

Patrocínio Cultural:
(Lei 7.505)



Apoio:

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
EDITORIA BRASILIENSE

CONSELHO EDITORIAL:

Carlos Francisco Marques
Cláudio Alexandre B. Teixeira
Florianio Jonas Cesar
Luís Damon Santos Moutinho
Nilson Nobuaki Yamauti

EDITOR EXECUTIVO:

Carlos Fco. Marques

COLABORADORES:

Augusto de Campos, Paulo Viziojê,
Milton Meira do Nascimento, Carlos
Alberto R. de Moura, Oswaldo
Coggiola, Celso F. Favaretto, Marta
Regina Torquetto, Gilfredo Pinheiro,
Jair Lopes Barbosa, Valtér A.
Rodrigues, Elson Fróes, Goga Masuda,
Roberto Saito, Alípio Corrêa
de Franca Neto, Cláudio Daniel,
Wagner de Paula.

AGRADECIMENTOS:

Dr. Alcides Jorge Costa, Haydée
Sorensen, Olgária Mattos, Rolf Kuntz,
Egberto Gismonti, Pablo Rubem
Mariconda, Hormando Céspedes, Maria
Cecília Rocha Guimarães, Renata
Sodré, Jota, José Carlos Rolo Venâncio,
Maria Cândida, Joel La Laina,
Armando Tomiyoshi, Palas Atena,
Olympus Cinevídeo.

PROJETO E DIAGRAMAÇÃO:

Monica Corradi

PAST-UP E ARTE-FINAL:

Luiz C. A. Cardoso

PRODUÇÃO:

Edgar Sgai

ILUSTRAÇÕES:

Caderno - Dagmar M. G. da Silva
Gente em Foco - Monica Corradi
Verso e Prosa - Luiz C. A. Cardoso
Caleidoscópico - Eloiza H. Rodrigues

CAPA:

Monica Corradi

DIGITAÇÃO:

Tiemí Kurita

FOTOCOMPOSIÇÃO:

AM Produções Gráficas Ltda.

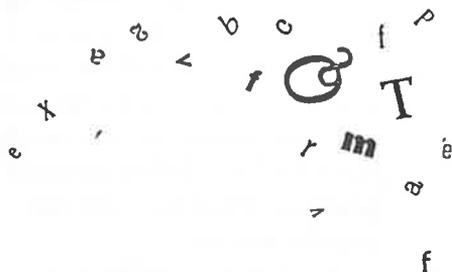
JORNALISTA RESPONSÁVEL:

Cláudio A. B. Teixeira - MTB 16760

IMPRESSÃO:

USP Coordenadoria
de Atividades Culturais
Divisão de Artes Gráficas

ÍNDICE



SEM MAIS PALAVRAS 8

GENTE EM FOCO 10
Egberto Gismonti

TORRE DE BABEL 15
William Blake: o poeta e o visionário,
por *Paulo Visioli*

PINCEL ATÔMICO 24
Inconformismo Estético, Inconformismo Social,
Hélio Oiticica, por *Celso Favareto*

CADERNO OS 200 ANOS DA REVOLUÇÃO FRANCESA 33
O PT e a Transformação da Sociedade Brasileira 34
Entrevista com *Francisco Weffort*
O Espaço do Direito e o Exercício da Soberania 43
Popular, por *Milton Meira do Nascimento*
A Política da **História**, 48
por *Oswaldo Coggiola*
Nietzsche e a Revolução, 54
por *Carlos Alberto R. de Moura*
A Enciclopédia e as Luzes 62
Catecismo de um Povo Livre 67
Sobre o Julgamento de Luís XVI, 74
por *M. Robespierre*
Uma Questão de Ponto de Vista, 82
por *Nilson Yamauti*

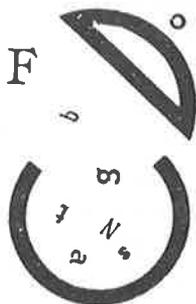
KALEIDOSCÓPIO 85
Sade e a Revolução,
por *Valter A. Rodrigues*

VERSO E PROSA 95
Poemas de *Bashô*, *William Blake*, *Albert Giraud*,
Giuseppe Ungaretti, *Gerard Hopkins*,
Tristan Corbière

POSFÁCIO 118
A Educação dos Sentidos,
por *Karl Marx*

AVISO AOS NAVEGANTES 120

M
Y



O animal se faz *sapiens* na transgressão do que a ordem natural estabelece como *dado*; na transformação do que, por Deus, está *posto*. É realidade humana a que se constitui na transgressão, na transformação, na *revolução*. Revolução, caráter próprio do homem. Homem, animal revolucionário.

Animal revolucionário, animal político: caça, coleta, vence predadores, pela capacidade de articulação coletiva de ações divorciadas.

Civilização agrícola. A divisão forçada de tarefas expurga o conjunto da sociedade do centro de decisões onde interesse particular engazupa interesse coletivo. Articular politicamente ações é subjugar o animal revolucionário.

Civilização urbana, industrial. Autonomia do *Indivíduo* na mesa da descomunhão geral. Caça e coleta solitária do \$; luta contra o *sapiens* predador do *sapiens*; submissão ao capital na gaiola do Estado. Indivíduo livre, descompromissado, na santa privacidade. Sociedade = amontoado de interesses particulares. Liberdade na escravidão à vontade exterior que despenca de cima e sai de baixo! Indivíduo livre, animal político?

Deixa Espinosa falar: A tristeza é o que sentimos ao perceber que nossa realidade mingua à medida em que nossa capacidade de ação ofega, esperneia e murcha.

Rousseau ao escarafunchar as origens da descomunhão geral flagra o *Indivíduo* escapulindo da caixinha de Pandora. Marx formula a “desgraça comum” como poção para recomposição política dos fragmentos vivos — o

SEM MAIS

proletariado resgata o animal de metas coletivas. Canalização atômica das explosões atomizadas com a pretensão de transgressão do *im-posto*; de transformação do que deve ser *mu-dado*, de revolução do que é *prostra-ação*.

Na cerimônia fúnebre do Criador, a Verdade ficara viúva; perdia o véu, virava prostituta, com as três filhas no colo: Mentira, Barbárie e Trevas. Redenção do homem? Salvação da sociedade? Cristo simplesmente volta.

Esperança otimista nas luzes. Romantismo revolucionário. Aleluia! Exorcismo de todos os valores absolutos: Marx é Cristo. Churchill é Hitler. Gandhi é Mussolini. Capital é Trabalho. Paulo Francis é Reagan. Brasil é Argentina. Xuxa é Muçum. Você é Sarney. Pôr na bunda de outrem é vitória. Oba!

E faliram todas as teorias. Poetas, seresteiros, revolucionários, correi. É chegada a hora de escrever e cantar, talvez as derradeiras noites de sonhar.

Da queda da Bastilha á queda do Plano Verão, duzentos anos de turbilhão. Vertiginosamente: da carroça à nave espacial, da ficção científica à informática, da fraternidade ao operário-padrão, da alquimia à biotecnologia, do canhão à bomba atômica, da liberdade à estátua da, da cegonha à proвета, da igualdade ao Maluf de Vulcabrás. Velocidade estonteante da Luz. Você quer mais?

O animal, mesmo terrivelmente desvairado, não marcha revolucionário? Revolução que varre indiscriminadamente cintos de castidade e o império colossal britânico. Que faz voar cabaços

PALAVRAS

de todos os puristas que peregrinam, santificam, imolam vítimas à Verdade. Revolução Neolítica e Industrial somadas soam como piadas.

Quando a única posição contemporânea digna de discussão é a posição na alcova, quando toda posição é prisão, estamos mais perdidos que cachorro em dia de mudança.

Bobagem. Angústia inútil. O único alimento estritamente necessário para o animal revolucionário é a risonha expectativa. Só o sonho não pode acabar.

EGBERTO GISM



Gaia: Egberto, nesse último disco você utiliza como subtítulo um fragmento do Fernando Pessoa. Como é sua relação com a obra de Pessoa?

Egberto: Fernando Pessoa não só é uma paixão minha como passou a ser quase que uma direção. Acredito que as pessoas, com o passar dos anos, da vida e tal, vão ganhando mentores intelectuais, mentores existenciais. No meu caso, Fernando Pessoa se caracteriza pela descoberta que surge sempre que existe um nó na minha vida para ser desfeito. Esses nós são desfeitos através de um pensamento de Fernando Pessoa, quer dizer, ou através da sua prosa ou da sua poesia. Algumas vezes usei

fragmentos de seus textos nos meus discos, como no *Feixe de Luz*, onde se lê “todo começo é involuntário”. Esse fragmento é definitivo dentro do que passei, dentro do processo desse disco. Fernando Pessoa me ensina muitas coisas.

Gaia: Fernando Pessoa, como se diz, era um místico, um iniciado. Essa característica influencia você?

Egberto: Até alguns anos atrás, a minha relação com F. Pessoa era a de ter sido um pessoano quase que por excelência. Digo isso porque me foi bastante natural ter começado a me interessar pela sua obra, e também porque nas conversas com amigos meus, escritores como Geraldo Carneiro, Ferreira Gullar e ou-

(PESSOA)

ONTI

Nascido na cidade do Carmo, Espírito Santo, e conhecido em vários países, Egberto Gismonti nos fala nessa entrevista-depoimento sobre seu último disco — *Feixe de Luz* —, sobre sua criação, sobre as impressões que esse trabalho deixa na sua vida.

tros, o meu interesse pelas suas obras foi aumentando.

Passados alguns anos após esse primeiro contato, quando comecei a freqüentar Portugal em função dos meus shows na Europa, aconteceu um fato curioso. Em Portugal, conheci um casal que depois passou a ser produtor dos meus shows lá. Um belo dia, questão de seis anos atrás, numa das viagens pelo interior de Portugal, eles me convidam a parar numa cidade chamada Óbidos para conhecer um livreiro que tinha tido uma relação muito grande com Fernando Pessoa, esse é o segundo ponto que me atrai e me aproxima de Pessoa.

Nesse encontro com o livreiro aconteceu algo definitivo. Além dele ser livreiro e ter tido uma relação muito grande com Pessoa, ele continua vivendo como se Pessoa ainda estivesse fisicamente vivo; continua porque ele se refere ao Pessoa no presente sempre, não tem passado, não tem nada. Eu fiquei muito impressionado com isso e comecei a considerar a possibilidade de Fernando Pessoa ser alguém que estivesse vivo mesmo, você não imagina o quanto isso me facilitou a compreensão de tudo o que ele sempre fala e escreve. Algo genial!

Isso sem falar na sua relação com os heterônimos que é algo que diz respeito a mim. Fernando Pessoa não escreve sobre personagens fictícios, ele é todos aqueles personagens, ele é plural. Isso de certa forma tem a ver comigo no sentido de que eu gosto de muitas coisas dentro de música; gosto desde o *approach* de

estar sentado com uma cítara contemplando algo, como gosto de sentar em frente de um computador e ficar horas fazendo uma edição, esse é um Outro que não o da cítara, como também gosto de piano. No fundo, Fernando Pessoa ensinou que isso é muito natural. O sujeito não é um, o sujeito é vários.

Gaia: Aqui no Brasil já foram feitos dois discos em homenagem a F. Pessoa. Esse trabalho seu, *Feixe de Luz*, também é uma homenagem ao poeta?

Egberto: A entrada do Fernando Pessoa nesse disco acontece quando, a nove meses do lançamento, ocorre uma tragédia na minha vida; nessa data eu perco minha mãe. Não seria Fernando Pessoa o autor mais certo para se ler naquele momento. Entro numa piração danada na medida que minha mãe era um elo definitivo de afeto.

Quando me dou conta, já estava me recuperando dessa perda, isso levou um bom tempo. Felizmente, essa perda se transformou em algo muito bom, muito bonito, que é certeza de que hoje eu tenho uma ligação direta com o eterno, com alguma coisa assim.

Foi quando comecei a fazer o projeto desse disco, não pensando em disco nenhum porque nessa altura já tinha mesmo saído do prazo que normalmente eu cumpro para fazer os meus trabalhos. Quando percebi, já tinha praticamente a idéia de um disco e ainda não sabia como chamá-lo. Ao mesmo tempo sabia que esse disco teria que,

de alguma forma, ter uma relação com aquilo que vivi durante os anos que estive com esse ente, isto é, com aqueles afetos mais profundos e mais violentos. Isso se coloca desde a capa, onde se vê os extremos desse afeto: por um lado a perda, minha mãe; por outro os meus filhos, os afetos mais recente.

Eu chamei esse disco de *Feixe de Luz* porque isso que me referi atrás, essa ligação com o eterno, não podia ter outro nome. Um feixe é algo que se pode segurar, a luz, suponho que seja o entendimento de mais alguma coisa. Mas não me parecia suficiente para a história contada nesse disco, além do nome tinha que ter mais alguma coisa. Eu aprendi outras coisas, a música desse disco revela muitas coisas que vivi nesse período, nesse processo da dor extrema que se transforma numa vitalidade danada.

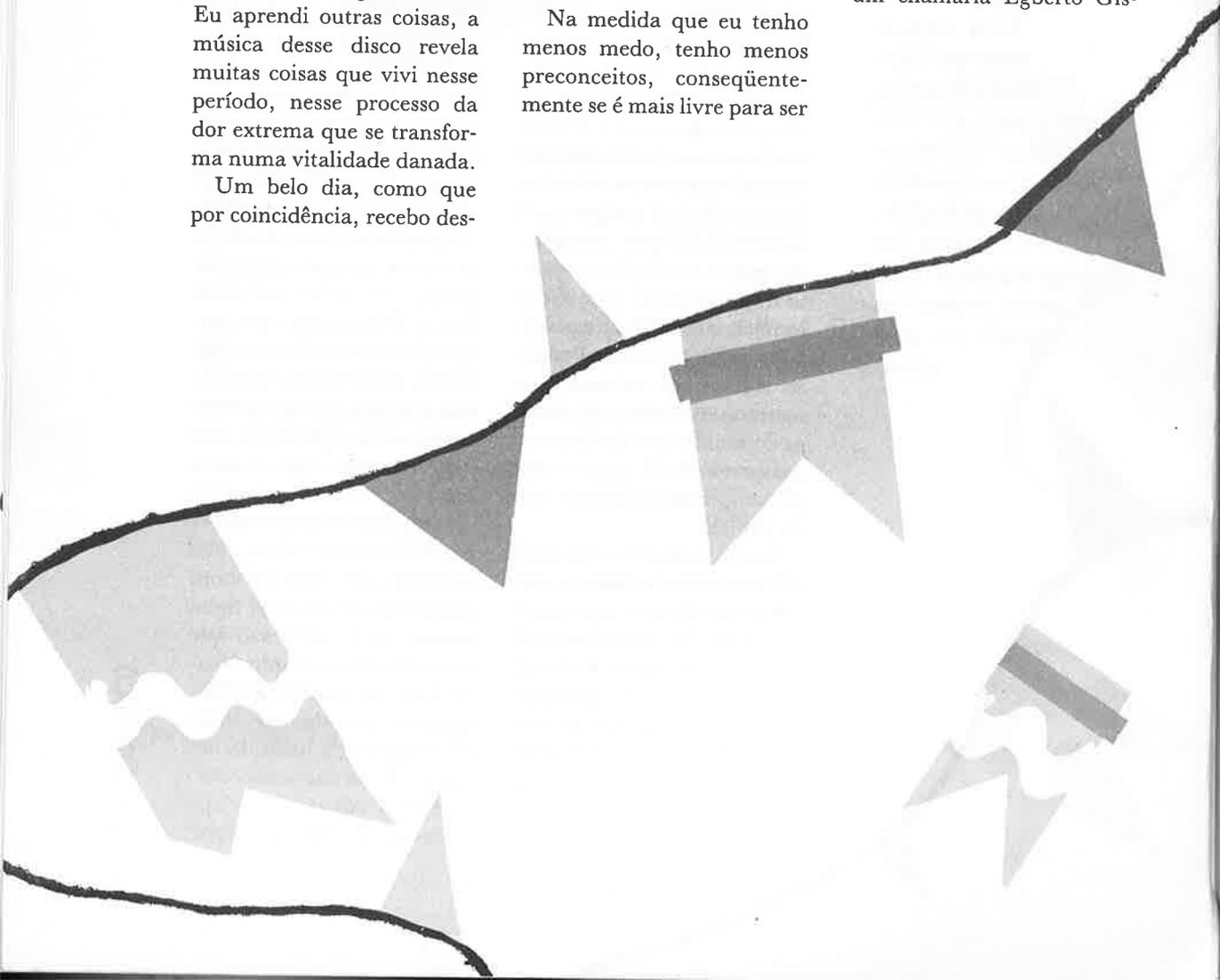
Um belo dia, como que por coincidência, recebo des-

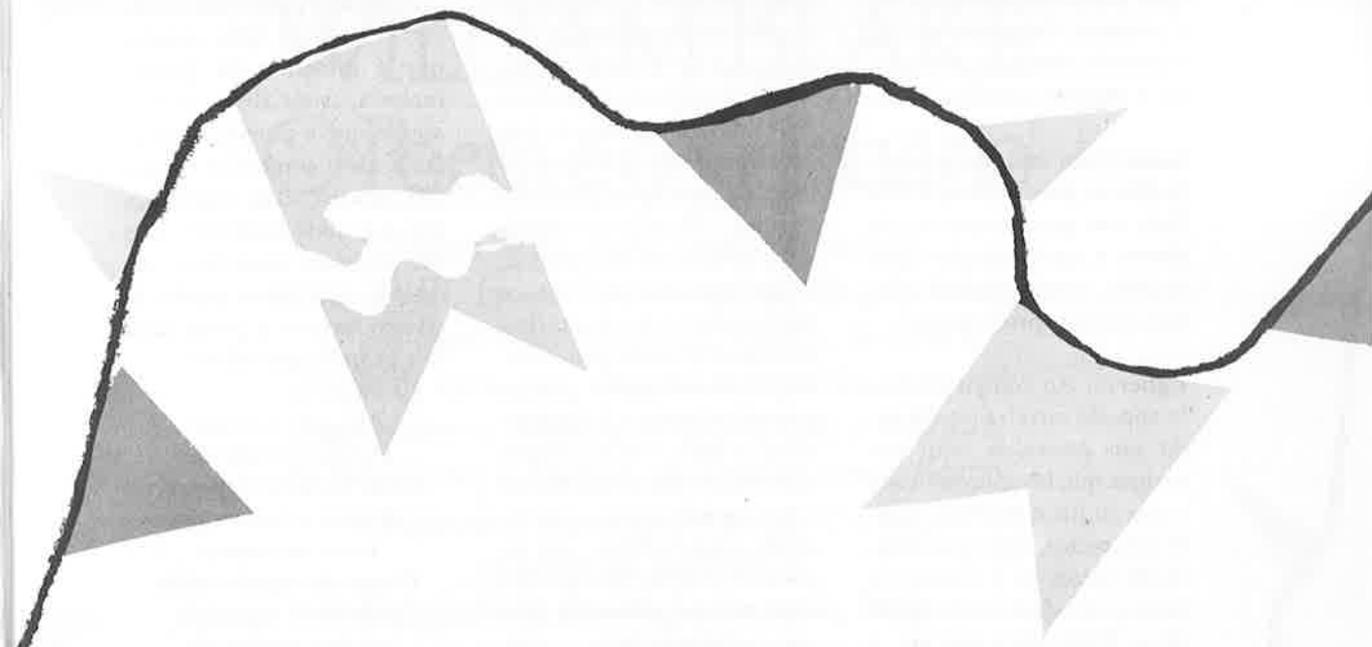
ses amigos portugueses uma agenda com fragmentos de versos de Fernando Pessoa. Abro a primeira página e tem um prefácio que diz: “todo o começo é involuntário”; me dei conta de que o que eu estava querendo deixar claro, e que faltava dentro desse processo, era que mais um preconceito ou medo que eu tinha — que eu me lembre os dois últimos grandes medos que eu tinha, um era a vida, o nascimento, que se transformou em algo vital na medida que eu ganhei os meus filhos, o outro que agora percebi era a perda — se transformou em outras coisas, quer dizer, acho que menos um medo eu tenho hoje dentro da minha vida.

Na medida que eu tenho menos medo, tenho menos preconceitos, conseqüentemente se é mais livre para ser

vários; eis a relação com Fernando Pessoa. Tanto que esse disco não é um, são vários, de uma maneira muito mais clara do que em outros eu pretendi.

Se antes eu fazia um disco dedicado a índios, outro dedicado a não sei o que, eu descobri que eu sou essas pessoas, esse disco é esse monte de pessoas. Se num extremo têm índios, noutro um computador, noutro um rock sinfônico, noutro uma música sinfônica propriamente dita, enfim, me dei conta que eu deveria fazer discos da mesma maneira como Fernando Pessoa escrevia — não vai aí nenhuma comparação qualitativa mas quantitativa —, um chamaria Egberto Gis-





monti, outro Adalberto Gusmão, outro Roberto Giz, e por aí afora.

Esse disco é o primeiro que eu claramente olho e digo: olha, os vários que eu sou estão aqui, explícitos!

”GERAL”

Gaia: Egberto, o que de mais significativo o levou a sofrer influências na sua formação musical e que vem se refletindo nas suas músicas?

Egberto: Entre outras coisas, meu pai. Meu pai punha aquelas músicas árabes e dizia: — Tá ouvindo? — Tô. — É música!; aí punha música italiana e dizia: — Tá ouvindo? — Tô. — É música!; tocava as valsas do meu avô e dizia: — Tá ouvindo? — Tô. — É música!; e me trazia discos de não sei mais quem e dizia: — Tá ouvindo? — Tô. — É música! Às vezes eu respondia: — Mas eu não gosto. — Mas é música!

Isso eu acho que foi muito bom. Temos que ouvir “geral”.

Gaia: Nos seus últimos discos anteriores a esse, você vinha fazendo um trabalho voltado para a pesquisa, para o trabalho solo. Neste disco ressurgiu a Academia de Danças, é uma retomada?

Egberto: Os músicos que formam a Academia de Danças são os músicos que sempre foram importantes na música que eu fiz. Dessa vez, depois de estudar um instrumento que eu precisava estudar mais ou menos sozinho. Por que? Porque piano eu conheço muito, posso tocar com qualquer músico do mundo, dado que eu já conheço o instrumento bem, violão também, agora máquinas eletrônicas eu não conhecia bastante

bem, apesar de estar tocando há muitos anos.

Eu precisei passar uns três ou quatro anos estudando, ainda que nos últimos três ou quatro discos convidei esse ou aquele músico, mas eu só fazia um convite para o músico vir e tocar depois da coisa armada. Depois desses anos, eu já conheço bem o equipamento que tenho e toco, daí eu posso sentar e tocar com os músicos todos que gosto.

Gaia: Muitas pessoas criticam a utilização cada vez maior dos instrumentos eletrônicos na produção musical, como você vê essa utilização?

Egberto: Eu acho que qual-

quer instrumento mal tocado é péssimo, daí qualquer instrumento eletrônico mal tocado é péssimo também, ora.

Gaitã: Com mais de quarenta discos gravados aqui e lá fora, um grande circuito de shows e apresentações pelo mundo, como você explica esse sucesso profissional?

Egberto: Ao completar vinte anos de carreira me foi dado um *curriculum* feito por amigos que levantaram tudo o que eu fiz, e eu digo: espera um pouco, essa quantidade de coisas — é realmente uma quantidade muito grande — feitas nesse período, e eu que achava que estava dirigindo minha vida? Não, na realidade existe um impulso

qualquer onde a própria vida está me empurrando e eu estou sim co-optando se quero ir pra esse lado e não quero ir pra aquele, mas no fundo é muito involuntário o começo de cada coisa que eu fiz na vida. É muito involuntária a decisão de ser músico, é involuntário ser músico profissional, é involuntária a decisão de ir viajar pelo mundo, é involuntário ganhar muitos prêmios e é involuntário ter feito — num mundo tão complicado a nível financeiro, capitalista, etc., e eu fazendo uma música, até alguns anos atrás, que não era uma música comercial, era uma música artística — cerca de 100 projetos muito bem realizados em vinte anos, isso também é involuntário.

Ninguém pode sentar e dizer: “eu faço uma música que é diferente da grande maioria, quer dizer, não é aquilo que a grande maioria faz a nível comercial e fazer três, quatro, cinco vezes mais que a grande maioria”; isso não pode ser voluntário, exceto se você tiver ganho as quatro loterias e possa criar sua própria gravadora.

Alô, alô, Carmo!
Alô Conceição do Mato Dentro! É preciso chamar a banda pra tocar no coreto.
Como diz aquele sábio provérbio espanhol, no hay coreto sin banda y no hay banda sin coreto, Hay que tocar para viver.*

DISCOGRAFIA SUMÁRIA:

Sonho 70 - 1970 PolyGram
Dança das Cabeças - 1977 ECM Records
Carmo - 1977 EMI-ODEON
Sol do Meio Dia - 1978 EMI-ODEON
Solo - 1979 EMI-ODEON
Mágico - 1980 ECM Records
Sanfona - 1981 EMI-ODEON
Fantasia - 1982 EMI-ODEON
Academia de Danças - 1985 EMI-ODEON
Trem Caipira - 1985 EMI-ODEON
Feixe de Luz - 1989 EMI-ODEON

* Extraído do *Jornal Caipira*, ano 2 - nº 2, Rio de Janeiro, um belo dia de 1979. Circulou como encarte do disco *Sol do Meio Dia*.

Essa entrevista foi levada ao ar pela Rádio USP, no programa *Terra Brasilis* (Quinta e Domingo às 21hs), produção e apresentação Wagner da Paula.

WILLIAM BLAKE

O Poeta e o Visionário

William Blake, poeta inglês do final do século XVIII, foi um homem apaixonado pelo futuro.

O seu misticismo visionário, rebelde, levou-o à criação de uma nova teogonia mitopoética, que tem como gênese o “casamento do céu com o inferno”, da Razão com a Energia, do Espírito com o Corpo, celebrando a emancipação sexual e a força criadora da imaginação.

Entusiasta da Revolução Francesa, Blake reinterpretou a figura de Cristo, que para ele não era o Cordeiro, e sim o Tigre, símbolo místico da revolta social. Os seus “poemas proféticos”, como diz Paulo Vizioli no presente artigo, antecipam, não só na mensagem, mas também na linguagem ousada e radical, os movimentos de vanguarda estética do século XX.

por **PAULO VIZIOLI**

O advento da Revolução Industrial acarretou transformações profundas na vida econômica, política e social da Inglaterra, na segunda metade do século XVIII. A expansão do comércio, o aperfeiçoamento dos processos mecânicos, a exploração das minas de carvão e a instalação das primeiras fábricas têxteis determinaram o enriquecimento da burguesia, levando-a a reivindicar participação cada vez maior na vida política do país, em detrimento da antiga aristocracia e dos demais proprietários de terras. Por outro lado, aceleraram o fenômeno da urbanização e, o que é pior, da suburbanização, praticamente esvaziando os campos e as aldeias e arrastando os lavradores e artesãos para os centros industriais em

desenvolvimento, onde formariam a grande massa do proletariado, impiedosamente explorada pelos novos sistemas de produção. A passagem de uma economia essencialmente agrícola para uma economia industrial deu origem, portanto, a problemas sociais muito graves, aos quais não podiam ficar indiferentes os escritores do período.

Os mais insatisfeitos com a situação foram os integrantes da assim chamada “nova literatura da sensibilidade”, também conhecidos como pré-românticos. Numa época em que a filosofia, as letras e as artes estavam todas sob a égide da Razão, era natural que esses autores vissem as mazelas da nova ordem como produtos de uma concepção cerebral da política, da

sociedade e da própria vida. Por isso, começaram por opor o subjetivismo emocional ao objetivismo racional dos neoclássicos. Sua tarefa era dupla: de uma parte, deveriam encontrar uma alternativa válida para o ambiente urbano, a industrialização e o capitalismo incipientes que condenavam; e, de outra, deveriam forjar uma linguagem nova, que exprimisse eficazmente as suas inquietudes e substituísse com vantagem os padrões literários vigentes, calcados artificialmente nos modelos gregos e latinos. O último problema foi solucionado com o retorno à simplicidade das formas poéticas populares..O primeiro, com a volta à natureza.

Essa busca da natureza, propugnada pelo conde de Shaftsbury, o precursor inglês de Rousseau, encontra suas primeiras manifestações poéticas na obra de autores ainda ligados ao neoclassicismo, como James Thomson, Thomas Gray e William Collins. O apego à natureza, baseado na fé incondicional em sua ação purificadora — que torna o homem bom, enquanto a sociedade o corrompe — pode, entretanto, levar o poeta a um distanciamento da realidade e a uma fuga a qualquer comprometimento. Em outras palavras, pode levá-lo ao escapismo. E foi isso o que de fato aconteceu a alguns, entre os quais os seguidores de Edward Young e os componentes da “graveyard school”, que se isolavam do mundo e faziam as meditações noturnas nos cemitérios de aldeia. Mas nem todos foram vítimas desse perigo. Thomas Chatterton e James Macpherson (Ossian), por exemplo, descobrindo a voz da natureza também na espontaneidade das expressões poéticas do povo, procuraram no passado as suas raízes, explorando respectivamente o lirismo das canções medievais e as vigorosas narrativas de uma idade heróica. George Crabbe, por sua vez, demonstrou a sua simpatia pelos filhos da natureza, os simples e os oprimidos, com um realismo bastante incomum na época. E simpatia maior

ainda foi manifestada por Robert Burns, que chegou a pregar abertamente a necessidade da revolução. Nenhum deles, contudo, teve tanto ímpeto revolucionário e foi tão radical em suas atitudes quanto William Blake.

O HOMEM E O ARTISTA

Blake possui muitos pontos em comum com os demais pré-românticos e com os grandes românticos que o seguiram. Como eles, prefere a emotividade à razão, e é por “inspiração” que cria as suas obras; como eles, opta pela simplicidade e pelas formas poéticas de sabor popular; e, como eles, exalta a natureza e a espontaneidade. Aliás, seu amor à infância — como aconteceria mais tarde a Wordsworth — deriva substancialmente de sua visão da criança como um ser que a sociedade ainda não teve tempo de corromper e que, por isso, encarna a própria inocência natural. Mas, ao lado desses traços comuns, mostra ele algumas características que não só o individualizam mas também o tornam uma das vozes mais poderosas e significativas do romantismo inglês, como a precisão das imagens e a funcionalidade dos símbolos, a energia dos ritmos e a força profética, o senso da realidade e a acuidade psicológica, a profundidade das idéias e a complexidade da visão cósmica.

O mais admirável em Blake é que, para desenvolver todas essas qualidades, ele não contou praticamente com aquilo que os ingleses chamam de “educação formal”. Nascido em Londres, em 1757, filho de um negociante de armarinhos, a única escola que conheceu foi a Academia Real de Artes, que teve a oportunidade de freqüentar por breve período, após um curso elementar de desenho. Recebeu, portanto, algum preparo como artista plástico. Mas a outra faceta de seu gênio, a literária, teve que se moldar com base nos modelos fornecidos por leituras feitas ao acaso, e que incluíam autores como Spenser, Shakespeare, Milton e alguns poetas do início do século XVII, bem



como diversos contemporâneos, entre os quais Ossian, Chatterton e William Collins.

O primeiro livro de poesias de Blake, *Esboços Poéticos*, contendo trabalhos escritos dos 12 aos 20 anos, mas publicado somente em 1783, revela muito bem aquelas influências. É o que se observa, por exemplo, no poema *Canção Demente*, com nítidas ressonâncias do *Rei Lear*, de Shakespeare, notadamente das canções do Bobo do Rei nas cenas de loucura e tempestade. Entretanto, é preciso convir que, não obstante a imaturidade, não se trata de uma obra exclusivamente derivativa, pois as imagens, os símbolos e as atitudes contêm alguns elementos que já trazem a marca registrada de Blake, prenunciando o notável poeta que iria emergir com as *Canções da Inocência*, datadas de 1789.

As *Canções da Inocência* constituem um

volume importante por vários motivos. Um deles é que, pela primeira vez, o artista plástico e o poeta que existiam em Blake se reuniram para produzir uma obra de maior escopo. Trabalhando com um método de sua própria invenção, à base de cera e de ácido, Blake começava por gravar o texto e as ilustrações em placas de cobre, que depois serviam para a impressão das páginas. A seguir, os desenhos eram coloridos à mão, num labor minucioso e lento, no qual o autor contava com a colaboração da esposa, Catherine Boucher — uma jovem simples e analfabeta com quem se casara aos 24 anos, e a quem ensinara a ler e a pintar. Devido à complexidade do processo, não atinge três dezenas o número de exemplares conhecidos dessa primeira edição do livro. Em compensação, o manuseio do volume em sua forma original constitui uma

experiência estética única, muito mais rica e gratificante do que a proporcionada pelos textos usuais.

Outro motivo da relevância das *Canções da Inocência* é que elas nos oferecem o primeiro contacto com o aspecto religioso em William Blake, que haveria de culminar mais tarde nos seus sonhos visionários. Blake, na verdade, sempre foi um místico. Já aos quatro anos afirmava ter visto Deus ao olhar pela janela do quarto. Depois, menino e adolescente, dizia avistar-se com os profetas bíblicos em seus passeios pelos campos nos arredores de Londres. Chegou mesmo a levar severa surra da mãe quando lhe contou que havia conversado com o profeta Ezequiel. Mas nada o fazia mudar. Continuou a ter e a descrever as suas visões (que, conforme nos adverte o seu senso de humor, nunca devemos tomar ao pé da letra); a sua leitura predileta continuou a ser a Bíblia; e o seu interesse pela literatura mística — como as obras de Paracelsus e de Jacob Böhme — aumentava sempre. Posteriormente, também o famoso visionário sueco Swedenborg, muito estudado e discutido na época, chamou a sua atenção. E foi sob essas influências que as *Canções da Inocência* foram escritas.

À primeira vista, o volume se parece com uma daquelas obras didático-religiosas para crianças, muito comuns naquele tempo, no estilo da conhecida coletânea de Isaac Watts. Mas é uma falsa impressão, pois a associação de características infantis (como o ritmo bem marcado, as repetições constantes, as aliterações óbvias e o vocabulário simples) com aspectos adultos (como o perfeito domínio da forma e as sugestivas implicações simbólicas) mostra que o autor visava a um público bem mais amplo. E a esse público ele anuncia o mundo da inocência, intimamente ligado à natureza e à renúncia cristã, e retratado através de uma série de identificações. A *Introdução*, ao mesmo tempo em que contém o relato simbólico de como o poeta escreveu a obra através do elemento romântico e religioso da “inspiração”, nos dá, de imediato, uma

idéia do complexo entrelaçamento dessas identificações: o jovem flautista é, simultaneamente, o artista, o poeta e o homem adulto; como é igualmente o pastor, relaciona-se com a figura divina de Cristo, o Bom Pastor; mas, como Cristo foi também o Menino Jesus e o Cordeiro de Deus, o flautista, através dele, se associa à criança, que aparece na nuvem, e com o cordeirinho, a respeito do qual é convidado a cantar. Dessa forma, o homem se identifica com a criança, com a natureza e com Deus, em união mística no reino da serena felicidade. O mesmo tema reaparece em *O Cordeiro*, poema de estrutura um pouco mais elaborada, onde uma criança, através de perguntas e respostas, catequiza um cordeirinho a respeito de Jesus Cristo.

