da Guiné Bissau (1984) e nas constituições de Cabo Verde e de Moçambique. No caso dos países africanos, o discurso sobre proibição de organizações de cunho racista, fascista e tribalista esteve diretamente relacionado à memória do colonialismo português, associado ao fascismo e ao racismo, bem como ao período pós-colonial e aos tempos de guerra civil de apelo ideológico-político e étnico, em que partidos e grupos militares acionaram simbologias regionalistas e etno-linguísticas de mobilização pela liderança dos projetos nacionais.

Somado a isto, enquanto existiu o regime de apartheid na África do Sul, este sempre foi uma ameaça de influência ou de intervenção por ocupação em países mais próximos de suas fronteiras, como o caso de Angola e de Moçambique, assediados constantemente pelas ideologias racistas de grupos e milícias que obtinham apoio financeiro, logístico e bélico oriundos da África do Sul.

Após os anos noventa, certa estabilidade política trouxe nova configuração normativa aos países africanos de língua portuguesa e os princípios de igualdade racial, étnica e de origem passaram a efetivamente figurar como referências constituintes e formais do ideal de nação em tais países. No que diz respeito ao predomínio informal de práticas racistas, há evidências na produção literária e jornalística de que elas continuaram prevalecendo nas relações cotidianas, ainda implicadas pelo imaginário científico das hierarquias raciais do período colonial, bem como pela redistribuição das etnias locais no poder do Estado e na ocupação dos territórios pós-guerras, somadas as presenças de imigrantes oriundos de diferentes partes da África, principalmente islâmica, e de outras partes do mundo como da China, do Brasil e de Portugal.

Tais características permitem entender atualmente o racismo como uma ideologia e uma prática formalmente condenável pelos diferentes estados nacionais e por organismos reguladores internacionais, embora evidentemente presente nas práticas sociais cotidianas, mais ou menos toleradas pelas pessoas e pelo poder público a depender do caso e do contexto.

Deste modo, nas práticas cotidianas, no Brasil e nos países africanos de língua oficial portuguesa, atualmente o racismo e conseqüentemente o antirracismo,

é muito mais associado às relações raciais implicadas pelas possíveis tensões entre o que define genericamente a raça como ênfase ao fenótipo, enquanto que em Portugal, assim como outros países europeus, a questão envolve igualmente tal condição, mas também e fundamentalmente a noção de imigração e ou minoria étnica (ciganos, negros, afro descendentes, judeus, muçulmanos e imigrantes em geral).

Neste sentido, o vocábulo antirracismo pode ser utilizado de forma ampla nos dois contextos e a eles pode ser mutuamente aplicado em todos os casos mencionados, embora o foco das percepções e dos embates pareça distintamente nuançado. Atualmente, nos países africanos, o racismo pode ser acionado para denominar práticas e discursos que envolvam relações tensas entre pessoas de nações, de etnias e de regiões de procedência diferentes, mas a ideia de cor e de raça associada a elas é mais evidenciada como um fantasma das relações coloniais, estereotipadas na fórmula brancos x negros.

No Brasil, o racismo também pode ser acionado com relação aos imigrantes asiáticos, africanos e latino-americanos, bem como pode envolver ciganos, islâmicos, indígenas, judeus e migrantes nortistas e nordestinos, embora seus principais significantes venham do fenótipo e em grande medida pautados pela cor. Isto significa que a “lei antirracismo”, existente no caso brasileiro como reguladora penal da norma constitucional, se aplica a todos os casos mencionados, embora no dia a dia o preconceito racial esteja mais associado às práticas de discriminação contra a população negra e indígena (proporcionalmente), e a cor ou os fenótipos caracterizadores dos estereótipos das diferenças ainda sejam marcadamente os das divisões pautadas pela ideia das três raças (branca/europeia, negra/africana, amarela/indígena), que formaram a base do pensamento científico sobre as raças no século XIX.

Retornando as especificidades do racismo no Brasil, do ponto de vista dos usos corriqueiros explícitos do vocábulo antirracismo, este começa aparecer nos anos noventa do século XX e está associada especificamente a experiência negra no País. Por exemplo, a Letra da música de rap dos Racionais MCs (Mano Brown), “Racistas Otários”, no seu verso 13, faz uso do vocábulo em questão associando a sobrevivência da discrimi-

nação racial na atualidade ao passado escravocrata do País, evidenciando um uso bastante corrente do que ele representa no cotidiano:

[...] Os poderosos são covardes desleais  
 Espancam negros nas ruas por motivos banais  
 E nossos ancestrais, por igualdade lutaram  
 Se rebelaram morreram  
 E hoje o que fazemos?  
 Assistimos a tudo de braços cruzados  
 Até parece que nem somos nós os prejudicados  
 Enquanto você sossegado foge da questão  
 Eles circulam na rua com uma descrição  
 Que é parecida com a sua, cabelo cor e feição  
 Será que eles vêem em nós um marginal  
 padrão?  
 50 anos agora se completam  
**Da lei anti-racismo na constituição**  
 Infalível na teoria, inútil no dia a dia  
 Então que fodam-se eles com sua demagogia  
 No meu país o preconceito é eficaz  
 Te cumprimentam na frente e te dão um tiro  
 por trás [...]³

Duas outras utilizações do vocábulo antirracismo tornaram-se comuns nos últimos trinta anos no Brasil, entre especialistas, ativistas sociais e jornalistas, uma delas diz respeito aos seus usos em contextos associados ao tema das políticas públicas de propagandas antidiscriminatórias, que incluem discursos, normas e diretrizes pela argumentação contra o racismo, como o uso no exemplo: “Mas a Fifa e o governo sul-africano deram forte conotação de luta **antirracismo** à Copa”<sup>4</sup> ou na notícia que cita o depoimento de um ativista: “Uma das formas de combater tal discriminação, para Marcelo Dias, é registrar os casos como racismo nas delegacias, e não como injúria, para que se tenha uma informação mais precisa do tamanho do problema: ‘Se a gente não prender e não der uma multa pesada, não vamos inibir essas ações. As leis **antirracismo** têm que ser aplicadas. O crime é inafiançável”<sup>5</sup>

Enquanto a outra forma de utilização está presente em discursos críticos ao racismo, mas que adotam um tom de sarcasmo ou ironia com relação ao uso do vocábulo, atribuindo à expressão um significado ideológico, politiquero e pseudomoralista. Como no texto a seguir: “Roth sempre narra como indivíduos

são esmagados por processos históricos. Neste caso, a hipocrisia neopuritana que se alimenta do **antirracismo**, fruto imundo da luta pelos direitos civis nos EUA, e que corrói a universidade como uma *peste do bem*. Todos devem provar que não têm preconceitos (como em outros tempos teriam que provar a fidelidade ao partido ou a pureza racial) e, por isso, as palavras e os gestos são controlados no detalhe”<sup>6</sup>. Neste caso, o autor quer dizer que assim como o racismo é uma ideologia da pureza racial que definia convicções e critérios de comportamento ideal, também o antirracismo seria uma noção assentada num pressuposto idealizado e cada vez mais vigilante de controle social, que escamoteia as crenças nas diferenças raciais e os próprios sentimentos racistas. O antirracismo é aí entendido como uma ideologia tributária de outra que a possibilitou existir.

Para concluir, após a década de 50, o racismo foi reconceitualizado e a noção de raça passou a ser refutada enquanto categoria científica de diferenciação entre os grupos humanos. O racismo explícito passou a ser progressivamente inibido pelas convenções dos organismos internacionais e multilaterais (como a ONU) e particularmente pelas normas internas da maioria dos países, embora se reconheça a presença implícita (e às vezes explícita) da permanência de diferentes formas de manifestação de racismos em diferentes contextos sociais e por diferentes motivações. O que significa que grupos humanos continuam rejeitados, inferiorizados ou privados de direitos igualitários, pela sua procedência ou pelas suas características fenotípicas, linguísticas e culturais particulares.

Nos primeiros anos do século XXI, as motivações do atentado terrorista contra o *World Trade Center*, nos EUA, por parte de movimentos radicais de apego étnico-religioso, mais a realização da conferência contra o racismo e as intolerâncias correlatas, em Durban, foram dois eventos que atingiram dimensões globais contribuindo para reforçar o entendimento internacional por legislações e ações que reconheçam, eduquem e constriam qualquer forma de discriminação de cariz cultural, de origem, étnico, fenótipo e racial, intensificando a necessidade de políticas públicas e discursos internacionais e nacionais que promovam o convívio com as diferenças entre as nações e nos seus interiores.

Mesmo entre os estudiosos que argumentam pela necessidade de políticas antirracismo, a penalização para os atos de discriminação racial não é consensual. Para Henry Louis Gates Jr., o combate ao racismo e ao uso da raça como estruturante das desigualdades sociais se faz

Com educação. Não acredito em multas ou prisão por racismo. Martin Luther King dizia que não se pode legislar a moralidade. Não podemos legislar o antirracismo, mas podemos expor as pessoas ao conhecimento. Com conhecimento suficiente, o racismo irá, quem sabe, desaparecer.<sup>7</sup>

É importante que o racismo e o antirracismo não sejam confundidos sem nenhum critério como sinônimos de discriminação e antidiscriminação, pois nem toda forma de preconceito, de inferiorização, de exclusão, de tratamento não igualitário e constrangedor com relação a outros grupos sociais é discriminação racial. Quando a discriminação se constitui com base na crença religiosa, por crenças sexistas, por homofobia, pelo padrão de escolaridade, pelo padrão de gostos, por valores morais ou pela classe social, entre outras, ela pode estar ou não correlacionada ao racismo, embora muitas vezes seja confundida com este, e no senso comum o antirracismo se torne o equivalente a antidiscriminação, mesmo que tais modalidades tenham suas próprias características, suas próprias gêneses e dinâmicas de funcionamento social, sendo de forma semelhante condenadas nos debates internacionais sobre identidade, alteridade e tolerância.

## NOTAS

- 1 Conforme texto e tradução em <http://www.dhnet.org.br/direitos/sip/onu/discrimina/lex81.htm> (Acesso em 08/08/2014)
- 2 Folha de São Paulo, 14/08/2001, ver: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u27529.shtml> acesso em 04/06/2014.
- 3 Acesso em 03/07/2014, publicação de 01/08/1990, em <http://rapgenius.com/Racionais-mcs-racistas-otarios-lyrics>
- 4 Folha de São Paulo, 11/06/2010 - <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/esporte/fk1106201035.htm>

5 Jornal do Brasil, 08/04/2014. Acesso em 25/07/2014, em [http://www.jb.com.br/rio/noticias/2014/04/08\\_oab-reune-vitimas-de-racismo-em-ato-publico-no-rio/](http://www.jb.com.br/rio/noticias/2014/04/08_oab-reune-vitimas-de-racismo-em-ato-publico-no-rio/)

6 Luiz Felipe Ponde, articulista da Folha de São Paulo, 07/01/2013 <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrada/87371-intimidade.shtml>

7 Henry Louis Gates Jr. em entrevista ao Jornal O Globo, em 10/05/2014. Acesso em 25/07/2014: <http://oglobo.globo.com/blogs/prosa/posts/2014/05/10/henry-louis-gates-jr-brasil-o-pais-que-mais-renega-sua-negritude-535370.asp>

## REFERÊNCIAS

### a) Imprensa

#### *Artigos e Livros:*

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. A recusa da “raça”: anti-racismo e cidadania no Brasil dos anos 1830. *Horizontes Antropológicos*, Dez 2005, vol.11, no.24, p.297-320.

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

CASTELO, Cláudia. “O modo português de estar no mundo”: o luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961). Porto: Ed. Afrontamento, 1998. (Coleção Biblioteca das Ciências do Homem, História, 19).

DOMINGUES, Petrônio. O recinto sagrado: educação e antirracismo no Brasil. *Cad. Pesqui.*, Dez 2009, vol.39, no.138, p.963-994.

GUIMARÃES, A. S. A. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. 2ª. Ed. São Paulo: Editora 34, 2005.

MAGGIE, Yvonne. Racismo e anti-racismo: preconceito, discriminação e os jovens estudantes nas escolas cariocas. *Educ. Soc.*, Out 2006, vol.27, n. 96, p. 739-751.

MARCON, Frank. *Diálogos transatlânticos: identidade e nação entre Angola e Brasil*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2005.

MARCON, Frank e SUBRINHO, Josué M. dos P. (Orgs). *Ações afirmativas e políticas inclusivas no Ensino Superior: a experiência da Universidade Federal de Sergipe*. São Cristóvão: EdUFS, 2010.

NEVES, Paulo Sérgio da C. Luta anti-racista: entre reconhecimento e redistribuição. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Out 2005, vol.20, no.59, p.81-96.

ROSARIO, Edite et alli. *Discursos do racismo em Portugal: essencialismo e inferiorização nas trocas coloquiais sobre categorias minoritárias*. Lisboa: ACIDI, 2011. (Estudos OI 44)

SANSONE, Livio e PINHO, Osmundo A. (Org.). *Raça: novas perspectivas antropológicas*. Salvador: ABA, Edufba, 2008.

SCHWARCZ, Lília Moritz. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

THOMAZ, Omar Ribeiro. *Ecos do Atlântico Sul: representações sobre o terceiro império português*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Fapesp, 2002.

VALA, Jorge, BRITO, R. e LOPES, D. *Expressões dos racismos em Portugal*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 1999.

#### **b) Leis, Normas e Documentos:**

ANGOLA. *Constituição da República de Angola*. 2010.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. 1988.

BRASIL. *Lei nº 12.288. Estatuto da Igualdade Racial*. 2010

BRASIL. *Lei nº 7.716. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor*. 1989

BRASIL. *Lei nº 12.735. Altera o Código Penal*. 2012

GUINÉ-BISSAU. *Constituição da República da Guiné-Bissau*. 1996.

MOÇAMBIQUE. *Constituição da República de Moçambique*. 2004.

PORTUGAL. *Constituição da República Portuguesa*. 1976.

PORTUGAL. *Decreto Lei 48. Código Penal*. 1995.

PORTUGAL. *Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Conexa: Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Conexa (Declaração e Programa de Ação de Durban, 2001) e Conferência Europeia Contra o Racismo (Declaração de Estrasburgo, 2000)*. Lisboa: Procuradoria-Geral da República, 2007.

PORTUGAL. *Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas*. 1929.

#### **b) Digital**

*Jornais:*

<http://expresso.sapo.pt/>  
<http://jornaldeangola.sapo.ao/>  
<http://oglobo.globo.com/>  
<http://www.estadao.com.br/>  
<http://www.folha.uol.com.br/>  
<http://www.jb.com.br/>  
<http://www.publico.pt/>

*Blogosfera:*

<http://coletivoantirracismodosinteal.blogspot.com.br/>  
<http://racismoeantirracismo.wordpress.com/>  
<http://redantirracista.org/>  
<http://www.sosracismo.pt/>

*Sites:*

<http://rap.genius.com/>

<http://www.enar-eu.org/>

<http://www.acidi.gov.pt/>

<http://www.palmares.gov.br/>

<http://www.seppir.gov.br/>

<http://www.unesco.org/new/es>

## O AUTOR

**Frank Marcon** realizou Pós-Doutoramento em Antropologia, no IUL/ISCTE (2010), de Lisboa. Possui Doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (2005), Mestrado em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (1999) e Licenciatura em História pela Universidade do Oeste de Santa Catarina (1994). É Professor Associado I da área de Antropologia do Departamento de Ciências Sociais, da Universidade Federal de Sergipe. Professor permanente do Mestrado de Antropologia e do Mestrado e Doutorado em Sociologia da mesma universidade. Tem experiência em docência e pesquisas com ênfase interdisciplinar nas áreas de Antropologia, Sociologia e História, atuando principalmente com temas como: processos de identificação e diferenciação; estudos culturais, discursos e mediações; juventudes e estilos de vida; relações interétnicas; políticas públicas; teoria e metodologia de pesquisa e de ensino. Coordena o Grupo de Estudos Culturais, Identidades e Relações Interétnicas (Grupos CNPq).



José Rodorval Ramalho

## O ANTIMAÇONISMO NO BRASIL

### RESUMO:

Neste artigo, a partir da pesquisa documental, proponho que o antimacçonismo brasileiro, já observado no século XIX, apresenta uma característica que considero importante – trata-se de um ideário importado, ainda que mais ou menos aclimatado ao ambiente local. Assim, as controvérsias antimacçônicas são assumidas pelos católicos, seguindo as determinações de Roma; pelos protestantes, seguindo denominações estrangeiras; pelos comunistas, acompanhando as orientações da III Internacional; pelos integralistas, a partir de um espírito nacionalista inspirado no fascismo italiano. Ressalvo, ainda, que o que se entende por antimacçonismo aqui, não é simplesmente um discurso seguido de perseguições contra esse grupo e nem mesmo uma orquestra da campanha ideológica para detratar os maçons. Essa expressão pode emergir como mera crítica aos seus fundamentos ou mesmo como reação aos seus discursos e ações públicas. Tal ressalva faz-se necessária porque no Brasil, a maçonaria sempre foi composta, majoritariamente, por grupos de elite e nunca atuou de forma unívoca. Finalmente, identifico que no momento atual, os maçons não têm sido o centro das hostilidades de nenhum grupo que podemos chamar de tradicionalmente antimacçônicos – os grupos religiosos e políticos.

**Palavras-chave:** Antimacçonismo; Culturas em Negativo; Maçonaria.

\* Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2004)

## THE ANTI-FREEMASONRY IN BRAZIL

### ABSTRACT

In this article, taking the documentary research as a starting point, I propose that the Brazilian anti-freemasonry, which had already been observed in the nineteenth century, has a feature that I consider important - it is an imported ideology, even knowing it is acclimated to the local environment in a certain way. Thus, the anti-freemasonry controversies are assumed by Catholics, following the Rome determination; by Protestants, following foreign denominations; by the Communists, following the guidelines of the Third International; by fundamentalists, from a nationalist spirit inspired by Italian fascism. I must stress also that what is meant by anti-freemasonry here is not simply a speech followed by persecutions of this group and it is not even a concerted ideological campaign to detract Masons. This expression can emerge as mere criticism of its foundations or even as a reaction to its public speeches and actions. This explanation is necessary because, in Brazil, Freemasonry has always been composed, mostly, of elite groups and never acted unambiguously. Finally, I identify that at present, the Masons have not been the center of hostilities which come from any group that we traditionally call anti-freemasonry - religious and political ones.

**Keywords:** Freemasonry; Anti-freemasonry; Cultures in Negative

## EL ANTI-MASONISMO EN BRASIL

### RESUMEN

En este artículo, desde la investigación documental, propongo que el anti-masonismo brasileño, ya observado en el siglo XIX, tiene una característica que considero importante - se trata de una ideología importada, aunque más o menos aclimatada al ambiente local. Por lo tanto, las polémicas anti-masónicas son asumidas por los católicos, cumpliendo las determinaciones de Roma; por los protestantes, bajo denominaciones extranjeras; por los comunistas, siguiendo los lineamientos de la III Internacional; por los integristas, a partir de un espíritu nacionalista inspirado en el fascismo italiano. Debo subrayar, también, que lo que se entiende por anti-masonismo, aquí, no es simplemente un discurso seguido de persecuciones en contra este grupo, ni tampoco una campaña ideológica orquestada para caluniar los masones. Esa expresión puede surgir como mera crítica de sus fundamentos o incluso como una reacción a sus discursos y acciones públicas. Esta advertencia es necesaria porque, en Brasil, la masonería siempre ha estado compuesto principalmente de grupos de élite y nunca actuó de forma unívoca. Por último, identifico que en la actualidad, los masones no han sido el centro de las hostilidades de ningún grupo que llamamos tradicionalmente anti-masónicos - los grupos religiosos y políticos.

