

REVISTA DA

FUNDAÇÃO EDUCACIONAL MONSENHOR MESSIAS



DIREITO



FILOSOFIA

Nº 2

Appt.

REVISTA DA

FUNDAÇÃO EDUCACIONAL MONSENHOR MESSIAS

Fundação Educacional
"Monsenhor Messias" - S.L.
BIBLIOTECA

Nº 2

Aos Colaboradores

A Revista da FEMM é uma publicação semestral que abrange os campos do Direito, Pedagogia, Filosofia, Letras, Ciências Biológicas, Exatas e Humanas. A prioridade para a publicação de artigos é dada a membros do corpo docente desta Fundação, mas a participação de alunos e profissionais de ensino e pesquisadores de outras instituições será franqueada desde que devidamente aceita pelo Conselho Editorial.

- Os artigos deverão ser inéditos, e escritos em língua portuguesa. A Revista não se compromete a publicar todos os artigos recebidos.

- Eles devem ser enviados em disquetes, digitados em processadores de texto Word 2.0 ou 6.0, (corpo 14) e não devem exceder o limite de 20 páginas, incluindo as notas e a bibliografia.

- Resenhas podem ser enviadas, e devem ter no máximo 5 páginas.

- As notas bibliográficas devem seguir as normas da ABTN.

- Os artigos que não se enquadrarem nas normas prescritas não serão priorizados pelo Conselho Editorial para eventual publicação, a não ser em casos que o mesmo julgar procedente.

- Os disquetes serão devolvidos tão logo forem copiados.

- O endereço para o envio dos originais é:

Revista da FEMM
Fundação Educacional Monsenhor Messias
Av. Marechal Castelo Branco, 2765 - Sete Lagoas - MG

REVISTA DA
FUNDAÇÃO EDUCACIONAL MONSENHOR MESSIAS

Diretor Geral
Marcelo Viana

Vice-Diretor da Fac. de Direito
Fernando Alves

Diretor da Fac. de Filosofia, Ciências e Letras
Hélio Diniz Peixoto

Vice-Diretor da FAFI
César Farias Pereira

Secretário de Redação
Breno Diniz França

Composição e Impressão
Mirante Gráfica & Editora Ltda.

Comissão Editorial

Dr. Marcelo Viana

Dr^a. Simone Maria Lopes Cançado Diniz

Dr. Hélio Diniz Peixoto

Prof. Sérgio da Mata

FICHA CATALOGRÁFICA

Revista da Fundação Educacional Monsenhor Messias
V. 2, n. 2 (Jun 1995) - Sete Lagoas: FEMM/MG, 1995

Semestral

1 - Ciências Sociais - Periódicos - Fundação Educacional
Monsenhor Messias, ed.

CDD - 300.5

Biblioteca da Fundação Educacional Monsenhor Messias

A Tio Nhonhô, com saudade

Cirilo Abreu Paiva, nosso querido "Dr. Cirilo e inesquecível Tio Nhonhô", nasceu em 22 de setembro de 1914 (ano que marca o início da 1ª Grande Guerra Mundial), na cidade de Sete Lagoas, filho de José Duarte de Paiva e de Da. Amélia Abreu Paiva. Passou sua infância em Sete Lagoas, onde fez seus primeiros estudos. Formou-se em Direito pela UFMG no ano de 1938. Formado, dedicou-se com afinco à carreira advocatícia, sendo um dos pioneiros na nobre profissão em Sete Lagoas. Fez do magistério um verdadeiro sacerdócio, educando com denodo uma legião de alunos de seguimentos sociais os mais variados (muitos deles pontificaram e ainda pontificam, hoje, na vida pública, no ministério público, na magistratura, nas ciências contábeis).

Casou-se com Regina Teixeira Paiva com quem teve cinco filhos: Marco Paulo Teixeira Paiva, Carlos Fernando Teixeira Paiva, Maurício Ricardo Teixeira Paiva, Álvaro José Teixeira Paiva e Maria Cristina Paiva Lima.

Foi gerente do antigo Banco Minas, hoje "BEMGE". Lecionou na Escola Técnica de Comércio (hoje Escola Estadual Maurilo de Jesus Peixoto), de onde se aposentou. Foi brilhante professor da Faculdade de Direito de Sete Lagoas, desde 1973, tendo lecionado Direito Comercial e Economia Política, passando, em 1976 a ser seu vice-diretor, cargo que exerceu com o mesmo brilho e dignidade que sempre pautaram suas ações, até sua morte em 18 de dezembro de 1974 que causou consternação a todos quantos o conheceram, beberam de sua enorme sabedoria e com ele conviveram fraternamente.

Ao esporte Dr. Cirilo dedicou-se também, de corpo e alma, tendo sido atleta dos bons e presidente do Democrata Futebol Clube e do Sete Lagoas Tennis Clube. Simples, como são os puros, de coração voltado para o próximo, sem alarde, sempre serviu aos mais necessitados.

O Grande Imperador

E o silêncio se fez presente

E marcante ...

Jamais ouvirei aquela saudação, que, durante anos me fez acompanhar ...

"Oh! Imperador, como vai ?!"

E era assim que DR. CIRILO me recebeu, em quase todos os dias da semana, nesta "sala dos professores".

Mas a verdade é outra ... Prof. Cirilão ...

Se algum "império" aqui existia, era seu ...

De sabedoria ... de conhecimento ...

De bondade ... De amizade pura e sincera ...

De respeito ao aluno necessitado ...

De amor ao próximo ...