A presença de Cristo como Cordeiro de Deus — isto é, como vítima sacrificada em benefício dos homens — sugere, entretanto, que a violência e a crueldade também existem, e o poeta não pode continuar a ignorá-las. E em *O Limpa-Chaminés*, a honestidade e o espírito realista de Blake nos mostram, pela primeira vez, a inocência a se defrontar com a dor e a opressão, na pessoa de um pequeno órfão que não só aceita, com resignação cristã, o trabalho pesado e sujo que lhe impõem, mas também conforta os companheiros de infortúnio. Do ponto de vista estético, o poema deixa algo a desejar, pecando talvez por um excesso de didatismo. Mas não há como negar a sua importância à vista do material explosivo que encerra, com o seu tocante quadro de exploração humana e com as tensões sociais que permite entrever. Por enquanto, porém, ainda há submissão, e o autor ainda nos quer fazer crer que, por causa dela, é mais triunfante a afirmação da alegria visionária.

Para muitos, a solução sugerida pode não ser satisfatória. Para o próprio Blake, entusiasmado com a Revolução Francesa — que explodia exatamente no ano do aparecimento de *Canções da Inocência* — o gesto de oferecer a outra face também não mais parecia

satisfatório. Melhor seria lutar, enfrentar a realidade, e não fugir da refrega, como fez a temerosa personagem de seu belíssimo *Livro de Thel*, igualmente de 1789. Mas como reagir sem romper os ditames da religião? Como conciliar a revolução com Cristo?

“TIGRE! TIGRE!”

A única saída era reinterpretar a figura de Cristo. Afinal, se a revolução estava certa — e parecia estar — era evidente que a imagem de Jesus tinha sido distorcida, pois, sendo ele a perfeição, não poderia haver conflito. Conseqüentemente, Cristo não mais deveria encarnar a submissão, mas a revolta; e o seu símbolo não mais deveria ser o Carneiro, porém o Tigre. O primeiro era a visão da criança, inocente, alheia à realidade; o segundo, a do experiente adulto, que conhece o sofrimento. E como as diferenças entre as duas visões são profundas, o poeta se sentiu compelido a retornar aos temas de seu volume anterior e a abordá-los do

ângulo oposto. E foi assim que surgiram, no ano de 1794, as suas *Canções da Experiência*.

Antes disso, porém, em 1793, Blake dera a lume outro trabalho, *O Casamento do Céu e do Inferno*, o mais acessível de seus “livros proféticos”, onde expõe, com maior clareza, os conceitos que desenvolve de forma poética nas *Canções da Experiência*. Em vista disso, é sempre aconselhável abordá-lo em primeiro lugar. E é o que faremos aqui.

Logo no início da obra, Blake declara a sua rejeição às idéias de Swedenborg, ironicamente retratado como “o Anjo assentado no sepulcro” de Jesus. Concomitantemente, renuncia à doutrina do cristianismo tradicional, que para ele não passa de uma maldosa falsificação dos princípios de Cristo. É esse cristianismo tradicional que ensina — como lemos em *A Voz do Demônio* — que o homem possui uma alma e um corpo completamente distintos e separados; e que a alma se relaciona com o Bem e o Céu, enquanto o corpo se associa ao Mal e ao Inferno. Blake agora vê essa



separação como uma ruptura da integridade do homem, como a sua verdadeira “queda” do paraíso, posto que ele só pode ser feliz quando as duas partes são aceitas e agem simultaneamente. Ademais, se alguma delas tivesse que ser rotulada de “boa”, não seria por certo a alma, que, sede da Razão, é essencialmente reguladora e restritiva, e sim o corpo, que, sede da Energia primitiva, é fundamentalmente criador e prolífico. Por isso Blake preferia colocar-se ao lado do Inferno e da Energia, como, aliás, todos os grandes artistas criadores, a começar pelo próprio Milton, o autor do *Paraíso Perdido*, que, mesmo puritano, “era um poeta de verdade, e do lado do Demônio, embora não o soubesse”. Também o verdadeiro Cristo se identificava com a Energia, pois, conforme vemos em *Uma Fantasia Memorável* (título que é uma paródia das *Relações Memoráveis* de Swedenborg), ele era “todo virtude, e agia por impulso, não por regra”. Dessa forma, Blake se irmanava com Milton e Cristo na luta do Inferno e da Energia contra a tirania do Céu e da Razão. Os defensores desta, muito ardilosos, — visto que “o fraco na coragem é forte na esperteza” — pregam sempre a renúncia e a submissão, dominando a humanidade por meio da religião e criando os regulamentos e todas as opressões e injustiças sociais. São eles a “serpente insinuante” que, em *O Argumento*, poema que abre *O Casamento do Céu e do Inferno*, “se arrasta em doce humildade”. Mas o “justo que se enraivece nos ermos” está pronto para se rebelar, e “as nuvens famintas sobre o abismo” prenunciam a revolução. Neste ponto, é preciso ressaltar, porém, que a libertação preconizada não se restringe ao âmbito político, estendendo-se, como bem o demonstram os *Provérbios do Inferno*, aos campos da religião, das instituições sociais (como o matrimônio), e a psicologia, onde o poeta se revela, às vezes, legítimo precursor de Freud (haja visto o provérbio: “Melhor matar uma criança no berço que acalentar desejos

insatisfeitos”). Com essa nova visão da realidade, as discrepâncias entre a crença e o espírito de rebelião desaparecem, e a revolução e Cristo se identificam.

Convém assinalar, todavia, que toda essa ênfase que Blake faz recair sobre a Energia criadora decorre de uma necessidade dialética, de uma exigência de compensação imposta por uma época sob o domínio excessivo da Razão. Na verdade, porém, o que ele pretende é a coexistência dos dois extremos, ou seja, do Prolífico, que produz, e do Devorador, que consome. Mesmo porque, como diz o poeta, “o Prolífico... deixaria de ser Prolífico, se o Devorador, como um mar, não mais recebesse o excesso de suas delícias”. Não é à toa que o título da obra fala em “casamento” — ainda que se trate de um casamento bastante estranho, fundamentado na eterna, mas equilibrada, hostilidade entre as partes, ao invés de em sua união. Afinal, “a oposição é a verdadeira amizade”, pois “sem contrários não há progressão”.

O TIGRE E O CORDEIRO

Em vista de tudo isso, podemos afirmar que as *Canções da Experiência* não eliminam, ou substituem, as *Canções da Inocência*; elas apenas as completam, oferecendo-nos o reverso da medalha. As duas obras devem ser lidas em conjunto, pois as suas posições adquirem maior validade quando encaradas como a reprodução de “estados contrários do espírito humano”. Se as *Canções da Inocência* representam a voz do Céu, ou da Razão, as *Canções da Experiência* transmitem a voz do Inferno, ou da Energia, seja a manifestar a sua pujança natural, seja a exprimir o seu inconformismo, por se encontrar em grilhões. É o que se percebe logo na *Introdução*, onde, em lugar da alegria inocente do flautista juvenil, temos o lamento do Bardo idoso, profeta experiente que conhece toda a evolução da humanidade, desde a sua criação. O Verbo Sagrado, a que ele se refere, outro não é senão o Jeová da Bíblia, a

Razão opressora, que, não obstante o seu pretense poder, fica a chorar no jardim do Éden e “a convocar de volta a alma perdida”, tentando com ardis e promessas vãs preservar o seu domínio sobre o homem. Mas tudo o que ele oferece em troca da submissão são confortos limitados, que ele assegura apenas “até que rompa o dia”, isto é, o dia da revolução, que sabe estar próximo.

Algumas canções do volume apresentam o protesto de Blake contra os grilhões morais e religiosos; outras se voltam mais especificamente contra os grilhões políticos e sociais. Entre as primeiras, podemos citar *O Torrão e o Seixo* — que contrapõe os conceitos de Amor do Devorador e do Prolífico — e também *O Jardim do Amor*, onde é mais evidente a repulsa aos tabus sexuais estabelecidos pela religião. Entre as segundas, podemos lembrar a nova versão de *O Limpa-Chaminés* — em que o pequeno protagonista é inconscientemente oprimido pelos próprios pais, vítimas, por sua vez, da opressão institucionalizada — e, principalmente, o excelente poema *Londres*, com sua visão realista e até chocante das chagas da sociedade contemporânea.

Nenhuma canção de Blake, supera, contudo, a força e a beleza de *O Tigre*, a contraparte de *O Cordeiro*. O poema é interiramente constituído por perguntas, como a indicar que o mundo da experiência é um mundo de dúvidas e incertezas, ao contrário do reino da inocência, onde, se fazemos indagações (como em *O Cordeiro*), geralmente obtemos respostas. Entretanto, mais que a sensação de insegurança do homem, o que os seus versos nos comunicam é a impressão de uma energia incontável, presente nas imagens de violência, na insistência das consonâncias e das aliterações, e no impiedoso martelar do ritmo, sugerindo às vezes o fragor de uma forja infernal. E tinha que ser assim, pois o Cristo que o Tigre representa é a própria Energia criadora. Por isso, é uma luz e uma chama em



meio às trevas da opressão; age por impulso e não obedece a regras — o que torna assustadora a sua própria “simetria”; transcende o mundo e desbarata os esquadrões dos astros, símbolos da ordem e da Razão. Não obstante toda essa pujança, porém, fica implícito que a energia é apenas um aspecto da realidade, e deve ser considerada em conjunto com a sua contraparte: “Quem te fez, fez também o Cordeiro?” E as razões dessa necessidade já nos foram fornecidas pelo *Casamento do Céu e do Inferno*.

ÚLTIMAS VISOES DO BARDO

Durante a composição das três últimas obras focalizadas, Blake atravessava uma fase relativamente tranqüila em sua vida. Alguns anos antes, ele perdera o pai e o irmão caçula, mudara-se várias vezes, e tivera uma experiência fracassada como impressor. Mas, depois que começou a dar aulas particulares de desenho, sua situação financeira se estabilizou, e ele pôde se dedicar à criação literária durante muitos anos seguidos. Quando, por volta de 1800, os problemas novamente começaram a surgir, ele e a mulher se transferiram para Felpham, a convite de William Hayley. Três anos mais tarde estavam de regresso a Londres, abrindo-se então a última fase da carreira literária de Blake, que se estendeu até 1820. Depois dessa data ele se voltou quase que exclusivamente para os trabalhos de gravação e de pintura; e, cercado pela admiração de um pequeno mas dedicado grupo de amigos, veio a falecer em 1827, aos 70 anos de idade.

Essa última fase literária é certamente a mais complexa, a mais obscura e a mais controvertida de todas. É a época dos grandes “livros proféticos”, como *As Visões das Filhas de Albion*, *América*, *Europa*, *O Primeiro Livro de Urizen*, *O Livro de Ahania*, *O livro de Los*, *Os Quatro Zoas*, *Milton*, e, por fim, *Jerusalém*, com suas proporções épicas. Impaciente com todas as restrições, e coerentemente com sua declarada intenção de abrir caminho para a libertação do Homem Universal, o autor procurou, nessas obras, reduzir ao mínimo a sua sujeição às convenções formais. Assim, substituiu ele a métrica tradicional por um verso “livre” de sua própria invenção, geralmente constituído de sete acentos fortes e um número indeterminado de sílabas. Também o conteúdo foi renovado, passando por algumas sensíveis mudanças de enfoque. É verdade que as divindades ainda continuam sendo encarnações das características humanas, que “a queda do homem” ainda é causada pela tirania da Razão sobre a Energia, e que a “redenção” se verifica apenas através da

recuperação da integridade perdida. Mas agora o embate das forças opostas tem lugar cada vez menos no âmbito político e social, e cada vez mais adquire amplitude cósmica. E a chave libertadora já não é tanto a Revolução quanto a Imaginação Humana, a cujo serviço se coloca Blake, o Bardo-Profeta. Além disso, todas as forças em conflito são representadas por seres imaginários, com desdobramentos e estágios diversos, dentro de um sistema mitológico pessoal e hermético. Assim, o Homem Universal se divide em quatro demiurgos ou Zoas, chamados Tharmas, Luvah, o criativo Urthona e o cerebral Urizen, cada qual com seus Espectros masculinos — suas manifestações após a “queda” — e com suas Emanações femininas. A própria “queda” conhece quatro estágios, passando da integridade do Éden para a desintegração total de Ulro através das fases intermediárias de Beulah e da Geração. É o que vemos em *Jerusalém*, onde Albion, que tanto representa a Inglaterra quanto o Homem Universal, se encontra separado de sua Emanação, fechado em seu egoísmo cerebral, no Sono de Ulro. Seu reencontro com Jerusalém significará a volta ao Éden, a reintegração do Homem. E é isso o que o autor profetiza ao final do poema.

A obscuridade dos “livros proféticos” e seu estilo excessivamente túrgido tendem a afastar o leitor comum; mas não chegam a comprometer o mérito da obra de Blake no seu conjunto. O seu valor, aliás, pode ser aquilatado pelo grande impacto que ela ainda causa e, sobretudo, pela influência que exerceu em toda a literatura posterior. Whitman, por exemplo, se deixou empolgar pela romântica identificação do poeta com o profeta, e seus versos livres devem algo ao modelo de Blake; Ezra Pound em seu anseio de objetividade, se inspirou parcialmente nos poemas líricos do primeiro período, para desenvolver a técnica das “máscaras poéticas” ou “personae”; Yeats o seguiu com as suas “visões”; T.S. Eliot extraiu dele alguns dos símbolos centrais de sua poesia; D. H. Lawrence recriou, com os seus

conceitos de “consciência mental” e “consciência do sangue”, a oposição entre a Razão e a Energia; e James Joyce pode ter recebido das personagens metamórficas de *Jerusalém* a sugestão e o estímulo para o sonho fantástico do *Finnegan's Wake*. Muitos outros exemplos poderiam ser arrolados aqui, mostrando

como os trabalhos de Blake incendiaram a imaginação de outros artistas. Mas estes são mais do que suficientes para atestar a vitalidade e a grandeza de sua obra.

Nota: O presente artigo, publicado inicialmente no livro *William Blake -- Poesia e Prosa Seleccionada*, foi reproduzido com autorização do autor.

A REVOLUÇÃO FRANCESA (Versos 1 - 15)

Os mortos pairam sobre a Europa, sobre a alegre França caem a
nuvem e a visão.

Oh nuvem providencial! Doente, doente, o Príncipe em seu leito,
envolto em névoa escura

E medonha, sua forte mão estendida. Frio doloroso lhe percorre
os ossos

Do ombro até o cetro, que, pesado em excesso para um punho
mortal, não mais

Por mão visível será brandido, nem na crueldade irá machucar
as florescentes e brandas
montanhas.

Doentes as montanhas, e as suas vinhas todas choram, aos olhos do
real pranteador;

Pálida em seu rosto a nuvem da manhã. Ergue-te, Necker! A antiga
alvorada nos chama

De torpores de cinco mil anos. Desperto, mas minha alma está
em sonhos;

Vejo de minha janela que as velhas montanhas da França, como
homens idosos, se esvaem.

Perturbado, apoiando-se em Necker, desce o Rei para a sala do
conselho; montanhas sombreadas

Lançam com medo vozes de trovão; os bosques da França recolhem
o som;

Respondem nuvens de sabedoria profética, rolando pesadas sobre o
teto do palácio.

Quarenta homens, a dialogar com mágoas nas sombras infinitas de
suas almas,

Como nossos pais antigos em regiões crepusculares, caminham,
reunidos à volta do Rei;

Novamente a Voz da França está a gritar para a manhã; a manhã
profetiza para as nuvens.

William Blake

Tradução: Paulo Vizioli

PAULO VIZIOLI foi titular de Língua e Literatura Inglesa e Norte Americana na Universidade de São Paulo até 1984. Publicou diversas traduções, entre elas os volumes *John Donne, o Poeta do Amor e da Morte* e os *Cantos de Cantuária*, de Chaucer.

INCONFORMISMO ESTÉTICO,

INCONFORMISMO

por CELSO F. FAVARETTO

A segunda metade dos anos 60, “um dos momentos mais criativos da cultura brasileira”, foi também um dos momentos de maior efervescência política. Surgia, durante o recente governo militar, manifestações artísticas como o Cinema Novo, o Teatro Oficina, a Tropicália.

Nesse momento, o “imaginário da revolução”, o inconformismo social, conjugam-se às produções artísticas: Arte e Política ligam-se aí intencionalmente, de tal maneira que “boa parte dos artistas brasileiros pretendia, ao fazer arte, estar fazendo política”.

O artigo do professor Celso Favaretto analisa o caso de um dos mais criativos artistas desse período: Hélio Oiticica e a sua proposta de “antiarte”: a arte como intervenção cultural e o artista como motivador para a criação; a experiência de Oiticica da marginalidade; a sua proposta de transmutação da arte em comportamento, o seu experimentalismo.

Proposta que, para além de toda manifestação social organizada, concentra o interesse “na ampliação da consciência, na liberação da fantasia, na renovação da sensibilidade”, na fecundação do cotidiano pela imaginação — que afirma, enfim, através de práticas alternativas, o “poder de transgressão do intransitivo”.

SMO SOCIAL, HÉLIO OITICICA



Divulgação

O imaginário da revolução, tantalizado pela miséria brasileira e emblematizado na experiência cubana, mobiliza o sentido político da vanguarda dos anos 60. Programas, manifestos, declarações, intervenções e obras compõem uma atividade extensa, que manifesta, na experimentação, o desejo de transformação social. A produção artística responde ao que se apresentava naquele momento, particularmente no período 1965-68, como necessidade: articular a produção cultural em termos de inconformismo e desmistificação; vincular a experimentação de linguagem às possibilidades de uma arte participante; reagir à repressão. Experimentação e participação agenciam uma outra ordem do simbólico (o comportamento), visando a instaurar a “vontade de um novo mito”; uma imagem da arte como atividade em que não se distinguem os modos de efetivar programas estéticos e exigências ético-políticas¹. A transmutação da arte — proposta em desenvolvimento em toda parte e que implicava a transmutação da vida —, transformou-se em imperativo; explicitado em projetos diversos, este empenho produziu, nos diferentes setores artísticos, interpretações da “realidade brasileira”, atitudes de contestação e de revolta. Como assinalou Hélio Oiticica no *Esquema Geral da Nova Objetividade* (1967), o afluxo de experiências, nas artes plásticas, no cinema, no teatro, na música, não constituía um movi-

1. Hélio Oiticica, *Aspiro ao Grande Labirinto* (seleção de textos organizada por Luciano Figueiredo, Lygia Pape e Waly Salomão). Rio, Rocco, 1986, p. 69.

mento, caracterizado por uma “unidade de pensamento”, mas uma “posição específica” da vanguarda brasileira, considerada por ele como “um fenômeno novo no panorama internacional”². Recobrando uma gama muito elástica de atitudes e experiências, a vanguarda definiu uma “unidade de ação”, que, segundo Sérgio Ferro, não provinha do parentesco formal ou dos objetivos específicos dos artistas, mas da “posição agressiva diante da situação abafante, no seu não-conformismo, na sua colocação da realidade como problema em seus vários aspectos, na sua tentativa ampla e violenta de desmistificação”³, de modo que “pode-se dizer que de 1965 a 69 (...) boa parte dos artistas brasileiros pretendia, ao fazer arte, estar fazendo política”⁴. A posição crítica e a atuação cultural requeridas pelo momento faziam coincidir o político e a renovação da sensibilidade; a participação social e o deslocamento da arte. Como posição coletiva, a atuação dos artistas manifesta-se na atitude “contra”. Oiticica: “Não pregamos pensamentos abstratos, mas comunicamos pensamentos vivos (...). No Brasil, (...) hoje, para se ter uma posição cultural atuante, que conte, tem-se que ser contra, visceralmente contra tudo que seria em suma o conformismo cultural, político, ético, social (...). Da Adversidade Vivemos!”⁵

”IMAGINATIVO” COLETIVO

É a proposta de participação coletiva, interessada tanto na superação da arte (reconceituando-a, desintegrando o seu objeto e recriando a imagem), como no redimensionamento cultural dos protagonistas, pela integração do coletivo, que mobiliza os artistas. Enquanto pretendem liberar suas atividades do ilusionismo, os artistas intervêm nos debates do tempo, fazendo das propostas estéticas propostas de intervenção cultural. Seu campo de ação não é apenas o sis-



Oiticica, emblema da arte marginal

tema de arte, mas a visionária atividade coletiva que intercepta subjetividade e significação social. A “antiarte”, proposta com que Oiticica pretende radicalizar a situação, é exemplar. Não visa à criação de um “mundo estético”, pela aplicação de novas estruturas artísticas ao cotidiano, nem simplesmente nele diluir as estruturas, mas transformar os participantes, “proporcionando-lhes proposições abertas ao seu exercício imaginativo”, visando a “desalienar o indivíduo”, para “torná-lo objetivo em seu comportamento ético-social”⁶. Apontando para uma outra inscrição do estético, Oiticica visualiza a arte como intervenção cultural e o artista como “motivador para a criação”.

O imaginário de Oiticica é aquele que se interessa, não pelos simbolismos da arte, mas pela função simbólica das atividades, cuja densidade teórica está na suplantação da pura imaginação pessoal em favor de um “imaginativo” coletivo. Isto se cumpre quando as atividades possuem visão crítica na identificação de práticas culturais com poder de transgressão; não pela simples figuração das indeterminações e conflitos so-

2. Hélio Oiticica, “Situação da vanguarda no Brasil” (1966), in AGL, p. 110.

3. Sérgio Ferro, “Vale Tudo”, Catálogo do evento “Propostas 66”, reproduzido em *Artes*, ano I, n° 3, jan 66 e em *Arte em Revista*, n° 2, 1979.

4. Cf. Otília B.F. Arantes, “Depois das Vanguardas”, *Arte em Revista*, n° 7, 1983 e “De Opinião 65 à XVIII Bienal”, *Novos Estudos Cebrap*, n° 15, 1986.

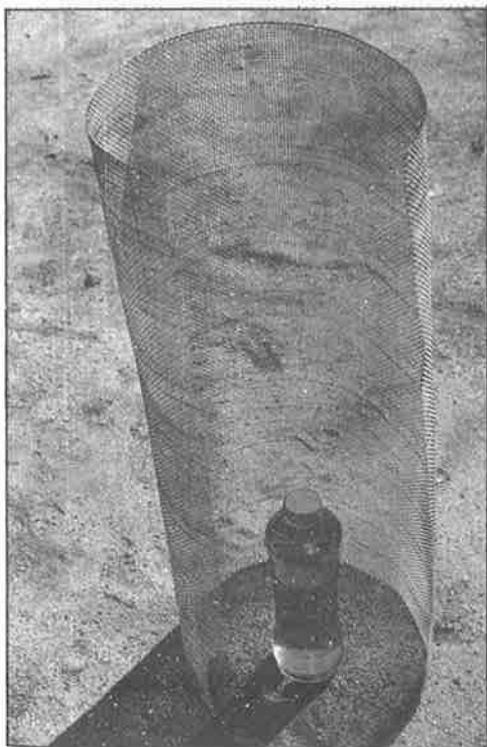
5. Cf. “Esquema Geral da Nova Objetividade”, in AGL, p. 98.

6. Cf. “Aparecimento do suprassensorial na arte brasileira”, (1968), in AGL, p. 103.



Divulgação

“Não pregamos pensamentos abstratos, comunicamos pensamentos vivos.”

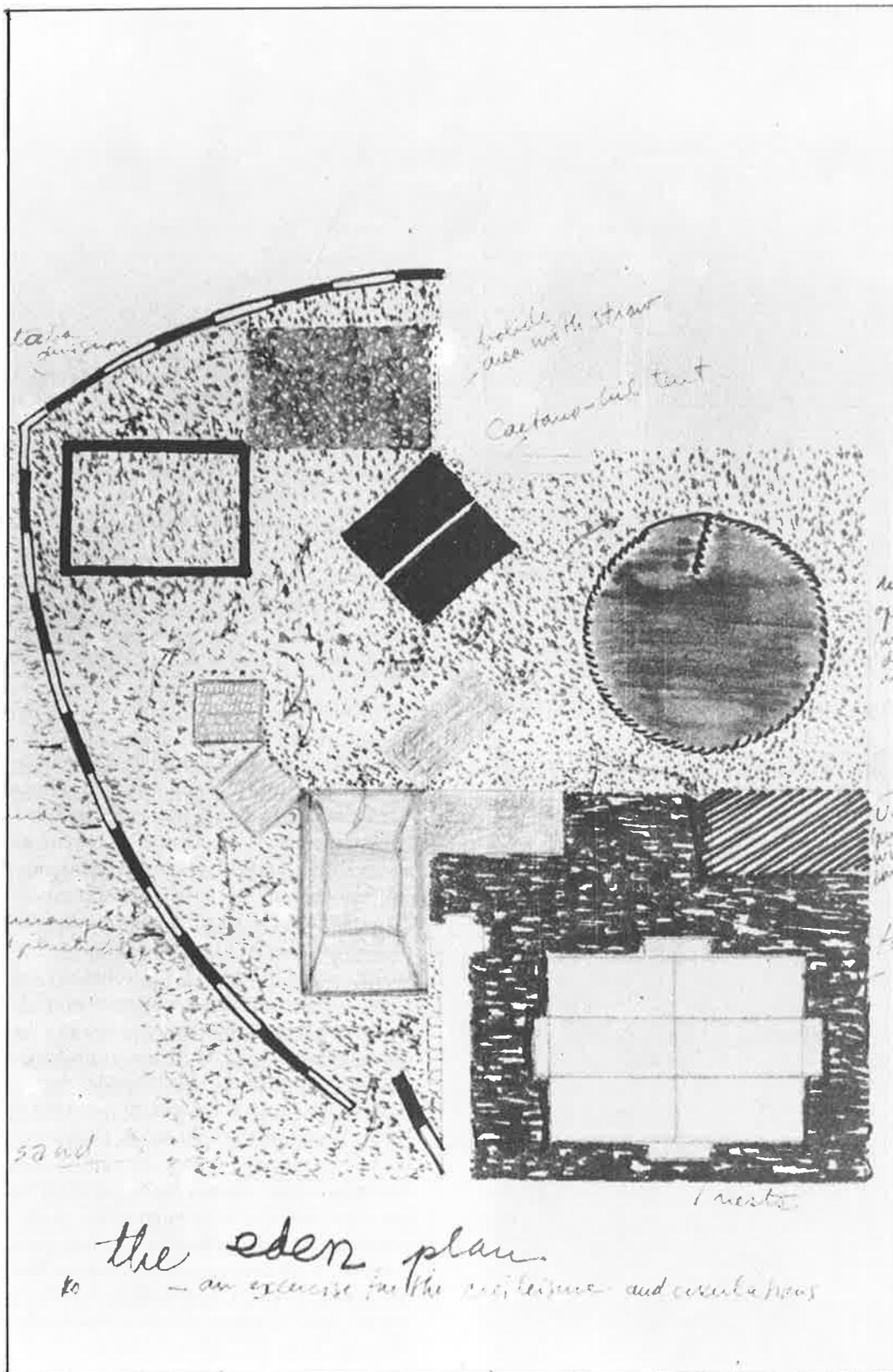


Divulgação

“estrutura ambiental”

ciais, ou, ainda, pela denúncia da “alienação” dos discursos (totalizadores) sobre a “realidade brasileira”. A participação coletiva (planejada ou casual) provém da abertura das proposições; evita as circunscrições habituais da “arte” e o puro exercício espontaneísta de uma suposta criatividade generalizada. O essencial das manifestações antiartísticas é a confrontação dos participantes com situações; concentrando o interesse nos comportamentos, na ampliação da consciência, na liberação da fantasia, na renovação da sensibilidade, desterritorializam os participantes, proscvem as obras de arte, coletivizam ações. Desnormativizantes, pois questionam as significações correntes, essas manifestações interferem nas expectativas dos protagonistas, sendo, portanto, práticas reflexivas. Assim, para Oiticica, a antiarte como “verdadeira ligação definitiva entre manifestação criativa e coletividade”⁷, tem poder de transgressão, identificando-se a práticas e revoltas “con-

7. Cf. AGL, p. 80



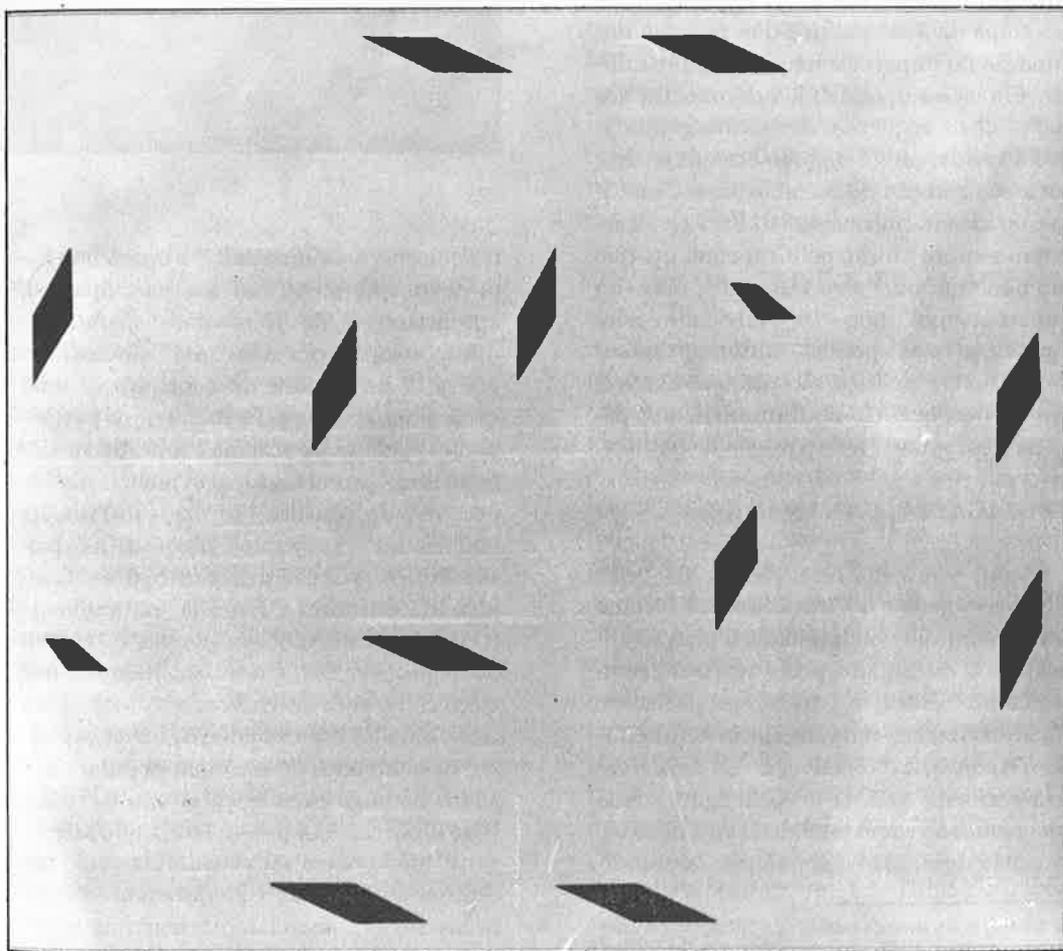
tra valores e padrões estabelecidos: desde as mais socialmente organizada (revoluções, p. ex.) até as mais viscerais e individuais (a do marginal, como é chamado aquele que se revolta, rouba e mata). São importantes tais manifestações, pois não esperam gratificações, a não ser a de uma felicidade utópica, mesmo que para isso se conduza à autodestruição”⁸. O “princípio decisivo” dessa atividade, em que a antiarte não se distingue das práticas revolucionárias, é assim formulado: “a vitalidade, individual e coletiva, será o soerguimento de algo sólido e real, apesar do subdesenvolvimento e caos — desse caos vietnamês é que nascerá o futuro, não do conformismo e do otarismo. Só derrubando furiosamente poderemos erigir algo válido e palpável: a nossa realidade”⁹.

8. Cf. AGL, pp. 81-2

9. Cf. AGL, p. 83

”SEJA MARGINAL. SEJA HERÓI”

A conexão entre o coletivo e o individual, experiência de inconformismo social que ultrapassa o mero interesse por mitos, valores e formas de expressão das vivências populares, leva Oiticica a uma marginalidade nada circunstancial. A Mangueira, onde viveu, teve muitos amigos (notadamente o Cara de Cavalo, bandido morto pela polícia, que se tornou, para ele, símbolo de revolta, homenageado no bólido *Homenagem a Cara de Cavalo*, 1966), onde tornou-se passista da Escola (sua experiência de “desintelectualização”) e lugar de muitas manifestações ambientais, deu-lhe régua e compasso. Esse deslocamento social disparou os processos de transformação de suas propostas construtivistas, aliando, na “estrutura ambiental” ou “Parangolé”, experimentação e participação social. Da Mangueira, Oi-



Metaesquemas (série)

Divulgação

tica apropriou-se: do samba, que manifesta uma “força mítica interna, individual e coletiva” (vivência do cotidiano do morro sem referência às formalidades da “dança de par” e da coreografia do balé, significando para ele a livre expressão); da arquitetura das favelas, com suas casas bricoladas (produção de organizações espaciais abertas, adaptadas às mutações do ritmo de vida) e das relações sociais do povo da Mangueira, em que Oiticica surpreende uma ética comunitária¹⁰.

O interesse de Oiticica por práticas populares não implica recurso à valorização, dada naquele momento, à cultura popular com ênfase em “raízes populares”. Se hiperboliza a Mangueira, o samba, a construtividade popular, é por razões que relevam de sua concepção de antiarte ambiental; de sua experiência da marginalidade. Mantendo-se embora afastado dos projetos culturais que figuravam a “realidade nacional”, como etapa da ação política que reagia à dominação do imperialismo e do regime militar, Oiticica respondeu à sua maneira aos apelos dessa esquerda. A sua marginalidade foi vivida, pois é o ponto em que se desfaz a contradição do inconformismo estético e do inconformismo social. Para ele, a arte tem sempre função política, contanto que isto não seja um “alvo especial”, mas sim “um elemento”, pois, “se a atividade é não-repressiva será política automaticamente”¹¹. Arte e política são práticas convergentes, mas que não se confundem, sob pena de se promover a estetização da política.