**Palabras clave:** Masonería; Anti-masonismo; Cultura en negativo.

## ANTIMAÇONNISME AU BRÉSIL

### RÉSUMÉ

Dans cet article, à partir de recherche des documents, je propose que l'antimaçonnerie brésilien, déjà observé dans le siècle XIX, présente une caractéristique que je considère importante - Il s'agit des idées importées, encore que plus ou moins acclimatée au environnement local. Ainsi, les controverses antimaçonniques sont assumées par les catholiques, en suivant les déterminations de Rome ; pour les protestants ; en suivant des églises étrangères ; pour les communistes, en accompagnant les orientations de la III Internationale ; pour les intégralistes, à partir d'un esprit nationaliste inspiré dans le facisme Italien. Je sauvegarde, encore, que ce qui nous comprenons pour antimaçonnisme, ici, n'est pas simplement un discours suivi de persécutions contre cet groupe et ni une orchestrée campagne idéologique pour diminuer les maçons. Cet expression peut émerger comme une simple critique aux ses discours ou actions publiques. Tel sauvegarde est nécessaire parce que, au Brésil, la maçonnerie a toujours été composée, principalement, par groupes d'élite et jamais elle a agi de façon univoque. Finalement, j'identifie que actuellement, les maçons n'est sont pas le centre des hostilités d'aucun groupe traditionnellement antimaçonnique - les groupes religieux et politiques.

Mots-clés: Maçonnerie ; Antimaçonnerie; Culture en négatif.

## 1. MAÇONARIA - UMA PÉROLA BARROCA

A PALAVRA MAÇONARIA desperta surpresas e curiosidades típicas das palavras interditas. A pronúncia deste vocábulo costuma provocar reações instintivas – franzir de testa, arregalar de olhos, emissão de ruídos. Depois do espanto, a pergunta: você é maçom?

Algumas vezes, as interpelações seguem-se: é verdade que mulher não pode entrar? Quem entra na maçonaria fica rico? Os maçons se comunicam através de uma linguagem secreta? Os rituais maçônicos sacrificam animais? Existem pactos de sangue? Quem sair da maçonaria morre? Por que tanto segredo? Foram os maçons que fundaram a república? Maçom só vota em maçom?

Em outras situações, em lugar de perguntas, surgem afirmações contundentes: a maçonaria é contra o cristianismo; maçom e judeu são uma coisa só; se maçonaria fosse coisa certa não seria secreta; os maçons cultuam um bode; nos rituais maçônicos eles apunham a hóstia; a maçonaria é uma rede de influências secretas no Estado; os maçons são uma espécie de comunistas.

O repertório das representações sociais sobre a instituição maçônica é vasto e, como é típico nesse tipo de conhecimento, há muita polissemia, ruídos de comunicação, resignificação de expressões e, sobretudo, pouco interesse por rigor, sistematicidade e evidências (DURKHEIM, 1989).

Se as imagens construídas sobre a maçonaria no universo das representações sociais é de causar inveja aos escritores do realismo fantástico, no plano do debate público, a instituição dos “Filhos da Luz” é uma verdadeira pérola barroca, um jogo de luzes e sombras, um caleidoscópio, um aleph, um palimpsesto, no qual a multiplicidade de interpretações atingem autores, datas, autenticidades e transmissões.

Certamente, não me proponho a desvelar “A máquina do mundo” maçônico. No caminho que optei em seguir, já me daria por satisfeito se conseguisse contornar as inúmeras pedras encontradas e apontar, a partir da cultura negativa acerca do maçonismo, alguns modos de agir e de pensar dessa instituição (e de seus adversários) que tanto provocam a imaginação moderna.

Para começar tal aventura, o primeiro passo é entender que existe uma assimetria profunda entre a

pesquisa acadêmica brasileira e a importância da instituição maçônica no país. No entanto, a explicação desse desinteresse dos pesquisadores pela maçonaria fica para outra ocasião. Por enquanto, registre-se que farei poucas referências à nossa pesquisa social porque pouco encontrei que me auxiliasse nessa empreitada específica.

Por último, gostaria de apontar, preliminarmente, que o que se entende por antimaçonismo aqui, não é simplesmente um discurso seguido de perseguições contra esse grupo e nem mesmo uma orquestrada campanha ideológica para detratar os maçons. Essa expressão pode emergir como mera crítica aos seus fundamentos ou mesmo como reação aos seus discursos e ações públicas. Tal ressalva faz-se necessária porque no Brasil, a maçonaria sempre foi composta, majoritariamente, por grupos de elite e nunca atuou de forma unívoca. Mesmo nos momentos mais difíceis, sempre havia uma ala maçônica imune às tempestades da conjuntura e do antimaçonismo. Podemos até propor algo mais provocador: a maçonaria sempre orbitou em torno do poder no Brasil, mesmo que algumas de suas facções estivessem, eventualmente, excluídas.

Assim, as críticas e resistências, nem sempre consistentes, contra o espírito maçônico no Brasil devem ser temperadas pela posição sempre confortável do grupo em relação aos espaços de poder na república que, eles mesmos, ajudaram a fundar.

Assim, sem querer me demorar em demasiados prolegômenos, lembro que os episódios aqui rascunhados constituíram-se em período histórico em que a maçonaria ainda estava no centro dos espaços de decisão, ou seja, até as primeiras décadas do século XX. Como o processo de modernização do país foi acompanhado de progressiva diversificação do associativismo civil, a maçonaria foi sendo afastada do centro para a periferia dos espaços políticos mais importantes, até chegar, nos dias que correm, a ocupar funções que variam entre a mera figuração e a coadjuvação nos processos sócio-políticos, apesar da mística conspiratória que ainda a envolve. Assim, embora maçons importantes continuem marcando presença nos três poderes da República, bem como em importantes instituições da sociedade civil, a instituição, há muito, não mais protagoniza a cena republicana.

## 2. O ANTIMAÇONISMO NO MUNDO

As origens mais remotas da maçonaria são objeto de um interminável “debate” entre as inúmeras ramificações existentes no campo maçônico. O que nos interessa aqui, porém, é identificar sumariamente as reações à fase moderna dessa diversificada instituição. Nesse sentido, os combates antimaçônicos mais expressivos remontam ao século XVIII, quando o Papa Clemente XII na sua “Carta Apostólica In Eminentí”, de 1738, condena a instituição, proibindo veementemente a participação dos católicos. A partir dessa manifestação, muitas outras seguirão até os dias de hoje. (BENIMELI *et ali*, 1981)

As críticas católicas podem ser resumidas nas seguintes proposições: a) o relativismo maçônico, que sustenta sua convivência com todas as religiões como se estas fossem equivalentes, até mesmo aquelas com visões anticatólicas; b) o princípio criador maçônico, o Grande Arquiteto do Universo (G.A.D.U), como uma expressão religiosa deísta, ou seja, que não dispõe de base moral ou intelectual e não atua no mundo, o que seria incompatível com a revelação cristã; c) os rituais maçônicos concorrerem com os rituais católicos e seus sacramentos, tendo em vista que aqueles teriam também poder de transformação sobre os homens mesmo sem a graça do Cristo. É importante ressaltar que a Igreja Católica, ao longo desses 250 anos de proibições da participação de católicos na maçonaria, tem realizado algumas revisões, como é o caso do reconhecimento da pluralidade do movimento maçônico e, conseqüentemente, de suas manifestações rituais e simbólicas. A interdição fundamental, no entanto, permanece (BENIMELI *et ali*, 1981; RAMALHO, 2008; RAMALHO, 2008b).

O outro *front* antimaçônico vem da esfera política. Considerando que a tendência da ação política nos ambientes modernos seja levada a cabo por instituições abertas ao público em geral, sobretudo os partidos políticos, a atividade maçônica, a despeito de ter contribuído com a construção desse modelo republicano moderno, sempre suscitou desconfianças em função de sua dimensão esotérica, aquela mesma na qual a participação é restrita aos iniciados e em que,

justamente, supõe-se ocorrer as mais diversas formas de conspiração.

Esses dois universos antimaçônicos espalhar-se-ão pelo mundo e constituirão, com as devidas especificidades locais, as bases da oposição às formas de agir e de pensar dos “Filhos da Viúva”, como também são conhecidos os maçons.

Ressalvemos, entretanto, que tanto no âmbito da Igreja Católica (IC) quanto no dos partidos políticos, observamos que, apesar das hostilidades, diálogos com a maçonaria serão um elemento invariável na vida dessas instituições, que desenvolverão profundos debates internos, inclusive para saber se já não estariam tomadas pela sinuosa ação secreta dos maçons.

## 3. O ANTIMAÇONISMO TROPICAL

O antimaçonismo brasileiro, já observado no século XIX, apresenta uma característica que consideramos importante – trata-se de um ideário importado, ainda que mais ou menos aclimatado ao ambiente local. Portanto, as controvérsias antimaçônicas são assumidas pelos católicos, seguindo as determinações de Roma; pelos protestantes, seguindo denominações estrangeiras; pelos comunistas, acompanhando as orientações da III Internacional; pelos integralistas, a partir de um espírito nacionalista inspirado no fascismo italiano.

Poderíamos até propor que o antimaçonismo brasileiro seria uma “ideia fora do lugar” ou um “teatro de sombras”. Metáforas que, usadas por grandes historiadores brasileiros – mesmo que com sentidos distintos para descrever o processo de recepção conflituosa e heterodoxa do ideário moderno –, entre nós cabem bem no que diz respeito ao acolhimento maçônico em terras brasileiras.

Essas configurações tornariam o antimaçonismo brasileiro um subproduto do antimaçonismo observado nas nações que estavam em grau elevado no processo de modernização, como eram os casos da França, da Inglaterra, dos Estados Unidos. A propósito, ainda havia entre o Brasil e tais países, o Império Português que seguia a sua própria trilha no sentido da modernização e que, obviamente, ainda protagonizava o que poderíamos chamar de debate público no ambiente nacional.

Assim, desde as metrópoles, encontramos nos fundamentos do discurso antimaçônico uma mitologia moderna – o mito da conspiração. No Brasil, replicamos a fórmula. Em outras palavras, os maçons foram identificados pelos seus contendores como indivíduos que atuavam nas sombras, articulando complôs, lançando mãos de poderes mágicos e pactos com forças demoníacas.

Esse instigante raciocínio, porém, muito adequado aos ambientes maçônicos originais, Inglaterra e França, foi flexibilizado em terras brasileiras, pois nos dois espaços hostis ao mundo maçônico – o religioso e o político -, havia muitos maçons, inclusive ocupando funções destacadas.

A seguir, descreveremos, brevemente, esse antimaçonismo com sabor tropical a partir de alguns episódios da nossa história republicana.

### 3.1. A maçonaria e a igreja católica no Brasil

A chegada da maçonaria ao Brasil, no final do século XVIII, pode ser entendida como um dos sinais do processo de modernização do país, um processo que viria a se consolidar ao longo do século seguinte. Desse modo, a maçonaria foi um dos espaços mais importantes de divulgação dessa nova mentalidade (mesmo que mesclado com uma ritualística antiga e tradicional) e conseguiu atrair, por aqui, uma parcela significativa da elite para dialogar, à sua maneira, com as propostas iluministas emergentes no período. Sobre os primórdios da maçonaria no Brasil, tema bastante controverso e de documentação ainda a ser mais bem explorada, sabemos que a primeira Loja regular foi a “REUNIÃO”, fundada em 1801, no Rio de Janeiro (Castelani, 1993).

No entanto, torna-se importante lembrar que as ideias maçônicas já circulavam pela Colônia através dos estudantes brasileiros que se dirigiam à Europa para cursar universidades como a de Coimbra, em Portugal, Montpellier, na França e Oxford na Inglaterra. As notícias de maçons e ideias maçônicas no final do século XVIII no nosso país, orientando alguns movimentos (Inconfidência Mineira, Revolta dos Alcaides, Conjuração Fluminense etc.), ainda estão por ser estudadas pela pesquisa social para que cheguemos a

dados e interpretações mais consistentes. Os casos do Areópago de Itambé (1798) e a Academia dos Suassuna (1802), por exemplo, apresentam grandes evidências da referida presença, mesmo que com distinta dinâmica interna (CASTELANI, 1993).

De qualquer maneira, seja qual for a versão historicamente mais consistente, o que não podemos negar é que a atividade maçônica formou, a partir do início do século XIX, uma rede de Lojas por todo o território brasileiro e organizou o que foi, provavelmente, a primeira atuação política articulada (nacional e internacionalmente) de que temos notícia no nosso país, além da igreja católica, funcionando como uma espécie de arena para discussões voltadas ao processo de modernização. A atuação da Maçonaria esteve ligada à difusão do projeto liberal, iluminista e anticlerical. Voltamos a sublinhar que, ainda hoje, pelo menos no interior do movimento maçônico, a instituição é lembrada por sua participação em episódios importantes da história do país: independência, abolicionismo, abdicação de Dom Pedro I, a questão religiosa, a separação da Igreja do Estado, o movimento republicano e outros menos comentados. Portanto, os maçons parecem ter empreendido, naquele período, uma influência significativa na definição dos rumos do país, uma vez que exerciam atividades intelectuais e políticas, atuavam em jornais, revistas, sociedades literárias e beneficentes, agindo também nos primeiros partidos políticos e chegando a compor, desde o Império, vários Gabinetes de Governo (MANSUR, 1999; COLUSSI, 1998).

#### 3.1.2. A QUESTÃO RELIGIOSA

A primeira grande manifestação de antimaçonismo no Brasil ficou conhecida como a “questão dos bispos” ou a “questão religiosa” e emergiu no ano de 1872. Aquele momento foi de grande efervescência política, econômica e social. As ideias liberais estavam “enchendo os olhos” de setores da elite brasileira que tentavam conciliá-las com um regime escravista, com uma recém-implantada monarquia parlamentarista e com a nossa tradição religiosa católica (MANSUR, 1999; GUEIROS, 1980; CASTELANI, 1993; BENI-MELI *et alli*, 1981).

Em meio a esse turbilhão, setores do episcopado brasileiro, embalados pelos resultados do Concílio Vaticano I, resolveram exigir comportamentos mais alinhados com a ortodoxia católica e a pleitear mais autonomia para a Igreja no Brasil. Lembremos que ainda vigia o regime de padroado, no qual os negócios jurídicos, administrativos e financeiros da Igreja eram dependentes da autoridade imperial.

Naquele período, havia muitos maçons com cargos na estrutura da igreja católica, sobretudo nas Irmandades. A proibição dessa participação foi o estopim para a disputa pública entre bispos e maçons. Tudo começou, quando o padre Almeida Martins foi punido pelo bispo do Rio de Janeiro, Dom Pedro Maria de Lacerda, por ter sido o orador numa festa maçônica que comemorava a promulgação da Lei do Ventre Livre, iniciativa do maçom e presidente do Conselho de Ministros, José Maria da Silva Paranhos, o Visconde do Rio Branco.

A segunda ocorrência veio de Olinda/PE, quando o bispo Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira, diante da indiferença aos seus pedidos de que os maçons se afastassem da igreja, interditou várias Irmandades, Capelas e Igrejas onde houvesse participação maçônica. O mesmo ocorreu na diocese de Belém do Pará, quando o bispo Dom Antônio Macedo Costa tomou as mesmas atitudes, baseadas no direito canônico, mas em tensão com o regime de padroado.

A reação maçônica foi imediata. Recorreram ao Imperador, amparados, como já dissemos, pelos termos da Lei do Padroado e venceram a batalha política e jurídica, com Dom Pedro II exigindo a suspensão dos interditos proclamados pelos bispos. A atitude dos episcopos, porém, foi de manutenção das interdições e recusa ao cumprimento das ordens imperiais, reafirmando as suas obediências exclusivamente ao sucessor de Pedro, o Papa Pio IX. O ambiente foi inundado por uma disputa pública pouco vista até então. Manifestos, artigos, discursos, homilias e as mais variadas manifestações tomaram os jornais, parlamento, paróquias, salões e outros ambientes onde era possível discutir a questão (MANSUR, 1999; GUEIROS, 1980; CASTELANI, 1993; BENIMELI *et alli*, 1981).

A intensidade e repercussão dos debates não impediram que no mês de janeiro de 1874 ocorresse a prisão

de Dom Vital, condenado a quatro anos de reclusão, dos quais cumpriu um ano e sete meses; Dom Macedo, por sua vez, foi preso em abril, também condenado a quatro anos, mas libertado no ano seguinte.

Embora esses episódios tenham promovido uma vitória imediata da maçonaria, a resistência dos prelados e o processo de afastamento entre a Igreja e o Estado fizeram com que as relações entre maçons e católicos nunca mais fossem as mesmas. Entendo que começa aqui, precisamente, as disposições antimaçônicas desenvolvidas pela Igreja até os dias atuais. Não estamos falando de manifestações ruidosas ou de iniciativas espetaculares, mas de um trabalho constante e silencioso junto ao público católico de combate ao ideário maçônico e de afirmação da incompatibilidade entre os seus princípios e o catolicismo.

As representações sociais dos católicos brasileiros em relação à maçonaria se manifestam através de expressões como: pactos com o diabo, enriquecimentos misteriosos, sacrifícios rituais, crimes secretos, favorecimento aos irmãos e muitas outras caracterizações que sempre remetem o universo maçônico ao que é maléfico, errado, viciante, degradante.

É provável que ainda possamos encontrar maçons que comunguem e que participem das atividades pastorais. Porém, as fronteiras entre o catolicismo e a maçonaria são bem mais delineadas hoje do que já foram, embora existam, nos dois universos, quem busque uma aproximação através de diálogos e de possíveis afinidades eletivas. Se tais aproximações se efetivarem não é possível saber. O fato é que as interdições continuam e que, no longo prazo, venceram D. Vital e Dom Macedo.

Entretanto, ao longo do grande período de divergências e de proibições da Igreja Católica contra a maçonaria, é importante lembrar que muitos católicos também procuraram convencer os seus irmãos de uma mais bem detalhada pesquisa sobre a instituição maçônica. Nesse sentido, algumas interlocuções positivas foram registrados por vários historiadores do assunto.

Em Aracaju (Sergipe), por exemplo, no ano de 1968, o bispo local, Dom Luciano Duarte Cabral, provocou escândalo no ambiente católico pela visita à Loja Maçônica Cotinguiba, criada em 1863. Visita esta evidentemente permitida pelo Núncio Apostólico do Brasil, naquela ocasião, Dom Sebastião Baggio.

O discurso do bispo de Aracaju, entretanto, não versou sobre os embates seculares entre as instituições, ao contrário, procurou os pontos de contato, os consensos, as convergências, as aproximações. E o que se ressaltou, naquele momento, foi a questão social no Brasil, sobretudo no Nordeste. A questão agrária, a fome, o subdesenvolvimento, a educação, entre outros, receberam a atenção do sacerdote católico, que encerrou conclamando maçons, católicos e todos os homens de boa vontade a enfrentar a imensa tarefa de construir um mundo melhor (BENIMELI *et alli* 1981).

Outras iniciativas católicas – como as que desenvolveram D. Avelar Brandão (Bahia) e Dom Vicente Scherer (RS), na última década de 70 – solicitaram à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) que protagonizasse uma ampla discussão acerca da questão maçônica e das relações dos católicos brasileiros com a instituição. A CNBB chegou a enviar questionários para dioceses em todo o Brasil, no sentido de ter uma base realista das opiniões dos sacerdotes e também dos maçons. Tais iniciativas não lograram grandes resultados, mas mostraram que na fase atual inexistia disposição pública para troca de hostilidades.

### 3.2. O antimacismo do PCB e da III Internacional

Uma das acusações mais frequentes contra a maçonaria é aquela que a identifica como parte de um grande complô comunista. Não nos cabe analisar, aqui, as origens dessa “mitologia”, mas certamente esse tipo de discurso deve relacionar-se com a participação maçônica, direta ou indireta, em revolucionários eventos modernos, como foram os casos da revolução francesa, da comuna de Paris, dos processos de independência nacional e da própria revolução russa de 1917 (CARONE, 1991; SALES, 2005).

Essas supostas boas relações entre maçonaria e movimentos socialistas acabou em 1922, no IV Congresso da Internacional Comunista, criado pelos bolcheviques em 1919, com a função principal de defender a revolução russa e propagandear os seus princípios no restante do mundo.