E... se houve algum IMPERADOR, este sempre foi você, Tio NHONHÔ ,,,

E eu, com muita sorte, fui um simples súdito, nas suas lições ...

MÁRCIO R.A. BRANCO
Sete Lagoas, 21/12/94

Sumário

Elementos para uma análise crítica	
Hélio Diniz Peixoto.....	11
O Poder do Juiz	
R. Reis Friede.....	17
Responsabilidade Administrativa do Juiz	
Dr. Belisário Antônio de Lacerda.....	19
A Exclusão de Sócio da Sociedade por maioria do Capital Social	
Dr. Geraldo Teófilo Marques.....	26
Diante de quem se inclinar ?	
Sérgio da Mata.....	31
Araripe Jr.: teoria e crítica da cultura brasileira	
Luciana Murari.....	48

Elementos para uma análise crítica

190

Hélio Diniz Peixoto

Diretor da FAFI

Questiona-se, em nossos dias, o papel desempenhado pela escola, confrontando-se, muita vez, esta com a escola tradicional, a escola que cursamos, colocada dentro de realidades bem diferentes das em que vivemos.

Como em toda época de crise - e nela estamos mergulhados em todos os setores da vida: social, político, econômico, financeiro e, principalmente, moral - os debates em torno da questão se acirram, as paixões se fazem presentes, o radicalismo aflora, as agressões se multiplicam, impedindo-nos, frequentemente, de olhar com calma e inteligência lúcida nos problemas, de modo a dar a nossa contribuição, mesmo modesta, para o equacionamento deles.

A situação é realmente séria, em alguns casos mesmo calamitosa, - não há que negar -, mas até onde tem ido nosso comodismo, nossas omissões voluntárias ou não, conscientes ou inconscientes? Será que o materialismo da vida atual - a sociedade de consumo em que vivemos - apagou ou diminuiu a soma do ideal que deve ser apanágio de qualquer profissional, principalmente dos que militam no ensino? Há que se questionar também isso. Não basta apontar para os outros, quando também, é bom repetir, somos, por desídia, por comodismo ou por desilusão, cúmplices de uma série de posicionamentos.

O PAPEL DA ESCOLA

A escola, como sabemos, tem uma função óbvia - a de produção e transmissão do saber. Há um saber historicamente produzido e acumulado pela civilização que deve ser organizado e transmitido às pessoas, sempre lembrando que ninguém tem acesso espontâneo ao saber.

A transmissão desse saber é um ato de pessoas querendo aprender, existindo, assim, uma dupla vontade, um duplo caminho para que isto aconteça. Esta função clássica da escola está, na realidade, extremamente prejudicada, e os resultados estão bastantes visíveis mesmo aos olhos de um observador menos atento. Parece que nem

sabemos o que a escola faz hoje, a não ser que, ao final de longos períodos escolares, os nossos alunos pouco ou nada sabem.

Como consequência, os alunos saem mal preparados do 1º Grau para o 2º, deste para o 3º e do 3º para a vida prática. No caso das Faculdades de Filosofia - também as outras produzem consequências danosas à sociedade - cuja meta principal é a de preparar novos docentes para nossa sociedade, o que se vê é que estamos entregando ao mercado de trabalho professores mal preparados e, consequentemente, teremos alunos também mal preparados no futuro, o que irá fazer baixar, a cada ano que passar, mais o nível de conhecimentos transmitidos pela incapacidade de assimilação é a falta de base dos novos candidatos. Então, o 3º grau passa a ser uma recuperação do 2º grau e este, logicamente, a ser uma recuperação dos conhecimentos do 1º Grau. Isso, sem dúvida, transforma a escola que devia ser superior ou do 3º grau, em uma escola de 2º grau, pelo nível dos conhecimentos assimilados, deixando, em consequência, a sociedade carente de elementos preparados devidamente para as diversas atividades profissionais. E caímos em um círculo vicioso de reclamações: cada grau a reclamar do anterior e este a pôr a culpa no posterior. Por isso, diz o ditado: "Em casa que falta pão, todos gritam e ninguém tem razão ..."

Outro aspecto pouco lembrado e enfatizado é que a escola tem, também, o dever de realizar a formação do indivíduo para o exercício da cidadania, termo esse tão deturpado nos últimos anos e tão abandonado pelos programas de ensino, apesar de terem criado 2 cadeiras - E.M.C. e O.S.P.B. - para essa finalidade, finalidade que, infelizmente, foi tão desviada de seu objetivo. Ainda mais, o que deveria ser exemplarmente ministrado em todas as disciplinas pela postura de seus titulares fica parecendo exclusivo de simples noções teóricas ministradas em algumas poucas aulas semanais.

Mas, o que vem a ser esse exercício de cidadania ?

O exercício de cidadania compreende a formação do homem social, participativo, responsável, político e produtivo.

Frequentemente, tem-se confundido esta função da escola, reduzindo-a, apenas, ao último desses aspectos. De 1968 para cá, a escola viu-se reformada para transformar os indivíduos em homens produtivos, como se a função de emprego correspondesse à totalidade das expectativas do indivíduo e das necessidades da sociedade.

A formação da cidadania compreende a formação do homem social, aquele capaz de estabelecer relações para além do seu individualismo e do seu egoísmo e que compreende que seu conhecimento técnico, profissional, científico e intelectual só tem valor se socialmente necessário. Se assim não for, esse conhecimento de

nada vale, a não ser como deleite de algumas pessoas e grupos que ficam a comunicar suas inteligências e competências entre si. Seria quase drástico aplicar-se a essas os significativos versos de Gabriela Mistral: "... quem não vive para servir, não serve para viver ...". Ou as palavras de Cristo, tomadas ao contrário: "Amai-vos uns aos outros". E esse servir, e esse amar não mais são que um ato de doação ao próximo, doação-promoção do semelhante e não avareza.