TROPICÁLIA, BANANAS AO VENTO

É com o projeto *Tropicália* (1967) que Oiticica objetiva o “sentido ético” como prática cultural, determinando a posição crítica que o distinguiu, pela coerência, radicalidade e lucidez, das demais propostas em desenvolvimento na vanguarda brasileira. Na *Tropicália*, a “objetivação de uma imagem brasileira” não se faz pela figuração de uma realidade como totalidade sem fissuras, mas pela devoração das imagens conflitan-

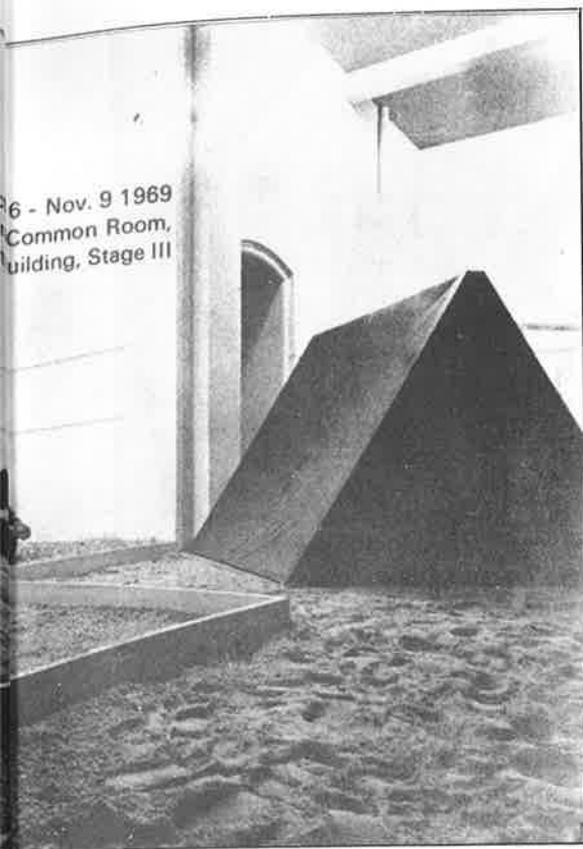
10. Cf. Guy Brett, texto do catálogo da “Whitechapel Experience”, Londres, 1969, reproduzido em AGL (encarte).
11. Cf. entrevista de HO in Walmyr Ayala (org.) *A Criação Plástica em Questão*, Petrópolis, Vozes, 1970.



tes que encenam uma cultura brasileira. Esta devoração se atribui aos participantes: apropriando-se dos elementos disparatados, justapostos, que formam uma “síntese imagética” (na verdade uma mistura de imagens, linguagens e referências), os participantes agem nesse sistema conjuntivo e ambivalente, produzindo a evidenciação do processo de constituição das contradições enunciadas. O objetivo é provocar a explosão do óbvio por efeito da participação. Conjugando estrutura e fantasia, no ambiente tramam-se intervenções que vão estendendo as proposições. Com isso, tudo o que é traço cultural é ressignificado. Alheia ao exclusivismo da experimentação ou da expressão de conteúdos do nacional-popular, *Tropicália* conjuga experimentalismo e crítica. Para Oiticica, ela é produção em que as imagens “não podem ser consumidas, não podem ser apropriadas, diluídas ou usadas para invenções comerciais ou chauvinistas”¹².

12. Cf. texto do catálogo da “Whitechapel Experience”.

6 - Nov. 9 1969
Common Room,
Building, Stage III



Divulgação

A *Tropicália* define uma linguagem de resistência à diluição: assumir uma posição crítica, diz Oiticica, é enfrentar a “convivência”, essa doença tipicamente brasileira, misto de conservação, diluição e culpabilidade, que concentra os “hábitos inerentes à sociedade brasileira”: cinismo, hipocrisia e ignorância¹³. Essa “posição crítica universal permanente”, a que denominou “o experimental”, possibilitou-lhe interferir na vanguarda brasileira, enquanto nela encontrou condições para desenvolver projetos coletivos implícitos em seu “programa-Parangolé”. Pois “o experimental não só assume a idéia de modernidade e vanguarda, mas também a transformação radical no campo dos conceitos-valores vigentes: é algo que propõe transformações no comportamento-contexto, que deglute a convi-conveniência”¹⁴.

Assim, o “caráter revolucionário” que

13. Cf. “Brasil Diarréia”, in Ferreira Gullar (org.) *Arte Brasileira Hoje*. Rio, Paz e Terra, 1973, pp. 147-49.

14. Idem, ib., p. 152.

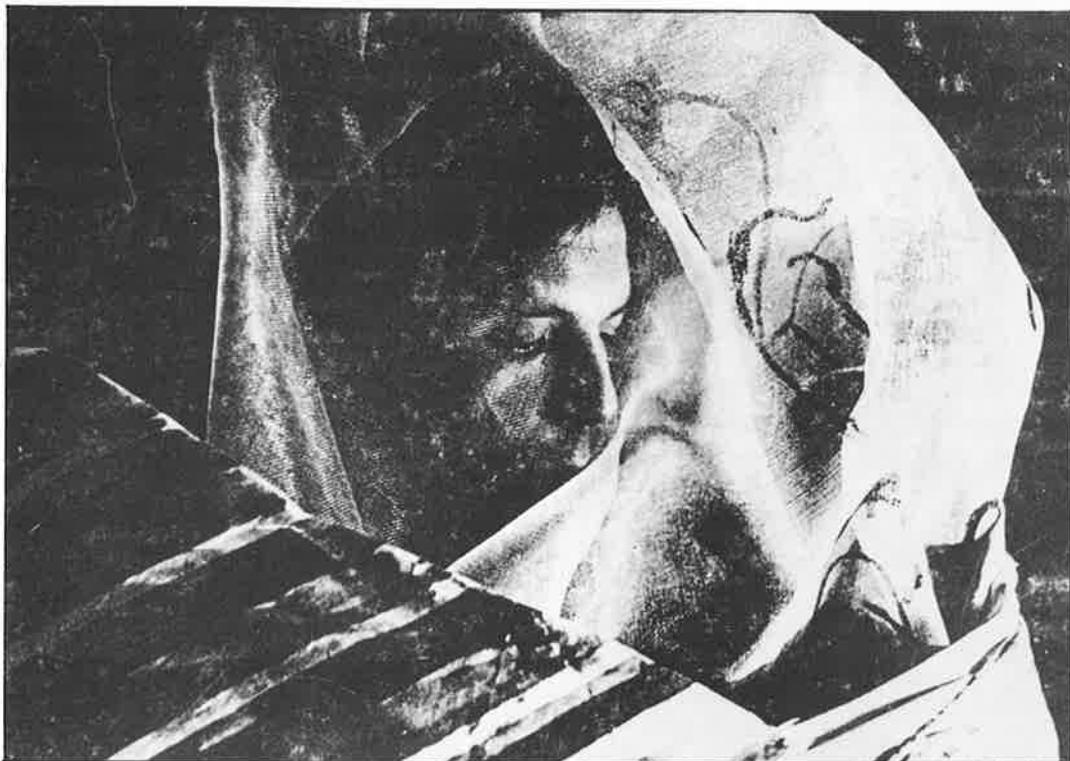
Oiticica atribui à sua posição provém da atitude de desestabilização do experimentalismo e das interpretações culturais hegemônicas. Ao insistir na “urgência da colocação de valores num contexto universal”, para “superar uma condição provinciana estagnatória”¹⁵, rompe com os debates que monopolizavam as práticas artísticas e culturais, radicalizando-os. Com *Tropicália* (o projeto e a teorização), Oiticica participa ativamente de um dos momentos mais críticos e criativos da cultura brasileira, juntando-se a outras manifestações igualmente significativas: *Terra em Transe* (1967), *O Rei da Vela*, do Teatro Oficina (67), a música do Grupo Baiano (67-68), *Macunaíma*, de Joaquim Pedro (69), *O Bandido da Luz Vermelha*, de Rogério Sganzerla (68), identificadas como “tropicalistas”. Essas produções evidenciaram o conflito das interpretações do Brasil sem apresentar um projeto definido de superação dos antagonismos; expuseram a indeterminação da História e das linguagens, devorando-as; ressituararam os mitos da cultura urbano-industrial, misturando elementos arcaicos e modernos, explícitos ou recalcados, ressaltando os limites das polarizações ideológicas no debate cultural em curso.

CAOS, CRISE E CRIAÇÃO

Dentre as tropicalistas, Oiticica destaca a importância da produção do Grupo Baiano, atribuindo-lhe “caráter revolucionário” e identificando-a às propostas e à linguagem de seu programa ambiental. Para ele, ambas articulam o experimentalismo construtivista e o comportamental; nelas a participação é constitutiva da produção, e a crítica efeito da abertura estrutural. Para ele, “o caráter revolucionário implícito nas criações e nas posições do Grupo Baiano”¹⁶ deve-se à não distinção entre experimentalismo e crítica da cultura; na ausência de privilégios entre posições discrepantes, quando se trata de “constatar um estado geral cultural” e nele intervir; e, finalmente, na não distinção entre a repressão da ditadura e a da “intelligensia bordejante” (a crítica e o públi-

15. Idem, ib., p. 148-9

16. Cf. “O sentido da vanguarda do grupo baiano”, *Correio da Manhã*, 24/11/68.



Divulgação

“afirmando o poder de transgressão do intransitivo.”

co de uma certa esquerda). Oiticica identifica nos músicos a mesma tônica de suas manifestações ambientais: a renovação de comportamentos, de critérios de juízo, etc., passa pelo modo de produção, aliando conceitualismo, construtividade e vivência. Ambas as produções originam conjuntos heteróclitos, em que processos artísticos e culturais diversos são justapostos e, efeito da devoração, reduzidos a signos que agenciam ambivalência crítica e exploram a indeterminação do sentido, propondo se, assim, como ações que exigem dos participantes a produção de significados. Ambas fazem parte do projeto crítico que assume a ambivalência como modo de enfrentar a “diarréia” brasileira.

Toda a experimentação de Oiticica compõe um programa coerente que problematiza a situação brasileira e internacional da criação e se desenvolve como versão da produção contemporânea que explora a provisoriedade do estético e ressignifica a criação coletiva, a marginalidade do artista, o político da arte. A tendência básica do programa é a transformação da arte em outra coisa; em “exercícios para um comportamen-

to”, operados pela participação. Ora, a virtude própria dos comportamentos é a de se manifestarem sem ambigüidades, como potências de um puro viver; apontam para um além-participação, em que a invenção enfatiza os processos, explorando o movimento da vida como manifestação criadora. Prática revolucionária, a transmutação da arte em comportamento se dá quando o cotidiano é fecundado pela imaginação e é investido pelas forças do êxtase. Desrealizados, os comportamentos libertam as possibilidades reprimidas; afrouxam a individualidade, confundem as expectativas: manifestam poder de transgressão. Esse modo de atuação rompeu com as propostas de resistência em desenvolvimento no país, apontando para práticas alternativas. Desacreditando dos projetos de longo alcance, de concepções históricas feitas de regularidades, essa atitude desligou o finalismo, afirmando o poder de transgressão do intransitivo.

CELSO F. FAVARETTO é professor da Faculdade de Educação - USP, membro da equipe de coordenação de *Arte em Revista* do CEAC. Autor de: *Tropicália, Alegoria Alegria*, S. Paulo, Kairós, 1978; *A Invenção de Hélio Oiticica*, (tese de doutoramento), FFLCH, 1988; “Nos rastros da Tropicália”, in *Arte em Revista*, nº 7, 1983.

Os 200 Anos da Revolução Francesa

Paris, 1789. No Teatro Luís XVI, um novo personagem surge em cena: a multidão. Artesãos, camponesas, comerciantes, a plebe rude, expulsa do palco cristão e aristocrático os espectros do feudalismo. A Queda da Bastilha. O terror jacobino. A execução do rei. A Razão coroada como deusa na catedral de Notre Dame. Robespierre, Marat e Saint-Just. A reação girondina. Deus e o Diabo abraçados no mesmo leito nupcial. Napoleão, a indústria, o grande capital e a guerra. O fim do reino de Deus na terra e o prelúdio do despotismo burguês.

São Paulo, 1989. **Gaia** apresenta, neste caderno especial sobre os 200 anos da Revolução Francesa, uma discussão contemporânea sobre esta rebelião de Lúcifer, do eterno fogo das paixões revolucionárias. Francisco Weffot, numa entrevista exclusiva, discute a atualidade do conceito de revolução e as perspectivas de transformações sociais no Brasil. Milton Neira do Nascimento aborda a questão dos direitos do homem na Revolução Francesa. Oswaldo Coggiola aponta as diferentes visões da historiografia moderna sobre a Revolução, e Carlos Alberto Ribeiro de Moura, num discurso dionisíaco, recupera a visão cético-cáustica de Nietzsche sobre os ideais revolucionários.

Documentos da época para a pós-modernidade: **Gaia** publica textos inéditos do período revolucionário francês — *O Catecismo de um Povo Livre*; um discurso de Robespierre sobre o regicídio e excertos da *Enciclopédia* dos iluministas, força motriz intelectual da Revolução. Para os que tem a paixão pela Revolução — no sentido de amor ou de ódio — a Revolução, esta doença (*pathos*) contemporânea, continua mais viva do que Jesus Cristo.

O PT e a Transformação da Sociedade Brasileira: **Reforma ou Revolução?**

Em entrevista concedida a Cláudio Teixeira e a Nilson Yamauti, o professor do Departamento de Ciência Política da USP, Francisco C. Weffort (autor de "O Populismo na Política Brasileira", diretor do CEDEC, Centro de Estudos de Cultura Contemporânea, e membro da Executiva Nacional do Partido dos Trabalhadores, PT), exprime a sua concepção de transformação social no mundo contemporâneo, redefinindo as noções clássicas de revolução e de socialismo. Defende, ainda, o restabelecimento da teoria para darmos conta das profundas mudanças que estão ocorrendo no mundo e para formular um esboço da sociedade que queremos construir para o futuro como meio de tornar a ação política mais eficaz e conseqüente.

Gaio: Fazendo uma análise retrospectiva dos últimos duzentos anos de história podemos considerar as grandes revoluções como coisas do passado?

Weffort: A noção clássica de revolução — que se desenvolve com a Revolução Francesa e se reafirma com a Revolução Russa — de uma ruptura global da ordem econômica, social e política num curto lapso de tempo é inatural para as sociedades que atingiram a modernidade. Nas sociedades que ultrapassaram um certo ponto do processo de modernização, como é o caso do Brasil, é mais adequado falar-se de uma *revolução processual*. Nestas revoluções

“lentas”, ao invés de uma ruptura rápida, temos um conjunto de mudanças que se dão em diferentes momentos, ao longo de um período maior de tempo. Podemos, desse modo, falar de revolução numa sociedade moderna para a área da cultura, para a área da educação, para a área econômica; e como um processo que se desenvolve ao longo de décadas; mudanças que se dão em diferentes esferas, que se acumulam, que se articulam e que acabam redundando numa transformação real da sociedade como um todo.

Gaio: Dentro dessa linha de pensamento, o conceito de socialismo estaria, então,

ultrapassado?

Weffort: Não, não creio. Eu penso, sim, que o conceito de socialismo nunca conferiu plenamente com o conceito de *socialismo real* que nasce da experiência dos países socialistas “realmente existentes”. Este conceito identificava, até há alguns anos atrás, socialização dos meios de produção com a estatização global da economia e estava associado à idéia de que o poder na sociedade socialista seria expresso num regime de partido único. Tal noção tendia a obscurecer a existência de classes dentro da sociedade socialista. A tendência, hoje, a meu ver, é de se resgatar o



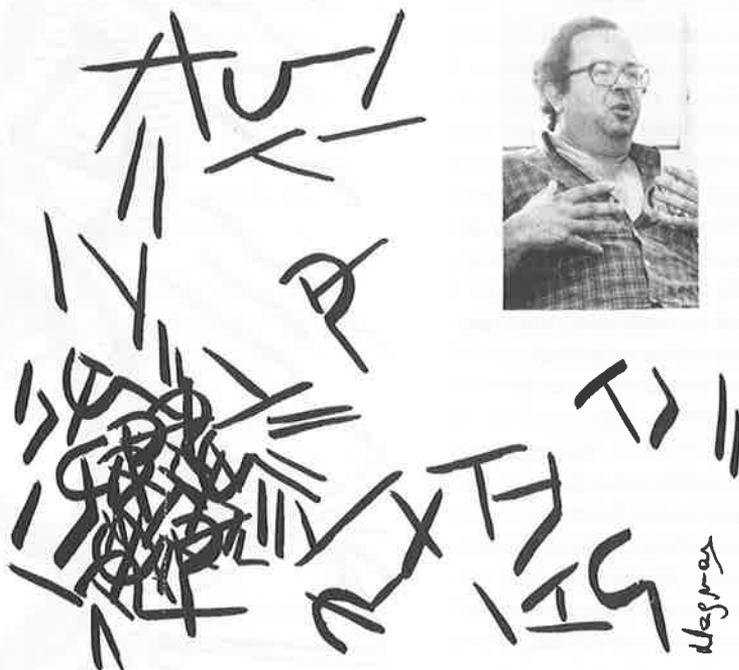
conceito de socialismo como período de transição em que a socialização dos meios de produção seria estabelecida apenas naquelas áreas politicamente estratégicas para o desenvolvimento da economia e da sociedade. O conceito clássico de socialismo previa a sobrevivência em ampla escala dos mercados, da pequena e da média propriedade e concebia o período de transição do capitalismo para o socialismo como relativamente longo. Não acredito, por isso, que a idéia de socialismo esteja superada; o que pode e deve haver é uma reatualização do conceito.

Gaia: Marx previa a revolução socialista em países de capitalismo avançado na medida em que o alto grau de desenvolvimento das forças produtivas permitido pela concentração do capital

é que tornaria viável o modo socialista de produção. Outro dia, vimos pela TV um camponês chinês puxando arado, substituindo o boi. Este socialismo que se conquistou nos países economicamente atrasados, vindo talvez prematuramente, não contrariou a concepção marxista de desenvolvimento histórico? E, por outro lado, não contribuiu na diluição das contradições do sistema capitalista, além de estar agora emperrando, de certo modo, o desenvolvimento das forças produtivas?

Weffort: Considero predominante no pensamento de Marx a concepção de socialismo como fenômeno previsto para as sociedades mais modernas; mas não é a

única. Há uma discussão do próprio Marx, e mesmo de Engels, em torno da possibilidade do socialismo em países atrasados; eles não ignoravam, por exemplo, o caso da Rússia. Mas consideravam essa possibilidade como quem examina um problema novo, não previsto pela teoria. Então, quando eles verificavam os impasses do desenvolvimento social em certos países atrasados, a força dos movimentos revolucionários em países atrasados, eles, enquanto revolucionários, sentiram-se atraídos a pensar possibilidades de revolução também nestes países. Eu diria, então, que há, no mínimo, uma ambigüidade no pensamento marxista em torno desta questão. A



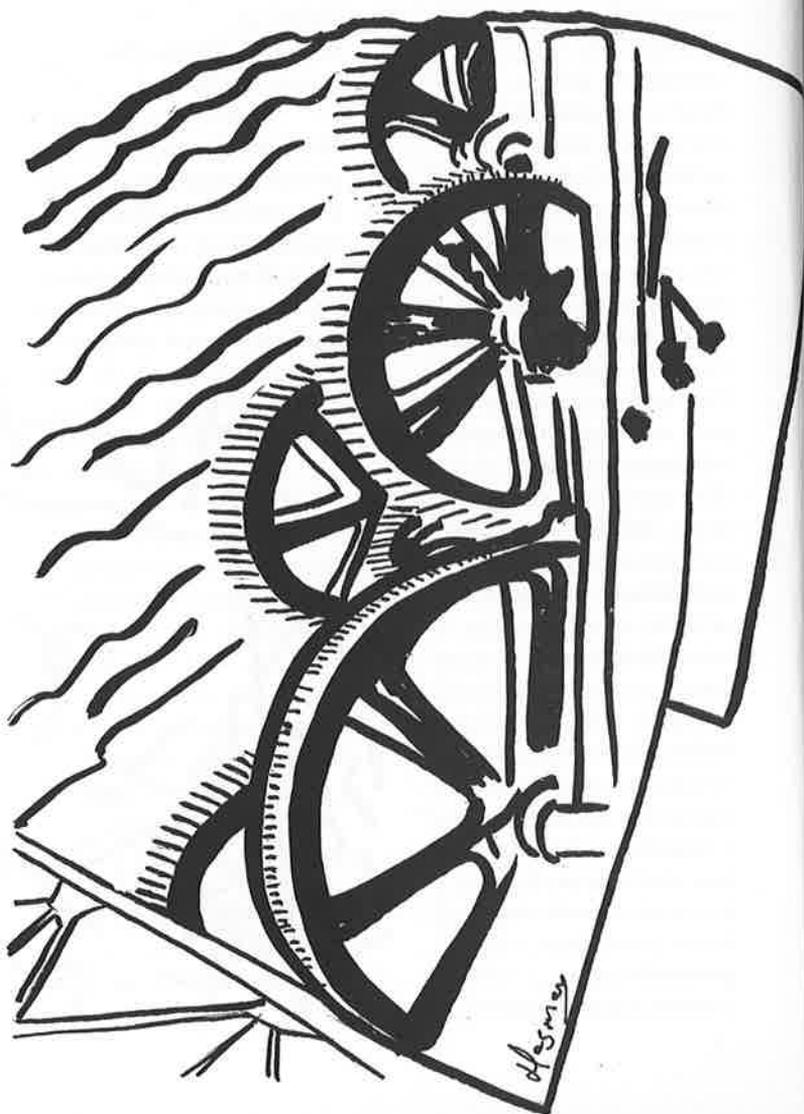
teoria elaborada é uma teoria da modernidade, sim; mas a sensibilidade do revolucionário encaminha, às vezes, para uma visão romântica do socialismo, sem a menor dúvida. Visão romântica essa de quem se sente tentado a encurtar os caminhos da história pela capacidade de intervenção da ação humana.

Gaia: Esse "encurtamento do caminho da história" não foi prejudicial ao desenvolvimento das forças produtivas e das contradições do capitalismo?

Weffort: Não creio; não creio que as coisas possam ser vistas deste modo. Tanto na URSS como na China houve um avanço considerável em termos sociais e o capitalismo, deste lado do mundo, desenvolveu-se de modo extremamente amplo e rápido; não verificamos estancamento nem de um lado, nem de outro. Ninguém pode deixar de reconhecer que a China de antes da revolução nem nação era; mas sim apenas um território escancarado para as tropelias dos americanos, dos ingleses e, sobretudo, dos japoneses. Com o socialismo conseguiram construir um Estado soberano num território enorme e diversificado,

e conseguiram organizar um país extremamente heterogêneo. O caso da Rússia não é muito diferente; a velha Rússia era uma nação imperial que subjugava um conjunto muito diverso de etnias; com o socialismo, construíram um conjunto nacional complexo que é hoje uma grande potência mundial. Se considerarmos o baixo nível de desenvolvimento econômico destes países há bem pouco tempo atrás é surpreendente

hoje o progresso técnico e cultural que alcançaram com o socialismo, mesmo sem a acumulação primitiva de que os países capitalistas dispuseram, mesmo sem o imperialismo econômico, mesmo sem a exploração colonial. A ausência do mercado nestes países pode ter afetado a criação de uma cultura, pode ter afetado o desenvolvimento tecnológico, mas eles conseguiram atingir o limite nas possibilidades dadas por uma



sociedade igualitária. O que quero, enfim, dizer, é que o socialismo nestes países não constituiu um desvio da história.

Algumas coisas poderiam, sim, ser reavaliadas, como a marginalização do pensamento teórico. A teoria deveria ter tido condições para se desenvolver com uma certa autonomia em relação à experiência que estava sendo implementada nestes países.

O Restabelecimento da Teoria

Gaia: Nos últimos anos, temos verificado nas esquerdas, sobretudo no PT, uma tendência acentuada para o abandono da teoria na medida em que ela estaria sendo encarada como um conjunto de pré-conceitos que prejudicam uma avaliação objetiva da realidade...

Weffort: De fato, houve uma fase no movimento socialista em que a teoria estava funcionando como uma série de preconceitos que mais impediam que ajudavam a enxergar a realidade. Aqui no Brasil, por exemplo, certas proposições, aparentemente teóricas, estavam tão carregadas de elementos de ideologia — tomada aqui no sentido de “visão falsa da

realidade” — que acabavam impedindo as pessoas de perceber o desenvolvimento do processo histórico. Passado este período, o que eu sinto agora é a necessidade de se restabelecer a dignidade própria da teoria. Passada a fase de destruição dos preconceitos, acho, agora, importante restabelecer o debate cultural; e restabelecer, sobretudo, o debate cultural de caráter teórico que, efetivamente, amplie o espaço da reflexão na sociedade a propósito do seu próprio curso histórico. Acabamos saindo da luta contra o dogmatismo como quem jogou a criança fora junto com a bacia de água do banho, isto é, sem teoria nenhuma para orientar a nossa prática. Acho importante restabelecer a nossa capacidade de reflexão porque, no momento atual, tanto o Brasil quanto o mundo passam por um processo radical e profundo de reformulações.

Gaia: Caberia à teoria o papel de formular “projetos históricos” que seriam transformados em “força eficaz na política”, expressão que o senhor utiliza num de seus últimos artigos?

Weffort: Exatamente. E eu acho isso muito

importante. A política brasileira tem se orientado por objetivos muitos imediatos, sem horizontes mais amplos. Mesmo a direita, com os militares, chegou ao poder em 64 com uma visão muito mais de caráter reativo do que de caráter projetivo. Isto é, tomaram o poder imbuídos de uma missão “anti”: anti-corrupção, anti-comunismo, anti-desordem, sem um projeto definido — qualquer que fosse ele — para a sociedade brasileira. Os outros movimentos e tendências políticas existentes na sociedade brasileira também têm demonstrado, desde os anos 60 para cá, pouca capacidade projetiva; isto é, pouca capacidade de desenhar um esboço da sociedade brasileira que se pretende para o futuro. Isso não é uma coisa simples e, contudo, isso é uma coisa extremamente importante. E falar do que deve vir a ser o Brasil no futuro é falar do que o mundo deve vir a ser no futuro, não é mais possível refletir tomando isoladamente o Brasil. Está chegando, eu acredito, o momento de se fazer uma revisão das grandes interpretações que foram construídas sobre o mundo moderno, do século XIX para cá. Marx pressentia as conseqüências da

Primeira Revolução Industrial, sendo contemporâneo da Segunda sobre a qual não produziu muitas reflexões. E estamos hoje na Terceira Revolução Industrial; e tal fato levanta problemas que precisam ser elaborados teoricamente, problemas de interpretação a respeito do que é a época moderna, talvez muito mais complexos do que aqueles enfrentados por Marx em meados do século XIX. Em face das mudanças que estão ocorrendo no mundo, coloca-se para o Brasil a seguinte questão: que tipo de sociedade seremos capazes de construir, ou devemos ser capazes de construir, nas condições que se apresentam ao mundo moderno? São, portanto, problemas de teoria, projeções que levantam

uma série de questões de ordem política.

Gaia: O PT, segundo as suas principais lideranças, não pretende importar uma teoria acabada, mas sim desenvolvê-la a partir da prática nos próprios movimentos sociais. Mas o partido abriga uma série de tendências políticas que vão de trotskistas a social-democratas, de leninistas a cristãos, e todas elas apoiadas em teorias bem definidas. E, num momento de campanha para as eleições presidenciais, este sincretismo teórico não constituirá um problema?

Weffort: Eu acho que sim. Eu acho que realmente é um problema. Mas um problema que só pode ser resolvido da forma como o partido tem

preconizado: a teoria adequada é aquela que se redescobre, não aquela que se importa de modo mecânico. A teoria que não permanece suspensa nas nuvens abre possibilidades de reelaboração em função da experiência, das mudanças, das descobertas. E mais, a teoria que transpira legitimidade é aquela que se mostra capaz de dar respostas aos problemas que enfrentamos na prática. Eu acho que, nesse sentido, o princípio de que parte o PT, de não ficar subordinado à cópia de sistemas e modelos, de reelaborar ou, mesmo, elaborar a sua teoria e a sua própria visão ideológica da sociedade, tudo isso é muito saudável. Essa postura, contudo, levanta, de fato, problemas: num processo de disputa política, a inexistência de uma definição mais cristalizada no plano teórico e ideológico pode trazer dificuldades ao partido. O que aconteceu é que circunstâncias históricas colocaram o PT numa disputa pelo governo do país mais rapidamente do que podíamos imaginar; a solução é cada militante e dirigente trabalhar mais; acordar mais cedo e ir dormir mais tarde, não tem outro jeito; a história não espera, não



tivemos tempo de maturar as nossas reflexões para definir teórica e ideologicamente o partido. O problema existe e nós vamos ter que enfrentá-lo através de um esforço adicional.

Eleições e Governo do PT

Gaia: Temos a impressão de que se verifica uma reemergência do populismo na América Latina. Numa situação de crise social o discurso populista não acaba sensibilizando mais uma população à espera de salvadores? Como o PT pretende enfrentar esse problema na campanha eleitoral? Precisar recorrer também a um discurso populista?

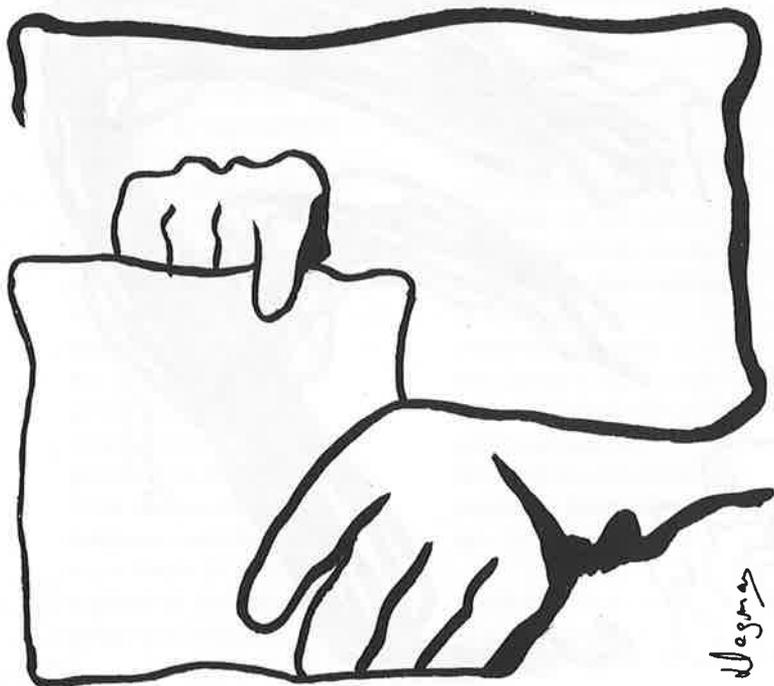
Weffort: Gostaria de discutir se estamos, efetivamente, assistindo ao regresso do populismo na América Latina. Temos, por enquanto, os casos isolados da vitória do Menen na Argentina e, de certo modo, o fenômeno do “Cardenismo”, que pode prenunciar algo semelhante. Acredito que, em países latino-americanos, com a crise que atravessam, alternativas populistas ou alternativas de desespero estarão sempre presentes e vão resistir ainda por mais tempo no futuro, pelo menos enquanto persistir nestes

países o alto grau de desequilíbrio social e econômico. Mas não creio que tais alternativas possam ser colocadas desde já como alternativas vitoriosas numa disputa eleitoral.

Gaia: A idéia de um “governo democrático e popular” que o PT propõe — isto é, de um governo que implementaria reformas dentro do sistema capitalista — descarta o projeto de uma sociedade socialista?

Weffort: Eu acho que a questão do socialismo tem que se tornar mais explícita no debate para se configurar como uma perspectiva possível de transformação da sociedade. A questão do socialismo deve tornar-se explícita para que tenhamos um critério para definir as áreas a reformar e para orientar

o modo pelo qual as reformas serão conduzidas. Faz muita diferença realizar mudanças parciais na sociedade tendo um horizonte, um paradigma, uma perspectiva clara, de mais longo prazo, e realizar as mesmas mudanças sem qualquer quadro prospectivo definido. A reforma deve ter um sentido político claro: o de aumentar a capacidade de intervenção organizada dos trabalhadores no processo democrático geral da sociedade. É nesse sentido que um programa de reformas no espírito de uma política “democrática e popular” não significa afastamento do PT em relação a uma proposta socialista, pelo contrário: é exatamente tendo no horizonte uma sociedade



socialista que as reformas no governo do PT assumirão um caráter político definido.

Gaia: Setores do PT pensam numa ampla "mobilização popular" como respaldo político para o PT, no governo, implementar reformas. Essa mobilização, se lembrarmos a experiência chilena de 1973, seria suficiente para sustentar um governo progressista?

Weffort: Se recordarmos a primeira fase do "Plano Cruzado", veremos que uma reforma que atenda aos anseios populares, que tenha um caráter redistributivo, pode assumir um papel político de dimensões extraordinárias: ela pode formar uma maioria tão

disposta a apoiar as medidas do governo que a minoria prejudicada é obrigada a curvar-se à vontade popular. Serão reformas deste tipo que possibilitarão um poder real ao PT para governar o país e realizar o seu programa. Agora, se lembrarmos o caso do governo Allende, o que ocorreu foi uma indecisão de sentido estratégico. Um governo formado naquelas circunstâncias tinha duas possibilidades: ou fazia uma aliança com a esquerda da democracia cristã, o que significava completar o bloco dos trabalhadores com a classe média, ou não fazia essa aliança e partia para a luta armada. Numa situação como aquela não era possível permanecer na

indefinição, o meio termo era suicídio. Essas e outras experiências históricas dão ao PT, hoje, a vantagem de uma visão muito mais realista da política.

A Luta Contra a Reação

Gaia: Vencendo as eleições, como o governo do PT, com uma perspectiva socialista, irá relacionar-se com setores conservadores como o Exército, o empresariado, os latifundiários e o Congresso, para implantar reformas sociais?

Weffort: Certos setores serão, a meu ver, encarados pelo PT como adversários. Os proprietários de grandes extensões de terras improdutivas terão no PT um adversário, pois precisamos realizar a reforma agrária neste país e não será na pequena e média propriedade que ela pode ser feita. Precisamos também combater a inflação e inevitavelmente encontraremos oposição nos setores que vivem da especulação financeira; mas não defendo neste caso a estatização pura e simples dos bancos, não vejo em que a estatização possa ajudar no combate à especulação. Quanto aos setores industriais, se o PT não os vê desde já



como amigos, também não os vê como adversários, desde que se empenhem em investir dentro do país. Incluo aí até mesmo setores do capital estrangeiro que aceitem participar efetivamente de um processo de desenvolvimento que comece pela redistribuição da renda e pelas reformas sociais. Em relação aos militares: vamos ter que cumprir a Constituição e eles também; o jogo democrático se desenvolve dentro dos limites das regras institucionais. Eu não vejo muitas dificuldades em definir uma atitude política consistente e séria da parte do governo do PT no relacionamento com tais setores.