Nesse Congresso, entre os muitos temas discutidos, esteve a controvérsia entre a direção da Internacional e o Partido Comunista Francês, acusado de

abrigar maçons no seu seio. Naquelas circunstâncias, os comunistas tentavam afastar dos partidos sob a sua influência o que eles consideravam ideologias pequeno-burguesas. A maçonaria estava entre elas e foi considerada inimiga (CARONE, 1991; SALES, 2005).

Aqui, entra em cena o primeiro brasileiro a pisar em solo russo após a vitória dos revolucionários bolcheviques. Tratava-se de Antonio Bernardo Canelas, brasileiro, operário gráfico, com trajetória anarco-sindicalista e recém-filiado ao também recentíssimo Partido Comunista do Brasil. Naquela conjuntura, para participar do movimento comunista internacional, o grupo precisaria ser aprovado pelo Komintern em um dos seus congressos.

Canelas estava em Paris e recebeu a missão de representar o Partido no IV Congresso e articular a sua filiação ao organismo, sem a qual não conseguiriam falar em nome dos comunistas e receber a sua colaboração material e política.

A participação do ex-anarquista, porém, foi traumática para os que o enviaram como representante. O jovem de 24 anos não concordou com o “espírito” do Congresso, onde só falavam os grandes dirigentes, como Lenin, Trotsky, Zinoviev. Além disso, não concordou com a disposição de tais dirigentes de expulsar os maçons das hordas comunistas em redor do mundo. Tal rebeldia consolidou-se quando também discordou do método de aprovação das teses por unanimidade. Estas resistências deveram-se, provavelmente, tanto a sua pouca experiência como comunista quanto ao seu passado anarquista, sem deixar de frisar a sua lembrança de que entre os nove fundadores do Partido Comunista do Brasil dois eram maçons, os seus camaradas Cristiano Cordeiro e Everardo Dias. Assim, o combativo brasileiro foi o único voto contra as resoluções, o que lhe rendeu não somente um processo ainda em Moscou, bem como a sua expulsão do Partido ao chegar no Brasil (CARONE, 1991; SALES, 2005).

Posteriormente, através de novas tentativas, os comunistas brasileiros conseguiram convencer a vanguarda da III Internacional de que aquele elemento não estava à altura da representação que lhe fora dada e de que as ideologias pequeno-burguesas, como as maçônicas e anarquistas, já tinham sido expulsas do Partido.

Apesar da dissolução do Komintern em 1943, as relações entre comunistas e maçons continuaram tensas, pois o totalitarismo dos regimes comunistas nunca conviveu bem com estruturas autônomas e muito menos restritas, em sua ritualística, a quem não fosse convidado e iniciado.

Contudo, a história dos maçons nesses regimes é um capítulo ainda a ser narrado. O caso da maçonaria em Cuba, por exemplo, é deveras instigante, pois se trata do único regime comunista a permitir o funcionamento da instituição. É certo que não sabemos de detalhes sobre tal convivência e o nível de interferência do regime em assuntos maçônicos. Porém, tal experiência constitui-se numa manifestação atípica da relação entre maçons e comunistas.

### 3.3. Os protestantes e a maçonaria

A aproximação entre protestantes e maçons existe desde a criação da maçonaria moderna. O ato inaugural da instituição maçônica, a síntese dos princípios maçônicos antigos expressos no que ficou conhecida como Constituição de Anderson, recebeu este nome por ter sido produzida, em 1831, por um presbítero inglês, Thomas Anderson. Desde então, as relações entre esses dois universos serão de atração e repulsa, a depender das circunstâncias e conveniências teológicas, econômicas e políticas (CASTELANI, 1995; CASTELANI, 2001).

O protestantismo brasileiro sempre foi majoritariamente protagonizado por denominações vindas do mundo anglo-saxão, mais especificamente dos Estados Unidos da América. Até o ano de 1898, maçons e protestantes mantinham uma relação de proximidade, o que, aliás, replicava um modelo já existente nesse mundo ao qual nos referimos (GUEIROS, 1980).

Outrossim, a chegada dos protestantes ao Brasil provocou firmes reações dos católicos, o que fez com que eles se aproximassem dos maçons e, inclusive, estabelecessem alianças pragmáticas para se defenderem da religião hegemônica, ocupando outros espaços.

A primeira grande controvérsia, com repercussões cismáticas, ocorreu na Igreja Presbiteriana do Brasil, quando alguns dos seus membros questionaram a presença de maçons não somente no “rebanho”, mas também em várias funções, inclusive sacerdotais. O resultado

desse traumático processo foi a divisão, em 1903, entre os presbiterianos do Brasil e os presbiterianos independentes, tendo esses últimos saído da sua matriz por discordar da presença maçônica na sua denominação, embora essa variável não tenha sido o motivo principal.

Os eixos da discussão envolviam, basicamente, os seguintes temas: o lugar da Revelação na maçonaria; o conceito de Deus; a antropologia maçônica; a figura do Cristo; a natureza da dimensão salvífica; a relação entre fé e razão e o conceito de Reino de Deus.

Desde então, nesse diversificado universo, maçons e protestantes se tocam e se repelem. Tal situação pode ser explicada pela inexistência de uma instância centralizadora, como é o caso dos católicos, que estabelecesse uma linha a ser seguida. Ao contrário, como sabemos, o protestantismo, com base no livre exame das escrituras proporciona leituras variadas a respeito das questões acima colocadas.

Assim, até os dias que correm, é muito comum testemunharmos controvérsias no campo protestante relativas à natureza da maçonaria e se essa instituição seria compatível com a mensagem cristã. Mais ainda, muitas lideranças destacadas são “acusadas” de pertencerem à maçonaria e estarem contribuindo para a degeneração do campo evangélico brasileiro.

Tal discussão não mais ocorre na Igreja Presbiteriana do Brasil, que aprovou, em 2010, a proibição da entrada de maçons na denominação, conclamando aqueles que ainda tenham alguma ligação com a maçonaria a renegá-la. A cada maré montante sobre a questão maçônica, muita literatura é produzida, sobretudo, aquela que aponta para o antimaçonismo, pois não há igrejas que defendam abertamente a tal compatibilidade com a maçonaria. Assim, falar sobre maçons para um evangélico comum pode suscitar uma reação contundente de desaprovação e crítica a esse tipo de religiosidade.

Assim, em função das “patrulhas”, é difícil observar lideranças protestantes de algum relevo que defendam uma aproximação com o universo maçônico. Porém, a medir pelo que testemunhamos em sites, blogs e outras manifestações virtuais, maçons e protestantes continuam (informalmente) mais imbricados do que nunca no Brasil, pelo menos no imaginário de quem disputa lugares de destaque no campo protestante.

### 3.4. O Estado Novo, os integralistas e a maçonaria

Até os anos 30, do século XX, o antimaçonismo observado no Brasil nunca havia provocado grandes problemas para os “Filhos da Luz”. A grande antagonista da instituição maçônica era a Igreja Católica, que não tinha objetivos nem instrumentos para eliminar o discurso maçônico da cena pública. O esforço do antimaçonismo católico caminhava mais no sentido de afirmar as incompatibilidades entre os dois universos.

Somente com a emergência do movimento integralista brasileiro é que os maçons encontrarão adversários dispostos a enfrentamentos mais radicais. O integralismo foi um movimento caracterizado por um forte nacionalismo, um catolicismo conservador e um espírito antimodernizante. Segundo alguns pesquisadores, esses traços vão aproximá-lo dos movimentos fascistas, que emergiam na Europa (TRINDADE, 1974; CHASIN, 1978).

Sob a direção incontestada do paulista Plínio Salgado, a Ação Integralista Brasileira vai ser um dos maiores movimentos de massa da história da República. Em todos os Estados brasileiros poderiam ser encontrados os “camisas-verdes”, como ficaram conhecidos os simpatizantes da causa. Muitos intelectuais de prestígio aderiram ao movimento, como observamos nos casos de Miguel Reale e Alceu do Amoroso Lima. Dentro da Igreja Católica, grandes nomes também apoiaram o integralismo, como foi o exemplo de D. Helder Câmara. Os integralistas eram ferrenhos defensores do lema “Deus, Pátria e Família” e identificavam seus adversários no campo comunista, liberal e maçônico.

A maçonaria já vinha combatendo esse ideário na Europa, insurgindo-se contra as forças de Mussolini e Salazar, e, por isso, também não se isentou de abrir divergências públicas severas contra os integralistas brasileiros. Nas Lojas maçônicas brasileiras, era muito comum o apoio às “irmãs” italianas e portuguesas, em que os primeiros sinais de regimes autoritários já eram bem delineados. Esse conflito entre maçons e integralistas ainda foi aguçado pelo apoio do presidente Getúlio Vargas em favor dos “camisas-verdes”, pois o regime

brasileiro naquela altura ainda flertava com o fascismo italiano (CASTELANI, 1993; 2001).

No auge dessa divergência, o Grande Oriente do Brasil chegou a lançar uma nota, em 1934, na qual informava que “(...) o Conselho Geral da Ordem, em resolução, referente a consultas de diversas Oficinas, em relação à respectiva atitude em face do partido integralista, aprovou o parecer da Comissão de Justiça seguinte: o integralismo e a maçonaria são instituições que se repelem; não deve a maçonaria admitir integralistas em seu seio, o que motiva em considerações que expõe; os maçons integralistas renegam os princípios liberais maçônicos, prova já dada pelo respectivo procedimento na Itália, em Portugal e na Alemanha; faz notar que às Lojas compete deliberar sobre a conveniência de conservar ou eliminar dos seus quadros os maçons que agem contra os princípios maçônicos” (CASTELANI, 2001:145).

Todavia, Getúlio Vargas construiria uma configuração na qual não havia espaço nem para maçons, integralistas e, tampouco, comunistas. Em 1935, fechou a Aliança Libertadora Nacional e, em 1937, promoveu o golpe do Estado Novo que fecharia os partidos políticos, interviria nos sindicatos e em outras formas de associativismo civil, inclusive determinando, informalmente, o fechamento de várias Lojas maçônicas. Apesar da resistência da Ordem, sobretudo em São Paulo e na então capital federal, o Rio de Janeiro, pela primeira vez na sua história em terras brasileiras, a maçonaria sofre um profundo golpe (CASTELANI, 2001).

Outra iniciativa tomada por Getúlio Vargas foi infiltrar inúmeros de seus partidários na maçonaria, o que garantiu não somente o silêncio da instituição, como também o acesso às informações sobre o que ocorria no interior das Lojas.

Somente em 1940 é que as Lojas voltariam a ser abertas, mas sem o vigor outrora existente na instituição, principalmente, em função da perda de autonomia provocada pela intervenção “branca” promovida pelo regime.

A partir de então, o antimaçonismo brasileiro mais saliente perdurará somente em termos discursivos e, mesmo assim, no âmbito da Igreja Católica. O próprio golpe militar de 1964 contou com o apoio dos princi-

pais dirigentes maçônicos brasileiros, que seguiram com o regime até os seus estertores.

### 3.5. Epílogo

No momento atual, os maçons não têm sido o centro das hostilidades de nenhum grupo que podemos chamar de tradicionalmente antimaçônicos – os grupos religiosos e políticos. Provavelmente, a pluralidade do “mercado de ideias” contemporâneo nos auxiliou a entender as razões desse declínio do anti-maçonismo. Nessa nova configuração, a maçonaria já não polariza com nenhuma outra instituição na cena pública. Além disso, a robustez intelectual dos quadros maçônicos atuais não lembra, nem de longe, aquela que representava as lideranças maçônicas que participaram da recepção do ideário liberal e moderno no começo do século XIX.

Isso não significa, porém, a completa ausência de conflitos. O peso das acusações de pertencimento à maçonaria ainda são observadas, eventualmente, no campo religioso protestante, com claras disposições do acusador de interferir na imagem pública do acusado. No mundo da internet, muitos depoimentos ilustram esse tipo de (falsa) contenda.

Apesar de tudo, não acreditamos ser prudente a declaração do fim desses embates. É razoável imaginar que eles estão apenas inativos. Afinal, o mito da conspiração continua a povoar nossa mentalidade moderna e, sendo assim, podemos acionar a qualquer momento, em função de uma crise qualquer, o estigma do conspirador para identificar o bode expiatório da vez. Aliás, o século XX está recheado de exemplos de como isso ocorre com grupos minoritários.

O enfrentamento racional desses mitos e uma base de valores pluralistas e democráticos podem nos auxiliar a expurgar da cena pública contemporânea essa antiga e deletéria disposição sacrificial.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADOUM, Jorge. *Grau do Aprendiz e Seus Mistérios*. São Paulo: Editora Pensamento, 1980.

ALBERTON, Valério. *O Conceito de Deus na Maçonaria*. 2ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Aurora, s/d.

\_\_\_\_\_, e BENIMELI José A. *Gafes e Mancadas Antimaçônicas*. Londrina: A Trolha, 1991.

ALMEIDA, Ivan Antonio de. *A Síntese de Uma Tragédia – Movimento Fé e Política*. Ouro Preto: UFOP, 2000.

AMBELAIN, Robert. *A Franco-Maçonaria – Origem, História e Influência*. Tradução de Alcione Soares Ferreira. São Paulo: Ibrasa, 1990.

ANDRADE, Manuel Correia de. *Brasil: realidade e utopia*. Recife: EDUFPE, 2000.

ASLAN, Nicola. *História Geral da Maçonaria – Período Operativo*. Rio de Janeiro: Editora Aurora, s/d.

AZEVEDO, Célia M. M. de. *Maçonaria: história e historiografia*. In *Revista da USP* N. 32 – Dez/Fev. São Paulo: EDUSP, 1996/1997.

BALANDIER, Georges. *As Dinâmicas Sociais – Sentido e Poder*. Tradução de Gisela Stock de Souza e Hélio de Souza. São Paulo: DIFEL, 1976.

BARATA, Alexandre Mansur. *Luzes e Sombras – A ação da Maçonaria brasileira (1870-1910)*. Campinas: Unicamp, 1999.

BARRETO, Célia. A Ação das Sociedades Secretas. In HOLANDA, Sérgio Buarque (Org.). *História Geral da Civilização Brasileira*. São Paulo: DIFEL, Vol. 06 e 07. 1985.

- BENIMELI, J.A.F. et alli. *Maçonaria e Igreja Católica – ontem, hoje e amanhã*. São Paulo: Paulus 1981.
- CAMINO, Rizzardo da. *Simbolismo do Terceiro Grau – Mestre*. 2ª. Edição. Rio de Janeiro: Editora Aurora, s/d.
- CARONE \_\_\_\_\_, Edgard. *Da esquerda à Direita*. Belo Horizonte: Oficina de Livros, 1991.
- CARVALHO, Olavo de. *O Jardim das Aflições – De Epicuro à Ressurreição de César: Ensaio Sobre o Materialismo e a Religião Civil*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1995.
- CASTELLANI, José. *Dicionário de termos maçônicos*. Londrina: A Trolha, 1995.
- \_\_\_\_\_. *História do Grande Oriente do Brasil*. Brasília: Ed. GOB, 1993.
- \_\_\_\_\_. *O Supremo Conselho no Brasil – síntese de sua história*. Londrina: A Trolha, 2000.
- \_\_\_\_\_. *A Maçonaria e o Movimento Republicano Brasileiro*. São Paulo: Traço Editora, 1989.
- \_\_\_\_\_. e RODRIGUES, Raimundo. *Análise da Constituição de Anderson*. Londrina: A Trolha, 1995.
- \_\_\_\_\_. *A Ação Secreta da Maçonaria na Política Mundial*. São Paulo: Landmark, 2001.
- CASTRO, Boanerges Barbosa. *Templo Maçônico e Seu Simbolismo*. Rio de Janeiro: Editora Autora, s/d.
- CHASIN, J. *O integralismo de Plínio Salgado*. Forma de regressividade no capitalismo híper-tardio. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978.
- CHEVALIER, J. e GHEERBRANT, A. *Dicionário de Símbolos*. Tradução Vera da Costa e Silva et alli. 16ª. Edição. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2001.
- COLUSSI, Eliane Lucia. *A Maçonaria Gaúcha no Século XIX*. Passo Fundo: EDIUPF, 1998.
- CONCEIÇÃO, Eleutério N. da. *A Maçonaria na História e no Mundo – Origens, Lutas e Atuação*. São Paulo: Madras, s/d.
- COSTA, Fernando M. da. *A Maçonaria Feminina*. Lisboa: Editorial Vega, s/d.
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Tradução de Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.
- GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- GUEDES, Berenice Lagos. *História da educação do Rio Grande do Sul, Maçonaria e Igreja Anglicana: algumas imbricações, contradições e paradoxos (1901/1970)*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Pelotas, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2010.
- GUEIROS, David. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: EDUNB, 1980.
- HORTAL, Jesus. *Maçonaria e Igreja: conciliáveis ou inconciliáveis?* 4ª. edição. Coleção Estudos da CNBB n. 66. São Paulo: Paulus, 2002.
- JOHNSON, Paul. *História do Cristianismo*. Tradução de Cristiana Andrade. Rio de Janeiro: Imago, 2001.
- KLOPPENBURG, Boaventura. *Igreja e Maçonaria – conciliação possível?* Petrópolis: Vozes - 4ª ed. 1999.
- LEPAGE, Marius. *História e Doutrina da Franco-Maçonaria – A Ordem e as Obediências*. Tradução de Nair Lacerda. São Paulo: Editora Pensamento, s/d.
- MELLOR, Alec. *Dicionário da Franco-Maçonaria e dos Franco-Maçons*. Trad. Sociedade das Ciências Antigas. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- PORTO, A. Campos. *A Igreja Católica e a Maçonaria*. Rio de Janeiro: Editora Aurora, s/d.

ROBERTS, Mary Mulvey. *Maçonaria, Metáfora e Misoginia: um discurso de marginalidade?* Tradução Álvaro Hattnher. In BURKE, P. e PORTER, R. (Orgs.). *Línguas e Jargões – Contribuições Para Uma História Social da Linguagem*. São Paulo: Unesp, 1997.

PALOU, Jean. *A Franco-Maçonaria Simbólica e Inicial*. Tradução de Edílson Alkmim Cunha. São Paulo: Editora Pensamento, 1981.

RAMALHO, José Rodorval. *NovaesedAntiquae – tradição e modernidade na maçonaria brasileira*. Guarapari: ExLibris, 2008.

\_\_\_\_\_. *A representação de Deus na maçonaria*. In Temas de Ciências da Religião. Cícero Bezerra (Org.). Aracaju: EDUFS, 2008b.

SALES, Iza. *Um cadáver ao sol – a história do operário brasileiro que desafiou Moscou e o PCB*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

TRINDADE, Héliog. *Integralismo - o fascismo brasileiro na década de 30*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1974.

VÉSCIO, Luiz Eugênio. *O Crime do Padre Sório – Maçonaria e Igreja Católica no RS (1893-1928)*. Santa Maria: EDUFMS e Porto Alegre: EDUFRGS, 2001.

### Fontes primárias na internet:

[http://www.executivaipb.com.br/site/decisoões\\_importantes/maconaria\\_1900-2011.pdf](http://www.executivaipb.com.br/site/decisoões_importantes/maconaria_1900-2011.pdf)

<http://www.mackenzie.com.br/10245.html>

### O AUTOR

**José Rodorval Ramalho** possui graduação em ciências sociais pela Universidade Federal da Paraíba (1988), Mestrado em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba (1996) e Doutorado em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2004). Atualmente é Professor Associado da Universidade Federal de Sergipe. Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Sociologia, atuando principalmente nos seguintes temas: cidadania, maçonaria - religião - modernidade, doutrina social da igreja católica e ongs.

Andrea Cachel

## HUME: NATURALISMO COMO ANTIRRACIONALISMO?

### RESUMO:

O artigo pretende analisar em que medida a filosofia de Hume dialoga com a definição tradicional de conhecimento, traçando um caminho alternativo sobretudo em relação à noção de justificação das nossas crenças epistêmicas e morais mais relevantes. Seguindo o percurso que leva à filosofia humeana, passando principalmente pelo debate entre o inatismo cartesiano e a descrição do entendimento postulada pelos empiristas. Pretendemos mostrar em que medida a fundamentação dada por Hume à causa e o efeito e às escolhas morais desloca a razão do centro de gravidade da natureza humana. Seu objetivo é explicar o modo como o naturalismo humeano é também antirracionalismo e como ele subverte a própria imagem que a história da filosofia estabeleceu para o que seja o filosofar.