É necessário, pois, compreendermos a necessidade de a escola formar o indivíduo para o exercício da cidadania. É fundamental, por isso, criar, no âmbito da escola, condições para uma ampla participação de todos os setores que convivem na comunidade na qual está inserida, para que se forme, no indivíduo, a consciência da responsabilidade social e política, enfim para a vida comunitária. Mas é, também, função da escola, formar o intelectual para o exercício da dirigência; formar as pessoas para serem líderes, para serem dirigentes, e não apenas súditos; formar o cidadão para ser governante, e não apenas governado; para assumir uma posição superior na sua relação consigo mesmo e na sua relação social, para pensar, dirigir, controlar quem dirige, sem, no entanto, esquecer de que em qualquer cargo ou função devemos estar sempre prontos para servir.

A escola deve, também, pensar no indivíduo e considerar a sua personalidade, para desenvolvê-la em dupla direção: 1º - o indivíduo deve desenvolver todas as suas habilidades e capacidades próprias de aquisição de conhecimentos, observação e liderança. 2º - o indivíduo deve saber que esse conhecimento só terá sentido e valor se colocado de maneira efetiva numa relação social, isto é, com os outros indivíduos e com a natureza.

O processo educacional deve, necessariamente, ser um processo que introduz o indivíduo na atualidade histórica e social de sua época, possibilitando-lhe conhecer e relacionar-se com a realidade social e cultural de seus contemporâneos. O conhecimento não pode ser morto, amorfo, mas vivo e dinâmico, levando o indivíduo a ser um agente de transformação e de mudança.

Segundo Célia Schmidt de Almeida (Em Reexame do Estágio Curricular " U.F.M. Grosso), "a primeira tarefa decorrente de um posicionamento em favor da melhoria das condições de vida humana é a configuração do tipo de cidadão e profissional a ser formado. Ao se discutir essa questão parece haver, hoje, um relativo consenso que ele deva ser capaz de compreender a realidade como uma produção histórico-social, bem como de participar do processo de transformação da sociedade, um agente social. Não se trata, portanto, de uma formação profissional restrita ao âmbito limitado da execução de tarefas rotineiras, sem questionar o seu alcance com relação à questão social mais ampla,

mas da formação de um profissional com condição de se posicionar criticamente frente aos problemas de sua área, pela capacidade técnico-científica e consciência social, mediante as quais o próprio compromisso se efetiva no contexto da realidade sócio-econômica e política.

Um aspecto essencial, portanto, estará na explicitação do tipo de profissional que se pretende formar. Esta definição teórica, entretanto, não basta. Assim o outro aspecto implicado, igualmente social, é o consequente direcionamento que é dado ao curso como um todo. A forma de desenvolvimento da teoria e da prática, pelo estabelecimento de sua relação de unidade, deverá dar conta também da unidade relacional da profissão específica com as questões sociais mais amplas, que determinam a ação do profissional e que podem também ser determinada por essa mesma ação."

É quase evidente o baixíssimo nível de transmissão do saber em nossas escolas, do 1º Grau ao Ensino Superior. Isso nos leva, logicamente, a uma necessária crítica à formação do nosso magistério. E não devemos perder de vista a necessidade de fazer essa crítica todos os dias. É uma falácia afirmar que ela já está feita, que já foi realizada por alguns intelectuais, mas ela está presente, ainda, no universo das preocupações daqueles que militam na educação.

Nós chegamos ao absurdo de ter cursos universitários sendo obrigados a colocar o ensino de Português elementar em seus programas, porque os alunos entram na universidade sem saber ler, escrever e entender o que lêem e o que escrevem. Não é possível que as pessoas passem onze anos ou mais na escola e não aprendam o que é fundamental à convivência social, à aquisição cultural e ao desenvolvimento intelectual - dominar o código da escrita. Portanto, é tarefa urgente a elevação do nível de competência intelectual, técnica e cultural do pessoal do magistério e por isso não se entende um nível de formação enciclopédica, mas a capacidade de as pessoas incorporarem o significado da cultura como visão do mundo, como inserção numa dada realidade histórica, como compreensão da sociedade, de seu momento histórico e de seu próprio papel nesse momento. Significa compreensão da ciência e do valor científico; da potencialidade humana e da capacidade transformadora do homem. Enquanto as pessoas acharem que o homem não tem nenhum papel a desempenhar na história, que o seu papel é apenas individual e ligado à satisfação de seus desejos individuais, estaremos circulando em um ambiente de baixíssimo nível de competência cultural, estaremos abdicando do nosso papel de fazer história, pois que esta resulta da ação dos homens.

A escola não pode ser vista unicamente como agência formadora para o trabalho, enquanto emprego, mas para a formação do homem que transforma, pelo trabalho, a sua relação com a natureza, criando

um mundo novo. Porque é através do trabalho que o homem realiza, ao mesmo tempo, uma comunhão e uma ruptura com a natureza: rompe com a natureza, na medida em que pode superá-la; comunga com a natureza, na medida em que ela a incorpora, pela criação do cultural. O trabalho é visto, portanto, como um momento, de articulação e de ruptura e não, apenas, como emprego. Na medida em que prevalece uma última visão, ocorre a desvalorização do trabalho, ficando as pessoas a mendigá-lo como se ele fosse uma necessidade eminentemente social e humana.