Gaio: O empresariado nacional tem se apoiado no Estado, sobrevivendo às custas de subsídios, isenções e incentivos fiscais, intervenções do governo com injeção de recursos financeiros, reserva de mercado, corrupção com impunidade e outras benesses. A desprivatização deste Estado, isto é, a sua democratização, não pode encontrar reações violentas na medida em que iria cortar o cordão umbilical através do qual esse empresariado consegue se nutrir e se manter vivo?

Weffort: Sim, os choques com esses setores serão inevitáveis, na medida em que os interesses particulares deles se opõem radicalmente aos interesses gerais da sociedade. Mas creio que um governo democrático que viabilize uma certa taxa de crescimento abre possibilidades para o investimento e isso, certamente, atenderá setores do empresariado interessados em produzir, em formar um parque industrial competitivo neste país. Mas os choques serão, sem dúvida, inevitáveis: se houve alguma reforma social, ou alguma reforma econômica de sentido social nas sociedades modernas foi porque o movimento operário impôs, nunca ocorreu de outra maneira, basta verificar a história. A burguesia, nem aqui e nem em lugar algum quis jamais reforma alguma. É ingenuidade pensar que houve um desenvolvimento da democracia porque a burguesia quis; a democracia foi sempre uma conquista da luta dos trabalhadores. De modo que encaro o relacionamento do governo do PT com estes setores da burguesia em função da capacidade de luta que tenham os trabalhadores nesta fase histórica e da



capacidade do governo de definir os setores onde deve introduzir as reformas. A minha expectativa é de que o governo e o partido tenham a sabedoria de limitar os choques com a reação naquelas áreas em que se possa conseguir amplo apoio da sociedade para poder efetivamente levar as reformas à frente.

Gaio: Uma das tarefas colocadas para os golpistas de 64 seria a concentração da renda via arrocho nos salários. A direita teria perspectivas para solucionar a crise hoje apelando para um novo golpe, se parece impossível concentrar a renda no país mais do que já se concentrou?

Weffort: Eu sustento que a retomada do

desenvolvimento econômico no Brasil exige uma política de redistribuição da renda. Não dá mais para acreditar, depois de todo este período de estancamento, na teoria de que é preciso primeiro fazer o bolo para depois redistribuir; é preciso começar a fazer o bolo crescer começando pela redistribuição. Mas essa redistribuição, no meu entendimento, deverá solucionar o problema da população economicamente marginalizada não apenas por uma questão de justiça social, mas também para viabilizar o desenvolvimento do país: é preciso integrar os 40 milhões de brasileiros que vivem na miséria absoluta no mercado de trabalho e no mercado de consumo. Isso significará que, durante um certo período, os demais segmentos da sociedade terão de fazer sacrifícios, apertar um pouco mais os cintos. As alternativas neoliberais, a meu ver, podem conduzir o país para uma crise social muito mais grave que essa que estamos enfrentando.

Gaia: A direita não teria, então, perspectivas para o desenvolvimento do capitalismo no Brasil, se apelasse para um novo golpe de Estado?

Weffort: Eu não

acredito. Eu realmente não acredito. O que eu acho é que a direita, se chegar ao poder, terá de chegar respeitando o quadro democrático atual. Quadro esse que será sempre muito precário e muito instável na medida em que é bastante complicado o jogo democrático com tanta gente vivendo na miséria. A democracia exige pelo menos uma condição para subsistir: oferecer às pessoas perspectivas de que elas vão pelo menos sobreviver, de que vão sair da miséria. Uma democracia estável no país exige, por isso, um governo com capacidade de redistribuição da renda. Se a direita chegar ao governo irá adotar, certamente, uma política de choque que manterá este processo de instabilidade política por muito mais tempo. Mas para dizer a verdade não vejo a curto prazo e nem a médio prazo a possibilidade de a direita vir a adotar uma política de golpe. O que também não significa que eu seja otimista: numa situação de democracia precária, com tensões sociais muito elevadas, podemos chegar a processos de degenerescência social e política que ninguém de nós é capaz de pensar hoje. Temos fenômenos desse tipo na história, fenômenos clássicos do fascismo na Europa e

fenômeno de degenerescência social e política na América Latina de grande magnitude.

O PT e a Dívida Externa

Gaia: Como o PT enfrentará o problema da dívida externa?

Weffort: A posição predominante no partido hoje em relação à questão da dívida externa é a de suspensão do pagamento de juros e o estabelecimento de um fundo com os juros não pagos a ser utilizado na reativação do desenvolvimento do país. Eu penso que essa perspectiva deva ser mantida com um adendo: a suspensão do pagamento dos juros deve ser realizada com ânimo de negociar. Estou convencido de que o tema da dívida externa descongelou na Europa e nos EUA; ou seja, a dívida pode ser renegociada por um governo democrático nosso em condições muito mais favoráveis que a de qualquer época anterior. Em primeiro lugar, pela força de que será dotado um governo democrático; em segundo, porque os credores já perceberam que estão matando a sua "galinha dos ovos de ouro": o problema não é o não-pagamento mas a real incapacidade de realizar o pagamento.

O Espaço do Direito e o Exercício da Soberania Popular, Dois Legados da Revolução Francesa à Posteridade



por MILTON MEIRA DO NASCIMENTO

Durante muito tempo a historiografia marxista interpretou a Revolução Francesa por um prisma teleológico. O resultado dessa leitura foi enfatizar os aspectos da Revolução que prefigurariam a futura revolução proletária. Historiadores contemporâneos, porém, ao proporem outras interpretações, desvendam reflexões inesperadas. Milton Meira descreve esse trajeto e aborda duas questões que fizeram história nas revoluções proletárias do séc. XX: os direitos humanos e a soberania popular.

Durante os anos de hegemonia da historiografia marxista sobre a Revolução Francesa, de Mathiez a Lefèvre e Soboul, era preciso tomar aquele acontecimento, que é um dos marcos mais importantes da modernidade, como a antevéspera ou a véspera da Revolução Russa de 1917.

Embora se admitisse a importância histórica da queda do antigo regime, da abolição dos privilégios da nobreza, do fim dos direitos feudais, tudo isso deveria ser considerado como ponto de referência para enfatizar, doravante, o papel histórico da nova classe, o proletariado, em sua luta contra a burguesia, que, de fato e de direito, tinha sido a grande vencedora na França no final do século XVIII. Depois de

a burguesia ter cumprido o seu papel na história, agora tinha chegado a vez da classe operária ocupar o lugar de destaque que lhe cabe na sociedade, posto é que peça fundamental do sistema capitalista e ao mesmo tempo a que sofre todas as conseqüências da exploração do trabalho pelo capital.

Dentro dessa perspectiva, o estudo da Revolução Francesa só faria sentido se fosse para revelar os avanços de alguns setores, de grupos que, de 89 a 95 ou 96, teriam lutado por algumas propostas que, a nível econômico e social, teriam de certa forma prefigurado a grande revolução proletária. Um intelectual comprometido com a causa revolucionária, no século XX, não deveria perder muito tempo com

uma revolução burguesa, a menos que conseguisse descobrir e revelar, naquele período, os movimentos e as propostas que mais teriam se aproximado da defesa dos interesses das categorias sociais menos favorecidas.

Estudar outros aspectos da Revolução Francesa que não estivessem sob esta óptica, poderia dar a entender uma certa simpatia pela nova classe opressora. Tanto mais porque a experiência de uma revolução do proletariado deveria conduzir-nos a estudos e análises sobre esta revolução e não sobre a outra, já ultrapassada.

Marcada, portanto, como revolução burguesa, a Revolução Francesa, depois das novas experiências históricas deste nosso século, ficou

caracterizada apenas como uma etapa cumprida pela burguesia em sua luta histórica contra os privilégios da nobreza e do alto clero. Não podemos nos esquecer de que seus grandes aliados nessa luta foram o povo simples de Paris e de outras cidades do interior e os homens do campo, esmagados pelo fisco, pela fome, pela miséria. Resta saber por que teriam eles sido afastados do poder, se é que alguma vez estiveram lá, na medida em que se consolidava a Revolução. A resposta de Albert Soboul é a de que a hegemonia da burguesia só se consolidou porque logo tratou de aliar-se à nobreza, afastando o risco que pudesse advir da convivência constante com uma categoria de desclassificados, famintos, pequenos proprietários, que exigiam seus direitos, não enquanto aliados vitoriosos, mas enquanto homens. Outros marxistas responderiam que ainda não havia condições objetivas para que as classes menos favorecidas chegassem ao poder, porque, no processo histórico da luta de classes, isto seria uma espécie de atropelamento das leis da história. Em outras palavras, sem a Revolução Burguesa não poderia haver a Revolução Proletária.

Outras Abordagens da Revolução

De qualquer forma que se considere a revolução que se inicia em 1789 na França, isto é, ou como etapa importante no processo da luta de classes ou então como a antecipação, em alguns grupos mais radicais, da Revolução Socialista na Rússia de 1917, a



verdade é que só nos últimos anos se tem aberto o leque de estudos para além dessas perspectivas. Mesmo historiadores marxistas, como Vovelle, apresentam a preocupação de não mais se prenderem à ortodoxia, concordando em que se deve abrir bem mais o campo de investigação e o método de abordagem do objeto Revolução Francesa.

Sem essas camisas-de-força, a Revolução Francesa se nos aparece como uma espécie de

grande laboratório a partir do qual podemos perceber, ainda em formação, os grandes traços que caracterizarão a modernidade tanto no plano político quanto no econômico e social. E não é preciso muito esforço para percebermos que o que denominamos de Revolução Francesa não foi de forma alguma um movimento homogêneo, um processo conduzido pela burguesia do princípio ao fim. Se Napoleão, no início do século XIX, consolidou a grande aliança entre a nobreza e a burguesia, com esta se impondo enquanto classe hegemônica, o conjunto dos princípios e dos valores que haviam guiado os revolucionários de 89 ainda continuariam a alimentar as lutas e as revoluções que eclodiriam pelo século XIX, incluindo-se aí o movimento socialista nascente. Mesmo os protagonistas da Revolução de 17 na Rússia julgavam estar completando a tarefa dos revolucionários de 89.

Os Direitos Humanos

Vejam alguns aspectos da revolução “burguesa” que foram incorporados às revoluções posteriores, inclusive à Revolução Russa, no que diz respeito ao campo dos

princípios. O primeiro deles é a luta pelos direitos humanos, naturais ou por convenção. A Assembléia Nacional, ao declarar os direitos universais do homem e do cidadão, abria um espaço enorme para a reivindicação de direitos, reinaugurando o espaço da cidadania. E é paradoxalmente o caráter abstrato desses direitos (liberdade, igualdade, propriedade, resistência à opressão, para citar apenas os mais importantes, que aparecem na *Declaração de 89*) que torna possível a multiplicidade de formas concretas de reivindicação de direitos, a qual só pára diante da força, que, na prática, realiza a negação daqueles direitos em nome da sua preservação, da sua limitação. Talvez por isso mesmo, o processo revolucionário francês, desde a abertura dos diques das reclamações, a partir da convocação dos Estados Gerais, seria interrompido várias vezes pela violência daqueles que exigiam uma limitação dos direitos, até que se estabelecesse um certo equilíbrio entre o que se considerava como pertencente ao campo do direito natural, de um lado, e o que se julgava direito do cidadão, de outro, isto é, contido pelas leis oriundas de um mínimo de

consenso. A definição do campo do direito dos cidadãos abria o espaço para a concretização de um certo número de direitos definidos pelos membros de uma determinada comunidade política.

O reconhecimento dos direitos do homem e do cidadão, ou então a constatação de sua existência, seria o ponto de partida para uma



luta por tais direitos. No momento em que a revolução já estava nas ruas, a Assembléia Nacional francesa insistia em discutir os pontos fundamentais que deveriam constar numa declaração dos direitos do homem e do cidadão. A partir daí estava dado o sinal para a corrida visando à conquista dessa nova riqueza, nem sempre ao alcance de todos, mas como o horizonte presente passível de ser um dia alcançado. O ato de declarar os direitos, a

liberdade, a igualdade, a propriedade e a resistência à opressão, por si só, não torna os membros de uma determinada comunidade política livres, iguais, proprietários e suficientemente fortes para não sucumbirem diante das investidas dos que insistem em mantê-los na opressão e em negar-lhes os direitos fundamentais. O ato de declarar apenas abre o espaço de luta pelos direitos, que serão alcançados por quem tiver melhores condições, ou seja, maior força política para tanto.

Na luta pelos direitos fundamentais, durante a Revolução Francesa, a burguesia levou a melhor porque era a classe com maior força econômica e política, não só para conquistá-los, mas também para conservá-los. Não é de admirar que, a partir daí, ela tenha imposto tamanha restrição a esses direitos que aqueles que deles estavam afastados tiveram que iniciar um novo processo, uma nova caminhada rumo ao horizonte da liberdade, da igualdade, da propriedade, etc. Por outro lado, a bandeira dos direitos humanos não poderia simplesmente ser abandonada pela burguesia, sob pena de negar a si mesma, de

negar os valores que a erigiram enquanto classe hegemônica. Surge aqui a primeira contradição no processo da luta pela conquista dos direitos. Já que pertencem a todos, independentemente da classe a que pertençam, como é possível que alguns desfrutem deles enquanto outros deles são privados até mesmo pela violência? É que existe uma contradição fundamental entre a lei e o direito, aliás já apontada por Thomas Hobbes: “pois o direito consiste na liberdade de fazer ou de omitir, ao passo que a lei determina ou obriga a uma dessas duas coisas. De modo que a lei e o direito se distinguem tanto quanto a obrigação e a liberdade, as quais são incompatíveis quando se referem à mesma matéria” (*Leviatã*, capítulo XIV). Como os homens, frequentemente, precisam lutar pelas mesmas coisas, em nome de um direito, tal como ocorre com o direito de propriedade, fica patente que a enunciação de direitos é apenas o sinal para o combate.

Neste sentido, a burguesia estará sempre às voltas com o seguinte dilema: se considerar a conquista dos direitos universais como privilégio da classe, terá que negar a si mesma,

isto é, negar os princípios que a levaram ao poder e impedir que outros venham a desfrutar dos mesmos direitos; se assumi-los enquanto direitos universais acessíveis a todos os homens, não poderá escapar à pressão sempre crescente da exigência, não só dos direitos fundamentais, mas também de muitos outros dali decorrentes e que passarão a funcionar como propulsores dos conflitos políticos que visam exatamente a quebrar a sua hegemonia, em nome exatamente dos mesmos princípios que a fizeram vitoriosa em 89 na França. Esse é um dos aspectos mais importantes da chamada revolução burguesa, uma de suas contradições fundamentais que nos permite entender um pouco melhor a origem dos grandes conflitos da sociedade moderna e contemporânea.

A Soberania Popular

Uma outra questão, não menos importante do que essa, diz respeito ao modo de funcionamento da engrenagem política, ao exercício do poder durante a Revolução Francesa. E o conceito-chave para a compreensão desse problema é o de soberania popular.

As associações

revolucionárias, os clubes políticos, foram, de certa maneira, os embriões do que hoje conhecemos como partidos políticos. O que nos surpreende, porém, no quadro das relações entre as associações do período revolucionário francês, é a impossibilidade da tolerância, da convivência entre elas. Após a derrubada do antigo regime, onde o monarca era o soberano, o lugar, antes ocupado por este, será tomado pelo povo soberano, pelo menos em tese.

Tal como na questão dos direitos do homem, o recurso ao pensamento político de Locke, Montesquieu e Rousseau, principalmente, abria a possibilidade para se pensar uma nova forma de organização política, ora recorrendo-se à tradição greco-romana, ora à experiência recente da monarquia constitucional inglesa. De qualquer modo, as associações, os clubes, os políticos em geral, durante a Revolução, não abririam mão do conceito de soberania popular. Tolerava-se até a monarquia, contanto que se mantivesse a soberania do povo. Aliás, até a fuga de Varennes, na Assembléia Nacional os republicanos era minoria. Tomando praticamente à risca o conceito de soberania de

Rousseau, consideravam-na indivisível, inalienável e una. Qualquer tentativa de divisão dos poderes ou até mesmo o acirramento de posições antagônicas entre as associações eram logo tomado como sinal de perigo iminente à indivisibilidade da soberania nacional. Por isso mesmo, em nome da unidade nacional, do povo soberano, estabeleceu-se rapidamente um processo segundo o qual toda tentativa de divisão se constituía como ataque frontal à nação francesa, de tal modo que expressões como “impatriotas”, “traidores”, “inimigos do povo”, identificavam imediatamente os que eram considerados como inimigos da França, às vezes até por uma simples discordância política de momento. A esses não havia perdão e o castigo era a pena de morte. Pois, já que na guerra não se pode vacilar diante do inimigo, também não se podia tolerar a ameaça do que Robespierre chamava de “inimigo interno”.

Não podemos nos esquecer de que as associações revolucionárias funcionavam todas dessa maneira, ou seja, reivindicando a vanguarda que deve conduzir o povo à unidade, à

indivisibilidade, ao verdadeiro exercício da soberania. E se, de fato, não se podia realizar um governo onde a participação do povo fosse direta — já que a idéia de soberania popular implica também na idéia do povo em movimento, sem intermediações, sem representação —, utiliza-se um outro conceito para dar conta dessa dificuldade real, o de vigilância pública. Se o povo não pode governar diretamente, ele pode, no entanto, vigiar os atos daqueles que ocupam cargos públicos, para que não venham a usurpar a autoridade soberana.

Robespierre apenas representava o lado mais radical dos partidários da soberania popular e da vigilância pública. Como todas as associações reivindicavam a condução desse processo, sempre sob o signo da unidade e da indivisibilidade, estava aberto o conflito que iria conduzir à destruição daqueles que mais se dedicaram à causa revolucionária, numa situação em que os revolucionários podiam se transformar rapidamente em “inimigos do povo”. Ao invés da convivência, da tolerância entre os vários grupos que se consideravam à altura de conduzir a revolução a seu termo, à

destruição mútua em nome da República una e indivisível.

Quando Robespierre propunha a execução de Luís XVI, sem julgamento, já estava em marcha o movimento pela identificação dos “inimigos do povo francês”. Luís XVI seria o mais perigoso de todos, mas não seria o único, evidentemente. Se Luís deve morrer para que viva a República, muitos outros teriam que morrer para a consolidação dos ideais da burguesia, que teve de deixar de lado seus aliados mais importantes, sempre em nome da unidade, da indivisibilidade da nação soberana. Novo paradoxo. Desta vez, em nome da unidade instaura-se a divisão.



MILTON MEIRA DO NASCIMENTO é professor de Ética e Filosofia Política no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. Escreveu *Opinião Pública e Revolução* (EDUSP/Nova Stella) e é co-autor de *Primeira Filosofia* (Brasiliense). Atualmente desenvolve pesquisas sobre a opinião pública no século XVIII e a escola do direito natural dos séculos XVII e XVIII.

A Política da História

por OSWALDO COGGIOLA

Historiografia conceitual *versus* historiografia marxista, tradição liberal *versus* tradição jacobina, Michelet *versus* Tocqueville, François Furet *versus* Albert Soboul (ou Michel Vovelle): nestas antinomias parece esgotar-se o catálogo das disputas teóricas em torno da Revolução Francesa. Em raras ocasiões, um debate historiográfico terá atingido um público tão grande. Os jornais abrem-lhe generosamente as páginas: o bicentenário da tomada da Bastilha terá servido ao menos para isso.

O perfil das duas grandes escolas que monopolizam o campo das interpretações da revolução é, por causa disso, bem conhecido. Este monopólio bifrontal, por sua vez, possui razões históricas e políticas: “o movimento ininterrupto de controvérsias originado da interpretação da Revolução Francesa constitui por si só uma história (que) se encaixa estreitamente na história geral”¹. A

1. Alice Gérard, *A Revolução Francesa (Mitos e Interpretações)*, São Paulo, Perspectiva, s.d.p., p. 13.

identidade dos representantes dessas escolas com as duas grandes opções políticas da França de hoje — a direita liberal e a esquerda tradicional (PS - PCF) — é mais ou menos direta. O que também explica, em última instância, que outras tradições historiográficas — a contra-revolucionária (apoiada antigamente em Taine e Gaxotte) ou a extrema-esquerda (com homens como Daniel Guérin) não tenham hoje representantes de peso, assim como não têm peso político. O fenômeno político da extrema-direita (Frente Nacional) não pode ser assimilado ao do restauracionismo contra-revolucionário (que tinha peso até mais de um século depois da Revolução). O discurso contra-revolucionário continua pesando a nível da vulgarização, fazendo Michel Vovelle temer que “se abra uma cisão entre uma pesquisa histórica ativa e aberta, e um discurso veiculado pela mídia sobre os temas mais batidos de uma tradição largamente contra-revolucionária, que torna natural a imagem de uma revolução vista

exclusivamente através de seus aspectos sangrentos e destrutivos”².

Vovelle opera uma completa separação entre o trabalho dos pesquisadores “revisionistas”, anti-jacobinos e anti-marxistas (F.Furet, Denis Richet) e o discurso contra-revolucionário veiculado por boa parte da mídia jornalística e audiovisual, não vendo nenhuma relação entre ambos. Esta questão merece ser examinada mais de perto, pois a opção de Vovelle pode dever-se tanto a razões científicas quanto a razões políticas, no sentido acima enunciado por Alice Gérard. Afinal, aceitar como definitivo o afunilamento atual das questões levantadas pela Revolução Francesa seria aceitar as limitações que a realidade histórica imediata coloca para toda historiografia.

A tradição dita jacobino-marxista, que se reconhece na linhagem Michelet-Jaurès-Mathiez-

2. Michel Vovelle, “L’historiographie de la Révolution Française à la veille du bicentenaire”, *Estudos Avançados* n.º 1, São Paulo, USP, outubro/dezembro 1987



falam em seu nome”³
A luta de classes (burguesia capitalista vs. nobreza feudal) não foi o motor da revolução, pois “a recusa ao despotismo e a reivindicação liberal uniram no século XVIII uma grande parte da nobreza e as camadas superiores do Terceiro Estado”⁴. Ruptura, portanto, apenas política, a Revolução seria apenas um episódio dentro de um *continuum* de “longa duração” (a constituição da nação francesa, a partir dos Capetos — século X — até os dias de hoje) dentro do qual as revoluções são um epifenômeno que jogam o papel de “inoportuno patético” (F. Braudel): não devemos esquecer que, para este autor, o capitalismo é eterno, faz parte da natureza da sociedade humana (cf. *Dinâmica do Capitalismo ou Civilização Material e Capitalismo*) o que torna teoricamente inviável toda revolução social (mudança no modo de produção da vida social).

3. François Furet, *Penser la Révolution Française*, Paris, Gallimard, 1978, p. 73.

4. François Furet e Denis Richet, *La Révolution Française*, Paris, Fayard, 1973, p. 93.

Lefebvre-Soboul-Vovelle, desenvolveu uma série de temas centrais: a Revolução Francesa foi uma *ruptura* social, um “evento fundador” de uma *nova* sociedade, uma *revolução social*, burguesa pelo seu conteúdo, com raízes no choque entre as forças produtivas capitalistas e o *Ancien Régime* feudal, com a particularidade de uma participação decisiva do movimento popular (ausente ou menos significativo em outras revoluções burguesas) que teria empurrado a burguesia a varrer radicalmente o feudalismo. Nuance: o movimento popular (*sans-culotterie*) tendeu a ultrapassar o programa burguês da revolução, em especial durante a República Jacobina (1792-1794), sem consegui-lo, por razões objetivas: estava minado de contradições internas, os *sans-culottes* não constituíam uma classe social (um *proletariado* moderno), não podiam opor um projeto social alternativo à burguesia, só eram capazes de “uma insurreição impossível” (A. Soboul). “O povo salvou a Revolução, mas apenas podia conseguir isso enquadrado e comandado pela burguesia” (G. Lefebvre).

O “revisionismo liberal” constituiu-se contrapondo-se ponto por ponto à versão

apontada. Furet e Richet não desprezaram a contribuição de “jacobinos” devidamente mortos (Michelet, Jaurès) para melhor espinafrar os vivos. A “longa duração” de Fernand Braudel lhes deu o fundamento teórico. O Alexis de Tocqueville do *L’Ancien Régime et la Révolution*, o ponto de partida histórico: “(A Revolução), na verdade, é o desabrochar do nosso passado. Ela conclui a obra da monarquia. Longe de constituir uma ruptura, ela só pode ser compreendida na e pela continuidade histórica. Realiza esta continuidade nos fatos, ao mesmo tempo que representa uma ruptura nas consciências”.

Nem ruptura, nem evento fundador, nem revolução social (para Furet “a vulgata marxista põe o mundo às avessas: situa a ruptura revolucionária ao nível econômico e social, enquanto nada se parece mais com a sociedade francesa de Luís XVI que a sociedade francesa sob Luís Filipe”), a Revolução Francesa foi apenas política: “(ela) substituiu a luta dos interesses pelo poder, pela concorrência de discursos para apropriar-se da sua legitimidade. Se só o povo tem direito de governar, o poder estará nas mãos dos que

Revolução democrático-liberal, a Revolução Francesa teria conhecido um “deslize” (*dérápé*) do seu curso natural durante a República Jacobina em que o tom “milenarista” ou “finalista” (*Terror* incluído) estaria dado pela irrupção das massas populares: onde os “jacobinos-marxistas” veem a própria *essência* da Revolução Francesa, os revisionistas liberais veem a sua negação. Branco e preto?

Os últimos avatares de ambas escolas, o marxista Michel Vovelle, ou o revisionista Guy Chaussinand-Nogaret, que situa a origem do “deslize” na própria tomada da Bastilha⁵, só alargaram ou sofisticaram as análises precedentes, sem mudar os seus eixos, o que não tira o mérito, por exemplo, dos trabalhos de Vovelle sobre a “história das mentalidades”. Quanto ao sentido político das divergências, devemos reconhecer aos historiadores anglo-saxões que anteciparam e inspiraram o trabalho de Furet (sobretudo A. Cobban e R. R. Palmer) o mérito da sinceridade, pois eles chamam a “escola jacobina” simplesmente

de “historiografia comunista”⁶.

No centro do debate historiográfico situa-se o período da República Jacobina. Para os revisionistas, isto deve-se ao Terror (inferior, no entanto, ao terror burguês contra a Comuna de Paris), e não à excepcional participação do movimento popular durante o “Ano II”, “esse passado” — nas palavras de Marc Bouloiseau — “que é ainda nosso presente, pois nunca, na sua projeção social, a esperança dos homens foi levada tão longe”⁷. A preocupação em mudar até o calendário foi o reflexo simbólico dessa esperança.

Por razões cronológicas, só Vovelle, dentre os marxistas, confrontou-se com o revisionismo liberal, indicando que “substitui o conceito de revolução burguesa pela noção de elite, formação de caráter cultural, mais que sócio-econômica”, observando que o revisionismo considera “um deslize a intrusão das massas populares (durante o interregno jacobino terrorista) portadoras de uma ideologia passadista”, e criticando-lhe “a falta de um contributo de

conhecimentos verdadeiramente novos sobre a Revolução (pelo que) tem todo o ar de um exercício acadêmico em que, modificando a leitura de dados banalizados, se renova um discurso velho recorrendo a palavras mais recentes”⁸.

Acadêmico? Mas Furet e Richet sabem onde vão, quando condenam a radicalização popular: “O mundo das reivindicações *sans-culotte* é um mundo sem hierarquia, sem singularidade, sem prestígio da fortuna ou do talento; um mundo onde deve desaparecer tudo que evoca a palavra maldita: aristocrata. Para além da revolução compreendida por Jaurès, aparece outra: a das *forças obscuras da miséria e da cólera*” (grifo nosso). Por que? Por circunstâncias exteriores à Revolução: “Em 1792, a Revolução foi levada pela guerra e pela pressão da multidão parisiense fora do caminho traçado pela inteligência e pela riqueza do século XVIII”. E insistem: “A guerra continua, originando todos os desvios, todas as negações do ideal de 1789”⁹.

Eis uma teoria que

5. Guy Chaussinand-Nogaret, *A Queda da Bastilha — O Começo da Revolução*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1989.

6. Alfred Cobban, *A Interpretação Social da Revolução Francesa*, Lisboa, Gradiva, 1988, p. 132.

7. Marc Bouloiseau, *La République Jacobine*, Paris, Seuil, 1972, p.255.

8. Michel Vovelle, *Breve História da Revolução Francesa*, Lisboa, Presença, 1986, pp. 56-57.

9. François Furet e Denis Richet, *op. cit.*, p. 253.

extravasa o marco “acadêmico”: a intervenção das massas populares na Revolução não corresponde à dinâmica interna desta (democrático-liberal: 1789), só sendo possibilitada por uma circunstância externa (a guerra). Ora, a guerra foi uma projeção das contradições internas da Revolução: a invasão austro-prussiana visava reinstaurar (explicitamente) o pleno domínio político da monarquia, provocando, em resposta, o mais poderoso fator de impulsão da Revolução: a mobilização militar e o armamento geral da população (*Aux armes, citoyens!*). Furet e Richet, além de negarem a dimensão internacional da Revolução, só concebem (apoiados nessa negação) a intervenção popular como a das “forças obscuras da miséria e da cólera”, porque determinada pelas pulsões elementares da fome e do ódio (de classe), o que a caracteriza como reacionária em relação à ideologia burguesa democrática. Essa teoria pode ser estendida para condenar toda intervenção popular revolucionária, e deveria significar, para a “escola jacobina”, a negação da própria Revolução, que aquela concebe como

plenamente desenvolvida só com a vitória do jacobinismo empurrado pelas massas populares: foi o que fez, com maior conseqüência, Alfred Cobban, referindo-se ao “mito da Revolução”¹⁰.

Justamente, os historiadores anglo-saxões que serviram de fonte de inspiração ao revisionismo liberal, se basearam num pressuposto semelhante,



apesar do seu caráter evidentemente preconceituoso (ou seja, sem se dar ao trabalho de demonstrá-lo). Assim, para a Hannah Arendt dos *Ensaio sobre a Revolução*, “a liberdade tem sido melhor preservada em países onde jamais houve uma revolução” (?!), isto porque, nesta, as organizações populares revolucionárias não sabem distinguir entre política e economia,

10. Alfred Cobban, *The Myth of the French Revolution*, Londres, 1955.

uma vez que os “pobres” são primordialmente determinados pela “necessidade” mais do que pela “liberdade”, isto é, por motivos econômicos mais do que políticos. “Isto é falso”, comentou seca e corretamente E. J. Hobsbawm¹¹ diante desta negação primária da secular experiência libertária de auto-organização das massas. Já para Alfred Cobban, a agitação popular na Revolução Francesa e suas reivindicações políticas não merecem maior atenção, pois “todos sabemos (!) como é fácil (!) ensinar uma multidão a entoá-las e o reduzido conteúdo político que podem ter”¹². Por incrível que pareça, estes preconceitos classistas de oitava categoria (“o povão pensa com a barriga”) servem de base, não declarada, para análises sofisticadas da Revolução Francesa e do processo revolucionário em geral. É claro que tal concepção nega, *de saída*, toda legitimidade e toda viabilidade a qualquer revolução popular, tornando-a indesejável por definição.

Os trabalhos de Michel Vovelle sobre a

11. Eric J. Hobsbawm, *Revolucionários*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982, p. 206.

12. Alfred Cobban, *A Interpretação Social da Revolução Francesa*, p. 138.

“mentalidade revolucionária”¹³, e de George Rudé sobre o papel das multidões revolucionárias¹⁴, dão bases para uma resposta àquele pressuposto, mas não a própria resposta. Rudé, em especial, soube distinguir, na revolta das “forças obscuras”, o momento em que essa revolta carecia de independência em relação à direção burguesa revolucionária, daquele em que, depois da derrota do jacobinismo (as revoltas de Germinal e Prairial do Ano III, 1795) foi “o ponto alto da ideologia popular independente durante a Revolução Francesa (quando) os *sans-culottes* organizaram uma *journée* política própria, marcharam para derrubar a Assembléia com frases, bandeiras e líderes próprios, e expressaram suas exigências próprias, impregnadas de uma ideologia também própria”¹⁵. A análise de Rudé fica perto da desenvolvida, e injustamente esquecida, por Daniel Guérin¹⁶, que enfatizou que a

progressiva independência política e ideológica das organizações populares em relação ao governo jacobino, independência para cuja potencialidade não colocou os estreitos limites de classe de um Lefebvre ou de um Soboul, seria também “fundadora” de uma tradição revolucionária amplamente desenvolvida no século posterior. Vovelle, apesar de aprovar Rudé, questionou em Guérin “a possibilidade, nos conflitos de classe da época revolucionária, de um movimento popular com objetivos autônomos” (o que implica na confusão entre a existência *objetiva* de um movimento, e as suas possibilidades *objetivas* de vitória), reconhecendo, à sua maneira, o condicionamento político das teorias historiográficas, ao observar que o trabalho de Guérin (escrito em 1948) já estaria esquecido, “se a vaga de Maio de 1968 não lhe tivesse restituído pelo menos a aparência de uma segunda juventude”¹⁷.