**Palavras-chave:** Imaginação; Crença; Naturalismo.

\* Doutora em Filosofia pela  
Universidade de São Paulo (2010)

## HUME: NATURALISM AS ANTI-RATIONALISM?

### ABSTRACT

This article intends to analyze in what extent Hume's philosophy dialogues with the traditional definition of knowledge, tracing an alternative way especially in relation to the justification notion of our more relevant epistemic and moral beliefs. Following the path that leads to humean philosophy, passing mainly by the debate between cartesian innateness and the description of understanding postulated by empiricists, we intend to show in what extent the reasons given by Hume on cause and effect and moral choices displace the reason of the gravity center of human nature. The objective is to consider how the humean naturalism is also anti-rationalism and how it subverts the own image that the history of philosophy established for what is to philosophize.

**Keywords:** imagination; belief; naturalism.

## HUME: ¿NATURALISMO COMO ANTIRRACIONALISMO?

### RESUMEN

El artículo busca analizar en qué medida la filosofía de Hume dialoga con la definición tradicional del conocimiento, trazando un camino alternativo, especialmente en relación a la noción de justificación de nuestras creencias epistémicas y morales más relevantes. Siguiendo la ruta que conduce a la filosofía de Hume, que pasa principalmente por el debate entre el innatismo cartesiano y la descripción de entendimiento postulada por empiristas, tenemos la intención de mostrar en qué medida las razones dadas por Hume sobre causa y efecto y las elecciones morales desplaza la razón del centro de gravedad de la naturaleza humana. Su objetivo es explicar cómo el naturalismo de Hume es también antirracionalismo y cómo él subvierte la misma imagen que la historia de la filosofía ha establecido para lo que es filosofar.

**Palabras clave:** imaginación; creencia; naturalismo.

## HUME: NATURALISME COMME ANTIRATIONALISME?

### RÉSUMÉ

Cet article prétend analyser dans quelle mesure la philosophie de Hume dialogue avec la définition traditionnelle du connaissance, en faisant un chemin alternative surtout par rapport à notion de justification de nos croyances épistémiques et morales plus importantes. En suivant le parcours qui conduit à philosophie humaine, en passant principalement pour le débat entre l'innatisme cartésien et de l'entente postulé pour les empiristes, nous prétendons montrer dans quelle mesure la fondamentacion donnée pour Hume à la cause et l'effet et à des choix morales transfère la raison du centre de gravité de la nature humaine. L'objectif est d'expliquer la manière comme le naturalisme humain est aussi antirationalisme et comme il subvertit la propre image que l'histoire de la philosophie a établi pour c'est qui ce philosopher.

**Mots-clés :** imagination ; croyance, naturalisme.

O PERCURSO FILOSÓFICO de construção do conhecimento desde sempre se pautou pela discussão acerca do modo pelo qual se chega à verdade. Em oposição ao sofista, Platão qualifica o filósofo como aquele que tem por objetivo buscar a verdade. No diálogo *Teeteto*, ele apresenta a definição clássica segundo a qual o conhecimento é a crença verdadeira justificada. A despeito das divergências em algumas filosofias posteriores, especialmente a aristotélica, quanto aos modos de justificação das crenças verdadeiras é quase generalizada a compreensão de que a razão tem papel central no estabelecimento da verdade. Ainda que haja algumas distinções quanto ao que seja o conhecimento conceitual ou em relação ao próprio sentido a ser atribuído à ideia de racionalidade, que o conhecimento verdadeiro envolve diretamente a razão, apoiada ou não na experiência, é algo mais ou menos unânime num plano mais geral da filosofia até o Renascimento. Da mesma forma, grande parte dos filósofos nesse contexto derivou desses pressupostos a compreensão de que por meio do conhecimento racional, podemos realizar distinções morais e agir bem, colocando em perspectiva o interesse geral.

A filosofia cética sempre representou um contraponto a essa perspectiva. Essa corrente acusa a existência de uma diaphonía, uma diversidade das filosofias, uma isonomia entre os seus argumentos, que levam o cético a questionar a própria possibilidade de o homem encontrar a verdade. Diante dessa questão, os filósofos acadêmicos, como Cícero, declaram a inapreensibilidade da verdade, ou seja, que nada pode ser conhecido efetivamente. Em contrapartida, a filosofia pirrônica, iniciada com Pirrono séc. VI a.c e tendo como um dos principais representantes Sexto Empírico, já no século II d.C, entende que a verdade ainda não foi encontrada, não excluindo nem a eventualidade da descoberta e nem a sua impossibilidade. Nessa perspectiva, o ceticismo acaba constituindo-se como uma filosofia que continua investigando os assuntos, porém aponta as limitações do discurso racional. O cético pirrônico investiga porque se abstém de apresentar opiniões dogmáticas, tanto no sentido afirmativo como no negativo, entendendo que o mais coerente seja não afirmar nem negar nada sobre as coisas, e, desse modo, suspender o juízo (VERDAN, 1998, p. 37).

No contexto do Renascimento, a emergência da subjetividade exige uma redefinição da perspectiva racionalista. Redefinição essa que incorpora a posição do sujeito. Uma série de filósofos desse período, influenciados por essas correntes céticas da Antiguidade (POPKIN, 2000), passa a questionar a capacidade da razão de alcançar uma verdade inquestionável, inserindo a instabilidade da natureza humana como elemento problematizador das concepções racionalistas do conhecimento. Montaigne, sem dúvida, é um autor central nesse contexto. Criador do gênero *ensaio*, Montaigne possui uma filosofia que concentra várias correntes da filosofia helenística, destacando-se na sua obra a perspectiva cética. A instabilidade da natureza humana, a posição subjetiva do olhar, o profundo desconhecimento que temos em relação aos nossos próprios limites são temas constantes em seus textos. A sabedoria corresponderia justamente à percepção da impossibilidade da razão determinar um conhecimento inquestionável, como afirma no ensaio *Dos Coxos*:

“O falso aproxima-se tanto do verdadeiro, que o sábio não deve enveredar por tão perigoso desfiladeiro”. Verdade e mentira têm igual fisionomia; vemo-las com os mesmos olhos (MONTAIGNE, p. 320, 1987).

Nesse ensaio, Montaigne discute a insuficiência dos testemunhos apresentados aos Tribunais Seculares como prova de atos supostamente ligados à feitiçaria. Vários argumentos são empregados para relativizar a pretensão humana de alcançar a verdade. Verdade essa que seria indispensável para que se pudesse condenar alguém à morte com justiça. Assim, Montaigne ressalta que o ser humano tende a crer no que é vão. Mostra, ademais, que todos acreditam ser obra de caridade vencer os outros e que normalmente as convicções mais fortes derivam de causas frágeis. A investigação dessas causas exigiria um investigador prudente, atento, sem prevenção, sustenta. Porém, afirma que isso no gênero humano é quase inexistente. Quando se impõe um discurso como inquestionável, mostra-se a fraqueza da razão. Isso porque antecipamos os fatos, vemos neles o que queremos ver, o que nossas crenças infundadas

afirmam. A confirmação de um fato muitas vezes é simplesmente mera antecipação, pressuposição. Temos uma imaginação que recebe como verdadeiro aquilo que, em realidade, é falso e frágil. Nesse sentido, haveria uma ignorância “forte e digna”, que exige um profundo conhecimento. Reconhecer a ignorância acerca de certos assuntos é uma sabedoria. A incapacidade de atingirmos a verdade mesmo nas informações diretas da experiência é prova da própria incapacidade da razão atingi-la e reconhecer essa limitação é a verdadeira sabedoria:

Idênticas conclusões se tirariam de outros casos semelhantes, se examinados cuidadosamente. “Admiramos as coisas que iludem porque se encontram longe de nós”. Assim nossa vista descobre imagens longínquas que se afiguram estranhas e se reduzem a nada ao nos aproximarmos delas: “Nunca a fama corresponde à verdade” (MONTAIGNE, p. 322, 1987).

O reconhecimento da incapacidade da razão de atingir a verdade é, de acordo com esse ensaio, o ponto de chegada da filosofia:

Eu chego a odiar as coisas verossímeis se me são apresentadas como infalíveis, e prefiro as expressões que atenuam a audácia da proposição, como, por exemplo: “Talvez, até certo ponto, dizem, penso”, e outras do mesmo gênero. Se tivesse tido de educar crianças, eu as houvera habituado às dúvidas e não às afirmações. Diriam: “Como? Não sei, pode ser, será?” Assim, mais pareceriam aprendizas aos sessenta anos do que doutores aos dez, como acontece hoje. Quem deseja curar-se de sua ignorância precisa confessá-la.

Iris é filha de Taumante; a admiração é a base de toda a filosofia; a investigação é a fonte do progresso; a ignorância forte e generosa que, do ponto de vista da honra e da coragem, nada fica a dever à ciência. E há tanta ciência em conceber essa ignorância como em conceber

a própria ciência. Corras, conselheiro em Tolsa, publicou um resumo do estranho processo de dois indivíduos que se faziam passar um por outro. Lembro-me (somente disso, aliás) que considerara a impostura daquele a quem se julgou culpado tão maravilhosa, tão acima de nossa possibilidade (e a do juiz) de entender, que me pareceu excessiva a condenação à morte, do réu. Deveríamos admitir uma sentença concebida nestes termos: “O tribunal não compreende nada neste caso” Seria ainda mais livre e sincero do que o que faziam os juizes do Areópago, os quais, quando deviam pronunciar-se acerca de uma causa que não conseguiam esclarecer, determinavam às partes que voltassem cem anos depois (MONTAIGNE, p. 323, 1987).

Confessar a ignorância, a impotência da razão para chegar a uma verdade absoluta é algo qualificado como a postura filosófica mais adequada, ao invés dasustentação de um discurso racional capaz de estabelecer uma verdade inquestionável. Sendo assim, a tarefa da filosofia não é propriamente a busca da verdade, por meio da atividade de exercício da razão, mas sim perceber como atua a natureza humana na formação das suas crenças e reconhecer a limitação humana para alcançar a verdade. Não apenas nesse ensaio, mas também em textos como *Apologia de Raymond Sebond*, Montaigne localiza na limitação das pretensões da razão o exercício da verdadeira filosofia, o que tem como contrapartida a concepção de uma filosofia que se redefine enquanto observadora da natureza humana. É na percepção da influência de uma série de tendências envolvidas no modo como o sujeito se relaciona com o seu objeto de conhecimento que passa a se situar o interesse do filósofo.

A filosofia cartesiana procura dar um sentido completamente novo a essa perspectiva. Diante de alguns exemplos citados por Montaigne e por toda uma tradição que retoma o ceticismo antigo no Renascimento, Descartes irá sustentar a evidência do cogito:

Mas que sei eu, se não há nenhuma outra coisa diferente das que acabo de julgar incertas, da qual não se possa ter a

menor dúvida? Não haverá algum Deus, ou alguma outra potência, que me ponha no espírito tais pensamentos? Isso não é necessário; pois talvez seja eu capaz de produzi-los por mim mesmo. Eu então, pelo menos, não serei alguma coisa? Mas já neguei que tivesse qualquer sentido ou corpo. Hesito no entanto, pois que se segue daí? Serei de tal modo dependente do corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles? Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns; não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que me persuadi, ou, apenas, pensei em alguma coisa. Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há pois dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira, todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito (DESCARTES, p. 142, 2010).

A consciência, o *cogito*, a razão, o pensamento, a alma: tudo se equivale e é esse domínio que resiste à dúvida, é o que emerge como certeza intuitiva diante da própria universalização da dúvida. O ponto inicial inquestionável do conhecimento passa a ser a razão compreendida como *cogito*. É desse campo de evidência que parte a busca da verdade. Os objetos da consciência são as ideias e é nelas que devemos procurar os critérios que poderão fazer emergir todo um domínio de certeza e evidência. A prova da existência de Deus advém da análise das ideias de perfeição e infinito que, segundo Descartes, são objetos da nossa consciência. Tendo provado que Deus existe e é bom, Descartes assume como critério do conhecimento e da verdade a clareza

e distinção das ideias. Aquilo que podemos conceber com total clareza e distinção deve ser considerado verdadeiro.

A clareza e a distinção são, em realidade, marcas do inatismo do conhecimento. O que podemos saber de verdadeiro não decorre da experiência e de nenhuma ideia percebida pelos sentidos, mas envolve diretamente uma inspeção do espírito que se volta para si mesmo e acessa ideias inatamente presentes nele. Assim, por exemplo, a identidade de um objeto como um pedaço de cera não é uma inferência racional baseada em qualquer informação conferida pela experiência e sim o acesso a uma infinitude potencial de modificações que esta *res extensa* poderia conter:

E, agora, que é essa extensão? Não será ela igualmente desconhecida, já que na cera que se funde ela aumenta e fica ainda maior quando está inteiramente fundida e muito mais ainda quando o calor aumenta? E eu não conceberia claramente e segundo a verdade o que é a cera, se não pensasse que é capaz de receber mais variedades segundo a extensão do que jamais imaginei. É preciso, pois, que eu concorde que não poderia mesmo conceber pela imaginação o que é essa cera e que somente meu entendimento é quem o concebe; digo este pedaço de cera em particular, pois para a cera em geral é ainda mais evidente. Ora, qual é esta cera que não pode ser concebida senão pelo entendimento ou pelo espírito? Certamente é a mesma que vejo, que toco, que imagino e a mesma que conhecia desde o começo. Mas o que é de notar é que sua percepção, ou a ação pela qual é percebida, não é uma visão, nem um tatear, nem uma imaginação, e jamais o foi, embora assim o parecesse anteriormente, mas somente uma inspeção do espírito, que pode ser imperfeita e confusa, como era antes, ou clara e distinta, como é presentemente, conforme minha atenção se dirija mais ou menos às coisas que existem nela e das quais é composta (DESCARTES, p. 148, 2010).

A concepção de uma ideia diferencia-se da sua imaginação e decorre dessa inspeção do espírito que percebe em si mesmo um conteúdo previamente dado, anterior à experiência. Nem todo conhecimento é exclusivamente inato, sendo evidente que há todo um contexto de temas que dependem de informações da experiência. Porém, a certeza está diretamente ligada ao claro e distinto e, portanto, a verdade relaciona-se diretamente com o inato. A razão é a consciência de modo geral e o ato de imaginar, por exemplo, não deixa de ser razão em alguma medida. Contudo, a inspeção pura do espírito é racionalidade em seu sentido mais preciso, na filosofia cartesiana. É essa perspectiva da racionalidade a mais diretamente relacionada à descoberta da verdade.

Uma rejeição das ideias inatas, portanto, em alguma medida já lança elementos importantes para uma crítica ao sentido específico de verdade reinstituído pela filosofia cartesiana. Nesse contexto, a filosofia lockeana é fundamental e representa uma tentativa de reestabelecer a centralidade da experiência na composição do pensamento. A verdade não mais é compreendida como relacionada a uma inspeção do espírito independente dos conteúdos da experiência. De modo geral, o conhecimento certo passa a ser uma percepção de relações dadas nas próprias ideias, de forma direta ou pela intermediação de outras ideias. O conhecimento provável, em Locke, diferencia-se do conhecimento proveniente da demonstração porque a prova exige elementos da experiência e não pode ser dada por uma intuição que apenas perceba relações diretas entre as próprias ideias. Mas, no limite, a produção do conhecimento se dá por uma percepção do acordo ou desacordo das ideias, o que é o campo próprio da intuição, a qual as provas devem se reduzir em cada processo de desmembramento. Conhecer é um pouco perceber perceptualmente:

Conhecer, portanto, é apenas perceber conexão e concordância, oposição e discordância, entre quaisquer de nossas ideias. Se há percepção, há conhecimento; do contrário não há conhecimento, apesar de nossa imaginação, opinião ou crença. Para sabermos

que branco não é preto, basta percebermos a discordância entre essas duas ideias. Para termos máxima segurança de que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos retos, basta percebermos que a igualdade de dois ângulos retos necessariamente concorda com os três ângulos de um triângulo e é inseparável deles (LOCKE, p. 575, 2012).

Como dito, a crítica às ideias inatas representa um “ataque” importante ao projeto racionalista cartesiano, que dissocia totalmente o conhecimento certo da experiência perceptual. O juízo, em Descartes, implica no limite a inspeção do espírito que se distancia da faculdade de imaginar e, portanto, da experiência como um todo. Em Locke, o conhecimento certo é, em última análise, a percepção do acordo ou desacordo das ideias vindas à mente por meio da experiência, via sensação ou reflexão. Ele não implica nenhum conteúdo inato, de forma que a razão, nesse contexto, é um simples operar com os conteúdos da própria percepção, a qual apresenta em si mesma os critérios para o estabelecimento do acordo ou desacordo.

Berkeley e Hume de modo geral seguem Locke na crítica ao inatismo e, portanto, restringem a racionalidade à operação com as ideias vindas à mente a partir da experiência perceptual. Hume, porém, apresentará um ataque ainda mais radical à racionalidade, tendo em vista que não apenas reforçará a refutação do inatismo, mas restringirá o alcance da própria atividade de operação com ideias que a razão realiza. A filosofia humeana se destaca por apresentar uma crítica à relação de causa e efeito que acaba por representar uma discussão acerca do próprio alcance da metafísica como um todo. Para tanto, Hume parte de uma investigação mais exata acerca daquilo que diferencia a razão demonstrativa e intuitiva da “razão provável”. Segundo Hume, na *Investigação*, os objetos da razão humana seriam de duas espécies: relações de ideias e questões de fato. Tais “objetos da razão humana” dariam base aos raciocínios, divididos conforme esses objetos respectivamente em demonstrativos e prováveis ou morais. A demonstração caberia apenas à álgebra e à aritmética e à geometria e decorreria apenas de quatro rela-

ções “filosóficas”, quais sejam, semelhança, proporções de quantidade ou número, graus de qualidade e contrariedade. Os raciocínios prováveis ou morais seriam aqueles pertinentes às questões de fato e partiriam das relações de identidade, relações de espaço e tempo e da relação da causa e efeito. Nesses casos, uma simples inspeção das ideias não garantiria a certeza das respostas, sendo necessário recorrer à experiência. Para recorrer à experiência, quando esta não é a simples percepção de algo que ocorre, mas sim um verdadeiro raciocínio. Segundo Hume, no limite sempre se deve partir da relação de causa e efeito, única relação capaz de ir além do que pode ser percebido pelos sentidos ou reproduzido pela memória.

Ao se perguntar sobre o que permite a inferência de um objeto observado para outro que não está imediatamente presente aos sentidos, Hume está pensando todo o estatuto do raciocínio experimental. Ele inicialmente rejeita que a relação de causa e efeito seja analítica, ou seja, que o ato de considerar todo novo acontecimento como decorrência de uma causa possa ser intuitiva ou demonstrativamente provado. Afirmar que toda mudança decorre de uma causa, caso fosse afirmado, tratar-se-ia de um juízo sintético, não havendo uma identidade entre o conceito de acontecimento e o de ser causado. Quanto à relação que estabelecemos entre duas espécies de objetos e a partir da qual afirmamos que todos os objetos semelhantes à primeira causarão objetos semelhantes à segunda espécie. Hume procura mostrar o equívoco das fundamentações da relação de causa e efeito na ideia de que percebemos poderes nos objetos ou de que possamos, por algum motivo, supor a sua existência a partir da observação da experiência. A observação nos oferece dados que se resumem a uma repetição constante de uma conjunção entre duas espécies, de uma anterioridade da “causa” sobre o “efeito” e de uma contiguidade espaço-temporal entre ambos. Ser causa de outro objeto, contudo, exige mais: implica um vínculo necessário entre ambos, pelo qual sabemos que a existência do efeito exige a da causa. Hume expõe, entretanto, que a observação de uma conjunção entre dois objetos não pode originar uma ideia de conexão necessária, tampouco a observação da repetição dessa conjunção, ainda que ao infinito, poderia fazê-lo,

porquanto não pode fazer surgir uma qualidade nos objetos. A repetição da conjunção no passado só poderia fundamentar a inferência futura caso a pressuposição da regularidade da natureza (*o futuro se assemelha ao passado*) pudesse ser considerado um princípio demonstrativo, o que Hume recusa. Sendo assim, a filosofia humeana recusa que a racionalidade experimental tenha por base a racionalidade demonstrativa. Isso significa, portanto, que todo o juízo que transcende a mera percepção e a relação dos conteúdos do pensamento, portanto, tudo o que em Hume envolve o juízo sintético, não tem por base a própria racionalidade.