É pelo trabalho que o homem assume a consciência crítica do seu papel político e a posição de agente dos processos históricos. E nessa direção, ele não é apenas vítima da história, não é apenas vítima da dominação, mas é e deve ser alguém capaz de interferir para que a sociedade se transforme.

Por tudo isso, a escola deve ser o lugar onde os interesses individuais e corporativos devem ser superados em favor dos interesses coletivos e políticos - política na sua concepção mais decente e universal, como atividade que congrega os interesses maiores e gerais da sociedade.

Isto é uma construção que temos de fazer diariamente, realizando a crítica dos desvios e a reformulação da própria etapa do caminhar.

Anexo

Poder-se-ia perguntar, entre outras causas concorrentes, quais as que, mais de perto, nos levaram ou contribuíram para a situação lastimável em que nos encontramos em nossos dias.

Apresentamos, também para reflexão, a análise fundamentada do eminente Prof. José Eustáquio Gomes de Melo, desta Faculdade de Filosofia.

CAUSAS

- 1ª) As inúmeras reformas do ensino que, em vez de trazer progresso nas práticas educativas, atuaram em sentido contrário.
- 2ª) Principalmente, a última reforma ocorrida em 1971, prejudicou demais o nosso ensino pelas mudanças desnecessárias introduzidas no setor educacional.
- 3ª) A retirada do Latim nos cursos de 1º e 2º Graus, um verdadeiro crime contra a cultura, principalmente num país de língua neo-latina, como é o nosso.
- 4ª) As modificações introduzidas no ensino da Língua Portuguesa, a começar na tolice da troca do nome da disciplina - (Comunicação e Expressão).
- 5ª) A decadência do livro didático em todos os cursos, decadência no conteúdo e até na feitura dos compêndios, cujos autores e editoras visam apenas competir, reciprocamente, visando unicamente perceberem maiores lucros. Haja vista os famigerados livros descartáveis que sacrificam os pais dos alunos.
- 6ª) As mudanças no atual curso de 2º Grau, com a abolição dos cursos clássico e científico.
- 7ª) Como consequência, a unificação do vestibular para todos os cursos. O modelo antigo era muito melhor, isto é, o clássico visava os candidatos aos cursos de direito, jornalismo, etc. e, o científico, os cursos de medicina, engenharia, etc.
- 8ª) Com referência ao ensino superior (ou como dizem agora, de 3º Grau), a divisão dos cursos em períodos prejudicou bastante a sequência do currículo, principalmente nas Faculdades de Filosofia.
- 9ª) Nos cursos de Letras, nota-se também uma expressiva deficiência do ensino do Latim que é ministrado apenas em dois (2) períodos, assim mesmo sem sequência.
- 10ª) A Televisão, que está deseducando e corrompendo a juventude.

O Poder do Juiz

R. Reis Friede

Juiz Federal, Mestre e Doutor em Direito,
Professor Titular e Coordenador-Geral
dos Cursos de Pós-Graduação em Direito da UNESA

Muito embora, Isabel Cristina Leopoldina Augusta Micaela Gabriela Rafaela Gonzaga, historicamente conhecida por Princesa Isabel, tenha acreditado haver encerrado, de forma definitiva, o capítulo da escravidão em nosso País, com o advento da última lei da abolição, a denominada Lei Áurea, em 13 de maio de 1888, continuam, sem a menor sombra de dúvida, os **MAGISTRADOS**, mais do que qualquer outro Agente Público, efetivamente, aprisionados à absoluta servidão da **LEI**, em seu sentido mais amplo.

Não obstante o fato de possuir o Juiz uma determinada condição, em princípio, acima da própria autoridade pública, de modo geral, por exercitar-se mais diretamente - agindo como Estado em nome do próprio Estado - o poder estatal, através da jurisdição, em nenhuma hipótese, tem o Magistrado uma autoridade e um poder que não estejam nitidamente previstos e limitados pela Constituição Federal e pelas leis infraconstitucionais que com ela convergem.

Por esta razão não podem os Juízes - como erroneamente supõem os menos avisados - realizar o que se convencionou atecnicamente denominar-se de **JUSTIÇA**, de forma ampla, subjetiva e absoluta, considerando que o verdadeiro e único Poder, outorgado legítima e tradicionalmente aos Magistrados - desde o advento da tripartição funcional dos poderes - é a prestação da tutela jurisdicional, com o consequente poder de interpretação e aplicação do ordenamento jurídico vigente, majoritariamente criado - em sua vertente fundamental - pelo Poder Legislativo, rigorosamente limitado à observância de regras próprias e específicas que, forçosamente, restringem o resultado final a sua aceção básica, objetiva e concreta de Justiça, irremediavelmente dependente da efetiva preexistência de um denominado Direito Justo.

Esta é exatamente a **PRISÃO** e a consequente **SERVIDÃO** a que estão vinculados todos os Membros do Poder Judiciário, sem qualquer exceção, em sua missão última e derradeira de, - ao dizer o direito a ser aplicado -, realizar, em última análise, o verdadeiro anseio do jurisdicionado, no sentido de alcançar o que ele mesmo ousou definir como **JUSTO** ou, em termos mais amplos, como **JUSTIÇA**.