A defesa *explícita* do movimento popular, contra a sua negação preconceituosa, não foi a única trincheira cedida pelos “marxistas jacobinos” ao

revisonismo liberal. A outra foi a da “longa duração”: para Furet e Richet, “os acontecimentos de 1789 devem ser colocados numa história *infinitamente* mais longa”¹⁸, que não é outra senão a “história lenta” da constituição da nação francesa. Aceitar essa “longa duração” como critério supremo para medir o fato revolucionário implica em negar-lhe caráter fundador (ao diluí-lo como um episódio de uma “progressão secular”), em negar-lhe todo caráter de classe e toda possibilidade de consciência fora das elites (pois a massa popular só interviria pela pressão imediatista da “miséria e da cólera”), em fechá-lo dentro de um estreito marco nacional, negando o caráter internacional da ascensão das forças produtivas capitalistas, que criaram as condições revolucionárias. Não por acaso fez-se um elo, na França, entre as comemorações de 1789 e a de 1987 (nascimento da dinastia dos Capetos, *Rex Francorum*), provocando o protesto de um professor e sindicalista: “Mil anos depois, esse fato histórico incerto, de contornos mal definidos,

13. Michel Vovelle, “Le Tournant des Mentalités en France: 1750-1789”, *Social History* n° 5, maio 1977, pp. 605-629.

14. George Rudé, *La Multitud en la Historia*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.

15. George Rudé, *Ideologia e Protesto Popular*, Rio de Janeiro, Zahar, 1982, p. 103.

16. Daniel Guérin, *A Luta de Classes em França na I República (Bourgeois et Bras Nus)*, Lisboa, A Regra do Jogo, 1977.

17. Michel Vovelle, *Breve História da Revolução Francesa*, pp. 55/60.

18. François Furet e Denis Richet, *op. cit.*, p. 8.

serviu, através de uma grande comemoração, conduzida pelo presidente socialista Mitterrand, à administração da Educação Nacional, à mídia e aos atuais pretendentes ao trono da França, para uma verdadeira reabilitação do Antigo Regime: o regime da escravidão e da servidão, o do monarca por Direito Divino, ditador pela vontade de Deus e da Igreja de Roma. E não faltou, no evento, a participação entusiasta de vários professores universitários, inclusive da Sorbonne. Desprezando toda veracidade histórica, o evento foi também pretexto, através da glorificação da mítica “França Eterna”, para tentar revigorar um ideal nacionalista, já muito desprestigiado nas camadas populares. Também participou do reforço de uma corrente política que se beneficia da radicalização de uma importante fração do eleitorado: aquela que apóia a extrema-direita”¹⁹.

Dentro da “longa duração” (sem discutir o conjunto das implicações dessa teoria), o caráter nacional da Revolução Francesa nega-se na sua

natureza dialética, de “uma revolução nacional (na qual) manifesta-se na sua forma clássica a luta mundial da ordem social burguesa pelo domínio, o poder e a vitória indivisível dentro do marco nacional”²⁰. A autoproclamação de Vovelle, presidente da Comissão Francesa do Bicentenário (Baudrillard, numa *boutade*, qualificou Furet de “rei”), vinculado à esquerda governamental, como “revolucionário da longa duração”, saudando o abandono da noção de *dérápée* pelos revisionistas (Chaussinand-Nogaret parece opinar o contrário), evidencia de que lado partem os esforços para aproximar os dois pólos, aparentemente contraditórios, que disputam a herança da tradição revolucionária.

Os imperativos políticos (a “coabitação” esquerda-direita) condicionam novamente as opções historiográficas. Como notou Gérard Goujon, “no amplo consenso que é o signo dominante das elites políticas francesas a partir dos anos 80, a comemoração da Grande Revolução é objeto de atentos cuidados que tentam — a operação

será difícil — limitar o alcance da Revolução, justamente considerando como digno de interesse apenas o ano de 1789. Mas aquele ano não foi mais do que o começo de uma revolução, quando para fechar a brecha aberta pelos Estados Gerais, as elites, com La Fayette na cabeça, erigiram uma monarquia constitucional. Vê-se então o objetivo da operação: escamotear os problemas da criação de uma República, do estabelecimento de uma Constituição democrática; evacuar os problemas da ascensão, por trás das forças políticas da burguesia, de uma radicalização das camadas populares”²¹.

O avanço, na mídia francesa, de uma pseudo-historiografia contra-revolucionária avanço que preocupa Vovelle, se vincula com o avanço, na Academia, de uma verdadeira historiografia contra-revolucionária que a chamada “escola jacobina”, hoje no governo, não ousa chamar pelo seu nome. O impasse da historiografia revolucionária é um impasse político, no qual a luta pela sua superação teórica se inscreve no quadro da luta pela sua superação política.

19. Gérard Goujon, “Vinte Anos de Maio 1968”, *Boletim do Centro de Estudos do Terceiro Mundo*, São Paulo, FFLCH/USP, junho 1988, p. 3.

20. Leon Trotsky, “1789-1848-1905”, in *Resultados y Perspectivas*, Buenos Aires, El Yunque, 1975, p. 28.

21. Gérard Goujon, *op. cit.*, p. 3



NIETZSCHE E A REVOLUÇÃO

por CARLOS ALBERTO RIBEIRO DE MOURA

Que pode dizer a um filósofo que se dirige “não ao povo, mas aos solitários”, um acontecimento essencialmente popular, de massa, como uma revolução, propagador de ideais como o da igualdade? A aspiração ao socialismo por meio de uma revolução, dirá Nietzsche, será a aspiração ao aniquilamento formal do indivíduo, a aspiração a transformá-lo em um órgão de comunidade, a reduzi-lo a zero: seu ideal oculto é o ideal dos “zeros somados”...

Gaici foi buscar o filósofo Carlos Alberto R. de Moura, especialista em Filosofia Contemporânea, para expor-nos a apreciação de Nietzsche do ideário revolucionário; ela, talvez, profundamente original que foi, ainda tem algo a dizer-nos de perto, a abalar-nos nos nossos preconceitos.

Que interesse se poderia ter em associar o nome de Nietzsche à Revolução Francesa? Afinal, sabe-se que ele dedicou pouquíssimas linhas ao episódio, e em geral para maltratá-lo. A ponto de, no *Ecce Homo*, ao retomar o tema da “inaturalidade” de sua filosofia, ser em grande parte por sua distância frente aos ideais de 1789 que ele vai se definindo como um autor “póstumo”. Mas é verdade também que a Revolução Francesa parece ganhar alguma importância ali nas páginas onde Nietzsche vai encontrando nela a origem recente de nossas “idéias modernas”, que são os alvos privilegiados de sua crítica à nossa “civilização”. Em

outras palavras, para Nietzsche o “socialismo”, a “democracia” e a “igualdade”, enquanto ingredientes que compõem o ideário do homem “culto” de seu tempo, teriam precisamente no ano de 1789 a data de sua fantástica popularização. Que se tome, a título de exemplo, o ideal de sociabilidade que povoa os sonhos dos “nossos socialistas”. O que se deve notar em relação a eles — garante Nietzsche — é “que *faz bem* a todos ouvir dizer que a sociedade está em via de *adaptar* o indivíduo às necessidades gerais, e que a felicidade e ao mesmo tempo o sacrifício do indivíduo consiste em sentir-se

como um membro e instrumento útil do todo”¹. E se nossos doutrinários do “social” divergem quanto aos meios necessários para a realização deste fim, não é menos verdade que todos eles se reconciliam na exigência de que o ego *se renegue*. O que todos querem é um enfraquecimento e supressão do indivíduo, e por isso mesmo “não se cansam de enumerar e acusar tudo o que há de mau e hostil, de perdulário, de dispendioso, de luxuoso, na forma que teve até aqui a existência individual”². Ora, de onde viria esta suspeita lançada sobre a individualidade? Nesta

1. Nietzsche, *Aurora*, p. 132
2. *Ibidem*

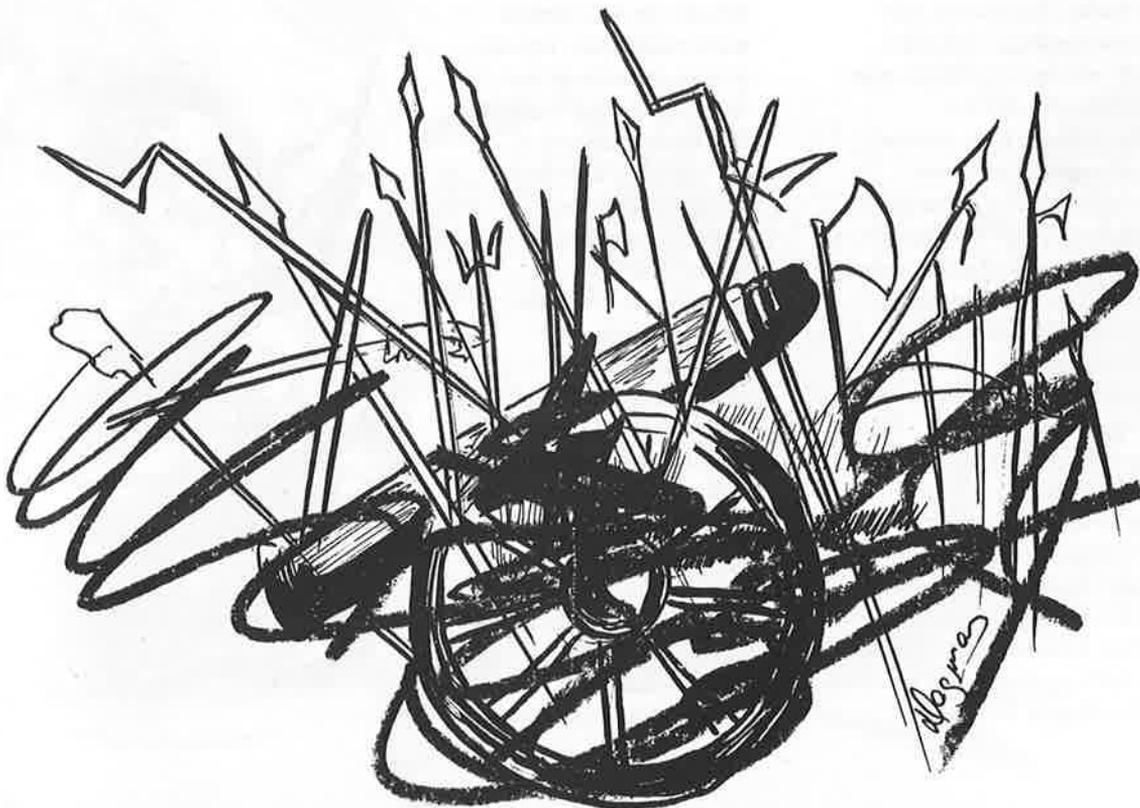
sua forma exacerbada, ela remonta precisamente à Revolução Francesa, e aos ideais que a presidiram. Porque esta obsessão já estava presente em Rousseau, quando, no *Contrato Social*, ele apontava como condição essencial ao bom funcionamento da Cidade que cada homem renunciasse à sua "individualidade". E esta renúncia seria necessária para a absorção das "vontades particulares" pela "vontade geral", do "indivíduo" pelo "cidadão". Tese que, como se sabe, encontrou sua ressonância mais barulhenta em Robespierre, quando ele definia a virtude como sendo, exatamente, o "esquecimento de si". Mas então, será que

pelo menos por este ângulo a Revolução Francesa adquiriria, no interior da filosofia de Nietzsche, algum interesse especial?

Ora, se para Nietzsche é precisamente a Revolução Francesa que está na origem da difusão das "idéias modernas", não será menos verdade, igualmente, que atribuir a ela o mérito duvidoso de tal paternidade não será um indício de que ela adquira qualquer estatuto privilegiado. Porque este reconhecimento da revolução como difusora das "idéias modernas" será apenas o preâmbulo para dissolvê-la enquanto *acontecimento original*. Pois a vitória da Revolução Francesa não será, para Nietzsche, senão a vitória do

cristianismo, que mais uma vez se prolonga na revolução³. Afinal, quem recebeu o cetro na Revolução Francesa foi o "homem bom", quer dizer, o cristão, e a moral dos escravos, após vencer em Roma, deu um passo a mais em 1789: aqui como ali, foi apenas o "instinto do rebanho" que prevaleceu e cada vez mais se consolidou. Por isso mesmo, a suspeita que agora se lança sobre a individualidade não será senão "o último eco do cristianismo na moral". Diagnóstico que apenas retoma, sob um ângulo delimitado, a convicção, que sempre foi a de Nietzsche, de que através das rupturas políticas são os velhos valores que retornam.

3. Nietzsche, *Vontade de Potência*, p. 764



Mas se é assim, se a revolução se dissolve enquanto uma faceta a mais do cristianismo, parece que ela não poderá nos dizer nada *além* daquilo que São Paulo já tinha nos ensinado.

É que a filosofia de Nietzsche é o contrário mesmo deste gênero literário — essencialmente contemporâneo — que se convencionou chamar de “filosofia política”. Zaratustra não fala ao povo, mas aos solitários, e numa das vezes em que ele se dirige ao “homem superior”, é para recomendar-lhe que fuja das praças públicas. O “espírito livre”, sendo o oposto do “homem de convicções”, será por isso mesmo o contrário de um partidário. Assim, Zaratustra não será nenhum salvador da pátria, e o elogio que Nietzsche faz da hierarquia e da justiça aristotélica não será equivalente à formulação de qualquer *doutrina* que pudesse enriquecer, com um “ismo” a mais, o nosso cardápio político-ideológico. E, no fundo, nem poderia mesmo ser “político” um pensamento que se quer “inatural”, quer dizer, sem amarras com o “tempo presente”, e que dirige sua atenção não à temporalidade, mas à eternidade. Desde então, a dissolução da Revolução Francesa

enquanto episódio original não parece ser senão a contrapartida de uma filosofia que se vê essencialmente exterior ao domínio do “político”. O que pode ser razão suficiente para que se suspeite da pertinência de qualquer associação entre Nietzsche e “a revolução”.

Todavia, talvez esta circunstância, precisamente, nos auxilie a fazer da necessidade, virtude. E nos leve a verificar até que ponto não seria exatamente a partir de uma doutrina anti-política que se poderia averiguar o que se esconde sob nossas “evidências” políticas. Tanto mais que, para Nietzsche, a Revolução Francesa não foi responsável apenas pela difusão de seu ideário mais conhecido, aquele que se cristalizou nas declarações dos direitos. Ela não se limitou a divulgar a “liberdade”, a “igualdade” e a “justiça” enquanto ideais. Ela foi responsável, também, por algo mais. Precisamente pela primazia que, a partir dela, se passou a atribuir ao “político” enquanto tal. E este lado mais calado de nossa “herança revolucionária”, talvez seja o menos comentado e o mais digno de consideração.

Ora, desde as *Inatuais*

Nietzsche já anunciava que, para ele, toda filosofia “que acredita removido ou até mesmo solucionado, através de um acontecimento político, o problema da existência, é uma filosofia de brinquedo e uma pseudo-filosofia”⁴. Texto que deve ser lido com um olho dirigido à “cultura” do século XIX alemão, que como se sabe, atribuiu um estatuto bem particular ao “político”. Como Feuerbach que, após dissolver a teologia na antropologia, não se esquecia de nos anunciar que, a partir de agora, a política deveria tornar-se nossa religião. E nunca como agora o “político” será tão sobrevalorizado, adquirindo uma extensão terapêutica

4. Nietzsche, *Shopenhauer Educador*, p. 4



antes insuspeitada. Que se consulte o Marx da *Questão Judaica*. O que se espera da nova revolução, ali, não é apenas uma outra organização social e política. O que se espera dela não é nada mais, nada menos, que uma nova *humanidade*. Mas de onde viria, afinal, a convicção de que um acontecimento político seria capaz de façanha de tal envergadura? Nas *Inatuais*, Nietzsche ainda atribui a origem desta superestimação do político a Hegel, quer

dizer, a esta doutrina “recentemente pregada do alto de todos os telhados”, segundo a qual “o Estado é o alvo supremo da humanidade”⁵. Todavia, outros textos permitem perseguir a etiologia desta “evidência” até um pouco mais longe, e Nietzsche vai encontrar sua origem na Revolução Francesa.

Na Revolução Francesa, quer dizer, mais uma vez em Rousseau, seu ideólogo principal. Porque foi Rousseau que nos acostumou com a idéia de que os homens são *naturalmente bons*, enquanto que as instituições os corrompem⁶. Esta idéia,

ao lado do ingênuo otimismo antropológico que veiculou, fez com que se acreditasse que o alvo de todas as atenções deveria estar nas instituições políticas, já que residiria nelas a chave de toda salvação: bastaria que se modificasse as instituições para que a “bondade natural”, até então represada, encontrasse o seu escoadouro. Desde então, se há uma “questão” para a humanidade, essa questão deve ser *exclusivamente política*. E é agora que o revolucionário, enquanto legítimo sucessor do sacerdote asceta, vai dirigir ao “social” o seu ressentimento. E será esta, afinal, a herança fundamental da revolução, para além

5. *Ibidem.*

6. Nietzsche, *Gaia Ciência*, p. 350





dos “direitos” que virão a enfeitá-la: um otimismo antropológico associado a uma sobrevalorização da instância política. E será por esta via que começará a se cristalizar a “ilusão da teoria da revolução” — assegura Nietzsche — este lugar por excelência dos “sonhadores”, que gastam sua eloquência pedindo que se derrube toda ordem atual, “na crença de que sobre suas ruínas se erguerá, por si só, o magnífico templo de uma humanidade embelezada”⁷. Na origem deste mito está exatamente Rousseau, “que acredita na bondade natural do homem”, apenas soterrada pelas instituições. Em outras palavras, na origem do ideal revolucionário há um espírito otimista, que desterrou de uma vez por todas o espírito iluminista da evolução progressiva, que era ainda o de Voltaire.

Ora, otimismo antropológico e superestimação do político são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento. Ou antes, de uma mesma superstição. Porque, afinal, quem é exatamente este “homem bom”, e o que vai designando para ele a instância política? Ora, o “homem bom” é a

“unanimidade da Europa”. Compreenda-se: ele é o ponto de fuga em direção ao qual convergem estes pseudo-inimigos que são os cristãos, os democratas e os socialistas. Porque para todos eles o “homem bom” vai designando o indivíduo piedoso, altruísta e virtuoso “por servir ao todo”. Quem é ele? Alguém — diz Nietzsche — já inteiramente domesticado, e que por isso mesmo é um “animal de rebanho”, quer dizer, alguém preparado apenas *para obedecer*. E, para Nietzsche, o traço essencial do “animal de rebanho” estará justamente no seu *igualitarismo*. Ora, será este igualitarismo, precisamente, que vai filiar agora o ideário político do animal de rebanho diretamente ao cristianismo. Porque a igualdade entre os homens — garante Nietzsche — longe de ser um *dado* que se possa ler na natureza, é uma “interpretação”, e, propriamente falando, é uma interpretação metafísica, oriunda do cristianismo. Por isso mesmo a “declaração dos direitos” que nos legou a revolução repousa inteiramente sobre a idéia cristã de que todos os homens, sendo criaturas de Deus, nasceram *portanto* iguais. E a revolução não fará agora senão prolongar o

7. Nietzsche, *Humano, Demasiado Humano*, p. 463.

cristianismo, já que a igualdade cristã será o protótipo e o fundamento das teorias da igualdade política sobre as quais ela repousará.

Assim, será o igualitarismo que fará com que a antropologia cristã ganhe agora uma determinada inflexão política. Porque se todos os homens são vistos como “naturalmente” iguais, então concluir-se-á, muito compreensivelmente, que ninguém tem qualquer privilégio sobre os demais. E daqui decorrerá o problema político moderno, já que agora a pergunta — quem manda? — assumirá as feições de uma questão que não pode ser imediatamente respondida. Quem manda? — se todos são naturalmente iguais e ninguém tem privilégio sobre os demais. Esta formulação da questão política, que é especificamente cristã e moderna, não podia ter sentido para os gregos. Afinal, eles partiam da evidência de uma desigualdade natural entre os homens, o que fazia com que não existisse, propriamente falando, um “problema” do poder político enquanto tal. Ali a pergunta — quem manda? — recebia uma resposta imediata: quem manda é o perito, dirá Platão, ou o prudente, sugere Aristóteles, mas

em um caso como no outro aquele perito ou este prudente são discerníveis em um texto *natural*. Todavia, uma vez abolidas as hierarquias naturais, uma vez vencedora a “interpretação cristã do mundo”, a questão do poder político tornou-se enigmática. E ela vai agora percorrer a nossa modernidade cristã, para obter como sua mais popular solução a doutrina da representação: pode nos comandar aquele que nos *representa*, apenas a este damos o nosso consentimento.

Ora, será precisamente através deste viés que as instituições políticas modernas vão adquirir a sua função “terapêutica”. Elas serão, cada vez mais, estratégias para a promoção do “homem bom”. E aqui, como sempre, o “melhoramento do homem” significará uma neutralização de sua vontade de potência, na exata medida em que ele representará a exorcização da idéia de *comando*, em benefício da *mera obediência*. O que fará com que o “homem bom” só possa ser mesmo o escravo do futuro, quer dizer, alguém preparado apenas para obedecer. Porque a nossa política “representativa” será, essencialmente, um anátema lançado sobre a



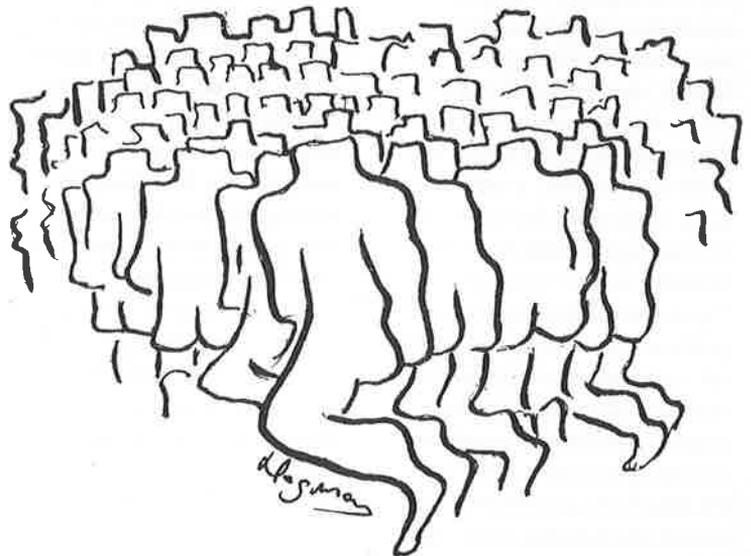
idéia de comando. E desde *Para Além de Bem e Mal* Nietzsche observava o quanto a nossa “civilização” recente colocou o comando do lado da má consciência. A ponto, diz ele, de hoje em dia ninguém mais parecer comandar, só obedecer. Mesmo o chefe de Estado faz questão de não entrar em cena como alguém que comanda, mas que apenas “obedece”, seja às leis, à constituição ou à “vontade do povo”. Ocorre que esta obsessão não é de hoje. Já estava em Rousseau esta neutralização de todo e qualquer comando quando, no *Contrato Social*, ele exigia que sua Cidade fosse organizada de tal forma que, nela, obedecendo ao “todo” não obedeceríamos senão a nós mesmos. Aqui, idealmente falando, já não haveria qualquer comando no sentido autêntico da palavra. A partir de agora, quanto mais perfeita for a “representação” política, tanto menor será o comando ao qual estarão submetidos os membros da cidade, comando que, no limite, se reduziria a nada. E se Rousseau ainda via a sua cidade como um ideal jamais inteiramente realizável, já que *de fato* as vontades particulares nunca se volatilizariam na vontade geral, o indivíduo nunca se

superaria completamente no cidadão, a natureza no artificial puro, resta que o século XIX pensou poder suprimir estas “oposições abstratas”, tornando efetiva a Cidade de Rousseau. Um momento sempre poderia surgir, aquele, precisamente, de uma revolução que continuaria a francesa, e a partir da qual o homem se integraria sem fissuras ao seu “ser genérico”, o indivíduo ao cidadão, a sociedade civil ao Estado, e onde afinal o comando poderia ser banido de uma vez por todas do horizonte social. Agora, o ideal apenas desenhado por Rousseau poderia encontrar sua realização em uma Cidade onde o Estado seria supérfluo para uma comunidade de sujeitos universais. No grau máximo da adequação entre representante e representado, estaria abolida toda distância

entre quem manda e quem obedece e, no limite, ninguém mais comandaria. Obedecendo ao “todo”, não obedeceríamos senão a nós mesmos, e a continuação de 1789 seria a consumação de seus próprios ideais.

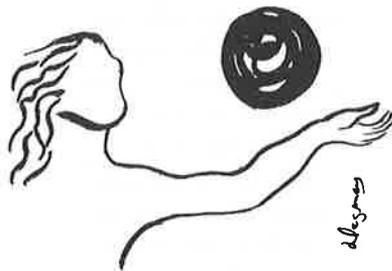
Todavia, prega-se o misarquismo não por horror à obediência, mas por horror ao mando, quer dizer, por cultivo à própria obediência, pela integral dominação do “tu deves” sobre o “eu quero”. Por isso mesmo, garante Nietzsche, o “movimento democrático” é o continuador do movimento cristão, todos eles unânimes “contra toda pretensão particular, todo direito particular e privilégio”⁸. Porque foram os cristãos que nos induziram a enxergar toda

8. Nietzsche, *Para Além de Bem e Mal* p. 202



dominação como um escândalo — e isso, para melhor exercerem a sua vontade de potência. Os “cristãos”, e isso quer dizer agora, mais do que nunca, os promotores daquilo que não é senão o “platonismo para o povo”. Porque é exatamente o platonismo que continua aqui a sussurrar a sua palavra. Afinal, estaríamos tão seguros assim de que a doutrina política moderna é tão distante da platônica como ela mesma o desejaria? Vá lá que, ao recusar as hierarquias naturais e ao afirmar a igualdade entre os homens, a doutrina política “revolucionária” coloca o artifício no lugar da natureza, a vontade no lugar do entendimento, o consentimento no lugar da verdade. Mas estaríamos mesmo tão certos de que os novos atores não terminam por representar os velhos personagens? Porque a caracterização do comando na Cidade como sendo uma pura miragem já era um dos leitmotivs da política platônica. E se Platão já opunha um poder “tirânico” ao poder “político”, era porque este, enquanto um poder livremente aceito pelos homens, não era baseado na coerção. Como o poder político se funda na visão das Idéias, que se impõem por sua própria conta,

sem a necessidade de qualquer comando, o cidadão platônico obedecerá apenas à verdade, e não pensará que recebe qualquer ordem que lhe venha *do exterior*. Por isso mesmo, o rei platônico nunca aparentará exprimir a sua vontade. Assim como o chefe de Estado moderno, que apenas “obedece” à vontade do povo. Desde então, será que dos antigos aos modernos nós efetivamente mudamos de mundo? Ora, em um caso como no outro, a “filosofia” terá como tarefa nos convencer de que na origem de nossa vida política não existem ordens disfarçadas. Ela deverá nos persuadir de que na raiz da cidade não há qualquer comando, não há apenas a *mera potência*. Desde então, se a “representação” tomou o lugar da verdade, foi para desempenhar exatamente o seu papel, e a mudança dos atores não deve nos mascarar o fato de que é a mesma peça que se encena aqui e acolá. Precisamente, a peça escrita por Sócrates, para nos



convencer de que nunca se exerce a mera potência, mas apenas uma “autoridade” que pode sempre nos mostrar suas razões, assim como se mostra os cinco dedos das mãos. Em 1789, a “representação” substituiu a verdade, e por isso mesmo nos retransmitiu o platonismo. Mas talvez já esteja na hora de levarmos em conta que através da “verdade” platônica, assim como da “representação” moderna, o que se revela de fato é apenas a mera potência, apenas edulcorada com alguns enfeites socráticos. Já é tempo de perceber que a “vontade de representação” é apenas um outro nome da “vontade de verdade”, e que ambas recobrem a pura e simples vontade de potência. Reconhecendo isso, talvez os “ideais de 1789” possam pelo menos nos fazer parar de choramingar, como livre-pensadores, para que nos comportemos, enfim, como espíritos livres.

CARLOS ALBERTO R. DE MOURA é professor de Filosofia Contemporânea no Departamento de Filosofia da USP, autor de *Crítica da Razão na Fenomenologia* (tese de doutorado, FFLCH-USP, 1981), e de vários artigos em revistas especializadas.

A ENCICLOPÉDIA E AS LUZES



REVOLUÇÃO —

Significa, *em termos de política*, uma mudança considerável acontecida no governo de um Estado.

Esta palavra vem do latim *revolvere*, revolver. Quase não houve Estados que não estiveram sujeitos às revoluções. O abade de Vertot narrou-nos duas ou três excelentes histórias de *revoluções* de diferentes países, a saber: as *revoluções* da Suécia e aquelas da república romana.

DIREITO DA NATUREZA ou DIREITO NATURAL

— Na acepção mais ampla, toma-se por certos princípios que só a natureza inspira e que estão em todos os animais, assim como nos homens: é sobre este *direito* que estão fundados a união macho-fêmea, a procriação das crianças e o cuidado com sua educação, o amor pela liberdade, a conservação de si enquanto indivíduo e o cuidado que cada um toma para se defender contra aqueles que o atacam.

Mas é abusivamente que se chama de *direito natural* aos movimentos pelos quais se conduzem

os animais, pois os mesmos não possuindo o uso da razão são incapazes de conhecer algum direito ou justiça.

Entende-se mais ordinariamente por *direito natural* certas regras de justiça e de equidade que só a razão natural estabeleceu entre todos os homens, ou, para melhor dizer, que Deus gravou nos nossos corações.

Tais são os preceitos fundamentais do *direito* e de toda justiça, de viver honestamente, de não ofender a ninguém e de dar a cada um aquilo que lhe pertence. Destes preceitos gerais se derivam ainda muitas outras regras particulares que só a natureza, isto é, a razão e a equidade, sugerem aos homens.

Estando o *direito natural* fundado sobre princípios tão essenciais, é perpétuo e invariável: não se pode derrogar por nenhuma convenção e nem mesmo por nenhuma lei, nem se eximir das obrigações que ele impõe, no que difere do direito positivo, isto é, de regras que se efetuam somente porque foram estabelecidas por leis precisas. Este direito positivo, estando sujeito

a mudanças pela mesma autoridade que o estabeleceu, os particulares podem até mesmo o derrogar por uma convenção expressa, com a condição de que a lei não seja proibitiva.

Alguns confundem o *direito natural* com o direito dos povos: este é também em parte composto por regras que a justa razão estabeleceu entre todos os homens; mas compreende, ainda, certos casos em que os homens concordaram entre si contra a ordem natural, como as guerras e a servidão: ao passo que o *direito natural* não admite senão aquilo em conformidade com a justa razão e a equidade. Os princípios do *direito natural* entram, portanto, no direito dos povos e de modo especial naquele que é primordial; também entram nos direitos público e privado: pois os preceitos do direito natural que se lhes juntou são a fonte mais pura e a base da maior parte dos direitos público e privado. (...)

Beucher D'Argis

ESTADO (*Direito Político*) — Termo

genérico que designa uma sociedade de homens vivendo uns com os outros sob um governo qualquer, feliz ou infeliz.

Deste modo, pode-se definir o *estado* como uma sociedade civil na qual uma multidão de homens estão unidos uns aos outros e sob a dependência de um soberano, visando usufruir, através de sua proteção e de seus cuidados, da segurança e da felicidade ausentes no *estado* de natureza.

A definição que Cícero dá de *estado* nos remete aproximadamente à mesma coisa, e é preferível àquela de Puffendorf, que confunde o soberano com o *estado*. E aqui está a definição de Cícero: *Multitudo, juris consensu, et utilitatis communione sociata*: “uma multidão de homens ligados uns aos outros por interesses e leis comuns, às quais se submetem de comum acordo”.

Pode-se considerar o *estado* como uma pessoa moral cuja cabeça é o soberano e cujos membros são os particulares: em consequência disso se atribui a essa pessoa certas ações próprias, certos direitos distintos daqueles de cada cidadão e que cada cidadão, nem vários, não poderia arrogar.

Esta união de várias pessoas em um único

corpo, tornada possível através do concurso das vontades e forças de cada particular, diferencia o *estado* de uma multidão: pois uma multidão é somente uma justaposição de várias pessoas, cada uma mantendo sua vontade particular, enquanto o *estado* é uma sociedade animada por uma única alma a lhe dirigir todos os movimentos de um



modo constante relativamente à utilidade comum. Ora, aí é que está o *estado* feliz, o *estado* “par excellence”

Seria preciso, para formar tal *estado*, que uma multidão de homens se ligassem uns aos outros de um jeito tão especial que a conservação de uns dependesse da conservação dos outros, a fim de que todos permanecessem na constante necessidade de auxílio mútuo; e que através desta união de forças e interesses todos

conseguissem: facilmente rechaçar os insultos cuja defesa teria sido difícil se cada um permanecesse na sua particularidade; conter no dever aqueles que dele quisessem se eximir; trabalhar mais eficazmente em prol do bem comum.

Assim, principalmente duas coisas contribuem para a manutenção do *estado*. A primeira é o engajamento através do qual os particulares estão submetidos à autoridade soberana, engajamento para o qual contribuem significativamente a autoridade divina e a religião do juramento. A segunda é o estabelecimento de um poder superior, próprio para conter os mordazes através do temor das punições que poderia lhes infligir. É, portanto, da união das vontades, sustentada através de um poder superior, que resulta o corpo político ou *estado*. E sem isso não se poderia conceber uma sociedade civil.

Além do mais, pode-se dizer do corpo político aquilo que se diz do corpo humano: distingue-se um *estado* saudável e bem constituído de um *estado* doente. Suas doenças resultam do abuso do poder ou da má constituição do *estado*; e é preciso procurar a causa disso nos defeitos daqueles que governam

ou nos vícios do governo.

M. le Chevalier de Jaucourt

POVO (*Governo Político*) — Substantivo coletivo de difícil definição porque dele se formam diferentes idéias de acordo com os diversos lugares, os diversos tempos e segundo a natureza dos governos.

Os gregos e romanos, que conheciam bem os homens, tinham enorme consideração pelo *povo*. Entre eles o *povo* dava sua palavra nas eleições dos primeiros magistrados, dos generais e nos decretos de proscricões ou de triunfos, e, ainda, nas decisões sobre a paz e a guerra, ou seja, em todos os casos em que os grandes interesses da pátria estavam em foco. E este mesmo povo freqüentava aos milhares os vastos teatros romanos e atenienses — comparados com os quais os nossos são meras sombras — e era julgado hábil para aplaudir ou louvar Sófocles, Eurípedes, Plauto e Terêncio. Agora, se direcionarmos o olhar para alguns governos modernos, veremos que, na Inglaterra, o *povo* elege seus representantes para a Câmara dos Comuns e, na Suécia, a ordem dos camponeses é levada em conta nas assembléias nacionais.

Antigamente, na França, o *povo* era considerado como a parte mais útil, preciosa e, por conseguinte, mais respeitável da nação. Nesse tempo era julgado capaz de ocupar um lugar nos estados-gerais e os parlamentos do reino formavam com ele uma só razão. As idéias, porém, mudaram, e mesmo a classe dos homens feitos para



compor o *povo* diminui consideravelmente a cada dia. Antigamente o *povo* era simplesmente o estado geral da nação oposto àquele dos fidalgos, nobres. Compreendia lavradores, trabalhadores braçais, artesãos, negociantes, financistas, homens de letras e de leis. Mas um homem de muito espírito, que publicou há cerca de vinte anos uma dissertação sobre a *natureza do povo*, pensa que este corpo da nação se limita atualmente a

trabalhadores braçais e lavradores. Bem, reportemo-nos às suas próprias reflexões sobre esta matéria, tanto mais que estão repletas de imagens e quadros a nos servir de provas do seu sistema.