A filosofia humeana não se restringe a apontar que não é a razão o fundamento da causa e efeito. Reconhecendo que, de fato, realizamos inferências causais e que todo nosso juízo experimental parte desse ato, Hume, tendo evidenciado que ele não trata de algo fundamentado racionalmente, aponta em que medida nossa atividade cognitiva de estabelecer relações causais se fundamenta na imaginação e no hábito. A imaginação na filosofia de Hume é a faculdade pela qual reproduzimos nossas impressões, sem uma repetição necessária do modo como elas se dão de início. A faculdade de imaginar destaca-se pela liberdade e é por essa mesma liberdade que é preciso pressupor princípios pelos quais ela atua, quando se verifica uma regularidade na sua atuação. A causa e efeito é um desses princípios e isso significa, segundo Hume, que quando há uma relação causal entre objetos a ideia de ambos se conecta na mente de tal forma que, pela presença de um deles a mente nos leva necessariamente e de forma vivaz à ideia do outro. A inferência causal, o estabelecimento de que haja uma relação de causa e efeito entre os objetos, não decorre da razão, conforme já foi dito. Ela decorre de uma atuação do hábito que, na filosofia humeana, aparece como a faculdade capaz de ser sensível à repetição passada e a partir dela gerar uma expectativa futura, sem um princípio racional que garanta que o futuro será igual ao passado. O hábito permite um salto e atua sobre a imaginação de tal forma que estabelece o vínculo causal entre duas espécies e faz aquela faculdade os considerar como unidos pela relação de causa e efeito e, pela presença de um, direcionar-se por uma transição necessária ao outro.

A ideia de necessidade surge de alguma impressão. Nenhuma impressão transmitida por nossos sentidos é capaz de gerar tal ideia. Ela deve, portanto, ser derivada de alguma impressão interna, ou seja, de uma impressão de reflexão. A única impressão interna com alguma relação com aquilo de que estamos tratando é a propensão, produzida pelo costume, a passar de um objeto à ideia daquele que o acompanha usualmente. Essa é, portanto, a essência da necessidade. Em suma, a necessidade é algo que existe na mente, e não nos objetos. E jamais poderemos formar a menor ideia dela se a considerarmos como uma qualidade dos corpos. Ou bem não temos nenhuma ideia de necessidade, ou então a necessidade não é senão a determinação do pensamento a passar das causas aos efeitos e dos efeitos às causas, de acordo com a experiência de sua união (HUME, p. 199, 2001).

A crítica humeana à pretensa fundamentação da relação de causa e efeito na razão humana resulta, portanto, no deslocamento de toda racionalidade experimental do interior da própria razão para o campo de princípios da natureza humana, segundo os quais se estabelece uma conexão na mente entre os objetos e por meio dela realiza-se uma projeção dessa conexão no mundo objetivo. O hábito atua sobre a imaginação e são os princípios desta que se ampliam para o mundo. Sendo assim, uma parte substancial da racionalidade humana, destaca Hume, não procede da razão. A esta cabe apenas o fundamento dos raciocínios demonstrativos, os quais, entretanto, não ampliam o conhecimento. A filosofia humeana identifica os raciocínios demonstrativos como o mecanismo peculiar a partir do qual a metafísica atua. Porém, destaca que raciocínios demonstrativos não podem dizer respeito a questões de fato, havendo uma total divisão entre os assuntos restritos às relações de ideias e aqueles referentes ao conhecimento da experiência. Fundamentar *a priori* um juízo sintético tal como o que decorre da relação de causa e efeito, mostra Hume, não é possível, tendo em vista a distinção entre as ideias de início de existência

e a de ser causado, bem como de natureza e regularidade. A universalidade da inferência causal, portanto, não é proveniente da razão demonstrativa, tampouco da experiência, sendo essa insuficiente para justificar que o observado no passado possa ser ampliado para o futuro. O hábito, enquanto faculdade inata, supre essa insuficiência.

Tirar a razão da base da própria racionalidade experimental foi uma posição caracterizada por Kant como ceticismo, ao qual ele pretendeu se contrapor mostrando como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*. Mas o ceticismo não é a única perspectiva possível da filosofia de Hume, a qual comporta um viés claramente naturalista, tendo em vista que remete para princípios da natureza humana, nem sempre justificáveis pela razão, a constituição de grande parte do que chamamos de conhecimento. Sejam as colocações humeanas céticas ou naturalistas, ou ambas, o fato é que representam o golpe fundamental no racionalismo, tal como reinterpretado pela filosofia moderna a partir de Descartes. Esse golpe torna-se ainda mais evidente quando se tem em vista a filosofia moral de Hume, especialmente o deslocamento que ela faz na motivação moral da razão para as paixões. Determinar quais ações são virtuosas ou viciosas, segundo Hume, não poderia decorrer de um raciocínio, mas tão-somente significaria que algumas ações e valores nos agradam ou não e por isso são ou não aprovados:

Para mostrar a falácia de toda essa filosofia, procurarei provar, *primeiramente*, que a razão, sozinha não pode nunca ser motivo para uma ação da vontade; e, em *segundo* lugar, que nunca poderia se opor à paixão na direção da vontade. [...] A razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas. [...] O exercício da razão, por exemplo, não produz nenhuma emoção sensível; e, exceto nas indagações filosóficas mais sublimes, ou nas frívolas sutilezas escolásticas, quase nunca transmite prazer ou desconforto. É por isso que toda ação da mente que opera com a mesma calma e tranquilidade é confundida com a razão

por todos aqueles que julgam as coisas por seu primeiro aspecto e aparência (HUME, p. 449-453, 2001).

Hume, no *Tratado*, argumenta ser a razão incapaz de gerar uma volição e qualifica as escolhas morais como provenientes das paixões. A aprovação ou desaprovação que conferimos aos objetos e ações seriam decorrentes de um contentamento ou mal-estar em relação ao objeto ou ação considerada. A virtude causa prazer e o vício causa dor. Não apenas a virtude do outro nos gera um prazer, mas a nossa própria virtude nos causa orgulho. Hume observa que grande parte da filosofia moral entende que a razão regula nossa conduta. Entretanto, considera que a razão apenas influencia na nossa conduta mostrando que o objeto vai nos gerar dor ou prazer, sendo estas as paixões que, em realidade, determinam a base da aprovação de uma conduta. Aprovar ou desaprovar uma ação ou caráter é tão-somente uma percepção da mente e como percepção original não pode ser gerada por um raciocínio. A moralidade se impõe sobre as paixões e, segundo o *Tratado*, isso significa que não é um raciocínio.

Hume nesse tocante retoma toda uma tradição de autores que se opuseram ao racionalismo no campo da moral. Autores como Hutcheson e Shaftesbury são essenciais na tradição que fundamenta a moralidade no sentimento. Shaftesbury procura mostrar a compatibilidade entre interesse público e privado, afirmando haver incompatibilidade entre interesse particular e público apenas quando os graus das primeiras afecções são demasiado elevados e os das segundas, ao contrário, muito fracos. Um estado “sadio e robusto” dos afetos moderaria os graus das afecções. Tal estado seria garantido por um pressuposto específico da filosofia de Shaftesbury, que é a sua teleologia, pela qual se considera que o bem individual tende ao bem do todo. Haveria por parte do indivíduo uma busca pela virtude e, portando, a regulação das auto-afecções particulares, tendo em vista essa tendência para o bem do todo. Tais princípios são em grande medida recepcionados por Hutcheson, que afirma que a bondade moral implica numa aprovação das ações dos outros sem qualquer relação com o nosso interesse, com o desejo de posse. A aprovação ou desaprovação das ações alheias seria

decorrente de um sentimento, o qual não pressuporia ideias inatas ou conhecimentos e proposições práticas, ou seja, não seria objeto da razão. O sentido moral seria uma determinação de nossa mente de receber as simples ideias de aprovação ou condenação das ações observadas. O prazer decorrente da aprovação implica na posição do juízo moral enquanto constituído na perspectiva da observação do ato, de forma que à naturalidade da aprovação se junta a relação entre indivíduo e todo. Como Shaftesbury, Hutcheson não considera haver uma oposição necessária entre interesse individual e interesse público, sendo o grau empregado nessas afecções o elemento que as compatibiliza ou não. Quando há vício, quando a ação viola a relação com o outro, é porque o auto-interesse se impôs de forma a tornar incompatível a felicidade individual e a coletiva. A aprovação ou desaprovação das ações não envolveria, segundo Hutcheson, a vontade, tampouco poderia ser decorrente do costume ou da educação. Seria um favor de Deus, pelo qual enquanto favorecemos nosso próprio bem, favorecemos também o bem de outros. Haveria uma inclinação para o bem público, um desejo, um sentimento.

Hume não exclui totalmente a razão do juízo moral. Contudo, confere a esta um espaço bem mais determinado, consistente na avaliação da coerência de determinado objeto com as paixões consideradas a partir do ponto de vista da utilidade. Assim, em suas palavras, a razão pode direcionar a paixão. Entretanto, é o desejo, o prazer, que estimula a virtude. Esta gera prazer tendo em vista a sua utilidade, em razão da necessidade de apoio mútuo na espécie humana e da preservação da expectativa dessa utilidade mediante o hábito e a crença<sup>1</sup>. Com o aumento da complexidade das relações sociais, porém, a correlação entre sociabilidade, utilidade e prazer não se torna mais tão evidente. A utilidade da preservação da virtude, o correto estabelecimento do vínculo entre um objeto ou ação imediatos e a sociabilidade, pulverizam-se. É nesse contexto que Hume acrescenta nessa dinâmica o princípio de simpatia que reaviva no interesse público o interesse pessoal. Se o interesse da manutenção da sociabilidade não está tão claro em comunidades complexas, passa a atuar a identificação entre a paixão daquele que se espe-

raqueseja respeitadoe a do sujeito observador. Sendo assim, nem mesmo na perda da força e vivacidade da utilidade a razão passa a ser um substituto capaz de gerar a paixão e a ação correspondente. O fundamento da justiça não consiste em nenhum raciocínio, mas sim na série de bases que passa pelo interesse, pelo prazer, pelo hábito e pelo princípio de simpatia.

Talvez não se possa afirmar algo como um antirracionalismo na filosofia humeana. Essa filosofia não resulta numa rejeição da razão, em termos que poderíamos encontrar em Rousseau, por exemplo. Segundo Rousseau, especialmente no *Ensaio sobre a Origem da Desigualdade entre os Homens*, entre o homem e o animal a grande diferença se dá pela liberdade humana, que estabelece suas ações como atos de sua vontade e não do seu instinto. Contudo, ressalta que ninguém é bom ou mal no estado natural e que a racionalidade já representa a entrada do homem no seu estado social, sendo este no estado natural regido pelo instinto e pelo sentimento. Conforme observa, a piedade é um sentimento natural e é ela que nos leva a respeitar os outros, ainda que limitadamente, sem a geração da moralidade propriamente dita. É a necessidade de utilizar termos e ideias gerais, argumenta Rousseau, que teria feito a razão se desenvolver e a partir disso haver uma comparação entre os homens. A razão traria o amor próprio e com ele a necessidade de se destacar em relação aos outros, o que implica desigualdade, fundada na propriedade, a qual, por sua vez, é possibilitada pela astúcia gerada pela linguagem e pela racionalidade. Nesse sentido, é evidente em Rousseau a crítica à razão de modo geral e sobretudo o apontamento de sua inutilidade no estado natural, para a preservação da igualdade e do respeito ao outro, bem como os efeitos que a mesma possui quanto à introdução da desigualdade entre os homens. Hume, diferentemente, não aponta uma oposição entre racionalidade e virtude, porém deixa patente que aquilo que nos faz instaurar a perspectiva do interesse geral não é a racionalidade, mas sim a paixão, o interesse e a simpatia. Além disso, Hume é um autor decisivo do ponto de vista de um deslocamento de uma série de atribuições conferidas pela filosofia à razão humana para outros princípios, tais como o hábito e a imaginação.

Fundamentar a origem de toda a racionalidade experimental fora da própria razão e afirmar que fazemos distinções morais a partir das paixões e do princípio de simpatia sem dúvida é retirar da razão grande parte do que a filosofia a ela atribuíra até então. A filosofia humeana é uma das precursoras do que hoje mais claramente é qualificado como *naturalismo*. É a princípios da natureza humana, muitos dos quais compartilhados com os animais, que partem a crença nos conceitos centrais da ciência e da justiça. Tais princípios não são justificados, tampouco podem ser analisados em termos de classificação quanto à sua verdade ou falsidade, mas constituem nossas crenças epistêmicas e nossa moralidade. Nossa razão, conclusão a que nos encaminha a filosofia de Hume, tem limites bem mais estreitos do que supusera grande parte da história da filosofia.

## NOTAS

- 1 “Ligado a esta tendência geral para o prazer, que sob a forma geral do desejo determina toda ação humana, com exclusão de uma motivação pela razão, está um dos elementos referidos no ensaio, e também explicitados pelo *Tratado*, como geradores da sociabilidade – a *necessidade*. Comparando a humanidade com as outras espécies, constata-se ser nela que se verifica maior desproporção entre as necessidades e as capacidades. [...] E a sociedade tem também como consequência uma maior segurança: a cooperação permite que, onde um eventualmente falhe, seu companheiro possa ter sucesso, encontrando-se portanto cada indivíduo menos sujeito aos acidentes motivados pelo acaso do que se estivesse numa situação de isolamento. Mas a ordem humana não rompe a ordem natural: pelo contrário, prolonga-a. A sociedade é uma invenção humana, mas as condições de possibilidade dessa invenção (e portanto o caráter profundo desta) são, para a teoria de Hume, tão naturais como os traços que definem as outras espécies animais. Estas condições, apesar de sua complexidade, são todas, em última instância, redutíveis a um único fator: o hábito. E, para a teoria humeana, este é um princípio *da natureza* – não apenas da natureza humana, mas da natureza em geral. O hábito, o “grande guia da vida humana”, é o princípio que permite visar o futuro, esperando encontrar neste eventos semelhantes aos do passado. Mas esse “esperar” é definido na teoria pelo conceito, crucial, de *crença* (*belief*). Nas ciências exatas, as conclusões são resultado de raciocínios. No domínio dos fenômenos, as conclusões implicam raciocínio, mas não são *resultados* deste: são resultado de certas operações verificadas no espírito, operações que são da ordem do *instinto*, isto é, num sentido forte, da ordem da própria natureza em geral, e têm, em relação a qualquer raciocínio, a mais completa autonomia” (MONTEIRO, p. 41-43, 1975).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTOTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1973.

BERKELEY, George. *The Principles of Human Knowledge*. Org. Jonathan Dancy. Oxford: Oxford University Press, 1998.

DESCARTES, René. *Descartes: obras escolhidas*. Org. J. Guinsburg, Roberto Romano e Newton Cunha. Trad. J. Guinsburg, Bento Prado Jr., Newton Cunha e Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Déborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

HUME, David. *Treatise of Human Nature*. Org. David Fate Norton/Mary Norton. Oxford: Oxford University Press, 2000.

HUTCHESON, Francis. *Uma investigação sobre o bem e o mal do ponto de vista da moral*. In: *Filosofia Moral Britânica: textos do século XVIII*. Trad. A. Cabral. Campinas: Ed. Unicamp, p.111-156, 1996.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Trad. Pedro Paulo Garrida Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

MONTAIGNE, Michel Eyquem de. *Ensaio*. 2ª Ed. Trad. Sérgio Milliet. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Hhucitec, 1987.

MONTEIRO, João Paulo. *Teoria, retórica, ideologia*. São Paulo: Ática, 1975.

PLATÃO. *Teeteto*. 3ª Ed. Trad. Adriana Manoela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste-Gulbenkian, 2010.

POPKIN, Richard. *A História do ceticismo de Erasmo a Espinosa*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

SHAFTESBURY, Anthony Ashley Cooper. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Ed. Philip Ayres (3 volumes). Oxford: Clarendon Press, 1999.

SHAFTESBURY, Anthony Ashley Cooper. *Uma Investigação Acerca da Virtude ou do Mérito*. In: *Filosofia Moral Britânica: textos do século XVIII*. Campinas: Ed. Unicamp, volume I, 1996.

VERDAN, André. *O Ceticismo Filosófico*. Trad. Jaimir Conte. Florianópolis: Editora da UFSC, 1998.

### O AUTOR

**Andrea Cachel** possui Graduação em Direito pela Universidade Federal do Paraná (2000), Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (2002), Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (2005) e Doutorado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (2010). Atualmente é professora adjunta da Universidade Federal de Juiz de Fora. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia Moderna, especialmente do século XVIII, atuando principalmente nos seguintes temas: conhecimento e estética.



Maria Amélia Santoro Franco

## ANTIPEDAGOGISMO

### RESUMO:

O antipedagogismo é um conceito não muito usual na história da pedagogia ocidental. Sua prática pode ser entendida como uma reação/uma resistência ou um movimento que ocorre em contraposição a um pedagogismo. Pedagogismo, por sua vez, é considerado, no Brasil, um termo quase que pejorativo para identificar um excesso de doutrina pedagógica; um excesso de prática pedagógica que impede ou anula a reflexão; uma deturpação das intenções iniciais de uma doutrina pedagógica. O presente artigo busca na história da Pedagogia identificar alguns movimentos que podem ser considerados como antipedagogistas, pois configuraram-se como contraposição às doutrinas vigentes da época; a seguir, foca nos movimentos mais marcantes que contrapontuaram a pedagogia brasileira no século XX e conclui considerando que os movimentos antipedagogistas funcionaram como alavancas para a transformação das práticas pedagógicas e que devem ser compreendidos na perspectiva da totalidade, como sínteses de múltiplas determinações.

**Palavras-chave:** Pedagogismo. Antipedagogismo. Práticas Pedagógicas. Pedagogia.

\* Doutora em Educação  
pela USP (2001)

## ANTI-PEDAGOGISM

### ABSTRACT

The anti-pedagogism is a not very usual concept in the history of Western education. This practice can be understood as a reaction / resistance or movement that occurs as opposed to a pedagogism. The term Pedagogism is considered, in Brazil, as almost derogatory to identify an excess of educational teaching; an excess of pedagogical practice that prevents or cancels the reflection; a perversion of the original intent of a pedagogical doctrine. This article seeks in the history of Pedagogy to identify some movements that can be considered as anti-pedagogism, as they take shape as opposed to the existing doctrines of the time; then it focuses on the most significant movements that countered the Brazilian pedagogy in the twentieth century and we come to a conclusion that the anti-pedagogism movements functioned as levers for the transformation of teaching practices and should be understood in the perspective of totality, as multiple determinations syntheses.

**Keywords:** Pedagogism, anti-pedagogism, pedagogical practices, pedagogy.

## ANTIPEDAGOGISMO

### RESUMEN

El antipedagogismo es un concepto no muy habitual en la historia de la pedagogía occidental. Su práctica puede considerarse como una reacción/resistencia o un movimiento que ocurre en oposición a un pedagogismo. Pedagogismo, a su vez, se considera, en Brasil, un término casi despectivo para identificar un exceso de doctrina pedagógica; un exceso de práctica pedagógica que previene o cancela la reflexión; una deformación de las intenciones originales de una doctrina pedagógica. Este artículo busca identificar, en la historia de la Pedagogía, algunos movimientos que se pueden considerar como antipedagogistas, ya que se configuran en oposición a las doctrinas existentes de la época; a continuación, se centra en los movimientos más significativos que se opusieron a la pedagogía de Brasil en el siglo XX y llega a la conclusión que los movimientos antipedagogistas funcionaron como palancas para la transformación de las prácticas pedagógicas y deben ser entendidas en la perspectiva de la totalidad, como síntesis de múltiples determinaciones.