Imperioso ressaltar que é, de fato, muito difícil para o Magistrado

compreender e, principalmente, manter-se nesta limitada condição de **HUMILDE SERVO** da lei **LATO SENSU**, realizador, portanto, de uma **JUSTIÇA** adstrita (e, por efeito, limitada) irremediavelmente dependente da criação de um **DIREITO JUSTO** (material e processual) por um outro Poder, absolutamente soberano e independente, mas, por vezes, distante e divorciado da realidade social e dos verdadeiros anseios dos integrantes do povo, na qualidade de permanentes potenciais jurisdicionados.

No entanto, a condição do Magistrado é, em princípio, absolutamente imutável - por sua própria vontade em eventual comunhão com uma das Partes do Processo - ou, até mesmo, com ambas as Partes e com o próprio Ministério Público. Assim é que, - não obstante a eventual insistência de um ou outro Juiz em procurar realizar o denominado "Justo" -, a grande totalidade dos Magistrados se vêem conscientes na inafastável obrigação de ter que aplicar, independente de sua livre vontade, a lei objetiva adequada ao caso concreto, ainda que esta possa produzir um resultado que aparentemente o Julgador possa, em seu juízo particular de valoração, entender como objetivamente "injusto".

Essa virtual limitação, é conveniente frisar, atinge a todos os espectros de pronunciamentos judiciais positivos ou negativos, ou seja, por ação ou omissão, na efetiva aplicação de um dado dispositivo legal que, por qualquer motivo, deva ser observado em um caso concreto, levado ao conhecimento do Magistrado.

É por esta razão que, independente da simples vontade, derivada da valoração, particular e subjetiva do Juiz, não pode o mesmo conceder, por exemplo, qualquer tipo de **MEDIDA LIMINAR** sem a comprovada presença de seus requisitos condicionadores (**PERICULUM IN MORA**, **FUMUS BONI IURIS**, ausência de insuportável gravame (**PERICULUM IN MORA INVERSO** ou "grave lesão à ordem pública") derivada do deferimento da medida e observância do disposto no art. 804 do CPC (no caso de antecipações liminares de Medidas Cautelares), como também, não pode deixar, por outro lado, de conceder a mesma, quando efetivamente provados os seus pressupostos autorizadores.

Por todas essas razões e considerações, é forçoso concluir que a Magistratura apresenta-se como uma carreira que, além de ser especialmente difícil (por exigir um vasto conhecimento legal, jurisprudencial e doutrinário), importando em grandes sacrifícios de ordem pessoal, exige uma perfeita consciência das limitações impostas ao Julgador e, por consequência, uma postura compatível do mesmo com este espírito, fundado em elevada maturidade e serenidade, não sendo, portanto, em nenhuma hipótese, lugar adequado para aqueles que almejam simplesmente o **PRESTÍGIO FÁCIL, A POPULARIDADE IRRESPONSÁVEL**, buscando afirmar, através de suas decisões o "justo agradável", absolutamente divorciado do império da Lei e da ordem jurídica vigente.

Responsabilidade Administrativa do Juiz

(*) *Dr. Belisário Antônio de Lacerda*

SUMÁRIO: 1. Responsabilidade administrativa e responsabilidade civil. 2. Evolução histórica do conceito de responsabilidade administrativa. 3. Responsabilidade administrativa exclusiva do Estado. 4. Responsabilidade administrativa subsidiária do juiz. 5. Responsabilidade administrativa exclusiva do juiz. 6. Responsabilidade administrativa do Estado por ato judicial. 7. Conclusões.

1. Responsabilidade administrativa e responsabilidade civil. Responsabilidade administrativa

é a obrigação do Estado de reparar os danos que seus servidores, agindo nessa qualidade, causarem a terceiros, **RESTAURANDO-SE O EQUILÍBRIO ROMPIDO PELO PODER PÚBLICO MEDIANTE PAGAMENTO DE PERDAS E DANOS QUANDO AQUELE EVENTUALMENTE CAUSE DANOS AO PARTICULAR.**¹

Responsabilidade Civil

é a obrigação que tem o particular de indenizar as perdas e danos toda vez que violar direito ou vier lesar a terceiro por ação ou omissão culposa, como tal entendida a ação ou omissão que tenha assento na imprudência, negligência ou imperícia.²

Como acima visto, na primeira espécie de responsabilidade (administrativa).

NÃO SE COGITA DA CULPA ENQUANTO NA SEGUNDA ESPÉCIE ESSA É PRESSUPOSTO DA OBRIGAÇÃO DE INDENIZAR.

(*) Belisário Antônio de Lacerda é Doutor e Mestre em Direito Administrativo. Professor Titular dos Cursos de Graduação e Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Fundação Monsenhor Messias de Sete Lagoas - MG. Professor no Curso de Pós Graduação da Faculdade de Direito Anhanguera de Goiânia. Juiz de Direito da 1ª Vara de Fazenda Pública e Autarquias de Belo Horizonte e Membro Efetivo do Instituto dos Advogados de Minas Gerais

É usual entre os autores de direito administrativo, como por exemplo os Professores José Cretella Júnior e Hely Lopes Meirelles, entre outros, denominar a

RESPONSABILIDADE ADMINISTRATIVA COMO RESPONSABILIDADE CIVIL ADMINISTRATIVA..

Ora, não é de boa técnica denominar a responsabilidade administrativa de responsabilidade civil administrativa.

EIS QUE OS INSTITUTOS TEM NATUREZA DIFERENTES. ISTO É, A PRIMEIRA É OBJETIVA E A SEGUNDA SUBJETIVA, OU SEJA, A PRIMEIRA PRESCINDE DA CULPA (IMPRUDÊNCIA, NEGLIGÊNCIA E IMPERÍCIA) E A SEGUNDA TEM ASSENTO JUSTAMENTE NA CULPA.