Os homens de leis, diz aquele espirituoso homem, excluiram-se da classe do povo enobrecendo-se sem a ajuda da espada. Por sua vez, os homens de letras, a exemplo de Horácio, consideraram o *povo* como profano. E não seria honesto denominar de *povo* àqueles que cultivam as belas-artistas, assim como nele deixar incluído esta espécie de artesãos, ou, melhor dizendo, de artistas amanceirados que trabalham o luxo — mãos que pintam *divinamente* uma carruagem, que montam com perfeição um diamante, que ajustam majestosamente o vestuário de uma senhora —; tais mãos não se assemelham de maneira alguma às mãos do *povo*. Guardemo-nos, também, de misturar os negociantes com o *povo*, desde que se possa adquirir a nobreza através do comércio. Quanto aos financistas, empreenderam um vôo tão elevado que se encontram de ombros emparelhados com os notáveis do reino. São até confundidos com estes. São, ainda, aliados dos nobres, aos

quais pensionam, sustentam e tiram da miséria. Mas, para que se possa melhor compreender o quanto seria absurdo confundir os financistas com o *povo*, basta considerar por um momento, comparativamente, a vida levada por esses homens e aquela levada pelo *povo*.

Os financistas abrigam-se sob luxuosos tetos, valem-se do ouro e da seda para tecerem suas vestimentas, respiram perfumes, procuram saciar seus apetites na arte de seus cozinheiros, e, quando o repouso sucede à ociosidade, abandonam-se preguiçosamente sobre seus colchões de pena. Nada escapa a esses homens ricos e curiosos: flores da Itália, papagaios do Brasil, tecidos pintados da cidade de Masulipatan, budas da China, porcelanas da Saxônia, Sérvia e Japão. Mas isso não é tudo. Veja-se seus palácios na cidade e no campo, suas maneiras de apreciar, suas elegantes mobílias, seus ágeis serviçais... por acaso tudo isso lembra em alguma coisa a vida levada pelo *povo*? Um tal homem, que procurou a fortuna trilhando a senda da finança, consome nobremente numa refeição o alimento de uma centena de famílias do *povo*; também varia sem cessar seus prazeres,

reforma um verniz, aperfeiçoa com auxílio dos entendidos um lustre, ou organiza uma festa e dá novos nomes às suas carruagens. Se seu filho abandona-se hoje a um ousado cocheiro para assustar os transeuntes, amanhã estará em pessoa como cocheiro para os fazer rir.

Portanto, nesta massa que é o *povo* restam apenas trabalhadores braçais e lavradores. E confesso que contemplo com interesse suas maneiras de existir. Tome-se um trabalhador braçal. Este mora ou em uma choupana ou em algum reduto que nossas cidades lhe destinam — afinal de contas têm necessidade de sua força; levanta-se com o Sol, e, sem olhar para o destino que se ri acima de sua cabeça, pega sua roupa de todos os dias e escava nossas minas e pedreiras, seca nossos pântanos, limpa nossas ruas, constrói nossas casas e fabrica nossas mobílias. E quando a fome chega, tudo lhe convém. O dia finda, e, então, deita-se pesado nos braços da fadiga.

Quanto ao lavrador, outro homem do *povo*, antes da aurora já está ocupado a semear nossas terras, a cultivar nossos campos, a regar nossos jardins. Sofre com o calor, o frio, a altivez dos notáveis, a insolência dos ricos, o roubo dos impostos, a

pilhagem dos cobradores, os estragos provocados pelos animais selvagens, os quais não ousa afugentar de suas plantações por respeito aos prazeres dos poderosos. É sóbrio, justo, fiel, religioso, sem levar em conta o que daí lhe pode advir. Se Calas desposa Colette é porque a ama. Colette, por sua vez, dá o seu leite às suas crianças sem conhecer o valor do frescor e do repouso. Tais crianças crescem e Lucas, abrindo sulcos na terra, ensina-lhes o cultivo da mesma. Lucas morre, mas deixa seus campos para serem igualmente partilhados pela descendência. Ora, se Lucas não pertencesse ao *povo* tais campos seriam destinados exclusivamente ao primogênito. E assim é o retrato dos homens que compõem isto a que denominamos *povo* e que formam, sempre, a parte mais numerosa e indispensável da nação.

E quem desconfiaria que em nossos dias se ousou enunciar uma máxima pertencente, no mínimo, a uma política infame: tais homens não devem de modo algum dispor de comodidades se se quer que sejam industriosos e obedientes. Mas se estes pretensos políticos, belos gênios cheios de humanidade, vizjassem um pouco veriam que a indústria não é em

nenhum lugar mais ativa do que naqueles países onde o humilde *povo* tem suas comodidades, e que em nenhum outro lugar os diversos gêneros de trabalho recebem maior perfeição. Não é que os homens entorpecidos pelo fardo da miséria tornada habitual não possam se distanciar por alguns momento do trabalho, se acaso todas as imposições do campo cessem; mas outra é a diferença sensível entre a mudança do *povo* e o exagero desta suposição; a mudança não residiria de maneira alguma na comodidade que se poderia atribuir a um momento de preguiça, e sim no excesso que a teria precedido. E estes mesmos homens, voltando a si após o arrebatamento de uma alegria inesperada, sentiriam antes a necessidade de trabalhar para subsistirem; e o fixar de uma melhor subsistência os tornaria bastante diligentes. E ao contrário, jamais se viu ou se verá homens empregar toda sua força e indústria se por acaso estão acostumados a ver os impostos levar o produto de seus novos esforços e daqueles que porventura venham a realizar; limitar-se-iam ao sustento de uma vida desleixada e desprovida de satisfação.

E, no que tange à submissão, constitui injustiça o assim



caluniar uma multidão infinita de inocentes, visto que os reis quase não encontram indivíduos mais fiéis, e, ousou afirmar, melhores amigos. Talvez haja mais amor público nesta ordem do que em todas as outras; não porque ela seja pobre, mas porque, apesar de sua ignorância, contribui para que a autoridade e a proteção do príncipe sejam a única garantia de sua segurança e de seu bem-estar; enfim, porque com o respeito que é natural dos humildes para com os notáveis, com o apego característico de nossa nação para com a pessoa de seus reis, não têm de maneira alguma outros benefícios a esperar. Em história alguma encontra-se um único vestígio a provar que a comodidade do *povo* no trato com o trabalho prejudicou sua obediência.

Para terminar, lembremos que Henrique IV tinha razão ao desejar que seu *povo* estivesse na comodidade e ao assegurar que trabalharia a procurar para todo lavrador os meios de terem comida na panela. Fazei circular bastante dinheiro pelas mãos do *povo* e ele delas retornará necessariamente para o tesouro público numa quantidade para ninguém reclamar: mas extorquir-lhe mediante força o dinheiro que seu labor e indústria proporcionaram é como privar o Estado de suas disposições e contribuições.

M. le Chevalier de Jaucourt

Encyclopedie, ou Dictionnaire Raisonné de Sciences, des Arts et des Métiers, par une société de gens de lettres, Publicada por M. Diderot, da Académie Royale des Sciences et des Belles-Lettres de Prusse; e por M. D'Alembert, da Académie Française e Académie Royale des Sciences de Paris, Paris, 1751. Com aprovação e privilégio do Rei.

Catecismo de um Povo Livre



Fala-se tanto de liberdade, constituição, monarquia, etc., sem que se entenda, que se acredita ter de fixar as idéias acima consultando os melhores publicistas como Locke, J.-Jacques, M. M. Price, Mirabeau, Syeyes. É possível se referir a eles e substituir as antigas fórmulas dos cortesãos e dos escravos pela linguagem da verdade e da simplicidade. Não se encontrará nenhuma analogia neste breve documento; não é uma dissertação, mas as idéias elementares a todas as outras.

Londres, 1789.

O que é a Aristocracia?

É uma minoria que deseja governar uma maioria.

O que é uma Aristocracia áulica?

É a própria Côrte.

O que é a Côrte?

É a cabeça desta imensa Aristocracia que abrange todas as partes da França, que, pelos membros, atinge a todos e exerce, por todos os lugares, o que há de essencial em todas as partes da coisa pública.

Qual é o efeito da Aristocracia?

O de dividir os cidadãos e de armá-los uns contra os outros.

O que é o Parlamento?

Uma simples Côrte de julgadores de processos.

O que é o Soberano?

Um ser coletivo.

O que é a Soberania?

Um exercício da vontade geral.

O que é o Estado?

O Estado não passa de um corpo moral cuja

vida consiste na união de seus membros.

O que é o estado de natureza?

Aquele onde tudo é comum.

O que põe fim ao estado de natureza?

A entrada voluntária numa sociedade da qual se forma um corpo político.

Existem acordos entre os homens no estado de natureza?

Sim: a sinceridade e a fidelidade são coisas que os homens são obrigados a observar religiosamente, enquanto homens e não enquanto membros de uma sociedade.

O que é o estado de guerra?

Um estado de inimizade e de destruição.

Quem é que se encontra neste estado?

Aquele que deseja pilhar a liberdade de um outro, em tudo o que lhe pertence, porque a liberdade é a base de todas as coisas.

Os homens têm o direito de fazer a guerra?

Não. Os indivíduos jamais são inimigos a não ser acidentalmente; se eles o forem, serão menos como membros da Pátria que como seus defensores. Portanto, é o Estado que faz guerra ao Estado.

Qual é a diferença que existe entre o estado de natureza e o estado de guerra?

O primeiro se dá quando os homens vivem juntos sem nenhum superior, mas conforme a razão. O segundo se dá quando os homens cometem violência entre eles e quando não há superior a quem se possa recorrer.

O que é o estado civil?

Aquele onde todos os direitos são fixados pela lei.

O que são as leis?

São os atos da vontade geral.

Quem é o Príncipe?

Um membro do Estado, um simples Oficial do

Soberano, ou seja, da Nação, que exerce em seu nome o poder do qual ela o fez depositário.

O que é a ordenança do Soberano?

Um decreto e não uma lei.

O que é uma República?

Um Estado regido por leis.

O que é uma verdadeira Monarquia?

Uma República.

O que é a Religião?

É um instrumento da política.

O que é a boa Religião?

A ligação do culto divino ao amor às leis; é aquela que, fazendo da Pátria objeto da adoração dos cidadãos, os ensina que servir ao Estado é servir ao Deus tutelar.

Qual é a má?

Aquela que, ao invés de unir os corações dos cidadãos ao Estado, os desune, como de todas as coisas da terra; aquela que se ocupa apenas das coisas do Céu.

Qual é a Religião a qual não se deve submeter?

Aquela que é perniciosa ao Estado.

A Religião deve ser estabelecida pela lei?

Não. Os homens não podem ter nenhum direito ou interesse em regular a consciência alheia. As pessoas não se salvam nem se



perdem juntas.

O que é uma Revolução?

É uma crise pela qual o povo, envelhecido pelos males, readquire o vigor da juventude e escapa dos braços da morte.

Quem são as pessoas opulentas e os tratantes?

São aquelas que comerciam a liberdade pública; uns a compram e outras a vendem.

O que é a Agricultura?

Aquilo que multiplica os homens.

O que é a lei criminal?

É a sanção de todas as outras leis, antes de tudo uma espécie particular de lei.

Qual é a mais imperativa de todas as leis?

Aquela dos modos, dos costumes e sobretudo da opinião.

O que é o corpo político?

Aquele que tem duas forças motrizes: força legislativa e força executiva, da mesma forma que o homem é composto de corpo e alma.

O que é o Governo?

O Ministro do Soberano, um corpo intermediário estabelecido entre o Sujeito e o Soberano, por sua mútua correspondência, incumbido da execução

das leis e da manutenção da liberdade civil e política.

O que é uma condecoração, uma ordem qualquer?

É uma coisa que comanda imperiosamente o respeito e os olhares para a mediocridade, para a baixeza e o crime.

O que é uma aliança desigual?

É o ato através do qual um privilegiado estende a mão às ricas ofertas de insensatez.

O que é o Clero?

É uma profissão, um Corpo incumbido de um serviço público e que pertence à organização social. Não há mais Ordens na Nação; e o Clero é um Corpo encarregado das funções públicas, da instrução e da cultura.

O que é a Nobreza?

Uma casta de pessoas que, sem funções e sem utilidade, gozam do privilégio que lhes é atribuído, somente por isto existem. É um povo à parte, mas um falso povo que não podendo, na falta de órgãos úteis, existir por si mesmo, se agarra à Nação real como os tumores vegetais que vivem apenas da seiva das plantas que eles esgotam e secam. A nobreza é um verme que consome insensivelmente a liberdade.

Qual é a verdadeira Nobreza?

A participação na soberania, que pertence a todos os cidadãos. O que é uma Nação? Um Corpo de associados vivendo sob uma lei comum e representados pela mesma Legislativa.

O que é a anarquia e a desordem?

É a época em que o Soberano quer governar, o Magistrado quer ditar as leis, e os Sujeitos se recusam a obedecer.

O que é preciso ensinar aos jovens príncipes destinados ao trono?

A obedecer. A ciência de reinar é melhor aprendida ao obedecer que ao comandar.

O que é poder legislativo?

É o coração do Estado.

O que é o poder executivo?

O cérebro que dá movimento a todas as partes. Com o cérebro tomado de paralisia, o indivíduo ainda pode viver; mas com um coração desprovido de suas funções, o animal morre.

O que faz o Estado subsistir?

O poder legislativo.

Qual é a força do Soberano?

A força legislativa.

Quando age o Soberano?

Quando o povo está reunido e quando os atos autênticos se manifestam pela vontade geral.

O que fazia o povo Romano freqüentemente em assembléia?

Exercia os direitos da Soberania e uma parte dos direitos do governo.

O que faz o povo se reunir em assembléia?

A lei.

Quais são as conseqüências de uma Assembléia Nacional, ou, o que seria a mesma coisa, de um povo reunido legitimamente no Corpo Soberano?

A cessação de toda Jurisdição do Governo; a supressão do poder executivo; a inviolabilidade da pessoa do último cidadão; o desaparecimento do representante diante do representado.

A cessação de toda Jurisdição do Governo; a supressão do poder executivo; a inviolabilidade da pessoa do último cidadão; o desaparecimento do representante diante do representado.

O que é uma Assembléia Nacional?

Uma égide do Corpo político e o freio do Governo.

Qual deve ser a principal ocupação dos cidadãos?

O serviço público.

O que é que põe grilhões no povo?

O dinheiro. Dá-se o dinheiro, põe-se o grilhão. A palavra da finança é uma palavra de escravo; ela é desconhecida na cidade.

O que mais se opõe à liberdade, as corvéias ou os impostos?

Os impostos em geral; mas quando o imposto por cabeça é proporcional aos meios dos indivíduos, ele se torna mais equitativo e



conseqüentemente mais conveniente aos homens livres.

O que é que representa a soberania?

Nada. Ela consiste na vontade geral e a vontade não representa nada. Os Deputados do povo não passam de Comissários. Os ingleses são livres apenas durante a eleição dos Membros do Parlamento; passado este tempo, recaem na nulidade, que nada mais é do que a escravidão.

Como se pode chamar o procedimento de um cidadão que deixa a Pátria no momento que ela precisa dele?

Fuga criminosa e punível, deserção, e não afastamento.

O que pode impedir que o Governo usurpe cedo ou tarde a autoridade soberança?

As assembléias periódicas, que não têm necessidade de convocação formal.

O que impede os cidadãos de serem livres?

Os malfetores.

Há prerrogativas de uma parte de Nação?

Não. Só existe aquela proveniente do direito da espada.

Haverá distinções essenciais numa Monarquia?

Não.

O que é a derrama e o feudo livre?

São palavras proscritas para sempre da linguagem política.

Quantas Ordens é preciso que haja na França?

Uma só.

O que é preciso para isso?

Que o Nobre e o Padre não tenham outro interesse que o interesse comum e que gozem, pela força da lei, apenas os direitos de simples cidadãos.

Os Ingleses devem somente à sua Constituição todo o bem que gozam?

Não. Eles têm uma lei que vale mais que toda a sua Constituição.

Qual é então esta lei?

Aquela do julgamento por Jurados, a verdadeira garantia da liberdade individual em todos os países do mundo onde se aspira a ser livre.

Qual é o fim de todas as leis?

A liberdade do cidadão.

Qual é o objetivo de todas as leis?

Assegurar o gozo de nossa propriedade real e de nossa propriedade pessoal.

O que é a propriedade pessoal?

O primeiro de nossos direitos, ou seja, a propriedade das ações e do trabalho.

O que é a propriedade real?

Uma continuação da propriedade pessoal, ou seja, o que nós adquirimos pelo nosso trabalho e por todas as nossas ações, como o ar que respiramos, a água que bebemos, as frutas

que comemos.

Quais são as propriedades territoriais?

São as partes mais importantes da propriedade real; mas elas resultam mais da necessidade social que da necessidade pessoal.

O que é o papel-moeda?

É uma riqueza ideal que toma o lugar da riqueza real, um recurso muito cômodo.

O que é o Banco público?

É aquele que faz circular papel, que facilita o comércio e fecunda as operações do Estado na proporção de seu crédito.

Tal Banco pode ser útil?

Sim, se as células não excedem as somas de que ele pode dispor; mas se tornará muito

perigoso se os acontecimentos provocarem temores e se a balança desfavorável do comércio ocasionar um número muito grande de demanda.

O que é o Comércio?

Uma atividade calculante que até agora foi vista como a força de toda a prosperidade para as Nações, mas que não deve ser mais que um dos recursos necessários às pessoas desfavorecidas pela natureza, um dos flagelos das sociedades favorecidas.

É preciso sonhar com o Comércio?

Não; nem o proteger, nem o deter, nem o dirigir; é preciso esquecê-lo.

Se ele for bom, não lhe caberá outro regime que não seja o da

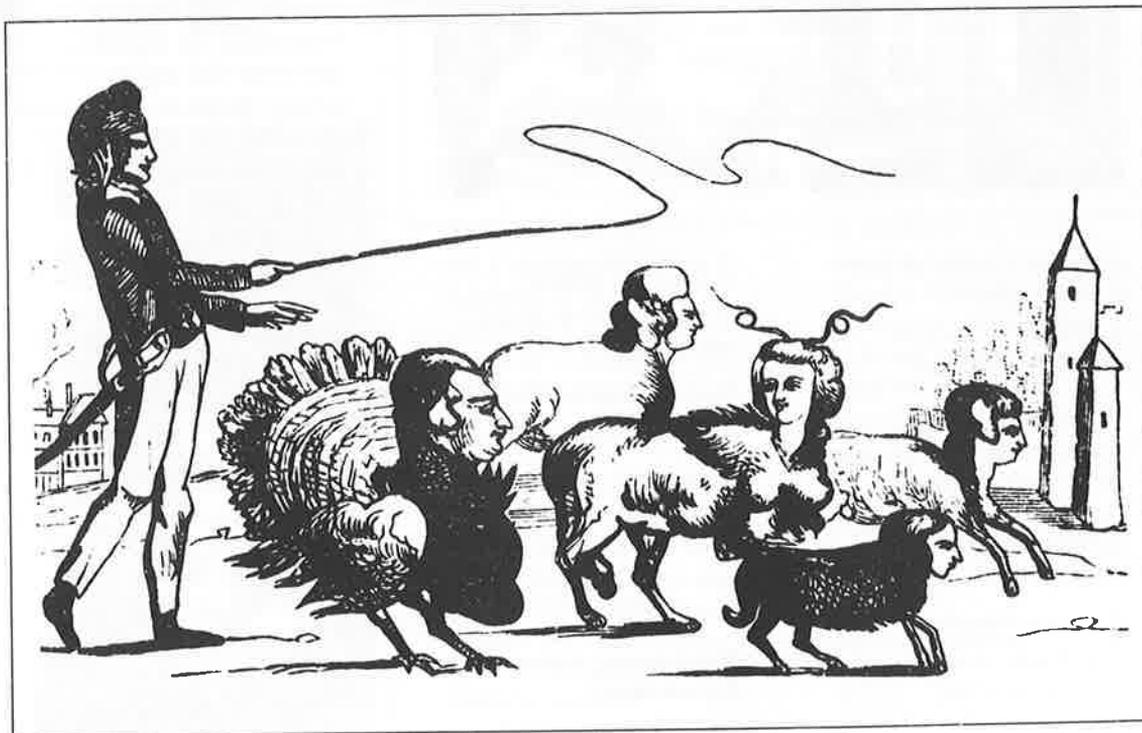
liberdade; se ele for nocivo, ele o fará menos — deixando-lhe a carreira aberta a quaisquer abusos — que desejar acorrentar os homens.

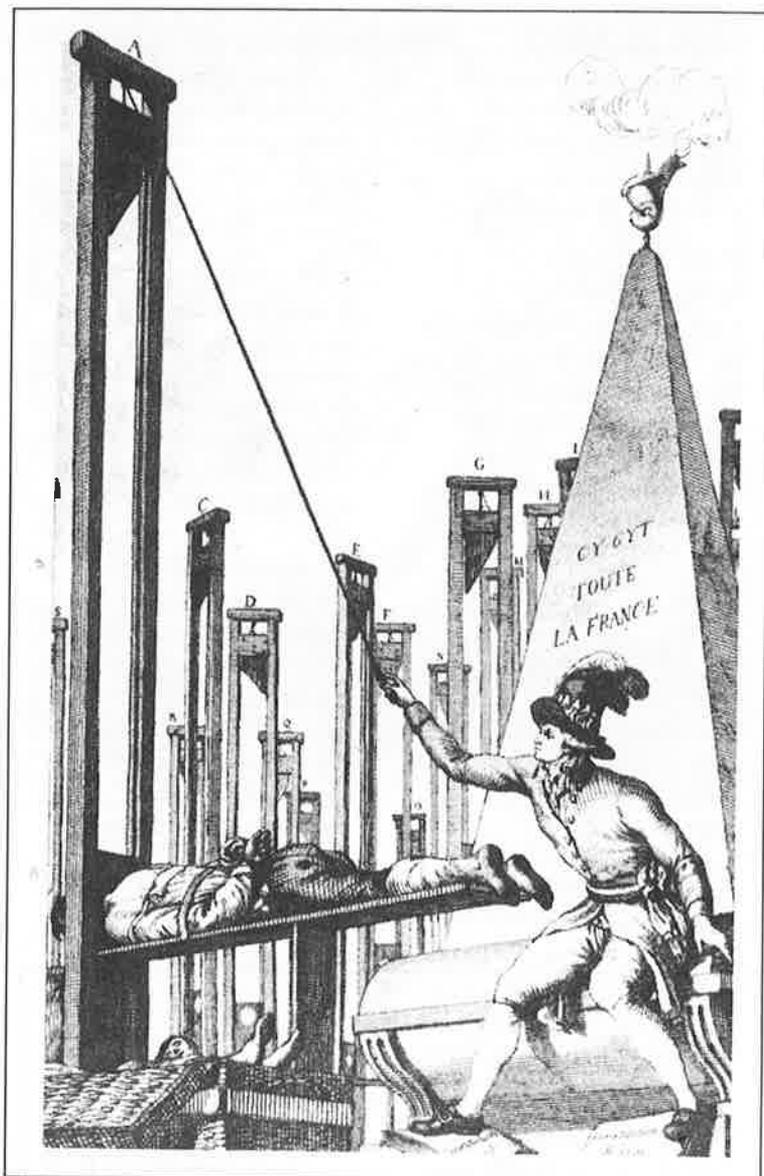
O que é a liberdade?

A segurança de não estar impedido nem molestado no exercício da propriedade pessoal e no uso da propriedade real; gozo que nos é assegurado pela lei.

O que é a Constituição?

Aquilo que organiza os poderes do Estado, ou seja, o poder legislativo e o poder executivo; é a base sobre a qual se ergue o edifício da sociedade humana, ordenada pela utilidade e pela felicidade dos membros que a compõem.





Quem tem o direito de fazer a Constituição?

A Nação. É ela que constitui o Estado.

O que é a Nação?

É uma sociedade de seres governados e subordinados às leis ordinárias, iguais em direito, livres, etc.

O que é a Pátria?

É a Nação, é a generalidade dos cidadãos.

O que é um Déspota?

O usurpador do poder soberano.

Qual é a força do Soberano?

A força legislativa.

Como o povo poderá se dar uma Constituição?

Uma vez reunido, ele terá dado sanção a um corpo de leis.

Mais uma vez, o povo tem Representantes?

Não; ele tem apenas

Comissários que não podem concluir nada definitivamente, mas cujos decretos se tornam provisoriamente obrigatórios.

Este povo é representado na sua força executiva?

Sim. É então que se aplica a força à lei.

Qual é o primeiro direito da humanidade?

A liberdade.

Qual é o que vem depois?

A igualdade, sem a qual a liberdade não pode ser respeitada.

Qual é o terceiro?

A propriedade, ou seja, o fruto legítimo do uso igual da liberdade.

O que é a honra?

A honra, em um país despótico, não passa de uma produção européia que substitui as virtudes, uma vaidade mascarada em orgulho que pode dar algum reforço às almas ocupadas sob a servidão geral. A honra, num país livre, onde um cidadão é igual a outro, deve ser a virtude, o amor aos direitos, a disposição eterna de se derramar todo o sangue pelo Estado e pela liberdade.

Qual é o efeito natural da igualdade?

A virtude militar de nossos concidadãos, o sentimento de sua dignidade, o desprezo aos perigos e aos tiranos, enfim, a verdadeira coragem pela

ASSEMBLÉE

NATIONALE

Séance du samedi
dix neuf Juin 1790

Décret en faveur des Citoyens qui
se sont distingués à la prise de la Bastille



PREAMBULE

L'Assemblée Nationale, frappée d'une juste admiration pour l'héroïque conduite des Vainqueurs de la Bastille, et voulant donner au nom de la Nation un témoignage public à ceux qui ont osé se sacrifier pour le joug de l'arbitraire, et rendre leur Patrie libre.

Décreté qu'il sera formé aux dépens du Trésor public à chacun des Vainqueurs de la Bastille en état de porter les armes, un habit et un armement complet, consistant l'uniforme de la Nation, que sur le canon du fort, ainsi que sur la lance du sabre, il sera gravé l'écusson de la Nation avec la mention que ces armes ont été données par la Nation aux Vainqueurs de la Bastille, et que sur l'habit il sera appliqué une sur la bras gauche, sur le côté du revers, gauche, une couronne murale, qui sera apposée à chacun d'eux Vainqueurs de la Bastille un brevet honorable pour exprimer leurs services et la reconnaissance de la Nation, et que dans tous les actes qu'ils procurent, il leur sera permis de prendre le titre de Vainqueurs de la Bastille. &c. Un brevet honorable sera également expédié aux Vainqueurs de la Bastille qui ne sont pas en état de porter les armes, aux veuves et aux enfants de ceux qui ont été tués, comme monument public de la reconnaissance et de l'honneur dû à tous ceux qui ont fait triompher la liberté sur le despotisme. Le tableau sera par les Vainqueurs de la Bastille, contenant leur nom et celui des Commissaires chargés par les Représentants de la Commune qui ont pris part à leurs opinions, et qui sont compris dans le présent Décret avec les Vainqueurs, sera déposé aux Archives de la Nation, pour y conserver à perpétuité la mémoire de leur nom, et pour servir de base à la distribution des récompenses honorables et des gratifications qui leur ont été accordées par le présent Décret.

Nous, desirant Président et Commissaires des Vainqueurs de la Bastille, déclarons et attestons que M. [nom] [nom] a été reconnu pour l'un des Vainqueurs de la Bastille, dans une assemblée générale légalement convoquée et présidée par les Représentants de la Commune de Paris, et par les Commissaires nommés pour la vérification des faits et gestes de la Bastille. Nous certifions que conformément au Décret ci-dessus, son nom porte sur le tableau verbal et écrit sur le tableau à été déposé aux Archives de l'Assemblée Nationale, et qu'en sa qualité de vainqueur de la Bastille il peut et doit pour des honneurs attachés à ce titre.

Président des Vainqueurs de la Bastille



qual eles desfiaram a rotina militar chamada disciplina.

O que é um exército?

Ele é ordinariamente a sustentação do poder arbitrário e a principal causa do aviltamento do gênero humano.

Um exército é necessário?

Sim. Mas ele deve ser um corpo de cidadãos bem armados, bem dirigidos, bem disciplinados, sempre prontos para marchar; quando necessário, fazer executar as leis, pacificar uma revolta,

manter a paz com outras Forças.

O que é o crédito público?

O crédito é um verme que consome a raiz do Estado. É preciso socorrer a todos os que já foram prejudicados e restabelecer uma lei invariável, que é a de nunca emprestar.

Tradução: Marta Regina Torquetto

ANÔNIMO - "Catéchisme d'un peuple libre", Londres, 1765, in Jean-Jacques Rousseau dans la Rev. Française (1789-1801), Paris, Editions d'Histoire Sociale, 1977.

Sobre o Julgamento de LUÍS XVI

O processo do rei, que se tornou inevitável pela descoberta dos documentos secretos do armário de ferro, levantava uma questão preliminar: por quem e como ele seria julgado? Os montanheses sustentavam que os escrúpulos jurídicos não devem retardar ou impedir uma condenação, que é antes de tudo um ato político. Esta tese foi a de Robespierre e de Saint-Just; ela se destacou.

SESSÃO DE 3 DE
DEZEMBRO DE 1792
(Convenção)

CIDADÃOS; A Assembléia foi encaminhada, sem conhecimento, longe da verdadeira questão. Não há um processo a ser realizado aqui. Luís não é um réu. Vós não sois juízes. Vós sois, vós podeis ser homens de Estado e representantes da nação. Vós não tendes uma sentença a pronunciar a favor ou contra um homem, mas uma medida de segurança pública a tomar, um ato de providência nacional a exercer.

Na República, um rei destronado só tem duas utilidades: perturbar a tranqüilidade do Estado e abalar a liberdade ou assegurar uma e outra coisa ao mesmo tempo.

Ora, eu sustento que o caráter que assumiu até agora vossa deliberação vai

diretamente contra esse objetivo. Na verdade, qual é o partido que a política sã prescreve para consolidar a república nascente? É gravar profundamente nos corações o desprezo à realeza e provocar estupor em todos os partidários do rei.

Portanto, apresentar ao universo seu crime como um problema, sua causa como o objeto da discussão mais relevante, mais religiosa, mais difícil que possa ocupar os representantes do povo francês; estabelecer uma distância entre a única lembrança do que ele foi e a dignidade de um cidadão, é precisamente ter encontrado o segredo de o tornar ainda mais perigoso para a liberdade.

Luís foi rei, e a República está consolidada: a famosa questão que vos ocupa se resolve apenas com estas palavras. Luís foi

destronado por seu crimes; Luís acusava o povo francês de rebelde; convocou, para o castigar, as armas dos tiranos seus confrades; a vitória e o povo decidiram que apenas ele era rebelde. Portanto, Luís não pode ser julgado: ou ele já está condenado ou a República não o absolve.

Propor processar Luís XVI, de qualquer maneira que seja, é retroceder ao despotismo real e constitucional; é uma idéia contra-revolucionária, porque é colocar a própria Revolução em litígio.

Na verdade, se Luís ainda pode ser objeto de um processo, ele pode ser absolvido; ele pode ser inocente; o que estou dizendo? Presume-se que ele o seja até ser julgado; mas se Luís for absolvido, se Luís puder ser presumidamente inocente, o que será da Revolução?



Se Luís for inocente, todos os defensores da liberdade se tornam caluniadores; os rebeldes, os amigos da verdade e os defensores da inocência oprimida; todos os manifestos das Côrtes estrangeiras não passam de reclamações legítimas contra uma facção dominante. A própria prisão a que Luís se submete até este momento é uma vexação injusta; os federados, o povo de Paris, todos os patriotas do império francês são culpados; e este grande processo perante o tribunal da natureza, entre o crime e a virtude, entre a liberdade e a tirania, é enfim decidido a favor do crime e da tirania.

Cidadãos, tomais cuidado; vós sois enganados aqui por falsas noções. Vós

confundís as regras do direito civil e positivo com os princípios do direito dos cidadãos; vós confundís as relações entre os cidadãos e as nações com um inimigo que conspira contra elas. Vós confundís também a situação de um povo em revolução com a de um povo cujo governo está consolidado.

Vós confundís uma nação que pune um funcionário público, conservando a forma do governo, e aquela que destrói o próprio governo. Nós reportamos às idéias que nos são familiares um caso extraordinário que depende de princípios que nós nunca aplicamos.

Assim, porque nós somos acostumados a ver os delitos dos quais somos testemunhas

julgados segundo regras uniformes, nós somos naturalmente levados a acreditar que em nenhuma circunstância as nações podem servir com pouca eqüidade contra um homem que violou seus direitos; e onde não vemos um jurado, um tribunal, um processo, nós não vemos justiça.

Estes mesmo termos que nós aplicamos a idéias diferentes daquelas que se exprimem no uso ordinário acabam nos confundindo. Tal é o império natural do hábito, que nós olhamos as convenções mais arbitrárias, às vezes até mesmo as instituições mais defeituosas, como regra absoluta do verdadeiro e do falso, do justo e do injusto.

Nós nem sonhamos



que a maioria ainda compartilha necessariamente os preconceitos cujo despotismo nos alimentou. Nós temos estado tão curvados ao seu jugo que dificilmente nos restabelecemos pelos eternos princípios da razão; e tudo o que remonta à fonte sagrada de todas as leis parece adquirir um caráter ilegal a nossos olhos e a própria ordem da natureza nos parece uma desordem.

Os movimentos majestosos de um grande povo, os sublimes elãs da virtude se apresentam freqüentemente aos nossos olhos tímidos como as erupções de um vulcão ou o desabamento da sociedade política; certamente esta não é a menor causa dos problemas que nos agitam, maior é a contradição entre a fraqueza de nossos costumes, a depravação de nossas almas e a pureza dos princípios; é a energia de caracteres que supõe o governo livre ao qual ousamos aspirar.

Quando uma nação é forçada a recorrer ao direito da insurreição, ela ingressa, do ponto de vista do tirano, no estado de natureza. Como ele poderia invocar o pacto social? Ele o arruinou: a nação ainda o pode aceitar se

o julgar apropriado no que se refere às relações entre os cidadãos; mas o efeito da tirania e da insurreição as coloca reciprocamente em estado de guerra. Os tribunais, os processos judiciários são feitos para os membros da cidade.

É uma contradição grosseira supor que a Constituição possa presidir a esta nova ordem das coisas: seria supor que ela sobrevive para si mesma. Quais são as leis que a substituem? A da natureza; aquela que é a base da sociedade em si, a saúde do povo: o direito de punir o tirano e de o destronar é o mesmo. Um comporta tantas formas como o outro. O processo do tirano é a insurreição; seu julgamento, a queda de seu poder; sua pena, a que exige a liberdade do povo.