**Palabras clave:** pedagogismo; antipedagogismo; prácticas pedagógicas; pedagogía

## ANTIPÉDAGOGISME

### RÉSUMÉ

L'antipédagogisme est un concept pas très habituel dans l'histoire de la pédagogie occidentale. Sa pratique peut être comprise comme une réaction/ résistance ou un mouvement qui se produit contre un pédagogisme. Le pédagogisme est considéré, au Brésil, comme un terme presque péjoratif pour identifier un excès de doctrine pédagogique ; un excès de pratique pédagogique qui empêche ou annule la réflexion; une déturpation des intentions initiales d'une doctrine pédagogique. Cet article cherche dans l'histoire de la pédagogie identifier quelques mouvements qui peut être considéré comme antipédagogiste, car est configuré comme une contraposition par rapport à des doctrines courantes de l'époque ; ensuite il se concentre sur les mouvements plus importants qui se sont opposé à pédagogie brésilienne du XX ème siècle et il a conclu considérant que les mouvements antipédagogistes ont fonctionné comme des leviers pour la transformation des pratiques pédagogiques et qui doivent être compris dans la perspective de la totalité, comme synthèse de multiples déterminations.

**Mots-clés:** pédagogisme ; antipédagogisme ; pratiques pédagogiques ; pédagogie.

## I.

O PEDAGOGISMO EM SUAS diferentes manifestações pode ser compreendido como deturpação ou usurpação daquilo que é considerado como pedagógico num determinado tempo e espaço social. O pedagógico é, por sua vez, o ideal educativo preconizado por teorias pedagógicas aceitas e utilizadas por um determinado contexto histórico-social. Pedagogismo seria o excesso de utilização de uma teoria pedagógica e/ou deturpações e desvios das intencionalidades iniciais postas por essa teoria ou pelas práticas pedagógicas vigentes, supostamente decorrentes dessa teoria. O antipedagogismo é a reação, sob forma de movimentos e/ou teorias, que se insurgem frente ao que é considerado como pedagogismo.

O sentido de pedagógico tem variado em tempos e espaços históricos. Durkheim (1985, p. 51) identifica três sentidos à noção de pedagógico: a) o pedagógico como resultante da arte do educador; b) o pedagógico como reflexão sobre a ação educativa e c) o pedagógico como doutrina educacional. Para o autor, a segunda concepção é a que mais esclarece o sentido da pedagogia que consiste, segundo o mesmo, *em uma certa maneira de refletir sobre as coisas da educação*. Essa maneira de refletir tem produzido diferentes configurações ao pedagógico: uma configuração filosófica, cuja especificidade é a proposição de ideais educativos; outra configuração, mais tecnicista, cuja dimensão volta-se para uma proposição de procedimentos à prática educativa e uma terceira, mais crítica-dialética, que pressupõe uma reflexão para compreender e transformar a práxis educativa.

No entanto, essas formas vão se amalgamando e tomando contornos em cada tempo histórico, mas, em todos os casos, cabe ao pedagógico ser a instância de reflexão e de transformação das práticas escolares. O pedagogismo seria o excesso de teorias, congelando e reificando as práticas; a ausência de reflexão na aplicação de teorias sobre a prática e/ ou ainda poderia ser uma interpretação exagerada ou desvirtuada de tais teorias. O antipedagogismo é a reação a estes pedagogismos.

## II.

Schmied-Kowarzik (1983) analisa a dialética da experiência da situação educacional como diretriz para a ação educativa. Ele diz que todo educador precisa reconhecer e dominar educacionalmente as situações educativas e suas exigências e que capacitar o educador nesse sentido é a tarefa primeira das ações pedagógicas. Dominar as situações educativas não significa que o professor deva ser apenas treinado em habilidades e competências, como poderia pressupor a pedagogia científica clássica. Dominar suas exigências não significa submeter-se às exigências das circunstâncias, mas estar preparado para percebê-las e agir a partir delas. Dominar as situações educativas significa que o professor e o gestor pedagógico precisam estar criticamente avaliando e transformando os movimentos dialéticos da práxis.

Realce-se então que o pedagógico é permeado pela dialética da experiência, portanto sujeito a interpretações, críticas e relações de poder. Durkheim (1985 p. 79) afirma que os pedagogos *são espíritos revolucionários, insurgidos contra os usos de seus contemporâneos* (1985, p. 77) e que se esforçam para anular o passado e construir o novo, reafirmando que a Pedagogia, na verdade, não estuda os sistemas de educação, mas reflete sobre eles, para fornecer à atividade do educador as ideias que o orientam. O específico do pedagógico é a esfera da reflexão.

Fabre (2002), ao analisar os posicionamentos de Durkheim, irá nos fazer caminhar um pouco mais nessa análise. Diz esse autor que a prática não depende da ciência, mas sim da prudência. Diz que “entre o racional e o irracional, é preciso colocar, para compreender a ação, um domínio intermediário, o do razoável” (2002, p. 104).

Esse razoável seria a prudência, vista como a capacidade de decidir convenientemente o que é bom para si mesmo e para os outros. A prudência tem a ver com a capacidade de deliberar. Segundo Fabre (2002, p. 105), a pedagogia seria, portanto, “uma reflexão prudente, não científica, sobre as práticas educativas, em vista de melhorá-las”.

O pedagógico é, portanto, a instância para instaurar, incentivar, produzir constantemente um processo reflexivo, prudente, sobre todas as ações da escola e da sociedade com vistas à produção de transformações nas práticas cotidianas. Esse processo reflexivo deveria abranger todo o coletivo da escola e da comunidade social e se repercutir por todo ambiente escolar, mas nem sempre isso ocorre e surgem pedagogismos e anti-pedagogismos na dialética da realidade social.

Essa tarefa de organizar a prática do pedagógico envolve posicionamentos políticos, pedagógicos, pessoais e administrativos. Como toda ação pedagógica, essa é uma ação política, ética e comprometida e que frutifica em ambientes coletivamente engajados com os pressupostos pedagógicos assumidos coletivamente. Configura-se como um jogo de poder onde forças conservadoras e progressistas ativam-se mutuamente.

O pedagógico não existe em uma esfera de abstração. Ele toma corpo, adquire concretude, apenas no coletivo esclarecido de um grupo. De nada adiantam as intenções corporificadas num projeto de escola enquanto um discurso escrito ou falado. É preciso que essas intenções sejam tomadas pelo grupo todo, apropriadas pelo coletivo, num processo contínuo de busca de convergência e negociação de projetos e ações. Pedagogismos e antipedagogismos enfrentam-se e digladiam-se continuamente nas práticas sociais. Pode-se observar, na história da pedagogia, que as tensões entre pedagogismos e antipedagogismos foram os motores da evolução dessa ciência.

### III.

Os movimentos dialéticos de pedagogismos e antipedagogismos têm construído a história da pedagogia, tanto no mundo quanto no Brasil. O sentido de pedagógico como reflexão, que impregna e configura a concepção de pedagogia, somente pode ser assim caracterizada a partir do século XVII. A partir dos gregos, passando pela Idade Média e pelo Renascimento, ainda não há pedagogia no sentido estrito: as sociedades tradicionais educavam os povos, mas não estabeleciam reflexão pedagógica (GAUTHIER e TARDIF, 2010). Portanto não há pedagogismos, nem antipe-

dagogismo, assim expressos, antes do século XVII. A Reforma, através do protesto de Lutero, será talvez o primeiro movimento contra o pedagogismo doutrinário da igreja católica. O movimento reformista irá por sua vez desencadear processos na igreja católica com vistas à construção de caminhos pedagógicos para a evangelização, através da formação da comunidade dos jesuítas. Neste sentido, o jesuitismo pode ser considerado também um movimento antipedagoga, combatendo o avanço do protestantismo da época. Por outro lado, o protestantismo já surgiu como um outro antipedagogismo. Ambos combatem e lutam por seus propósitos e nesse embate a escola sai ganhando o mundo e se expandindo por diversos espaços e tempos.

Nesse embate, caminhará a pedagogia, de um lado consagrada por Comenius e sua obra *Didáctica Magna* e, de outro lado, caminham os jesuítas, que após 30 anos de prática constroem sua mais conhecida publicação, a *Ratio Studiorum*. A estrutura das práticas pedagógicas iniciais estruturadas nestes textos compõem o que se denomina como tradicional na prática pedagógica: o método; a ordem; a organização e a disciplina.

Pode-se afirmar que no embate entre católicos e protestantes quem sai ganhando é o movimento pela escolarização do povo. Essa expansão de alunos em diferentes escolas traz à tona o problema pedagógico essencial: *como, para quê, o que e para quem ensinar?* Para resolver a essas questões recorre-se a modos de pensar e fazer a educação. Portanto, recorre-se a uma *pedagogia!* Recorre-se ao pedagógico como processo de gerir a educação dos povos.

Deve-se destacar que no século XVII a tensão entre os projetos diferentes entre católicos (pedagogismo) e protestantes (antipedagogismo) produz uma revolução nas incipientes práticas pedagógicas. Pode-se dizer que a prática escolar foi organizada nesse século e teve em Comenius um grande protagonista, contrapontado por movimentos da sociedade católica e dos jesuítas em decorrência.

A educação se expande, os caminhos da escola se ampliam e novos movimentos vão se colocar em contrapontos aos pedagogismos da época. Assim, já no século seguinte, no século das luzes, ou seja, sec. XVIII, um século onde a razão se coloca como protagonista da

história, produzindo transformações especialmente nas artes, ciência e técnicas, surge Jean Jacques Rousseau realizando uma verdadeira revolução na Pedagogia da época ao colocar a criança no centro da questão pedagógica e ao pontuar a política como fundamento da Pedagogia. Seria Rousseau um novo antipedagogista? Dentro da perspectiva que aqui estamos analisando, Rousseau foi um antipedagogista que se contrapôs à pedagogia da época e fez propostas e teorias que vão impregnar a história da pedagogia. Suas propostas pedagógicas favorecem movimentos de cisão: razão sobrepõe-se à fé e a grande questão que ele coloca para a educação é a de que a razão precisa ser desenvolvida e incorporada à existência. O exercício da razão não ocorre espontaneamente; há a necessidade de buscar instrumentos que a desenvolvam. Assim, as práticas educativas serão pensadas na perspectiva de possibilitar uma nova forma do sujeito portar-se no mundo: não mais de forma contemplativa, mas de forma ativa. Como afirmam Gauthier e Tardif (2010, p. 155), a instrução, nesse momento histórico, não consiste apenas em aprender a ler para ter acesso às Escrituras Sagradas. Trata-se de instruir-se para conhecer o mundo e atuar sobre ele.

Rousseau contrapõe-se ao pensamento de seu tempo, transgredindo um modo único de pensar a sociedade e aprofundando a crítica ao estabelecido. Foi uma atitude contra o pedagogismo disciplinar reinante; contra a prática pedagógica dos jesuítas. Conforme Cambi (1999, p. 347), Rousseau reprova com veemência os jesuítas e seus colégios; reprova a artificialidade de seus princípios pedagógicos; a educação intelectualística e livresca, autoritária e pedante, bem como repudia a forma com que habituavam as crianças a se comportarem como adultos, alijando-as do contato com os pais e a natureza. A pedagogia nunca seria a mesma após Rousseau, o qual ofereceu à tradição pedagógica alguns novos mitos (CAMBI, 1999), tais como o protagonismo da infância e a não diretividade na ação educativa. Esses novos mitos serão, com o tempo, reinterpretados e produzirão novos pedagogismos e novas reações antipedagogistas.

Rousseau e Comenius servem para exemplificar o papel pedagógico e profícuo dos antipedagogismos nas

transformações das práticas e subjetividades pedagógicas contemporâneas.

#### IV.

O mundo contemporâneo, aqui identificado a partir do século XX, traz diferentes configurações propostas pela ciência pedagógica, num jogo dialético e contínuo de múltiplas determinações. De um lado, caminha para a estruturação do primeiro estatuto científico à Pedagogia, realizado pelos discípulos de Herbart, especialmente Ziller e Rein, bem como as diversas reações que colocam em discussão o pressuposto positivista na Pedagogia (FRANCO, 2001). De outro, o forte positivismo impregna a pedagogia, mas há reações antipositivistas através de diferentes movimentos “ativistas”, produzindo duas fortes vertentes na epistemologia da Pedagogia: a) a organização da pedagogia pragmatista-utilitarista com Dewey, ex-aluno de Ziller e b) a pedagogia dialética, introduzindo as bases de uma filosofia da práxis.

Nesse contexto complexo, de início de século XX, aqui apenas sinalizado, surgem diversas experiências educacionais inovadoras, que trazem em seu bojo o conceito de educação ativa, dando guarida a uma nova concepção da infância, já sinalizada em Rousseau, reconhecendo a inseparabilidade de conhecimento e ação; teoria e experiência, e fundamentando-se ideologicamente num conceito de democracia e progressismo que pressupõe a necessidade de participação ativa do cidadão na vida social. A decorrência da proposta do ativismo em educação fará surgir duas novas e fortes tendências pedagógicas que estabelecerão durante todo século XX movimentos dialéticos entre pedagogismos e antipedagogismos: de um lado, a pedagogia reinventando-se entre o pragmatismo e o utilitarismo, baseada em uma filosofia da ação; e de outro lado, a pedagogia dialética, incorporando o caráter histórico-crítico, fundamentada numa filosofia da práxis (FRANCO, 2001).

De um lado, a pedagogia pragmatista-utilitarista é desenvolvida por Dewey e difundida em grande parte do mundo ocidental; de outro lado, uma pedagogia dialética essencialmente oposta a uma pedagogia metafísica (essencialista ou existencialista) e que

adquire o caráter de uma pedagogia social, política, voltada à construção do homem coletivo, fruto e produtor das condições sócio-históricas. As origens epistemológicas dessa tendência recaem em Marx e Engels e apresentam diversas feições históricas, a partir de seus pressupostos iniciais.

A França foi o berço do positivismo, principalmente sob o efeito das influências de Saint-Simon, Comte e Durkheim. Este positivismo francês tem o caráter de sociologismo, ou do positivismo social, ou seja, organiza-se através da exigência de reformar a vida social e política dos cidadãos e, em alguns casos, apoia-se na base de uma nova religião positivista. Comte, por exemplo, ao final de seus estudos deu a seu pensamento um caráter místico dizendo que a unificação dos homens será buscada no amor, na Humanidade, no Grande Ser. Saint-Simon chegou a criar as bases de uma nova religião (FRANCO, 2001).

No auge do positivismo francês, cria-se um forte pedagogismo em torno dessa concepção, mas vários pensadores já se opõem à sua influência e, inspirados em Leibniz, Hegel e Schelling, tentaram renová-lo. Assim, Ravaisson enaltece a atividade livre e criadora do pensamento; Renouvier realça que entre causa e efeito de um fenômeno, princípio básico do positivismo, há um espaço de liberdade e que cada fenômeno pode ser visto como um ato livre. Boutroux faz a crítica da ciência, realçando a relatividade de cada fenômeno social, e critica o formalismo da ciência empírica, que deixa escapar a realidade viva e concreta (CAMBI, 1999).

Pode-se dizer (FRANCO, 2001) que a Pedagogia dos anos 50, até as revisões políticas, sociais e epistemológicas decorrentes do movimento de 1968, foi marcada por duas características: a) crescente processo de sua cientificação, com mesclagens variadas, incluindo influências do evolucionismo, do tecnicismo, das novas pesquisas psicológicas, do behaviorismo, entre outras; b) aprofundamento de seu caráter político-ideológico, podendo-se até dizer que a Pedagogia pós-guerra alinhou-se também em dois blocos e foi intérprete e protagonista de duas diferentes concepções de mundo.

A Pedagogia do Ocidente esteve mais envolvida na defesa dos princípios de uma democracia liberal, na busca de condições favorecedoras da reorganização do capita-

lismo; na organização de sistemas eficientes de ensino e na suposta pretensão do controle dos processos de cognição e aprendizagem. A raiz dessa Pedagogia é o ativismo pedagógico, especialmente baseada na pedagogia deweyana, com retomadas e mesclagens isoladas de pedagogias religiosas, até metafísicas ou românticas, em processos contínuos de pedagogismos e antipedagogismos.

A Pedagogia do Leste esteve mais voltada a se estabelecer como Pedagogia Estatal, baseada inicialmente nos estudos de Marx, mas com profundas adaptações e revisões em diferentes regiões e pautada em diferentes interesses, caso de sua presença em países de terceiro mundo, que assumem feições bem específicas, como em Cuba, de Fidel, ou mesmo a “Pedagogia Utópica”, de Suchodolski, em Varsóvia, e, logo a seguir, no Brasil, a Pedagogia do Oprimido, de Paulo Freire.

Os movimentos de 1968 marcaram um profundo antipedagogismo contra a pedagogia da época e este momento marcou o mundo definitivamente: reviraram os sustentáculos da cultura concebida, contorceram os pilares da sociedade, sacudiram as ideologias, alteraram o equilíbrio de forças entre sociedade adulta e juvenil, escancararam os argumentos contra os mecanismos repressores da sociedade, quer de extrema direita ou de extrema esquerda e anunciaram novas possibilidades libertadoras à sociedade e emancipatórias ao homem. Foi um grande momento anti a pedagogia considerada como repressora e autoritária.

Sobre o antipedagogismo de 1968, Cambi (1999) afirma que a Pedagogia como saber institucionalizado foi desmontada em seus condicionamentos ideológicos, desvirtuada de seus processos, atitudes e valores autoritários, realçando ser a mesma um saber sempre engajado, alinhado a uma perspectiva de formação do homem. Dessa forma, deve-se alinhar pela emancipação e libertação dos homens.

Várias decorrências ocorreram, após 1968, nestes movimentos entre pedagogistas e antipedagogistas que fizeram balançar as certezas pedagógicas até então vivenciadas. Considero que talvez a mais profícua para a educação e a pedagogia serão as decorrências dos estudos da escola de Frankfurt, além das pedagogias de autogestão na França, especialmente com Georges Lapassade; das propostas de desescolarização, de Ivan

Illich, e da valorização da pedagogia do oprimido, com Paulo Freire. A Pedagogia Ocidental vai adquirindo uma diferente feição, à medida que começa a incorporar as contribuições da Psicologia Cognitivista (especialmente nos anos 50), as contribuições de Bruner, Bloom, Gagné e, mais tarde, com outro tipo de influência, através das contribuições de Ausubel, Piaget, Vygotski, Wallon, Leontiev.

Os estudos de psicólogos teóricos do Behaviorismo também impregnam a Pedagogia da época: inicialmente Thorndike, depois Skinner e suas famosas “máquinas de ensinar” que traduzem o espírito da Pedagogia. Esse momento será marcante para a identidade da Pedagogia da época: ela se fortalecerá como Pedagogia da Instrução. A educação identifica-se com processos de organização da instrução e ela se transformará em disciplina científica operativa. A tecnologia acrílica, entusiasmada, parcial, acaba por banir os processos educativos, criativos, políticos, transformadores. É um novo e crescente pedagogismo: o excesso de tecnicismo que nesse momento se acelera e que terá também, no século XXI, feições bem específicas fundamentadas em perspectivas do neoliberalismo. É preciso formar máquinas que acertem as boas respostas, não mais é preciso formar consciência ou compromissos com a humanidade. Afinal a humanidade passa a ser vista como conquista de tecnologia!

O crescimento desses novos significados e novas representações das finalidades da educação, que supervalorizam a organização da instrução e subestimam os destinos e valores educativos, apequenam e alteram a identidade da Pedagogia, fazendo-a abandonar seus ideais político-transformadores e encerrando-a nas salas de aula, cujo papel passa a ser o de racionalizar ações para qualificar a eficiência do ensino, no sentido instrumental. Talvez seja esse o grande embate entre pedagogistas, acirradamente tecnicistas, e a outra tendência, humanista e formativa, a funcionar como antipedagogismo.