Assim, **SE A RESPONSABILIDADE É CIVIL, JAMAIS PODERÁ SER ADMINISTRATIVA, E SE ADMINISTRATIVA A RESPONSABILIDADE NUNCA PODERÁ SER CIVIL.**

Dá que com muita propriedade pode a responsabilidade administrativa ser denominada de

RESPONSABILIDADE OBJETIVA OU RESPONSABILIDADE PÚBLICA (SEM CULPA) E A RESPONSABILIDADE CIVIL PODE SER CHAMADA DE RESPONSABILIDADE SUBJETIVA OU RESPONSABILIDADE PRIVADA (COM CULPA).

2. Evolução histórica do conceito de responsabilidade administrativa. A evolução doutrinária da responsabilidade administrativa passou por três fases distintas, quais sejam,

A FASE DA IRRESPONSABILIDADE ("THE KING CAN DO NOT WRONG"), a fase da responsabilidade civil ou com culpa, e finalmente a fase da responsabilidade objetiva ou sem culpa.

Sobre tais fases assim expressa com propriedade o pranteado Professor Hely Lopes Meirelles.

*"A doutrina da responsabilidade civil da Administração Pública evoluiu do conceito de irresponsabilidade, para o da responsabilidade com culpa, e deste para o da responsabilidade sem culpa."*³

Destarte, a responsabilidade administrativa experimentou pelo menos **DOIS ESTÁGIOS** antes de estagnar-se no patamar científico em que hoje se encontra.

3. Responsabilidade administrativa exclusiva do Estado. Dá-se a responsabilidade administrativa exclusiva do Estado.

"quando esse por meio de seu agente cause dano a terceiro sem que tenha o referido agente e tampouco o terceiro obrado com dolo ou culpa, seja essa última total ou parcial".

Isso porque, se o agente houver concorrido com dolo ou culpa para a causação do "eventus damni" será aquele que responderá de regresso perante o Estado no processo em que esse for demandado por terceiro.

Se for o terceiro que concorra para o advento do dano com dolo ou culpa, seja essa última total ou parcial, ou não haverá responsabilidade do Estado (dolo ou culpa total da vítima), ou então a responsabilidade estatal será mitigada (culpa parcial daquela).

4. Responsabilidade administrativa subsidiária do juiz. Como é de sabença corriqueira o juiz conquanto encarne um dos Poderes Constituídos do Estado (Poder Judiciário), nem por isso

DEIXA DE SER UM AGENTE OU SERVIDOR DA ENTIDADE ESTATAL A QUE PERTENCE.

O Poder Judiciário, apesar de Poder, não passa de

UM ÓRGÃO DA ADMINISTRAÇÃO, E "IPSO FACTO" NÃO TEM PERSONALIDADE JURÍDICA, EIS QUE ESSA ÚLTIMA SÓ A TEM A PESSOA JURÍDICA DE DIREITO PÚBLICO INTERNO (UNIÃO OU ESTADO) A QUE O ÓRGÃO DO JUDICIÁRIO PERTENCER.

Logo, em princípio quando houver a denominada "faute du service" do Poder Judiciário, não deve ser esse que deverá figurar no polo passivo da ação de reparação,

HAJA VISTA QUE NA QUALIDADE DE ÓRGÃO CARECE DE PERSONALIDADE JURÍDICA, E COMO TAL NÃO PODE ESTAR EM JUÍZO.

Ora, sendo o juiz

UM AGENTE DO PODER PÚBLICO, EMBORA QUALIFICADO, NEM POR ISSO DEIXA DE RESPONDER POR SEUS ATOS DOLOSOS OU CULPOSOS COMETIDOS EM RAZÃO DE SEU OFÍCIO TODA VEZ QUE TAIS ATOS CAUSAREM DANOS A TERCEIROS. AQUI A REGRA A SER APLICADA É A MESMA PARA O AGENTE PÚBLICO CIVIL EM GERAL, QUAL SEJA, O "6º DO ART. 37 DA CONSTITUIÇÃO FEDERAL.

E de acordo com tal regra, conquanto a responsabilidade administrativa (direta) seja da pessoa jurídica de direito público interno a que estiver vinculado o juiz, em última análise será desse a responsabilidade indenizatória.

Dá-se poder afirmar

QUE O JUIZ "IN CASU" TEM RESPONSABILIDADE SUBSIDIÁRIA JUNTAMENTE COM A ENTIDADE ADMINISTRATIVA A QUE PERTENCER.

5. Responsabilidade administrativa exclusiva do juiz. Em nenhuma hipótese

O DIREITO ADMINISTRATIVO BRASILEIRO CONTEMPLA A RESPONSABILIDADE ADMINISTRATIVA APENAS DO JUIZ. E TAL ACONTECE PELA RAZÃO LÓGICA DE QUE SENDO O JUIZ MERO AGENTE DE UM ÓRGÃO PÚBLICO SEM PERSONALIDADE JURÍDICA (PODER JUDICIÁRIO FEDERAL OU ESTADUAL) NÃO PODE AQUELE AGENTE E MUITO MENOS O ÓRGÃO ESTAR EM JUÍZO NA QUALIDADE DE RÉU, AUTOR, ASSISTENTE OU OPOENTE.

Diante de tal obstáculo de natureza jurídica de não poder o juiz ser demandado sozinho pela prática de ato judicial que por dolo ou culpa daquele cause danos a terceiro. Isso porque,

A RESPONSABILIDADE ADMINISTRATIVA DO JUIZ SÓ SE DÁ SUBSIDIARIAMENTE COM O ESTADO.