Os povos não julgam como as vias judiciárias; eles não dão sentenças, eles lançam à fogueira; eles não condenam os reis, eles os mergulham no esquecimento: e esta justiça é preferível à dos tribunais. Se é para seu bem-estar, que eles se armem contra seus opressores. Como seriam levados a adotar um modo de os punir que fosse para eles mesmos um novo perigo? Assim como Cromwell que fez Carlos I ser julgado por uma Comissão judiciária da qual dispunha, e

Elizabete que fez Maria da Escócia ser condenada da mesma maneira, é natural que imolem seus semelhantes, não para o povo, mas para sua ambição, e que busquem influenciar a opinião do povo com formas ilusórias: não se trata de princípios, nem de liberdade, mas de fraude e de intriga. Mas que outra lei o povo pode seguir que não seja a justiça e a razão apoiadas em toda sua força?

Qual é a República em que a necessidade de punir o tirano foi litigiosa? Tarquínio foi chamado para julgamento? O que se diria em Roma se os Romanos tivessem ousado se declarar seus defensores? O que faremos? Nós chamamos advogados de todas as partes para pleitear a causa de Luís XVI; consagramos com atos legítimos o que, para todo o povo livre, foi considerado o maior dos crimes; convidamos nós mesmos, os cidadãos, à baixeza, à corrupção: podemos perfeitamente um dia outorgar coroas cívicas aos defensores de Luís porque se eles defendem sua causa, podem ansiar por fazê-la triunfar; do contrário vós daríeis ao universo uma ridícula comédia; e ainda ousamos falar de República!

Nós invocamos formas porque não temos



princípios; nós nos cercamos de delicadezas porque nos falta energia; nós mostramos uma falsa humanidade porque o sentimento da verdadeira humanidade nos é desconhecido; nós reverenciamos a sombra de um rei porque não sabemos respeitar o povo; nós somos condescendentes com os opressores porque não temos coração com os oprimidos.

Processo para Luís XVI! Mas o que é este processo senão o apelo de insurreição a um tribunal ou a uma assembléia qualquer? Quando um rei foi negado pelo povo, que tem o direito de ressuscitá-lo para fazer disto um novo pretexto de anarquia e de rebelião, quais outros efeitos pode produzir este sistema? Abrindo uma arena para os defensores de Luís XVI, vós renovareis as querelas do despotismo contra a liberdade, vós consagrareis o direito de blasfemar contra a República e contra o povo; porque o direito de defender o antigo déspota supõe o direito de tudo dizer a favor de sua causa.

Vós despertais todas as facções, vós reanimais, vós encorajais a realza adormecida: pode-sè livremente tomar partido a favor ou contra.

Não há nada mais legítimo, não há nada

mais natural que repetir em todos os lugares as máximas que seus defensores poderão professar a alta voz na vossa teia e no vosso próprio tribunal! Uma República na qual os instituidores suscitam por toda a parte adversários para a acusarem em seu próprio berço! Vede que progressos rápidos este sistema já fez.

Durante o último mês de agosto, todos os partidários da realeza se esconderam: quem tivesse ousado empreender a apologia de Luís XVI teria sido punido como traidor. Hoje, eles reconstituem impunemente uma frente audaciosa; hoje, os escritores mais depreciados da aristocracia retomam com confiança suas penas envenenadas ou encontram sucessores que os ultrapassam no impudor.

Hoje, os escritos precursores de todos os atentados inundam a cidade onde vós resideis e os oitenta e três departamentos até o pórtico deste santuário da liberdade.

Hoje os homens armados que chegam a vossa revelia e contra as leis, fizeram ecoar nas ruas desta cidade gritos sediciosos que demandam a impunidade de Luís XVI; hoje, Paris encerra em seu seio homens, eu vos digo, que desejam

tirar a justiça da nação.

Não vos resta mais nada além de abrir este recinto aos heróis que já se apressam em conspirar pela honra de romper lanças a favor da realeza. O que eu digo? Hoje Luís divide os mandatários do povo; fala-se a favor, fala-se contra ele. Há dois meses, quem poderia suspeitar desta questão, se ele seria inviolável ou não? Mas desde que um membro da Convenção nacional apresentou esta idéia como objeto de uma deliberação séria, preliminar a qualquer outra questão, a inviolabilidade com a qual os conspiradores da Assembléia Constituinte cobriram suas primeiras perjuras foi invocada para proteger seus últimos atentados.

Que crime! Que vergonha! A tribuna do povo francês ecoou o panegírico a Luís XVI; nós ouvimos louvar as virtudes e os benefícios do tirano! Mal pudemos livrar da injustiça de uma decisão precipitada a honra ou a liberdade dos melhores cidadãos. O que eu digo? Nós vimos proferir com uma alegria escandalosa as mais atrozes calúnias contra os representantes do povo pelo seu zelo com a liberdade.

Nós vimos uma parte desta assembléia ser banida pela outra, quase ao mesmo tempo que acusada de injúria e de perversidade tramadas.



A causa do tirano é tão sagrada que ela não pode ser nem muito longamente, nem muito brevemente discutida: e por que nos surpreendemos com isto? Este duplo fenômeno possui a mesma causa.

Aqueles que se interessam por Luís ou por seus semelhantes devem ter sede do sangue dos deputados patriotas que pedem pela segunda vez sua punição; eles só perdoam aqueles que se abrandam em seu favor. O projeto de acorrentar o povo enforcando seus defensores foi em um só momento abandonado? E hoje todos aqueles que os condenam, sob o nome de anarquistas e de agitadores, não excitam os conflitos que pressagiam seu pérfido sistema?

Se acreditarmos neles, o processo durará pelo menos vários meses; ele alcançará a próxima primavera quando os déspotas deverão nos



preparar um ataque geral. E que caminho aberto aos conspiradores! Que alimento dado à intriga e à aristocracia! Assim, todos os partidários da tirania poderão ainda ter esperança no socorro de seus aliados; e os exércitos estrangeiros poderão encorajar a audácia dos contrarrevolucionários, ao mesmo tempo em que o seu ouro tentará a fidelidade do tribunal que deverá pronunciar sobre a sua sorte.

Céus! Todas as hordas ferozes do despotismo se preparam para desejar de novo o seio de nossa pátria sob o nome de Luís XVI! Luís ainda combate contra nós do fundo de

seu calabouço; e duvida-se que ele seja culpado e que se possa tratá-lo como inimigo! Eu ainda quero acreditar que a República não seja um nome vão com o qual nos divertimos, mas quais outros meios se pode empregar, se é desejado restabelecer a realeza?

Invoca-se em seu favor a Constituição. Eu evitarei repetir aqui todos os argumentos sem réplica desenvolvidos por aqueles que se dignificaram em combater esta espécie de objeção.

Sobre isto, eu direi apenas uma palavra àqueles que não puderam se convencer. A Constituição vos proibiu tudo aquilo que vós fizestes. Se ele só podia ser punido pela queda, vós não podíeis a pronunciar sem ter instruído seu processo. Vós não tínheis o direito de o colocar na prisão. Ele tem o direito de vos exigir sua liberdade, danos e interesses. A Constituição vos condena: ide aos pés de Luís XVI para invocar sua clemência. No meu caso, eu enrubesceria ao discutir mais seriamente estas argúcias constitucionais; eu as relego aos bancos da escola ou do palácio, ou ainda aos gabinetes de Londres, de Viena ou de Berlim. Eu não sei discutir longamente quando estou

convencido que é um escândalo deliberar. É uma grande causa, foi dito, que é preciso julgar com uma sábia e lenta circunspecção. Sois vós que fazeis uma grande causa: o que eu digo? Sois vós que fazeis uma causa. O que achais de grande nisto? É a dificuldade? Não. É o personagem? Aos olhos da liberdade, ele não é mais vil; aos olhos da humanidade, ele não é mais culpado.

Ele só pode impor àqueles que são mais negligentes que ele. A utilidade do resultado? É uma razão a mais para o apressar. Uma grande causa é a de um infeliz oprimido pelo despotismo. Qual é o motivo destes prazos eternos que vós nos recomendais? Vós temeis abalar a opinião do povo? Como se o próprio povo temesse outra coisa senão a fraqueza ou a ambição de seus mandatários; como se o povo fosse um vil bando de escravos estupidamente ligados ao estúpido tirano que ele banuiu, e que deseja, a qualquer preço, espojar-se na baixa e na servidão.

Vós falais de opinião; não cabe a vós dirigí-la, fortificá-la? Se ela se perde, se ela se deprava, a que seria preciso se prender, senão a vós mesmos? Vós temeis os povos estrangeiros? Vós acreditais ainda no amor inato da tirania? Por

que então vós aspirais à glória de libertar o gênero humano? Por qual contradição vós suponheis que as nações, que não se espantaram com a proclamação dos direitos humanos, se assustarão com o castigo dado a um de seus mais cruéis opressores.

Enfim, vós temeis, como se diz, os olhares da posteridade. Sim, a posteridade se surpreenderá, na verdade, com a nossa inconseqüência e com a nossa fraqueza, e nossos descendentes rirão tanto da presunção como dos preconceitos de seus pais.

Foi dito que seria preciso talento para aprofundar esta questão. Eu sustento que é preciso boa fé. Trata-se menos de se esclarecer do que não se cegar voluntariamente. Por que o que nos parece claro em um tempo, parece-nos obscuro em outro? Por que o que o bom senso do povo decide muda facilmente, por seus delegados, para um problema quase insolúvel? Nós temos o direito de ter uma vontade contrária à vontade geral e uma sabedoria diferente da razão universal?

Eu ouvi os defensores da inviolabilidade exporem um princípio audacioso que eu mesmo teria hesitado enunciar. Eles disseram que aqueles que, a 10 de agosto, imolassem Luís

XVI, teriam feito uma ação virtuosa; mas a única base desta opinião só poderia ser os crimes de Luís XVI e os direitos do povo.

Ora, o intervalo de três meses mudou seus crimes ou os direitos do povo? Se ele foi afastado da indignação pública, foi sem dúvida unicamente para que sua punição, ordenada solenemente pela Convenção nacional em nome da nação, se tornasse mais relevante para os inimigos da humanidade; mas colocar em questão se ele é culpado ou se ele pode ser punido é trair a fé dada ao povo francês.

Ele é provavelmente do tipo que, seja para impedir que a Assembléia tome um caráter digno dela, seja para pilhar das nações um exemplo que elevaria as almas às alturas dos príncipes republicanos, seja por motivos ainda mais vergonhosos, não se incomodaria que a mão privada executasse as funções da justiça nacional.

Cidadãos, desconfiai-vos desta armadilha: quem ousa dar um tal conselho só serve para inimigo do povo. Não importa o que aconteça, a punição de Luís só é boa de agora em diante se trazer o caráter solene de uma vingança pública. Que importa ao povo o desprezível

indivíduo que é o último rei?

Representantes, aquilo que lhes importa, aquilo que vos importa é que vós realizareis os deveres que ele vos impôs. A República foi proclamada; mas nós a vos demos? Vós ainda não fizestes uma só lei que justifique este nome; vós ainda não reformastes um só abuso do despotismo: tirais os nomes, nós ainda temos a tirania generalizada e, além disso, facções mais vis e charlatões mais ímorais, com novos fermentos de conflito e de guerra civil.

A República! E Luís ainda vive! E vós ainda colocais a pessoa do rei entre nós e a liberdade! Por causa de escrúpulos, tememos nos tornar criminosos; tememos que ao se mostrar indulgência demais pelo culpado, nós nos coloquemos em seu lugar.

Nova dificuldade. A qual pena nós condenaremos Luís? A pena de morte é muito cruel. Não, alguém diz, a vida é mais cruel ainda; eu peço que ele viva. Advogados do rei, é por piedade ou por crueldade que vós quereis livrá-lo da pena por seus crimes? Por mim, eu abomino a pena de morte prodigalizada por vossas leis; e não tenho por Luís nem amor nem ódio; eu odeio seus grandes crimes.

Eu pedi a abolição da pena de morte à Assembléia que vós nomeais ainda constituinte; e não é minha culpa se os primeiros princípios da razão lhe pareceram heresias morais e políticas. Mas vós que nunca pensais em os reclamar em favor de tantos infelizes que têm menos delitos que o governo, por qual fatalidade vós vos lembrais dele somente para defender a causa do maior de todos os criminosos? Vós pedis em exceção a pena de morte somente para aquele que a pode legitimar. Sim, em geral, a pena de morte é um crime, e somente por esta razão que, segundo os princípios indestrutíveis da natureza, ela pode ser justificada apenas nos casos onde é necessária para a segurança dos indivíduos ou do corpo social.

Ora, jamais a segurança pública a provoca contra os delitos ordinários porque a sociedade pode sempre os prevenir por outros meios e manter o culpado inofensivo.

Mas um rei destronado, no seio de uma revolução que no mínimo é firmada por leis justas; um rei cujo nome apenas suscita o flagelo da guerra sobre a nação agitada; nem a prisão, nem o exílio podem tornar sua

existência indiferente à felicidade pública; e essa cruel exceção às leis originárias, que a justiça reconhece, pode ser imputada à natureza de seus crimes.

Eu anuncio com pesar esta fatal verdade... mas Luís deve morrer, porque é preciso que a pátria viva. Entre um povo pacífico, livre e respeitado tanto por fora como por dentro; podia se ouvir conselhos dados a vós para ser generosos; mas um povo entre o qual liberdade ainda se discute, depois de tantos sacrifícios e combates, um povo entre o qual as leis ainda são inexoráveis para os infelizes, um povo entre o qual os crimes da tirania são motivos de disputa, um tal povo deve querer



que o vingue; e a generosidade com a qual ele vos agradava parecia muito com a de uma sociedade de bandidos que dividem os produtos do roubo.

Eu vos proponho estatuir a partir deste momento a sorte de Luís. Quanto a sua mulher, vós a vereis de novo nos tribunais, bem como todas as pessoas prevenidas dos mesmos atentados. Seu filho será mantido no Templo, até que a paz e a liberdade pública sejam consolidadas.

Quanto a Luís, eu peço que a Convenção nacional o declare a partir desta momento traidor da nação francesa, criminoso contra a humanidade; eu peço que com este título ele dê um grande exemplo ao mundo, no mesmo lugar onde morrem, a 10 de agosto, os corajosos mártires da liberdade, e que este acontecimento memorável seja consagrado por um monumento destinado a alimentar no coração dos povos o sentimento de seus direitos e o horror aos tiranos; e na alma dos tiranos, o terror salutar da justiça do povo.

Tradução:
Marta Regina Torquetto

ROBESPIERRE, M. - "Sur le jugement de Louis XVI", Convenção (sessão de 03/12/1793), in *Les Grands Orateurs Républicains* - Tomo V, Mônaco, Les Editions "Héméra", 1949-1950.



REVOLUÇÃO,

uma questão de ponto de vista.

por NILSON NOBUAKI YAMAUTI

Examinando cuidadosamente uma das nuvens de poeira que se formaram após a explosão, descobri, por acaso, uma partícula minúscula de pó infectada por bilhões de microorganismos pluricelulares.

A frenética agitação dessa colônia de micróbios foi o fenômeno que primeiro me impressionou: passam todo o tempo revolvendo nervosamente a superfície, que infectam produzindo grandes quantidades de toxinas fétidas; não param de se locomover e, em certos momentos, concentram-se em tão grande número que chega a correr um fio caudaloso de pus da infecção.

Por curiosidade, resolvi pesquisar o estranho microcosmo querendo, sobretudo, descobrir as causas da movimentação tão intensa.

Admiti, preliminarmente, a hipótese de que a cintilação produzida por uma partícula próxima, ainda incandescente, seria a causa da pululência, pois tornam-se extremamente assanhados tão logo a luminosidade começa a

atingir a superfície onde se encontram.

Descartei logo essa hipótese ao constatar que a ausência de luz não os torna completamente inativos; isolam-se, é verdade, mas mesmo na escuridão total foi possível observar vários casos de frêmitos e espasmos num ritmo até mais alucinante; o que me deixou deveras intrigado, pois não encontrei ainda explicação satisfatória para atividade tão bizarra.

À medida em que fui penetrando mais e mais neste mundo borbulhante, percebi que a concentração deles em focos faz aumentar a intensidade da convulsão. Mas resolvi, desta vez, não me precipitar, evitando tomar por causa o que poderia bem ser um simples efeito.

Em certo momento, verificando os registros do aparelho de micrologia que instalei, tomando o cuidado para fixar o controle de equalização temporal na posição mais baixa, fiz uma descoberta surpreendente! — estes microzoários miseráveis são capazes de estabelecer relações entre

si compartilhando símbolos sem qualquer materialidade aparente!

Passei, então, um longo tempo estudando o sistema simbólico destes seres diminutos e, quanto mais avançava na compreensão do código, mais me maravilhava com as revelações. Para exercício de apreensão e entretenimento pessoal, resolvi registrar a pesquisa utilizando o código decifrado; o que me ajudou a penetrar mais profundamente neste prodigioso mundo.

Constatee inicialmente uma correspondência funcional muito estreita entre universo simbólico e produção de ilusões. Estas criaturas moleculares parecem ter desenvolvido uma dependência mórbida em relação a representações que transfiguram a condição miserável de existência deles tanto no espaço como no tempo; representações que lhes possibilitam a transcendência da insignificância, da pequenez cósmica. É desse modo que superestimam a si próprios em experiências mesquinhas que consideram “divinas”; em “tragédias” às quais

dão um caráter “sublime”; em realizações banais que elevam à condição de “gloriosas”. Quanta pretensão estúpida e monstruosa em tão diminutos micróbios!

Essa insignificância cósmica transforma-se através dos símbolos em universo de dimensões extraordinárias, resultando uma noção de tempo em que o período compreendido entre o piscar e o apagar da partícula incandescente produzida pela explosão é identificado quase como a própria infinitude. A idéia de eternidade que associaram à sua própria recomposição no plano simbólico reforça ainda o campo das ilusões e parece servir como consolo, suavizando a extrema velocidade em que são destituídos da capacidade de vibração. Fiquei pensando se não existiria alguma relação entre a noção de tempo sob a qual se orientam e a agitação que os faz ferver assim tão intensamente.

Dos símbolos analisados, alguns demonstraram possuir uma carga energizadora maior. Levando em consideração tal propriedade, selecionei três deles que me pareceram dignos de registro: *justiça*, *liberdade* e *verdade*. Motivadas por tais símbolos, as pretensiosas criaturinhas

tornam-se extremamente virulentas, concentrando imensa quantidade de esforços e recursos na produção de artefatos destinados ao auto-extermínio, no que já alcançaram pleno e indiscutível sucesso. A utilização destes artefatos é associada comumente à defesa da “liberdade”, que se transformou, aliás, num imenso ícone.

A partir dos dados acumulados, estabeleci a hipótese que me pareceu a mais plausível: “A troca de símbolos deve constituir a causa da efervescência destes seres pululentos”. Mas outras reflexões me conduziram a uma questão que abalou, de certo modo, a hipótese: símbolos produzidos para iludir teriam força para gerar um fenômeno tão surpreendente?

Resolvi abandonar por um tempo a hipótese alicerçada no sistema simbólico e passei a localizar a análise na atividade das micro-criaturas.

No novo enfoque, duas capacidades dos minúsculos seres logo me despertaram a atenção: o *humor*, que tem a propriedade de desconstruir a matéria que os constitui e, também, desconstruir o grau de sua belicosidade; e aquilo que denominam *arte*; talvez as únicas atividades que os redime de sua extraordinária

insignificância. Este momento da pesquisa foi o que mais deleite me proporcionou, pois descobri coisas fantásticas nessa miniatura de universo.

Prosseguindo na investigação, constatei que grande parte deles está envolvida na transformação do material extraído da superfície que infestam. A forma como dividem entre si o que elaboram com seus mini-tentáculos é um processo muito complicado que; confesso, não consegui, até agora, compreender: certos grupos de microorganismos que, aparentemente, não parecem constituir espécie superior, acabam por se apoderar do que os demais produzem, montando, para garantir essa posse, um complexo sistema de controle que absorve bilhões deles em atividades tolas e inúteis, bem compatível com a sua extraordinária insignificância.

O grande esforço que empreendi na compreensão das relações que estes micro-seres estabelecem entre si para produzir e dividir aquilo que consomem com grande voracidade, me conduziu à hipótese que, espero, seja provisoriamente definitiva. A análise de alguns focos de concentração mais fervilhantes, me permitiu verificar a presença constante de

determinados símbolos referentes à distribuição do produzido e ao sistema de controle que estabelece a forma dessa distribuição. A partir daí, conclusivamente, poderia enunciar a hipótese na seguinte forma: "O fator determinante da agitação dos microzoários na superfície da partícula esférica, objeto da pesquisa, é a disputa entre eles pelo produto de suas atividades; disputa essa que envolve o sistema de controle que garante a forma estabelecida para a distribuição deste produto".

A hipótese enunciada nesta forma parece elucidar uma das funções principais do sistema simbólico: na disputa pelo produto de suas atividades, os microzoários utilizam os símbolos como instrumento: a) para se agregarem de conformidade com a sua localização no processo; b) para conjugarem esforços no ataque ao grupo adversário; c) para estabelecerem regras nesta disputa que assume, então, feição de *jogo*.

E esse jogo, em si mesmo, parece constituir um fator de exacerbação da efervescência. O fundamento do jogo, o seu princípio básico, a noção de verdade, que, do meu ponto de vista, parecia um símbolo

grotescamente pretensioso, possui uma propriedade extraordinária: é o instrumento que, em última instância, dá sustentação energética, se podemos dizer assim, aos que estão apostando alto no jogo; ou seja, para os que não têm nada e para os que têm tudo a perder; é o símbolo sobre o qual, implicitamente, cada grupo se apóia para agregar microzoários que se postam à margem da disputa. Embora seja simples ilusão, é, contudo, uma ilusão que produz efeitos reais na contenda, provoca ebulição, desencadeia energias físicas no processo de ataque e de defesa, constitui arma eficaz nos lances destinados à conquista de espaço no jogo.

Embora a noção de *verdade* me parecesse... — reitero o reconhecimento do viés na minha interpretação inicial — absolutamente imbecil, é preciso, agora, reconhecer a sua importância num jogo que até a mim conseguiu entusiasmar, me envolvendo de tal forma que cheguei a desejar interferir nele, provavelmente devido à contaminação que devo ter sofrido ao apreender e incorporar o sistema simbólico deles. A energia produzida por essa ilusão faz borbulhar as microcriaturas de tal

modo que acabam sendo absorvidas e acabam esquecendo a fugacidade da sua existência, a miserabilidade da sua insignificância. Precisei admitir que se trata de um ótimo expediente para ludibriar o destino; seriam tolos se se curvassem às evidências, aguardando cética, monótona, paciente e passivamente o fim próximo inevitável — já teriam, então, se transformado numa pasta pútrida em fermentação nauseabunda; o que, por outro lado, e do ponto de vista de quem vê as coisas de fora, não faria diferença alguma.

Para finalizar o relatório desta fascinante pesquisa, gostaria de observar que o momento de intensidade máxima da agitação dos microzoários é o da vitória, no jogo, do lado que ataca sobre o lado que se articula na defesa. É o momento da conjugação da grandiosidade simbólica e da miséria material; é o momento do estabelecimento do sonho dos vencedores e do pesadelo dos vencidos; é o fetiche que estes micro-deuses exaltam como a *REVOLUÇÃO*.

NILSON NOBUAKI YAMAUTI é jornalista, graduado em Filosofia pela Universidade de São Paulo, e atualmente faz o curso de pós-graduação no Departamento de Ciência Política da USP.

SADE

E A REVOLUÇÃO

por VALTER A. RODRIGUES

Ler Sade. Assistir Pasolini. Escrever sobre Sade, narrá-lo, à minha vez, a um leitor, evocar outros que o leram, destacar textos, reordená-los, nomeá-los.

Aqui estamos sempre mais ou menos perversos.

No cinema, mergulhados na sala escura, a imagem nos solicita o olhar, nos faz *voyeurs*, nos marca dessa pulsão, a escopia. E soberanos também. Basta que fechemos os olhos, o que nos demanda desaparece. Podemos sair, voltar depois, saltar cenas, ficar para a sessão seguinte. A imagem nos reencontra, luminosa. Ela existe para que eu a veja, está ali para mim, embora, solitário, eu participe de uma experiência coletiva. Meu próximo, o que sei dele é que participa dessa mesma experiência, sem que dê conta de como sua subjetividade responde a ela. Pode acontecer, mas isto é incomum, que um determinado filme nos faça massa. Poucos filmes provocam reações no público, juntando-o numa



"Ante-Inferno" de Pasolini.

ação comum, explosiva: destas, a mais comum é o riso, e a mais extrema, agressiva, é o quebra quebra; no riso lembramos-nos de que não estamos sós, mas mantemo-nos ainda soberanos em nosso território; no quebra-quebra, desaparecemos, fazemo-nos multidão, isentamo-nos da razão. E, no entanto, nestes dois extremos — soberania e desaparecimento, quem poderá afirmar onde nos descomprometemos mais com ela (já que, na posição soberana, um

esvanecimento de outra ordem se opera)? Com *Salò*, no silêncio, algo constringido em que somos mergulhados, perdemo-nos. O que se nos apresenta, no deliberado distanciamento aliado a um barroquismo algo claustrófico da imagem, chega-nos como uma provocação que nos impede que nos concentremos. Algo desliza da extrema delicadeza (estamos num sarau) à experiência atroz da violência que suporta o ilimitado do gozo, e os limites da tela não chegam

Divulgação

a assegurar que uma ponta de verdade não escape dali.

Acostumamo-nos ao cinema, a essa entrega em que nos pomos lassos, suspensos no olhar, disponíveis à fruição. Acostumamo-nos também a um determinado cinema, que chamamos industrial, que oferece um máximo de sangue e abjeções, que se exibem a salas lotadas. E a câmara documental já se dirigiu a muitos momentos de extrema violência que nossa história não pára de produzir. Então, vale perguntar, o que é desconcertante em *Salò*? O que faz com que a apatia de seus personagens nos penetre, tornando-nos impotentes de responder a ela?

Não se trata aí, com certeza, da violência, que em relação ao próprio texto sadeano é bastante comedida. Talvez de sua aproximação à sexualidade e ao desejo, e sua apresentação de formas incomuns de acesso ao gozo. Mas será, sobretudo, um discurso de que teremos de dar conta.

Surpresas. No texto *Os 120 dias de Sodoma*, esse discurso imenso, enciclopédico, em que tudo se nomeia, e o nome próprio é objeto de uma atenção que não descuida da sonoridade que possa ligá-lo à pertinência de quem o porta a uma determina classe, só um personagem não tem nome próprio: o Bispo.

No filme, Pasolini, sem aviso, dá aos personagens de *Salò* os mesmos nomes

que, classificados, encontramos antes nos créditos que antecedem o Ante-Inferno, borrando assim a diferença: esses atores, são eles mesmos peças de um jogo... E, no *décor*, há sempre espaços vazios para o espectador, imperativamente convidado a participar, convite que é, também, antecipamos, um apelo à razão. E isto, já na abertura, quando, num gesto incomum no cinema, apresenta uma bibliografia básica (Barthes, de Beauvoir, Blanchot, Sollers), e as lança depois, essas outras falas, indistinguíveis no curso do dizer libertino. Ou, polifônico, faz intervir, na narração onde as palavras são prazerosamente emitidas, falas de outra língua (o alemão) e (se não me engano) o provençal (essas línguas que Sade freqüentava). E, no mesmo inesperado, interrompe, ruidosa e estaticamente, a trilha sonora que domina a violência silenciosa (que distanciada pelo foco de um binóculo, nos coloca na direção do olhar do libertino), para um convite à dança, não mais dos personagens, mas dos atores, dando à violência sua continuidade infinita da qual, ao mesmo tempo, nos alienamos mas não nos livramos.

Surpresas, mas também desfiladeiros, montanhas escarpadas, planícies e arquiteturas preciosamente descritas e antecipadas. É necessário muitos relevos — e muitas viagens —

para que o deserto sadeano se constitua. São territórios mapeados, superinvestidos, a sofrer novas designações: transformar a capela em instalações sanitárias; meninos e meninas de origem nobre, de virtude e beleza perfeitas em objetos do deboche; a escória em objeto de desejo. Reversões e duplicações infinitas. Consumir os produtos do corpo — seus dejetos —, transformá los em iguarias especialíssimas. E fazer isso a partir de iguarias necessariamente finas e delicadas, em toda uma outra economia dos corpos a colocá-los como instrumento do trabalho. Perversões (*perversion*, *pèrversion*, versão do Pai, diz Lacan). Corpos-máquinas, constituindo séries (seja num funcionamento dos órgãos, seja no modo como eles se acoplam), o que não pára de se escrever é sempre sua relação com a linguagem.

A leitura de Sade nos leva a uma experiência atroz, onde a crueza da linguagem em nenhum outro momento da literatura foi levada a limites tão longínquos, mas não podemos ler aí simplesmente a produção de uma imaginação prodigiosa e celerada. Ao isolar seus personagens em castelos inacessíveis e mergulhá-los em subterrâneos sem retorno, como Silling (o castelo dos *120 dias*), constituindo nessa viagem tortuosa um refúgio para a fruição, Sade se apropria dos

mesmos elementos que recusa no campo social para operá-los numa desmontagem/remontagem significantes, capaz de juntar elementos aparentemente díspares num mesmo movimento e dialética. Silling faz contraponto ao recuo da corte do século XVII para Versalhes, realizado pelo instaurador do absolutismo monárquico, Luís XIV, aos claustros religiosos que proliferam no território francês dominado pelo clero, aos muitos espaços de reclusão que acolheu desatinados e criminosos, e à avançada da privatização das unidades burguesas. E estende-se ao discurso do poder, que prescreve leis mas se isenta delas quanto

mais privilegiada é a posição de uma classe na cena histórica; no momento em que Sade escreve, a proliferação de crimes, a devassidão dos costumes e a miséria e impotência em que está mergulhado o povo francês dão testemunho de seus efeitos e prepara o movimento que irá eclodir um pouco mais tarde na Revolução. Para a sensibilidade desse momento, a prodigalidade do poder, que se desdobra em festas e gastos suntuários, é a medida exata da agonia de um povo, e a libertinagem o ponto de convergência desse prazer e dessa agonia. Mas Sade não se basta a, numa posição de historiador (que ele

reivindica), nos expor esse momento (da maneira como nos faz Laclos, literariamente, com *As ligações perigosas*). O que é singular e perturbador em sua obra é determinado por sua própria posição: ao denunciar a degeneração do Antigo Regime, ele denuncia a si mesmo, como homem do prazer, e desenvolve um sistema que afirma, a conseqüências extremas, o que denuncia. É isso que torna, muitas vezes, para nós, seus textos ilegíveis. Por outro lado, por sua implicação nessa denúncia, ele abre, nesse momento, a perspectiva de uma ética.

A obra de Sade tem um espaço: a Bastilha. Ela nasce na prisão ou, mais profundamente, da prisão. Preso em Vincennes, em 1777 (mesmo ano em que morre sua mãe), de lá será transferido para a Bastilha em 1784.

As razões de sua prisão às vezes nos acenam com o anedótico (e exatamente nisso podemos reconhecê-lo o arbitrário): é o resultado de uma relação algo tumultuada com a sogra, a temível *Présidente* de Montreuil, que irá persegui-lo desde seu casamento, em 1763, até a tomada da Bastilha, em 1789, quando seu poder e influência sucumbem à Revolução.

Essa perseguição será motivada pela disposição libertina de Sade, à qual o casamento não dá continente. Provoca escândalos, o que o coloca



sob a vigilância da polícia. Escapa a uma condenação à morte, por sodomia (que, na época, estava inscrita no código penal como crime grave). É executado em effigie, em 1772. Suspensas as acusações, no entanto, as perseguições continuam, agora pela família, que teme a desonra. Depois de várias detenções, a mando da sogra (a quem o porte de uma *lettre de cachet* autorizava esse poder), fugas e perseguições, é finalmente descoberto em Paris, e encerrado em Vincennes. Esta detenção, moral, atravessa não só a vida, mas também a obra de Sade, continuamente censurada, ainda hoje.

Ao desaparecer nas torres da Bastilha, Sade irá transformar em escritura o que não realizou com seus atos. Será na absoluta solidão, solidão revoltada, que poderá afirmar sua soberania, e expor o que a sustenta. E é aqui que ele nos ensina, no seu esforço em transpor seus próprios limites, as relações do desejo com a lei, do corpo com a linguagem, e, principalmente, a relação com o próximo, mais precisamente *os limites e as leis do espaço do próximo como tal*.

Sade aspira à liberdade. Sobre os movimentos da Revolução, irá estender suas palavras e apontar o que considera os limites principais a serem ultrapassados para a constituição de uma república. Há ironia em seus discurso, seu objetivo

é sempre o de uma provocação. Ao belo discurso das leis e do direito, que as instituições sustentam — seja ela qual for, conservadora ou revolucionária — ele opõe, qual um Rousseau negro, as leis da Natureza, conforme as reconhece. Não se trata de que o homem nasça bom e seja

corrompido pelo social, mas, antes, de que o homem é essencialmente mau, e é só levando essa condição a uma assimilação do mal absoluto que ele poderá ultrapassá-lo. Isto é o que nos parece se construir em toda sua obra, até a formulação, em *História de Juliette* (1797), do conceito de Deus como



Divulgação



Divulgação

“os limites e as leis do espaço do próximo.”

Ser-supremo-em-maldade. Sade fracassa na ultrapassagem desses limites, mas abre-nos o caminho para suas questões.

Nessa reiteração do “eu o mato porque isso produz meu bem” que paira sobre a escalada de crimes que Sade descreve, nessa negação de qualquer reciprocidade (eu gozo da sujeição que imponho a um outro), como não ouvir as ressonâncias dos impasses que a relação amorosa tantas vezes nos coloca, e que muitas vezes tangem os limites do assassinato ou do suicídio, quando não os ultrapassam? Ou, nas ruminações do obsessivo, o quanto de uma relação *negativa* com a perversão não o atravessa, instaurando-o numa culpabilidade que é, sempre, a da ação não realizada? Pois, paradoxalmente, a lei moral é tanto mais impiedosa quanto mais virtuoso é o homem, e quanto mais ele se restringe maiores são as exigências de seu sobre-eu. A explicação desse paradoxo nos é dada por Freud: não se trata de que a repressão das pulsões venha da consciência moral, e sim, ao contrário, é a consciência moral que nasce da repressão. Isto equivale a dizer que a Lei e o desejo reprimido são uma mesma coisa.

Sade não o formulou dessa maneira, mas no percurso de sua obra é o que podemos ler: o acesso

ao gozo só é possível pela transgressão dessa lei que o interdita.