## V.

Durante todo o período colonial, imperial e mesmo no início do período republicano encontramos no Brasil a presença de uma pedagogia filosófica,

utilizada pelos jesuítas, da Companhia de Jesus. A orientação pedagógica dos jesuítas, fundamentada nos princípios da escolástica, era extremamente livresca e autoritária. Fundada na concepção essencialista do homem, pautava-se, como prática educativa, pela memorização, pela repetição de exercícios e era totalmente dissociada dos problemas da realidade brasileira. A educação empreendida pelos jesuítas era destinada, especialmente, a dar cultura geral, sem qualquer preocupação com a qualificação para o trabalho, com a pesquisa ou com a qualificação de professores (FRANCO, 2001). Era uma pedagogia que, em termos de intencionalidade social, atendia aos anseios de uma sociedade elitista, escravocrata, aristocrática, não podendo, conforme Fernando de Azevedo (1937, p. 24), “contribuir para modificações estruturais na vida social e econômica do Brasil, na época”.

Essa influência vai marcar muito a pedagogia brasileira e será aos poucos transformada, absorvendo as mudanças socioculturais e políticas do país e integrando outras tendências, em especial, após 1930, com o Movimento da Escola Nova, no bojo, principalmente, do pragmatismo de Dewey e das tendências tecnológicas posteriores. A pedagogia brasileira passa a gravitar em torno da concepção técnico-científica, em movimentos pendulares entre pedagogismos e antipedagogismos.

Essa concepção vai impregnar bastante a prática pedagógica brasileira e configurar quase que toda estruturação legal-administrativa e pedagógica dos cursos de Pedagogia. Aos poucos, a Pedagogia brasileira vai superando a visão essencialista da natureza humana e incorporando uma concepção centrada na questão da existência, da vida e da atividade.

Percebe-se que são influências advindas quer do pragmatismo de Dewey, quer de uma concepção mais romântica, na linha de Pestalozzi, Fröbel, Bergson e sem esquecer da influência da psicologia experimental, muito presente na realidade brasileira. Significa dizer que outros elementos começam a compor o pensamento de educadores e mais que tudo é importante realçar que a Pedagogia começa a se psicologizar, a se sociologizar, a se biologizar. Deixará de ser vista como ciência unitária, mas também não será vista como ciência integradora.

No bojo desse clima, ou grande produtor desse clima, que é conceitual e político essencialmente, emerge um forte movimento entre educadores brasileiros, bastante antipedagoga, no sentido que aqui realçamos, com vistas a um processo de renovação das práticas escolares, conhecido como “Manifesto dos Pioneiros da Educação”, e que teve seu auge, enquanto concepção, em 1932 quando redireciona a epistemologia da pedagogia, no sentido do pragmatismo utilitarista de Dewey.

Este movimento ganha força e chega mesmo a impregnar o espírito da época, com repercussões históricas marcantes, porque, de alguma forma, atendia aos anseios da classe política dominante. Saviani (1983) referenda este ponto de vista ao dizer que a escola era vista como elemento de concretização da política liberal da classe dominante, como a redentora da humanidade, para funcionar como a esperança do povo. À medida que essa escola é percebida pela classe popular como não atendendo a estes anseios, usa-se o argumento, no discurso oficial, de que é preciso reformular a escola. Assim a Escola Nova passa a ter um espaço de atuação e visibilidade, consentido e incentivado pela classe política e a classe social dominante. Diz o autor: “a Escola Nova surge, pois, como um mecanismo de recomposição da hegemonia da classe dominante, hegemonia essa ameaçada pela crescente participação política das massas, viabilizada pela alfabetização através da escola universal e gratuita” (SAVIANI, 1983, p. 31). Portanto, nas mediações entre antigos pedagogismos e novos antipedagogismos. Com o advento do *escolanovismo*, as preocupações educacionais vão abandonar o terreno do político e se abrigar no âmbito técnico-pedagógico, com isto desmobilizando as forças populares, que se organizavam, e servindo de instrumento à manutenção da hegemonia da classe dominante.

Este clima vai produzindo uma Pedagogia que, no dizer de Libâneo (1999, p. 14), estará assumindo “ora uma conotação instrumental de ênfase no caráter técnico-administrativo da educação, ora conotação de operacionalização metodológica” e ainda, mais sério que isto, é que os estudos pedagógicos estarão sendo identificados apenas para referirem-se à formação de professores, ou para organizar métodos e técnicas de

ensino. Perde-se o aspecto fundamental da Pedagogia como reflexão, como orientadora dos espaços educacionais para formação de cidadãos, como crítica de ações educacionais.

É neste contexto que os cursos de Pedagogia são criados, em 1939, para formar o professor de cursos normais, bem como o bacharel, para exercício dos cargos técnicos de educação. Não se pode esquecer que 1939 é um momento político de ditadura brasileira. No Brasil, na confluência do contexto político-cultural, que antecedeu ao golpe militar de 1964, com a expansão de movimentos educacionais de base e o novo papel exercido pela Igreja Católica, surge um importante movimento epistemológico da pedagogia brasileira: A Pedagogia do Oprimido, com Paulo Freire, que carrega as características de uma pedagogia crítico-emancipatória, embora não exclusivamente. Essa pedagogia foi a grande e mais importante reação ao pedagogismo vigente em meados do século XX, quando esclarece e opõe literalmente o que chamou de educação bancária a uma outra forma de educar e ensinar denominada de educação libertadora. Tal pedagogia vem conferir um novo panorama à epistemologia pedagógica, mesclando diversas concepções filosóficas, carregando uma proposta eminentemente política, não conivente com a da ideologia da classe dominante. Mesmo tendo sido um processo precocemente abortado pelo golpe militar de 1964, suas raízes estavam fincadas e germinaram em outros espaços e tempos.

O trabalho pedagógico de Paulo Freire com a educação de adultos carrega um grande rompimento epistemológico com a intencionalidade da educação vigente no Brasil. Até então, pressupunha-se a educação como uma forma de encaminhar os educandos à cultura letrada da elite e Paulo Freire recoloca essa situação, no sentido de alertar que a educação tem por finalidade a humanização do próprio homem e deve ser um instrumento que permita ao educando ressignificar sua humanidade, redescobrir seu lugar no mundo, amalgamar-se com sua cultura, dela se fazer um elemento e transformá-la à medida que a apreende e se transforma como elemento da cultura. Portanto, a educação passa a ser vista não mais como instrumento que deva propiciar a posse de uma cultura estranha e

construída por outros, mas um processo de fazer dos educandos, homens em plenitude com seu papel de produtor, interpretador de cultura e capaz de apreender e construir cultura. Enfim, nova tensão pedagoga/antipedagoga: a educação se destina a formar homens ou a dotá-los de conhecimentos previamente selecionados e julgados como sendo os necessários?

Está certo que Paulo Freire não descarta a importância da cultura letrada. No entanto, é uma questão de encarar o fenômeno da relação homem-mundo de maneira diferente: antes de ser método e técnica de transmissão, a educação deve ser um ato político, que organiza a intencionalidade do ensino, a partir do sujeito, visto sempre em seu coletivo social. Paulo Freire não desconsiderava o papel da informação, mas considerava que as informações de nada servirão se, paralelamente ao ato de conhecer, o sujeito não criar uma “nova teoria do conhecimento” que será a matriz de um novo quadro interpretativo, que irá permitir ao aluno reelaborar seus conhecimentos dentro de uma nova ótica, a ótica do sujeito.

Em 1958, no Congresso Nacional de Educação de Adultos, Freire colocava que o processo educacional da alfabetização de adultos deveria firmar-se na consciência da realidade cotidiana e jamais reduzir-se à leitura de letras e palavras. Sua proposta passa a ser um grande divisor de águas frente a uma educação que, ao se tecnificar, supunha-se neutra, mas era opressiva e elitista e servia à manutenção das tradições arcaicas e discriminatórias, secularmente vigentes no país.

Assim, diversos embates enfrenta Paulo Freire ao combater vários positivismo arcaicos e arraigados na cultura brasileira: frente ao peso do ensino verbalista decorrente dos estudos de Herbart, ele propõe uma teoria do conhecimento que será a mediação entre sujeito e cultura. Frente ao ativismo da escola *deweyana*, ele vai propor uma ação transformadora do sujeito e da realidade, frente à histórica separação entre teoria e prática, sempre reafirmada pelos teóricos positivistas, ele proporá a práxis. Frente às aulas dirigidas por discursos e narrativas, ele sugerirá o diálogo. Frente ao conformismo e adaptação ao social, ele proporá a conscientização. Contra a pedagogia do colonizador que instrumentaliza os alunos para bem servirem ao

sistema, ele propõe a pedagogia do oprimido, fazendo do aluno um sujeito histórico.

Torres (1979), no prefácio, assim coloca sua posição em relação à pedagogia do oprimido: “é uma pedagogia científica em que a dimensão epistemológica se congrega com a dimensão gnoseológica para fundamentar uma antropologia política que revaloriza dois instantes cruciais do acontecer social contemporâneo: a consciência e a história”.

O pensamento de Paulo Freire carrega diversas nuances de variadas tendências filosóficas. Ele próprio diz: “minha perspectiva é dialética e fenomenológica”, porém seu próprio pensamento sofre evoluções que são hoje bastante analisadas no cenário mundial. O próprio Torres diz que três filosofias marcaram sucessivamente a obra de Freire: o existencialismo, a fenomenologia e o marxismo, realçando que a dialética hegeliana está presente em quase toda a obra de Freire.

Schmied-Kowarzik (1983, p. 69) escreve que Freire, ao entrelaçar temas cristãos e marxistas, retoma a relação originária entre dialética e diálogo, definindo a educação como a experiência dialética da libertação humana. A obra de Freire no Brasil foi também bruscamente interrompida, mas teve diversas continuidades no mundo, demonstrando sua pertinência como fundamento de uma pedagogia que, aliando ciência, arte e política, influenciou outras áreas do saber e apresentou diretrizes que foram profundamente utilizadas por vários trabalhadores sociais em suas práticas: filósofos, terapeutas, médicos, cientistas. Sua obra prenunciou um tratamento interdisciplinar das ciências, enriquecendo o trabalho de educadores com novas formas de pesquisa, como a pesquisa participante, demonstrando que a Pedagogia pode ser uma ciência articuladora de saberes e também instrumento fundamental, essencial à emancipação da humanidade. Mostra sua obra que o antipedagogismo é uma atitude de renovação e transformação, porque se organiza como pensamento crítico e como prática ideológica.

## VI.

Alguns pedagogismos contemporâneos estão se ampliando e necessitando de novos embates antipe-

dagogistas. Daniel Hameline (2004, p. 90) considera três situações que parecem se constituir como pedagogismos contemporâneos: a) a primeira seria o excesso de psicologismo (naturalismo) sobre a prática docente, ou seja, ensinar é mais do que seguir etapas e métodos; é mais do que saber as fases do desenvolvimento e implica reintegrar a função professoral como prática culturalizante, como formação; b) decorrente desse naturalismo, considera pernicioso a atual tendência taylorista da educação, renovada com a busca excessiva de resultados, de medidas, de performances, de rentabilidade (tecnicidade) com adesão à ideologia do liberalismo econômico; e a c) do conluio entre naturalismo e tecnicidade com uma celebração excessiva das diferenças que nega a universalidade em benefício dos tribalismos ou das comunidades, chegando à indiferenciação igualitária e gerando o clima de seja como “cada um como quer”, no desenvolvimento de um perigoso individualismo.

Além dessa síntese, Hameline ainda realça que há pedagogismo quando as atividades docentes se tornam excessivamente monológicas; quando a instrução passa a ter primazia excessiva sobre a formação; quando a prática docente ignora o papel da reflexão e torna-se um mero aplicacionismo de textos ou teorias; ou ainda, quando existe o excesso de espontaneísmo nas práticas educativas.

Licínio Lima (2009) tem realçado a concepção ingênua de que a educação pode tudo, de que pela educação, pela escola, pelo pensamento educacional vamos revolucionar as coisas e mudar a sociedade e a economia. Esse pensamento ingênuo hoje dominante é um pedagogismo que impede a real percepção dos limites e possibilidades da educação e da pedagogia. Ou seja, a crença de que através da educação e da aprendizagem ao longo da vida é possível operar as mudanças sociais e econômicas consideradas imprescindíveis tende a fornecer uma concepção inadequada que pode pressupor que cabe ao sujeito e suas aprendizagens a mudança das condições sociais e econômicas da sociedade, dando-se à educação uma ênfase excessivamente utilitarista que menospreza o papel da reflexão e da formação dos sujeitos.

Nóvoa (1999) aproxima-se dessa reflexão ao colocar os excessos que impedem uma melhor conquista

dos caminhos pedagógicos que o mundo trilhou. Ele apoia-se na lógica dos contrários para realçar que, em relação à formação de professores, há excesso da retórica política e dos *mass-media* frente à pobreza das políticas educativas; há excesso das linguagens dos especialistas internacionais frente à pobreza dos programas de formação de professores; há excesso do discurso científico-educacional em relação à pobreza das práticas pedagógicas; há, ainda, o excesso das “vozes” dos professores e pobreza das práticas associativas docentes.

A Pedagogia como prática social humana exerce-se entre pessoas e circunstâncias, o que lhe dá uma perspectiva de mutabilidade e transformação e só pode ser encarada na dimensão da totalidade de suas múltiplas determinações. Seu movimento para fazer-se é dialético, sínteses de múltiplas contradições. Os desafios do mundo contemporâneo rebatem e se reverberam nas teorias e práticas educacionais. Num jogo contínuo, pedagogistas e antipedagogistas vão acertando e recompondo caminhos, na certeza de que a prática pedagógica é permeada por uma insustentável leveza; leveza essa que é sua fortuna e sua sina. Nos entremeios dessa dança coloca-se o presente, fruto de milhares de reminiscências que insistiram e permanecem ainda hoje, configurando a pedagogia possível.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CAMBI, Franco. *História da Pedagogia*. São Paulo: UNESP, 1999.
- COMENIUS, Juan Amós. *Didáctica Magna*. Madri: Akal, 1986.
- DEVELAY, Michel. L'indispensable réflexion épistémologique. In: *Cahiers Pédagogiques*. Paris: INRP, 334, 1995, p. 25-26.
- DEWEY, J. *Democracia e Educação*. São Paulo: Nacional, 1976.
- DEWEY, J. *La ciência de la education*. Buenos Aires: Losada, 1976.

- DURKHEIM, E. *Éducation et sociologie*. Paris: PUF, 1985.
- DURKHEIM, Émile. *Educación y sociología*. Trad. Janine Muls de Liarás. 3. ed. Barcelona: Ediciones Península, 1990.
- FRANCO, Maria Amélia Santoro. A Pedagogia como ciência da educação: entre práxis e epistemologia. *Tese de doutoramento*. Universidade de São Paulo. FE. USP. 2001.
- FRANCO, Maria Amélia Santoro. *A Pedagogia como ciência da Educação*. Editora Cortez, São Paulo, 2008 (2ª edição revista e ampliada).
- FRANCO, Maria Amélia Santoro. *Pedagogia e Prática Docente*. Editora Cortez. São Paulo. 2012.
- FREIRE, Paulo. *A educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.
- FREIRE, Paulo. *A Pedagogia do Oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.
- FREIRE, Paulo. *Conscientização*. São Paulo: Cortez, 1980.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- GAUTHIER, C. e TARDIF, M. *A Pedagogia: teorias e práticas da antiguidade a nossos dias*. Editora Vozes. Petrópolis. 2010.
- HOFSTETTER, R.; SCHNEUWLY, B. Le pari des sciences de l'éducation. In: *Raisons éducatives*. Paris, Bruxelles: De Boeck Université, 1999.
- HOSSAYE, Jean. Une illusion pédagogique? In: *Cahiers Pédagogiques*. Paris: INRP, 334, p. 28-31, 1995.
- HOSSAYE, Jean. (et all.) *Manifesto a favor dos pedagogos*. Porto Alegre. Armed. 2004.
- LIBÂNEO, José Carlos; PIMENTA, Selma G. Formação de profissionais da educação: visão crítica e perspectiva de mudança. *Educação e Sociedade*. Campinas: Cedes, n. 68/especial, 1999.
- LIMA, Licínio C. A Educação faz tudo? Crítica ao pedagogismo na “sociedade da aprendizagem”. *Rev. Lusófona de Educação*, 2010, no. 15, p.41-54.
- NÓVOA, Antonio. Os Professores na Virada do Milênio: do excesso dos discursos à pobreza das práticas. *Educ. Pesqui.* vol.25 no. 1 São Paulo Jan./June 1999.
- SAVIANI, D. *Escola e Democracia*. São Paulo: Cortez, 1983.
- SCHMIED-KOWARZIK, W. *Pedagogia Dialética - de Aristóteles a Paulo Freire*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- SOETARD, Michel. Le savoir de l'éducation dans son rapport à l'action. In: *L'année de la recherche en sciences de l'éducation*. Paris: PUF, p. 31-48, 1998.
- SUCHODOLSKI, Bogdan. *Teoria marxista da educação*. Lisboa: Estampa, 1976.
- TORRES, Carlos Alberto. *A práxis educativa de Paulo Freire*. São Paulo: Loyola, 1979.
- HAMELINE, D. Pedagogia e Pedagogismo. IN: HOS-SAYE, Jean. ( et all.) *Manifesto a favor dos pedagogos*. Porto Alegre. ARTmed. 2004. P 70-95.

## O AUTOR

**Maria Amélia Santoro Franco** Pós-doutora em Pedagogia (2011), com supervisão de Bernard Charlot; doutora em Educação pela USP (2001) com orientação de Selma Pimenta; Mestre em Psicologia da Educação pela PUC-SP (1996); graduada e licenciada em Pedagogia pela PUCCAMP (1968). É pesquisadora 2 do CNPq; pesquisadora do GEPEFE (Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Formação do Educador) na USP e pesquisadora na Universidade Católica de Santos. É coordenador de publicação na Cortez Editora e Livraria, coordenando a série Saberes Pedagógicos. É vice-cordenadora do PPGE UNISANTOS. Integra o Colegiado do GT de Didática na ANPED. Coordena o grupo de pesquisa: Práticas Pedagógicas, pesquisa e formação onde coordena o projeto Observatório da Prática Docente (CNPQ).



Silvia Valencich Frota

## ANTINACIONALISMO

### RESUMO:

A partir de uma breve retrospectiva histórica do desenvolvimento dos nacionalismos na Europa, procura-se refletir sobre os processos de construção discursiva dos mesmos. O contexto brasileiro é destacado, assim como o papel da negação e do antagonismo na elaboração dos nacionalismos e dos antinacionalismos. O enquadramento teórico-metodológico adotado é o dos estudos de cultura, com especial ênfase nas teorias de identidade desenvolvidas por Stuart Hall e Homi Bhabha.

**Palavras-chave:** Nação. Nacionalismo. Identidade Nacional. Discursos.

## ANTINATIONALISM

### ABSTRACT

From a brief historical retrospective of the development of nationalism in Europe, this paper seeks to reflect on the processes of discursive construction of that nationalism. The Brazilian context is highlighted, as well as the role of negation and antagonism in the development of nationalisms and antinationalisms. The theoretical and methodological framework adopted is that of culture studies, with special emphasis on identity theories developed by Stuart Hall and Homi Bhabha.

**Keywords:** Nation, Nationalism, National Identity, Speeches.

## ANTINACIONALISMO

### RESUMEN

A partir de una breve retrospectiva histórica del desarrollo de los nacionalismos en Europa, se busca reflexionar sobre los procesos de construcción discursiva de los mismos. El contexto brasileño se pone de relieve, así como el papel de la negación y del antagonismo en la elaboración de los nacionalismos y antinacionalismos. El marco teórico y metodológico adoptado es el de los estudios de cultura, con especial énfasis en las teorías de identidad desarrollados por Stuart Hall y Homi Bhabha.

**Palabras clave:** Nación, nacionalismo, identidad nacional, discursos.

## ANTINATIONALISME

### RÉSUMÉ

À partir d'une brève perspective historique du développement des nationalismes dans l'Europe, on vise à réfléchir sur les processus de construction discursive de celui-ci. Le contexte brésilien est mis en évidence, ainsi que le rôle de la négation et de l'antagonisme dans l'élaboration des nationalismes et des antinationalismes. Le cadre théorique et méthodologique adopté est des études de la culture, avec une emphase especial dans la théorie de l'identité développées pour Stuart Hall et Homi Bhabha.