Acresce que o juiz é um mero preposto do Estado, e, mesmo nas hipóteses dos artigos 133 do Código de Processo Civil e 630 do Código de Processo Penal,

"A RESPONSABILIDADE DO JUIZ É SEMPRE SUBSIDIÁRIA OU DE REGRESSO (INDIRETA) E NUNCA DIRETA. (" 6º DO ART. 37 DA CONSTITUIÇÃO FEDERAL)

6. Responsabilidade administrativa do Estado por ato judicial. Poucos temas em direito administrativo suscitaram tão acaloradas discussões quanto a responsabilidade administrativa do Estado por ato judicial.

Juarez C. Silva arrimando na jurisprudência do Supremo Tribunal Federal, sustenta que não existe responsabilidade administrativa do Estado por ato judicial.⁴

Alguns julgados da mais Alta Corte do País realmente abonam a tese da irresponsabilidade do Estado por atos judiciais, entre cujas ementas se destacam.

"No direito brasileiro, a tese é a da irresponsabilidade do Estado pelos atos do Poder Judiciário. Só cabe indenização no caso do art. 630 do Código de Processo Penal. " (RE 35.500, STF, 2ª Turma, em 09/12/58, Rel.: Ministro Villas Boas, IN RDA, 59:335)

"Responsabilidade civil do Estado. Não a tem pelos prejuízos decorrentes de atos do juiz, em sua função jurisdicional." (RE 69.568 - SP - STF. Plenário, em 12/08/71, Rel.: Min. Thompson Flores, IN RTJ, 59:782)

"Não cabe a responsabilidade civil do Estado, por falta do serviço, em caso de decisão judicial, quando a demora tem causa justificada." (RE 32.518 - Rel.: Min. Villas Boas - Recte.: Altino de Figueiredo Paz, IN RDA 90: 140-150)

" Pela demora da decisão dos feitos responde o juiz correcionalmente, se causada por dolo, culpa ou desídia. - O Estado não responde civilmente pelo erro judicial." (Ap. civ. nº 69.601 - Rel.: Des. Pedro Chaves - Aptes.: O Juízo e Fazenda de São Paulo, IN RDA 53:183-191).

Em que pese a autoridade dos acórdãos cujas ementas foram acima transcritas, quer sob a ótica da anterior Constituição Federal de 1967 com a redação que lhe deu a Emenda nº 1 de 17/10/69, quer sob o prisma da atual Constituição da República,

"CREIO NÃO HAVER MAIS ESPAÇO PARA TÃO ACESAS DISCUSSÕES, QUER À LUZ DO ART. 107 (CONSTITUIÇÃO DE 1967), QUER À LUZ DO " 6º DO ART. 37 (CONSTITUIÇÃO DE 1988), EIS QUE O JUIZ, CONQUANTO SEJA UM AGENTE PÚBLICO QUALIFICADO EM RAZÃO DA FUNÇÃO QUE EXERCE NEM POR ISSO PERDE AQUELE SERVIDOR A NATUREZA DE UM AGENTE, COMO TAL CONCEITUADO NOS DISPOSITIVOS CONSTITUCIONAIS CITADOS."

Aliás é esse também o entendimento do Professor José Cretella Júnior, conforme se pode observar da seguinte passagem.

"ATUALMENTE, A ORIENTAÇÃO (RESPONSABILIDADE ADMINISTRATIVA DO ESTADO POR ATO JUDICIAL) SÓ PODE SER UMA. O PODER JUDICIÁRIO É UM DOS PODERES DO ESTADO. O ÓRGÃO JUDICANTE É ÓRGÃO DO ESTADO. HAVENDO PREJUÍZO COMPROVADO, O ESTADO

RESPONDE, DE ACORDO COM A TEORIA OBJETIVA, INDEPENDENTEMENTE DA CULPA OU DOLO DO JUIZ”.

E mais adiante arremata o mesmo Autor.

*“O Estado é representado pela pessoa do juiz, órgão judicante a quem se confia a nobre função de julgar. No entanto, o juiz é humano e se, **IN AGENDO** ou **IN OMITENDO**, ocasionar danos, responderá o Estado civilmente pelos prejuízos patrimoniais ou morais causados.”⁵*

Jurisprudencialmente os Tribunais tem se mostrado tímidos quanto ao acolhimento da responsabilidade administrativa do Estado por ato judicial. Recentemente, todavia, o Tribunal de Justiça de Minas Gerais sufragou esse entendimento em acórdão assim ementado.

“RESPONSABILIDADE CIVIL DO ESTADO. ATOS DOS MAGISTRADOS. DANOS CAUSADOS ...

- É DE ADMITIR-SE A RESPONSABILIDADE CIVIL DO ESTADO PELOS ATOS DOS MAGISTRADOS, DESDE QUE SUSCEPTÍVEIS DE CAUSAR DANO AO JURISDICIONADO E AO TERCEIRO...” (AP. CIV. Nº 85.767/3. REL. DES. LÚCIO URBANO IN JURISPRUDÊNCIA MINEIRA, 115:222-8).

Com tais fundamentos é que se pode afirmar sem qualquer timidez **QUE MODERNAMENTE A DOUTRINA MOSTRA NÍTIDA TENDÊNCIA EM RESPONSABILIZAR O ESTADO PELOS ATOS JUDICIAIS, FACULTADO A ESSE ÚLTIMO A AÇÃO DE REGRESSO CONTRA O JUIZ NO CASO DE DOLO OU CULPA DESSE (“ 6º DO ART. 37 DA CONSTITUIÇÃO FEDERAL).**

7. Conclusões

7.1. A responsabilidade administrativa é objetiva isto é, prescinde da culpa, enquanto a responsabilidade civil é subjetiva, qual seja, tem a culpa como pressuposto.