Sade escreve com aquilo que ele conta, em seu momento, seja a linguagem, seja a filosofia, seja uma determinada idéia da lei. Recorre, assim, às idéias do Iluminismo, e seu primeiro texto da prisão, *Diálogo entre um padre e um moribundo* (1782) dá a direção de seu combate: de um lado o cristianismo e os pensadores ortodoxos, de outro o pensamento das Luzes. O moribundo expõe sua filosofia: uma mistura do epicurismo de Voltaire, do materialismo sensualista de La Mettrie, da moral de Helvétius. Mas também ecos de Holbach, Newton, Descartes, Locke e Spinoza. É nessa abertura de um espaço para a razão e a experimentação científica que ele faz avançar sua máquina literária, expondo o que, como filosofia, as Luzes podem evitar.

Se esta é a filosofia com que Sade pode contar, a Revolução será também aquela com que ele contará, menos para o avanço de sua obra (embora ela se mova nos impasses revolucionários), e mais para a sobrevivência do homem Sade. Mas seu sistema é soberano em relação às determinações históricas. Ele investe o campo social, político, econômico, pedagógico e religioso, mas é à força de delirar esse campo que ele o ultrapassa. Sade erige um sistema que se volta para o próprio campo e

tenta interpretá-lo, numa operação decodificante que percorre as ordenações desse campo para buscar o que subjaz a ele (o desejo e a morte). Nesse movimento, ele opera um reinvestimento explosivo que, levado às suas conseqüências, instauraria uma ordem nova (é o construtor de utopias que escreve *Aline e Valcour ou o Romance Filosófico*, e o “projeto pedagógico” de *Filosofia na Alcova*).

A obra que atravessa toda sua produção, estruturante dos romances que irá desenvolver, é *Os 120 dias de Sodoma*. Escrita na Bastilha em 1785, Sade perderá os manuscritos em 1789, e podemos dizer que toda sua produção posterior será um esforço de recuperá-la.

É obra inacabada. Com uma introdução e quatro partes, as três últimas estão em forma de rascunho, apresentando um rol de paixões que, não desenvolvidas na narrativa, são de uma fria crueldade. Depois de um longo percurso e uma edição com muitas incorreções em 1904, estes manuscritos ganharão sua forma definitiva em 1931-35, em texto estabelecido por Maurice Heine.

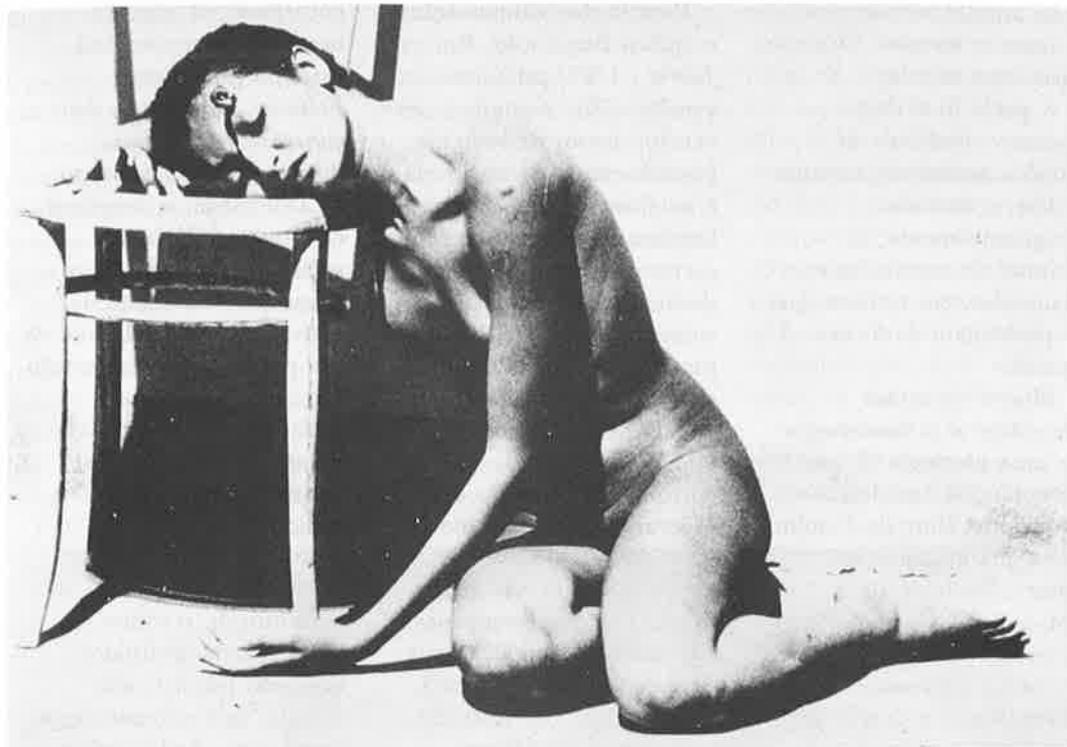
O romance narra os acontecimentos que se desenrolam durante cento e vinte dias num serralho absolutamente isolado e protegido, organizado por quatro libertinos (o duque de Blaugis, seu irmão, o Bispo, o financista Durcet e o juiz Curval,

enriquecidos durante as guerras de Luis XIV), unidos por uma singular aliança: mantendo, cada um, relações incestuosas com suas filhas, decidem estabelecer uma sociedade que, mediante o casamento promovido entre eles e as filhas, juntam suas fortunas num fundo comum dedicado à libertinagem. Contratam quatro cortesãs que, por sua experiência, eloquência e espírito, estão habilitadas a excitar-lhes os sentidos com a narração ordenada de vícios e extravagâncias que experimentaram ou testemunharam durante sua vida. Como a imaginação, quando excitada, necessita de objetos para realização de suas fantasias, raptam oito meninas e oito meninos, entre 12 a 15 anos, de conventos ou casas de famílias de comprovada nobreza, e de beleza e virtudes exemplares. Como acessórios, contratam oito homens, denominados fodedores, e quatro velhas das mais repugnantes, encontráveis em Paris, pois a fealdade provoca os sentidos de maneira mais extraordinária que a beleza; seis criados completam o quadro. Estes quarenta e seis personagens estarão em cena praticamente o tempo todo, o que requer uma extrema habilidade do escritor. A estrutura narrativa do romance é surpreendente. É necessário que ultrapassemos a repugnância que, deliberadamente, Sade nos

provoca, para alcançarmos sua riqueza. No todo, são 600 paixões, classificadas em simples, complexas, criminosas e assassinas, das quais a maior parte é dedicada à coprofilia e a torturas de extrema crueldade. O espaço para o desenvolvimento das narrativas é geometricamente organizado, convergindo para um trono destinado às historiadoras. Em Silling, o que reina é, portanto, a linguagem. Um estatuto regula a vida no castelo, estabelecendo horários, prescrições alimentares, designação de lugares, uso de roupas, gestos, direitos, deveres e punições para as transgressões que porventura ocorram (e que, naturalmente, serão continuamente provocadas pelos libertinos). Uma verdadeira autarquia social que parodia, com humor e ironia, as regras de decência e civilidade cristã que dominam o sistema educacional no Antigo Regime. Nas narrativas, apresentadas em progressão, cinco por dia, as variações de uma história a outra são pequenas, e o leitor impaciente se sentirá tentado a saltá-las. Isto é, parece-nos, deliberado. As regras de Silling não bastam aos seus personagens. Sade as impõe também ao leitor, força sua identificação com os libertinos. Eles também se apressam, seus desejos se impõem antes que as paixões sejam apresentadas pelo relato. E esta é uma

das regras principais: nenhuma ação pode ser desencadeada antes que detalhada e explicitamente narrada. No entanto, a interrupção é permitida, quando um libertino se encontra incapaz de conter-se. Nesse momento a narração é suspensa, o libertino toma uma das vítimas e retira-se para um espaço privado. A única informação que Sade nos dá do que ocorre é a que os participantes do sarau também têm: os gritos que invadem a cena. Os comentários e as provocações de que ele é alvo quando retorna imaginam o acontecimento e marcam a única relação que um libertino se permite a um outro: a desforra.

É nas pequenas variações que o romance evolui e ganha corpo, assumindo, nas partes finais, uma forma crescente de ferocidade. Sade não se apressa, acompanha generosamente as histórias e os efeitos que elas produzem e o como vão organizando os movimentos no grupo. Seu princípio é sempre o da delicadeza que, contraposta à violência que impera, imprime ao texto sua forma paradoxal. Predominantemente visual, o romance constrói toda uma cenografia que deve muito ao teatro. Mas o ultrapassa, e nos surpreende numa invenção que tem muito da linguagem cinematográfica, particularmente na posição de espectador em que



Divulgação

“eu o mato porque isso produz meu bem...”

coloca o leitor, no sentido em que expus no início deste texto, recorrendo a sonoridades, recodificações, encadeamentos de cenas, que ele introduz e furta ao olhar, justaposições etc. A linguagem, em Sade, é imagem-em-ação.

Mas, a que se presta toda esta arquitetura?

Silling é “a outra cena” do discurso do poder. Neste sistema construído tão minuciosamente, e onde as digressões filosóficas cedem espaço para o ficcional, Sade faz um verdadeiro mergulho no coração do homem, busca suas motivações e excentricidades e investiga a relação opressor e oprimido na perspectiva de uma política dos desejos. As vítimas são informadas,

logo à entrada em Silling, a que se prestam, como objetos do desejo do Outro, e seu destino: a morte. Os libertinos ali são deuses, senhores absolutos da vida e da morte, o que coloca as vítimas numa dependência e sujeição absoluta a eles, sob um regime de medo. Trata-se, para elas, de adiar a morte e entrar no processo “educativo” das sensibilidades que as narrativas suportam. Essa sujeição se absolutiza na coprofilia. Numa formidável subversão, é todo um outro regime dos corpos que se instaura: dar de comer com o ânus, domesticar o corpo para preferir esse alimento a outro, manifestar em voz alta seu desejo de satisfazer o Outro. Nesse percurso,

buscam conquistar simpatias e proteção, deixam-se corromper e entregam-se à delação dos companheiros e à suspeição. Os libertinos, por sua vez, iludem, teatralizam as situações, capturam aí suas vítimas, que as tomam como reais, e gozam do tormento em que as mergulham. Daí que a história progrida numa via regressiva, em que os princípios morais que porventura sobrevivam em cada personagem são rigorosamente desmontados, colocando-os na única perspectiva de, entre sofrimentos e torturas, adiar a própria morte. Nesses movimentos, a exasperação dos sentidos dos libertinos é alimentada e levada a extremos. Quanto mais submissas,

mais aniquiláveis as vítimas se tornam. O medo sustenta a tirania.

A parte final do romance, dedicada às paixões assassinas, instaura o deserto sadeano. Progressivamente, as vítimas são mutiladas e dizimadas, em torturas que se prolongam de forma inaudita.

Muitos quiseram encontrar aí a sustentação de uma ideologia de ressonâncias nazi-fascistas. O próprio filme de Pasolini deixa margem a esta leitura. As falas que habitam Silling nomeiam, efetivamente, a violência e a tirania. Opressores e oprimidos, e o desejo que os enlaça, garantem sua existência. Pois Silling é uma instituição. Mas instituições não se contam, se justificam. Seu discurso é sempre o das leis e o da moral e, quando falam, o fazem no recurso ao Bem que as sustenta, jamais do desejo que as move. Quando faz falar a violência, é exatamente na negação de seu silêncio que Sade o faz. Ruidoso, seu discurso é o da vítima que, por experimentá-la em si mesma, conhece sua dimensão e a denuncia no tirano. E a proposição de Sade, na Revolução, de uma insurreição permanente, visa exatamente a impossibilidade do tirano: "Os tiranos nunca aparecem com a anarquia, sempre crescem à sombra das leis, ou aproveitando-se delas". (*História de Juliette*).

Reação das vítimas antes e após a Revolução. Em *Justine* (1787, primeira versão; 1791, segunda versão; apesar de redigida posteriormente, esta novela é anterior a *120 dias*), a heroína acolhe, sem se corromper, todos os desmandos a que é submetida, lendo nisto provas que Deus lhe impõe para melhor fortalecer sua virtude. Nos *120 dias* (1785), as vítimas se corrompem no medo e sem esperança. Justine é morta, no final, por um raio, a forma que a Providência divina tem de recompensar sua inocência (aqui, Deus existe como pai tirânico). O que, do poder libertino, se inscreve nas vítimas, está inscrito antes, pela ordem despótica; assim, elas autorizam a tirania, são sua garantia e fundamento. Em *Filosofia na Alcova* (1795), Eugénie deseja corromper-se e mostra-se aluna brilhante, capaz de surpreender seus preceptores. Daí ser este romance uma erotologia, o único onde não há crimes, e onde Sade dá ao seu pensamento filosófico pleno desenvolvimento. Seu final, entretanto, apresenta um desencadeamento perturbador: Eugénie, fiel aos princípios libertinos, costura a vagina e o ânus da mãe, após sua inoculação por um sífilítico. A sutura desmancha a castração, lança o corpo para um estado não-sexuado, constituindo um corpo liso, pleno, e aqui carregando dentro de si o mal,

encarnado na sífilis. É neste romance que está inserido o panfleto *Franceses, um esforço a mais se quereis ser republicanos*, discurso não de Sade, mas de Dolmancé, o preceptor de Eugénie. Numa sociedade fundada sobre o crime (o assassinato de Luís XVI, no qual Sade vê um parricídio, a decretação à morte de Deus) só poderá se manter através de atos criminosos. O panfleto propõe uma radical revolução nos costumes e na religião, onde a calúnia, a prostituição, o roubo e o crime sejam instituídos. Discurso irônico, sem dúvida, se o compararmos com os que Sade profere nas assembléias de Piques, por exemplo, *Uma idéia sobre o modo de sancionar as leis*, onde faz uma lúcida proposição de uma democracia popular. Mas, não será a sutura interpretante do panfleto? Uma revolução que estabelece uma Declaração de Direitos e entrega-se à fúria assassina do Terror, não estará destinada a sucumbir na recusa em reconhecer o Mal também dentro de si? Assassinar o pai e erigir a mãe-pátria — esse corpo liso —, não estará aí a preocupação de Sade quanto aos movimentos da horda?

Sade participa da revolução, junto aos Jacobinos, mas é preso como suspeito em 1793, por sua moderação como juiz de acusação em Piques, onde, opondo-se radicalmente à pena de

morte, dá fuga a nobres condenados à guilhotina. Condenado à morte, é salvo pela queda de Robespierre. Na reclusão em Picpus, horroriza-se com o funcionamento incessante da guilhotina instalada defronte sua janela. Libertado, ocupa-se em encenar suas peças, e publica, em 1797, *A Nova Justine, seguida da História de Juliette, sua irmã*. Aqui já não há Deus, a criação é matéria em movimento, em

oposição ao homem, e o prazer só é alcançado no assassinato. Nada é proibido, e os libertinos desfrutam de uma impunidade absoluta, não há leis nem o que desafiar ou ultrajar — em puro ato, perdem a razão de ser. Juliette é personagem fascinante. Livre de todas as determinações, num mundo sem outro, avança solitária de assassinato em assassinato. Este livro, também um painel

monumental de viagens, descrições de arquiteturas e obras de arte, aponta, na sua apologia do Mal, na direção da destruição absoluta: eliminar as cidades, a sociedade, retornar a uma vida selvagem, a um mundo sem leis. Uma imensa girândola, onde o crime definitivo não existe, daí a busca de sua perfeição.

À parte outras leituras, podemos ler aqui o necrológio que Sade faz da



Divulgação

"outra cena do discurso do poder..."

Revolução. Ou, se não dela, dos homens que a fizeram.

Em 1803, já estabelecido o império de Napoleão, Sade será novamente preso, pelos livros infames que publicou. Agora, é o asilo de Charenton seu destino. A sociedade estabelece para ele, na entrada do século XIX, que será marcado por intensiva pedagogização e psiquiatrização, seu novo território: o da loucura. No asilo, Sade irá propor, como "terapêutica", a montagem de peças de teatro com os internos. Apoiado por Coulmier, diretor do asilo, promove espetáculos a que a burguesia ocorre; para ela, a reclusão do asilo é esse

espetáculo que excita a curiosidade de uma diferença — ali, as irregularidades não lhe dizem respeito, são significáveis. Trinta e quatro dias antes de morrer, em 1814, Sade revê suas última obra, *História Secreta de Isabel da Baviera*, romance histórico onde o crime não mais é apresentado ligado à sexualidade, mas exclusivamente ao poder.

Sade propunha, na ultrapassagem do Mal, a construção do homem integral. Embora voltado para as instituições, visou sempre o homem; com sua obra, queria revoltar as consciências, mesmo que isso implicasse a exposição e destruição de si mesmo.

Fez desse processo literatura. Capaz de ternura em sua vida, teve, contra a hipocrisia de sua família, a companhia fiel da "Sensível", mulher que acompanhou-o de 1791 até sua morte. Em seu testamento, pediu que fosse apagado da memória dos homens.

Em 1929, Freud, no *Mal-estar da civilização*, olhando para a espécie humana, escreveu: "O homem, com efeito, é tentado a satisfazer no próximo a agressividade, a explorar seu trabalho sem compensação, utilizá-lo sexualmente sem seu consentimento, apropriar-se de suas posses, humilhá-lo, causar-lhe sofrimento, torturá-lo e matá-lo".

PARA LER SADE

Barthes, Roland - *Sade, Fourier, Loiola*. Edições 70, Lisboa, 1979.

Bataille, George - *O Erotismo*. Moraes Editores, Lisboa, 1968.

Deleuze, Gilles - *Présentation de Sacher-Masoch*. Les Editions de Minuit, Paris, 1967. (Há edição brasileira: *O Masoquismo*. Ed. Graal).

Desbordes, Jean - *Le vrai visage du Marquis de Sade*. (Ed. brasileira, *O Verdadeiro Rosto do Marquês de Sade*, Ed. Vecchi, São Paulo, 1968.)

Foucault, Michel - *História da Loucura na Idade Clássica*. Editora Perspectiva, São Paulo, 1978.

Klossowski, Pierre - *Sade, meu próximo*. Ed. Brasiliense, São Paulo, 1985.

Lacan, Jacques - "Kant avec Sade" in *Écrits*. Éditions du Seuil, Paris, 1966; *A Ética da Psicanálise*. Seminário 7. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1988.

Peixoto, Fernandes — *Sade, vida e obra*. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1979.

A melhor biografia de Sade é a de Gilbert Lely, *Vie du Marquis de Sade*, Ed. Jean-Jacques Pauvert, Paris, 1965.

Suas obras completas foram publicadas por Jean-Jacques Pauvert, Paris. No Brasil, disponível nas livrarias, encontra-se uma coletânea de textos, *Ciranda dos Libertinos*, editada pela Editora Max Limonad, de seleção irregular. Há edições portuguesas, eventualmente encontráveis.

VALTER A. RODRIGUES é psicanalista; ex-membro da Escola Freudiana de São Paulo. Dedicou-se à clínica e a pesquisas de Psicanálise na Cultura.

夏 兵 夢
 共 の
 艸 共
 々 加 跡
 々 々 跡
芭蕉

Natsukusa ya
tsuwamonodomo ga
yume no ato

Bashô

Na relva de verão —
indícios dos sonhos
dos bravos guerreiros.

Tradução: Goga Masuda

荒海や

佐渡によこたふ

天河 芭蕉

Araumi ya
Sado ni yokotoo
Ama-no-gawa

Bashô (1644 - 1694)

O mar violento —
a Via-Láctea se deitando
sobre a ilha de Sado.

Tradução: Goga Masuda

Noite

Cinzas, negras borboletas
Matam o rubor do sol.
Como um livro de magia
O horizonte jaz — soturno.
Um perfume de incensório
Sobe de secretas urnas.
Cinzas, negras borboletas
Matam o rubor do sol.
E do céu a revoar
Revolvendo as asas lentas,
Vêm, morcegos da memória,
Invisíveis visitantes...
Cinzas, negras borboletas.

Tradução: Augusto de Campos

Enthauptung*

Der Mond, ein blankes Türkenschwert
Auf einem schwarzen Seidenkissen,
Gespenstisch gross — dräut er hinab
Durch schmerzensdunkle Nacht.
Pierrot irrt ohne Rast umher
Und starrt empor in Todesängsten
Zum Mond, dem blanken Türkenschwert
Auf einem schwarzen Seidenkissen.
Es schlottern unter ihm die Knie.
Ohnmächtig bricht er jäh zusammen.
Er wähnt: es sause strafend schon
Auf seinen Sünderhals hernieder
Der Mond, das blanke Türkenschwert.

Albert Giraud

* Canção n° 13 do *Pierrot Lunaire* de Schoenberg.
Tradução para o alemão de Otto Erich Hartleben.

Decapitação

A Lua — um sabre oriental
Em seu divã sombrio de seda,
Horrendo e nu — ronda, fatal,
Na escura noite má.
Pierrô erra sem rumo, só,
E com terror vigia, mudo,
A Lua — um sabre oriental
Em seu divã sombrio de seda.
Tropeça, cheio de pavor,
Perde os sentidos, desfalece
E cai: julgando ver o fim,
Em seu pescoço sente o frio
Da Lua, um sabre oriental.

Tradução: Augusto de Campos

Love's Secret

*Never seeck to tell thy love,
Love that never told can be;
For the gentle wind doth move
Silently, invisibly.*

*I told my love, I told my love,
I told her all my heart,
Trembling, cold, in ghastly fears.
Ah! she did depart!*

*Soon after she was gone from me,
A traveler came by,
Silently, invisibly:
He took her with a sigh.*

William Blake (1757 - 1827)

Segredo do Amor

Indizível o teu amor,
Nem tentes o impossível;
A leve brisa move-se por
Silente e invisível.

Disse meu amor ao meu amor,
Com todo o coração disse,
A tremer frio, horrível temor.
Ah! ela partiu-se!

No instante que me deixou
Passava um viajante,
Invisível e silente
Num suspiro a levou.

Tradução: Elson Fróes

The Angel and the Thief

*I asked a Thief to steal me a peach
He turned up his eyes.*

*I asked a lithe lady to lie her down
'Holy and Meek' she cries.*

*As soon as I went an Angel came.
He winked at the Thief and smiled at the dame.*

*And without one word spoke
Had a peach from the tree
And'twixt earnest and jest
Enjoyed the lady*

William Blake

O Anjo e o Ladrão

Pedi ao Ladrão que um pêssego roubasse
Ele me virou a cara.
Pedi à dócil dama que deitasse
Santa e mansa ela chorou.

Assim que saí um Anjo chegou.
Sorriu à dama e ao Ladrão piscou.

E sem dizer palavra
Teve o pêssego da árvore
E entre grave e grácil
Deleitou a dama.

Tradução: Elson Fróes

Vanità

D'improvviso
è alto
sulle macerie
il limpido
stupore
dell'immensità

E l'uomo
curvato
sull'acqua
sorpresa
dal sole
si rinviene
un'ombra

Cullata e
piano
franta

Giuseppe Ungaretti (1888 - 1970)

Fatuidade

De repente
encima-se
aos escombros
o límpido
estupor
da imensidade

E o homem
curvado
sobre água
assomada
de sol
descobre-se
uma sombra

Fortuita e
um tanto
infracta

Tradução: Gilfredo Pinheiro

Sono una Creatura

Come questa pietra
del S. Michele
così fredda
così dura
così prosciugata
così refrattaria
così totalmente
disanimata

Come questa pietra
è il mio pianto
che non si vede

La morte
si sconta
vivendo

Giuseppe Ungaretti

Sou uma Criatura

Como esta pedra
de São Miguel
tão dura
tão fria
tão ressecada
tão refratária
tão totalmente
desanimada

Como esta pedra
fica o meu pranto
que não se vê

A morte
deduz-se
vivendo

Tradução: Gilfredo Pinheiro

Le Crapaud

*Un chant dans une nuit sans air
— La lune plaque en métal clair
Les découpures du vert sombre.*

*...Un chant; comme un écho, tout vif
Enterré là, sous le massif...
— Ça se tait: Viens, c'est là, dans l'ombre...*

*— Un crapaud! — Pourquoi cette peur,
Près de moi, ton soldat fidèle!
— Vois-le, poète tondu, sans aile,
Rossignol de la boue... — Horreur! —*

*...Il chante. — Horreur! — Horreur pourquoi?
Vois-tu pas son oeil de lumière...
Non: il s'en va, froid, sous sa pierre.
Bonsoir — ce crapaud-là c'est moi.*

Tristan Corbière (1845 - 1875)

O Sapo

Noite sem ar e esse canto, e esse canto...
— E a lua, em metal claro, unindo quanto
Rasgão do verde escuro, árvore, alfombra...

Um canto, como um eco, muito vivo,
Enterrado, acolá, na moita...esquivo.
E, agora cala. Vem, é ali, na sombra.

Vem — Um sapo! Que medo que te deu!
Não vês, bem perto, aqui, teu fiel soldado?
Mas, olha-o, sem asa, é um poeta pelado
O rouxinol da lama. — Horror! — Não meu.

Oh! canta. — Horror. — E por que horror?
Volveu
(Nem viste?) um longo olhar, iluminado...
Não: esconder-se a uma pedra, o desgraçado
Lá vai...Boa noite. E o sapo, não sou eu?

Tradução: Pedro Kilkerry

Carrion Comfort

*Not, I'll not, carrion comfort, Despair, not feast on thee;
Not untwist — slack they may be — these last strands of man
In me ór, most weary, cry I can no more. I can;
Can something, hope, wish day come, not choose not to be.
But ah, but O thou terrible, why wouldst thou rude on me
Thy wring-world right foot rock? lay a lionlimb against me?*

scan

*With darksome devouring eyes my bruised bones? and fan,
O in turns of tempest, me heaped there; me frantic to avoid
thee and flee?*

*Why? That my chaff might fly; my grain lie, sheer and
clear.*

*Nay in all that toil, that coil, since (seems) I kissed the rod,
Hand rather, my heart lo! lapped strength, stole joy, would
laugh, chéer.*

*Cheer whom though? the hero whose heaven-handling flung
me, fót tród*

*Me? or me that fought him? O which one? is it each one?
That night, that year*

*Of now done darkness I wretch lay wrestling with (my God!)
my God.*

Gerard Manley Hopkins (1844 - 1889)

Conforto de Carniça

Não, eu não, conforto de carniça, Desespero, nem te convido a um festim;
Nem solto — por mais frouxos que estejam — estes últimos laços do humano
Em mim nem, mesmo extenuado, vou gritar *não posso mais*. Eu posso. Sim,
Alguma coisa, crer, sonhar que o dia venha, não escolher não ser, por fim.
Mas Ah mas Oh tu terrível, por que, brutal, levantas contra mim
Teu cosmoesmoedor, destro pé de rocha? Por que, com pata de leão, me danas?
Por que escandes, com olhos lancinantes, meus ossos lacerados? Por que abanas
Oh em turnos de tornado, a mim amontoado ali, a mim fugindo, em frenesim
Por te evadir? Por que? Para a palha voar; para o meu grão fazer, tão puro, claro.
Pois em meio a trabalhos, turbilhões, desde que (parece) beijei o cajado teu,
Melhor; mão, minha alma, vê! lambeu força, roubou júbilo, quis rir, louvar. A

Quem? Ao herói cuja ciência-do-céu me lançou longe e, sopeando, me abateu?
Ou a mim que o afrontei? Oh qual? Aos dois? Naquela noite, naquele ano onde paira
Completa escuridão agora agonizei lutando com (meu Deus!) meu Deus.

Tradução: Alípio Correia de Franca Neto

*That Nature is a Heraclitean Fire and of
the Comfort of the Resurrection*

*Cloud-Puffball, torn tufts, tossed pillows | flaunt forth, then
chevy on an air-*

*built thoroughfare: heaven-roysterers, in gay-gangs | they
throng: they glitter in marches.*

*Down roughcast, down dazzling whitewash, wherever an
elm arches.*

*Shivelights and shadowtackle in long | lashes lace, lance, and
pair*

*Delightfully the bright wind boisterous ropes, wrestles, beats
earth bare*

*Of yestertempest's creases; in pool and rut peel parches
Squandering ooze to squeezed dough, crust, dust; stanches,
starches*

Squadroned masks and manmarks | treadmire toil there

*Footfretted in it. Million-fueled. | nature's bonfire burns on.
But quench her bonniest, dearest | to her, her clearest-selved
spark*

*Man, how fast his firedint, | his mark on mind, is gone!
Both are in an unfathomable, all is in an enormous dark
Drowned. O pity and indg'nation! Manshape, that shone
Sheer off, disseveral, a star. | death blots black out; nor mark
Is any of him at all so stark*

*But vastness blurs and time | beats level. Enough! the Resurrection.
A heart's-clarion! Away grief's gasping. 'joyless days, dejection.*

Across my foundering deck shone

*A beacon, an eternal beam. | Flesh fade, and mortal trash
Fall to the residuary worm; | world's wildfire, leave but ash;*

In a flash, at a trumpet crash,

*I am all at once what Christ is, | since he was what I am, and
This Jack, joke, poor potsherd, patch, matchwood immortal
diamond.*

Is immortal diamond.

A Natureza que é do Fogo Heraclítico e do Conforto da Ressurreição

Cirro-borrifo, estoura um tufo, estofo de almofada flutuando, escapando
Num túnel de ar; celestiais bufões ufanam-se, unem-se; brilham em marcha.
Contra esse muro, contra esse cal tão deslumbrante, onde um olmo sempre se arca,
Raios e arreios de sombra fustigam longamente com lança ou laço ou ambos.
Deliciosa, a límpida rajada agita uma chibata, bate, aplaina
Solos sulcados por tufões; racheia o chão com enxurrada, enxuga o charco,
Cresta-o, incrusta-o de resto, de crosta e de pó; depois cimenta, estanca e escarcha
As legiões de máscaras, de marcas feitas pelo homem em sua faina,
E apaga pegadas. Em multicomcombustão, a fogueira da Natureza arde.
Mas dissipa o raro, tão caro para ela, o mais claro-para-si facho,
O homem! ínfima é a força do seu fogo, e a sua marca, em nossa mente, some!
Ambas habitam o insondável, tudo uma imensa escuridão abarca.
Oh indignação! Misericórdia! A forma-de-homem, que brilhou na sombra,
Distinta, insular, uma estrela, é pela morte obliterada; pois não há marca
que não seja enublada pelo vasto,
Nem rasto que não se gaste ao tempo. Basta! vem, Ressurreição, te aclamo o
Clarim da alma! jamais gemidos de dor, dias sem júblio, desânimo.
Pelo convés naufragado dimana-me o
Raio infindo dum fanal. É fado da carne e de toda escória mortal
Tombar ao verme residuário; o fogo do mundo deixa cinza ao fim.
Num clarão, num estrondo de clarim,
Eu sou duma vez só o que Cristo é, desde que ele era o que sou, e tal
Palhaço, pilhéria, estilhaço, retalho, galho, diamante imortal,
É diamante imortal.

Tradução: Alípio Correia de Franca Neto

A EDUCAÇÃO DOS

O homem apropria-se de sua essência multifacetada de várias maneiras, ou seja, como um homem completo. Cada uma das suas relações humanas com o mundo — a visão, o olfato, o paladar, o sentimento, o pensamento, a contemplação, o tato, o desejo, a atividade, o amor — resumindo, todos os órgãos da sua individualidade, e também os órgãos que se manifestam diretamente como órgãos sociais, são, na sua relação objetiva, isto é, na sua relação com o objeto, uma apropriação deste último.

A apropriação da realidade humana e a sua relação com o objeto são a realização da realidade humana. É por isso que ela tem aspectos tão variados e que são múltiplos os atributos essenciais do homem e as formas da sua atividade. A atividade e a paixão humanas, consideradas humanamente, são a alegria que o homem oferece a si próprio.

A propriedade privada tornou-nos tão estúpidos e limitados que um objeto só é nosso quando o possuímos, ou seja, quando ele existe para nós como capital, quando o temos em posse imediata, quando o comemos, o bebemos, o usamos, nele vivemos, quando, numa palavra, o

consumimos...

É por isso que o lugar de todos os sentimentos físicos e morais foi ocupado pela simples alienação de todos esses sentimentos pelo sentimento de posse. A essência humana devia cair nessa miséria absoluta para fazer nascer de si própria a sua riqueza interior.

É por isso que a abolição da propriedade privada é a libertação total de todos os sentimentos e de todos os atributos humanos, mas ela é esta libertação precisamente porque estes sentimentos e estes atributos se tornaram humanos, tanto no sentido subjetivo como no sentido objetivo da palavra. O olho tornou-se o olho humano, assim como o seu objeto se tornou um objeto social, humano, criado pelo homem e para os homens. É por isso que os sentimentos se tornaram racionais na sua prática...

(*Manuscritos Econômico-Filosóficos*)

SENTIDOS

O reino da liberdade começa no ponto em que termina o trabalho determinado pela necessidade e os fins exteriores: ele é, pela própria natureza das coisas, exterior à esfera da produção material. O homem civilizado tem, tal como o selvagem, que lutar com a natureza para satisfazer as suas necessidades, tem que o fazer em todas as formas de sociedade e em todos os modos de produção possíveis; com o seu desenvolvimento, esse reino da necessidade natural e as necessidades aumentam simultaneamente, mas as forças produtivas que as satisfazem alargam-se de um modo semelhante.

Neste domínio, a liberdade só pode consistir no seguinte: o homem em sociedade, os produtores associados, determinam racionalmente essa troca material com a natureza, submetem-na ao seu controle coletivo, em vez de serem por ela dominados como por um poder cego; realizam-na com os esforços tão reduzidos quanto possível, nas mais dignas condições da sua natureza humana e nas mais adequadas a essa natureza. Mas continua a subsistir um reino de necessidade.

É para além desse reino que começa o desenvolvimento das potencialidades do homem, que é por si próprio a sua finalidade, que é o verdadeiro reino da liberdade, mas que só pode desenvolver-se apoiando-se nesse reino da necessidade. A redução do número de horas de trabalho diário é a condição fundamental.

(*O Capital*, volume III.)

Karl Marx

AVISO AOS NAVEGANTES

Estamos recebendo artigos, poemas e contos de nossos leitores. Para colaborar com a revista, basta você enviar o seu trabalho, pelo correio, para nossa redação. Nosso endereço é: Rua Cayowaá, 1763 apto. 21 - São Paulo (SP). Leia abaixo os critérios para o recebimento de artigos e solte sua imaginação.

Serão aceitos artigos de no máximo 10 laudas datilografadas (20 linhas com 70 toques cada), com espaço duplo.

Os artigos devem ser assinados e os seus autores não receberão qualquer pagamento, tendo direito a três exemplares da revista.

Os artigos devem ser inéditos. A equipe da revista é responsável pela seleção dos trabalhos, mas não compartilha, necessariamente de seu conteúdo.