**Mots-clés:** Nation; Nationalisme; Identité National; Discours.

*“Não sou nem ateniense, nem grego, mas  
sim um cidadão do mundo”*  
Sócrates

ENTRE AS DEFINIÇÕES possíveis, propomos entender o antinacionalismo como sendo o conceito que engloba as diferentes correntes de pensamento que se opõem à ideologia dos nacionalismos. Embora o antinacionalismo não se destaque como uma corrente autônoma e independente, quer no âmbito nacional, quer no âmbito internacional, seu ideário pode se fazer presente em outras correntes ideológicas, como no anarquismo, por exemplo, ou mesmo em algumas vertentes do marxismo, que vêem os nacionalismos como forma de ocultação ou mascaramento das divisões de classes.

### BREVE RETROSPECTIVA HISTÓRICA

Os nacionalismos têm sua origem e seu desenvolvimento frequentemente associados ao final do século XVIII, mais especificamente à declaração de independência americana (1776) e à revolução francesa (1789). Rousseau, Herder, Fichte, Korais e Mazzini são considerados os fundadores dessa ideologia, que tem seu apogeu no século XIX. Com essa afirmação, circunscrevemos a presente reflexão às ideias nacionalistas desenvolvidas no continente europeu, das quais o Brasil é, em alguma medida, herdeiro.

Em 1789, com a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, pela França, afirma-se a associação dos conceitos de soberania e nação. É na ideia de nação que reside o princípio de toda a soberania. Nos anos subsequentes, à nação soberana é atribuído o direito a um Estado e é esse Estado-Nação que passa a ocupar posição de destaque no desenvolvimento dos nacionalismos.

Em 1848, uma série de revoltas se espalha pela Europa, no movimento que passaria a ser conhecido como a “primavera das nações”. Em parte motivados por uma grave crise econômica que assolava a Europa, esses levantes representaram uma ameaça aos regimes monárquicos e uma das primeiras tentativas de mobilização popular em prol de melhores condições de vida e de trabalho. Em 1848 é também publicado o Manifesto Comunista, de Karl Marx e Friedrich Engels, os

quais, entre outros temas, defendiam a mobilização da classe trabalhadora.

Na segunda metade do século XIX, dá-se o surgimento das chamadas nações tardias, com a unificação da Itália, em 1870, e a unificação da Alemanha, em 1871. Em ambos os casos, o papel da língua é destacado seja pela via do *reconhecimento* da existência de uma língua comum e ancestral, seja pelo projeto de construção e implementação de uma língua comum, de âmbito nacional, que passa pela supressão de dialetos e pela imposição de uma língua oficial.

Ao mesmo tempo que os nacionalismos esforçam-se por traduzir um sentimento de pertença a um povo supostamente homogêneo que partilha os mesmos valores, uma mesma história, os mesmos ancestrais, o mesmo destino, uma cultura, uma memória, um modo de vida, enfim, uma identidade única – a qual, muitas vezes, passa pela existência de uma língua nacional e de um território –, a perspectiva política também se faz presente. Os chamados Estados-Nação se multiplicam e ganham relevância num cenário global marcado pelo declínio do feudalismo, que havia sido, até então, o modo de exploração sócio-econômica prevalente na Europa.

O final do século XIX e início do século XX é marcado pela queda dos impérios Turco-Otomano e Austro-Húngaro e pela aproximação da derrocada final do modelo de exploração colonialista. Já na primeira metade do século XX, as duas grandes guerras mundiais (1914-1918 e 1939-1945) são o testemunho de pressões nacionalistas no continente europeu. Sob o custo de enormes perdas humanas e materiais, o continente Europeu redefine mais uma vez suas fronteiras.

É só na segunda metade do século XX que os nacionalismos parecem arrefecer. Segundo Hobsbawm (1990), secundado por Anderson (1983/1991), os nacionalismos deixam de ser a principal ‘força motriz’ das transformações sociais, papel que haviam desempenhado no período anterior.

Ao longo do seu desenvolvimento, fizeram-se ouvir vários discursos contrários aos nacionalismos, apontados, muitas vezes, como mais um instrumento de controle ideológico desenvolvido pelas elites sócio-econômicas para controle das massas. Para alguns,

como Friedrich Nietzsche, os nacionalismos representavam um risco para a liberdade individual em função da sua capacidade de mobilização social e da possibilidade de sua apropriação indevida por demagogos dispostos a explorar os medos e inseguranças das pessoas comuns. Para outros, como Hannah Arendt, os nacionalismos teriam servido de alicerce para a ascensão dos regimes totalitários, como o fascismo e o nazismo.

Outro discurso recorrente é o de que os nacionalismos seriam a ideologia de sustentação do capitalismo, com todas as desigualdades e o potencial de exclusão social que lhe são atribuídos. Ao promover o sentimento de pertença nacional, os nacionalismos mascarariam a rivalidade entre classes, perpetuando as desigualdades e injustiças que marcam muitas das sociedades capitalistas atuais.

Mas, se o capitalismo, num primeiro momento, surge como elemento impulsionador dos nacionalismos, o inverso parece acontecer na atualidade. Segundo Bueno (2004), o capitalismo hoje representaria uma ameaça aos nacionalismos e à concretização da sua crise ao fortalecer uma perspectiva e uma lógica econômicas que extravasam as fronteiras nacionais e põem em causa, muitas vezes, a ideia de soberania, em seus contornos tradicionais. Nesse contexto, os grandes atores passam a ser as empresas e instituições multinacionais e os mercados globais, regidos pelo sistema financeiro.

No cenário atual, o grande movimento de oposição aos nacionalismos parece ser a globalização. Nessa nova ordem mundial, marcada pela mobilidade de bens, dados e pessoas e pela criação e fortalecimento de instituições multinacionais em todos os setores da vida em sociedade – Banco Mundial, UE, OTAN, Greenpeace, Anistia Internacional, empresas multinacionais etc. –, o papel das fronteiras e do próprio Estado nacional parece ser posto em causa. O conceito de soberania é questionado, num contexto de acirramento da interdependência entre os diversos Estados. A ideia de cidadania global volta à cena.

Por outro lado, os conflitos nos Bálcãs, com o desfazimento da ex-Iugoslávia; a disputa entre Tchetchênia e Rússia e Geórgia e Ossétia do Sul e Abecásia; as constantes disputas internas na Espanha; a tensão

recorrente entre curdos e turcos, a crise política belga de 2010-2011 e, mais recentemente, o confronto entre a Ucrânia e os separatistas pró-Rússia e a criação de um Estado islâmico parecem contradizer a ideia de que os nacionalismos tenham chegado ao fim.

Talvez seja mais prudente reconhecer que os nacionalismos mudaram, é verdade, mas não estão extintos. Assumem novas formas e discursos, manifestam-se de modo diverso, mas ainda representam uma força considerável nas sociedades atuais. São exemplos desse cenário o fortalecimento de partidos de direita na União Europeia, com seus discursos marcados pela xenofobia, assim como a multiplicação das restrições à imigração, adotadas por cada vez mais países.

## O CENÁRIO BRASILEIRO

No Brasil, o ideário nacionalista parece ter se afirmado mais tarde, em comparação com os movimentos de emancipação nacional vivenciados nos demais países da América Latina. Embora a independência do Brasil tenha sido declarada em 1822, não se pode negar a persistência de uma ideia de continuidade, corroborada em boa parte pelo fato de o monarca português, D. Pedro de Alcântara, ter seguido no comando do país, dessa vez, como imperador do Brasil.

Segundo Santos (2010), o nacionalismo brasileiro demorou a chegar. A construção de uma identidade nacional brasileira só começa a ser fomentada com a derrocada do império, vindo a ser consolidada apenas na primeira metade do século XX. É, no entanto, no período que antecede a República, conquistada em 1889, que a construção de uma identidade brasileira começa a ganhar relevância. Essa parece figurar

entre as preocupações de pequenos grupos de elite, mas não da população em geral.

Nesse sentido, vale a pena recordar Carvalho (1990), que encerra seu livro “A Formação das Almas – O imaginário da República no Brasil” com uma imagem pungente: “Tiradentes esquetejado nos braços da Aparecida”. Segundo o autor, essa seria a “perfeita *pietá cívico-religiosa brasileira*”. O corpo esquetejado do herói nacional como símbolo do povo brasileiro nos braços de Nossa Senhora. “A nação exibindo, aos peda-

ços, o corpo do seu povo que a República ainda não foi capaz de reconstituir”.

Nesse interregno, a criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), em 1838 – ainda durante o Império, portanto –, representa um momento importante no processo de se pensar o Brasil e aquilo que seria a identidade brasileira. Voltado para o registro, a conservação e a divulgação de uma história do Brasil, o instituto contribui para a construção de uma memória coletiva brasileira e de um sentido de unidade.

Mas ainda será preciso esperar um século para vermos publicadas aquelas que, ainda hoje, são consideradas obras seminais na construção de uma certa ideia de Brasil: “Casa Grande & Senzala”, de Gilberto Freyre, publicada em 1933, e “Raízes do Brasil”, de Sérgio Buarque de Holanda, publicada em 1936 (cf. CLAVAL, 2004).

Para Freyre, uma das características mais marcantes da “brasilidade” seria a mestiçagem. Nesse sentido, a própria afirmação de uma identidade nacional brasileira abarcaria a ideia de oposição, antagonismo. Até então, era a ideia de *raça pura* que vigorava em muitos dos nacionalismos europeus. Valorizava-se a ausência da mistura, a pureza das origens. Na perspectiva de Freyre, o povo brasileiro se constituiria pela oposição à pureza, pela hibrididade, como bem destacam Roberto DaMatta (2004) e Renato Ortiz (1985, p. 41): “O que era mestiço torna-se nacional”.

Outra característica presente nessa suposta identidade brasileira seria a da cordialidade. Essa foi a perspectiva explorada por Holanda, que, em seu livro, busca analisar as origens e o desenvolvimento da sociedade brasileira, marcada pela colonização portuguesa.

Em 1955 é criado o Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), voltado para a construção de uma ideologia desenvolvimentista com vistas à transformação e ao desenvolvimento econômico, social e cultural do Brasil. Para o ISEB, o sentimento nacional era indissociável do desenvolvimento econômico, daí a relevância do seu papel para a identidade brasileira. A consolidação do nacionalismo e de uma certa consciência nacional seriam a pedra de toque do desenvolvimento do país.

Longe de tentar definir e caracterizar o que seria essa identidade brasileira, o que nos propusemos a fazer

até aqui foi traçar um breve esboço dos percalços desse processo, apontando, sempre que possível, alguns dos seus protagonistas. Mas o que está em jogo nessa discussão são os anti/nacionalismos. Portanto, vamos voltar agora a analisar de que forma estes são engendrados.

## A CONSTRUÇÃO DO “OUTRO”

Para a construção de um sentimento de pertença a um grupo, neste caso, de uma identidade nacional, é imprescindível a existência de um outro. É nessa alteridade que as identidades, em geral, se constituem. Para que exista um ‘nós’, necessariamente deve haver um ‘eles’. É no contato com esse outro – real ou imaginado – que nos constituímos.

A grosso modo, podemos delinear duas perspectivas antagônicas de abordagem desse tema: as perspectivas essencialistas e as perspectivas não essencialistas. As perspectivas essencialistas assumem como ponto de partida que as identidades são inatas. Estamos, de certa forma, *condenados* a elas desde o instante em que nascemos, independentemente da nossa vontade. Nascer num determinado território, numa dada família, com determinada língua materna molda ou mesmo determina nosso caráter, nossos valores, nosso olhar sobre o mundo.

As perspectivas não essencialistas, por outro lado, partem do princípio de que as identidades são construídas. Não são inatas, nem herdadas. São construídas ao longo da vida, a partir de nossas experiências e escolhas. Temos poder de agência sobre elas. Não estamos submetidos a certa identidade, somos sujeitos, isto é, somos atores nesse processo de construção.

Entre as duas perspectivas acima, obviamente existe uma enorme variedade de posições e enquadramentos. Para Stuart Hall (1996), por exemplo, as identidades deveriam ser compreendidas como um “processo em andamento”. Nesse sentido, em vez de falarmos em identidades, faria mais sentido falarmos em identificação. Para esse processo, concorreriam não apenas aquilo que nos é interior, nossa individualidade, como também as imagens que os outros têm – ou que acreditamos ter – de nós.

Homi Bhabha (2006, p.292), por exemplo, reflete sobre as nações como narrativas. As nações – e os

nacionalismos – seriam resultantes de um processo de construção discursiva. As diferentes estratégias narrativas adotadas – reveladoras das relações de poder que marcam nossa vida em sociedade – entrelaçam as ideias de povo, minorias e diferenças culturais que marcam o discurso da modernidade. Muitas das atuais concepções dos nacionalismos são, em boa medida, devedoras da ideia de nação como “comunidade política imaginada”, proposta por Anderson (1983/1991). Essa comunidade imaginada seria ao mesmo tempo “limitada e soberana”. Nesse sentido, os nacionalismos seriam “artefactos culturais de um tipo especial”.

Retomando o raciocínio da alteridade, ou seja, da construção da identidade/diferença por meio da construção de um “outro” em oposição a um “nós”, podemos dizer que há um elemento “anti”, ou seja, de antagonismo, no cerne do próprio processo de construção identitária. Os nacionalismos, portanto, seriam devedores desse antagonismo, dessa contraposição. Tendo isso em vista, o que podemos dizer sobre os antinacionalismos?

O fato de, por antinacionalismos, referirmo-nos às correntes ideológicas e aos movimentos que se opõem aos nacionalismos não implica necessariamente dizer que os antinacionalismos negam o papel desse mecanismo de identidade/diferença que subjaz ao processo de construção identitário – pelo contrário, os antinacionalismos parecem se valer desse mesmo artifício. Na verdade, o que as correntes antinacionalistas, em geral, parecem contradizer não é necessariamente a existência ou construção do outro, mas sim os critérios adotados para essa diferenciação – no caso dos nacionalismos, o binômio nacional/estrangeiro.

Os nacionalismos, ao colocarem em movimento esse mecanismo de identidade/diferença, fazem-no a partir de critérios de pertença nacional. Nascermos neste território, falamos a mesma língua, sujeitamo-nos às regras desse mesmo Estado, somos titulares dos mesmos direitos e deveres. Já os antinacionalismos negam o valor desses critérios e não, *a priori*, à construção da diferença. Nos antinacionalismos, as fidelidades e solidariedades não seriam estabelecidas no contexto da nação, mas sim em contextos distintos, como o de

classe social ou o etário, por exemplo. De todo modo, o mecanismo de construção identitário que contrapõe um “eu” a um “outro” segue em funcionamento.

A modernidade tardia, segundo Lyotard (1979), marcada pela fragmentação e pela multiplicação das identidades, também contribui para a crise dos nacionalismos. Nesse cenário, as identidades nacionais passam a concorrer com muitas outras: as identidades de gênero, profissionais, etárias etc. Perdem, portanto, em alguma medida, a ideia de prevalência ou superioridade. Deixam de se sobrepor às demais identidades e passam a concorrer com elas.

Outra perspectiva interessante é a da (des)construção, em muito devedora do pensamento de Derridas, que também contribui para o questionamento dos nacionalismos, ao mesmo tempo em que promove o afastamento das perspectivas essencialistas.

## OS DISCURSOS DO ANTI/NACIONALISMO

Segundo Carvalho, o imaginário social é um elemento importante do processo de mudança política e social, especialmente no que diz respeito à construção de identidades coletivas. Daí a importância dos símbolos, partilhados numa dada comunidade, e a construção e difusão dos discursos por meio dos quais esse imaginário social é trazido à tona.

Para refletirmos sobre os discursos dos antinacionalismos, no contexto brasileiro, parece pertinente retornar ao início do século XX e lançar um olhar sobre o movimento modernista – cujo marco pode ser atribuído à semana de arte moderna, realizada em 1922, em São Paulo. É nesse período que a construção dessa identidade nacional brasileira parece ganhar corpo, ampliar horizontes e se consolidar

Nesse contexto, interessa-nos destacar dois momentos: a elaboração do Manifesto da Poesia Pau-Brasil (1924), por Oswald de Andrade – idealizador do movimento antropofágico –, e a publicação de Macunaíma (1928), de Mario de Andrade. O trabalho de Oswald é frequentemente associado à construção de uma consciência nacional. Segundo o autor, temos de *devorar* aquilo que nos é estranho, exterior, e construir nossa *verdadeira, autêntica*, identidade. É preciso

refutar a imitação do que vem de fora – numa alusão à cultura europeia – e valorizar o que é nosso.

Já em Macunaíma, temos no personagem principal (o próprio Macunaíma) o representante de todo o povo brasileiro. Mas trata-se de um anti-herói: mentiroso e preguiçoso, contrariando, assim, o ideal do herói romântico celebrado na literatura pré-modernista. Aqui, mais uma vez, a identidade brasileira passa pela negação do valor da pureza de raça e pela valorização da mestiçagem. Ambos os discursos – de Mario e de Oswald – trazem em si mesmos um movimento de antagonismo e oposição, mas, ainda assim, são discursos em favor de uma ideia de nação.

Como já afirmamos no início, parece não haver uma corrente forte e definida que englobe os antinacionalismos. No cenário atual, talvez o movimento de oposição mais significativo seja o da globalização. No Brasil, segundo Jobim, é o que acontece. A globalização surge como um contraponto aos nacionalismos. A globalização colocaria em causa a ideia de Estado-Nação, que antes era o detentor do controle sobre os fluxos de bens, pessoas e dados dentro de suas fronteiras, mas que, com a globalização, perde, em parte, esse poder em função da interdependência que se estabelece entre países, instituições e mercados.

Por fim, pensar os nacionalismos implica pensar a diferença, afinal, identidade e diferença são duas faces da mesma moeda. Não existe um “eu”, nesse caso coletivo, se não houver um “outro”. E provavelmente a maior diferença que se pode estabelecer entre dois conceitos seja a oposição, o seu contrário. A ideia de antagonismo está, portanto, no cerne dos nacionalismos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities*. London: Verso, 1983. (Rev. ed., 1991).

BHABHA, Homi K. “Introduction: narrating the nation”. In: BHABHA, Homi K (org.). *Nation and narration*. London and New York: Routledge, 2006.

BUENO, Eduardo. “Memórias do futuro: mitos do Brasil moderno” in Lucia Helena (Org.), *Nação-invenção*.

*Ensaio sobre o nacional em tempos de globalização*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

CARVALHO, José Murilo de. *A Formação das Almas. O Imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CLAVAL, Paul. *A Construção do Brasil*. (Duarte Pacheco Souza, trad.). Lisboa: Instituto Piaget, 2004/2010.

DAMATTA, Roberto. *O que é o Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 2004.

HALL, Stuart. “Quem precisa da identidade?”, in Silva, T. (org.). *Identidade e Diferença: a Perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.

HOBBSBAWM, Eric. *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: University Press, 1990 (2º edition, 1992).

JOBIM, José Luís. “Notas sobre globalização, nacionalismo e estudos literários” in Lucia Helena (Org.), *Nação-invenção. Ensaio sobre o nacional em tempos de globalização*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna* (José Brança de Miranda, trad.). Lisboa: Gradiva, 1989 (Original 1979).

ORTIZ, Renato. *Cultura Brasileira & Identidade Nacional*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

SANTOS, Luís Cláudio Villafañe. “O Barão do Rio Branco e a ideia de nacionalismo no Brasil”. Disponível em <http://tensoesmundiais.net/index.php/tm/article/view-File/163/242>. Publicado em 2010 (Revista Tensões Mundiais. Vol. 6. N. 10). Acessado em 30 de Outubro de 2014.

## O AUTOR

**Silvia Valencich Frota** mestre em Comunicação e Cultura pela Universidade de Lisboa e Doutoranda em Análise do Discurso na mesma instituição.