7.2. A responsabilidade administrativa passou por três fases de evolução, sendo a primeira de irresponsabilidade do Estado, a segunda baseada na responsabilidade civil ou subjetiva do Estado, e a terceira de responsabilidade objetiva do ente administrativo.

7.3. É de exclusiva responsabilidade do Estado a reparação dos danos que seus agentes agindo nessa qualidade causarem a terceiros, desde que aqueles obrem com dolo ou culpa e a vítima não concorra para o dano também com dolo ou culpa total ou parcial.

7.4. O juiz responde apenas subsidiariamente perante o Estado (ação de regresso) pelos danos que dolosa ou culposamente cause a terceiro pela prática de atos de seu ofício.

7.5. Modernamente a doutrina nacional se inclina para a admissão da responsabilidade administrativa do Estado por ato judicial com respaldo em disposição da própria Constituição Federal.

BIBLIOGRAFIA

1. CRETELLA JÚNIOR, José. **Dicionário de Direito Administrativo**, Ed. Forense, Rio de Janeiro, 1978, p.457.
2. MEIRELLES, Hely Lopes. **Direito Administrativo Brasileiro**. Ed. Revista dos Tribunais, 3 ed., São Paulo, 1975, p.592.
3. MEIRELLES, Hely Lopes. **Ob. cit.**, p.588
4. SILVA, JUARY C.. **A Responsabilidade do Estado por Atos Judiciários e Legislativos**. Ed. Saraiva, São Paulo, 1985, p. 223.
5. CRETELLA JÚNIOR, José. **O Estado e a Obrigação de Indenizar**. Ed. Saraiva, São Paulo, 1980, p. 302
6. REVISTA DE DIREITO ADMINISTRATIVO, 53:183; 90:140 e 59:336.
7. REVISTA TRIMESTRAL DE JURISPRUDÊNCIA, 59:782
8. CRETELLA JÚNIOR, José. **Direito Administrativo nos Tribunais**. Ed. Saraiva, São Paulo, 1979, 200 p.
9. BRASIL, Leis, decretos. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Ed. Centro Gráfico, Brasília, 1988, p. 36-7.
10. THEOTONIO NEGRÃO. **Código de Processo Civil e Legislação Processual em Vigor**. Ed. Revista dos Tribunais, 17 ed., São Paulo, 1987, p. 99:100.
11. JESUS, Damásio Evangelista de. **Código de Processo Penal Anotado**. Ed. Saraiva, 5 ed., São Paulo, 1986, p. 283.
12. SOUZA, José Guilherme de. **Responsabilidade Civil do Estado pelo Exercício da Atividade Judiciária** IN Revista dos Tribunais, 652:29.
13. Jurisprudência Mineira, v. 115, p.222-8.

A Exclusão de Sócio da Sociedade por maioria do Capital Social

Dr. Geraldo Teófilo Marques

Prof. de Direito Comercial da Faculdade de
Direito da Fundação Educacional Mons. Messias.
Ex-Procurador da Junta Comercial do
Estado de Minas Gerais.

Preliminarmente, devemos nos lembrar de que a sociedade por quotas de responsabilidade limitada surge de um contrato. Sendo visto tal contrato como plurilateral, podemos concluir que a saída de um sócio não afeta o contrato social no seu todo, mas apenas uma das diversas relações nele existentes.

Por outro lado, reportando aos elementos do contrato social, deparamo-nos com a *affectio societatis*, base para a estrutura societária. Descaracterizado o intuito associativo entre os sócios, razões deixam de existir para o entrelaçamento em um liame jurídico. Assim, a dissolução da sociedade se impõe como medida necessária. Neste momento, cumpre-nos indagar sobre a forma da dissolução, as hipóteses e os mecanismos de exclusão dos sócios.

Por questões de ordem econômica e social, é de se notar na doutrina e na jurisprudência uma tendência a estender cada vez mais as hipóteses de dissolução parcial das sociedades, preservando-as as empresas.

No tocante à exclusão de sócio, devemos nos ater inicialmente ao seu exato sentido. A exclusão implica a saída forçada do sócio, no seu afastamento compulsório da sociedade, por força de lei ou de deliberação dos sócios remanescentes.

Nesta hipótese a exclusão do sócio da sociedade se dará por simples alteração contratual, assinada pelos demais sócios, indicando-se a saída pelo motivo legal e a quantia que a ele couber pela sua participação societária.

Da mesma forma, de compreensão não menos complexa é a exclusão do sócio remisso. Tratamos aqui do sócio que não integralizou as quotas a que se obrigara, na forma e prazos avençados no contrato social. Nesta hipótese, os demais sócios podem optar pela exclusão do

sócio. É o que se deduz da análise do art. 7º, do Decreto 3.708/1919.

“Art. 7º - Em qualquer caso do art. 289 do Código Comercial poderão os outros sócios preferir a exclusão do sócio remisso. Sendo impossível cobrar amigavelmente do sócio, seus herdeiros ou sucessores a soma devida pelas suas quotas ou preferindo a sua exclusão, poderão os outros sócios tomar a si as quotas anuladas ou transferí-las a estranhos, pagando ao proprietário primitivo as entradas por ele realizadas, deduzindo os juros de mora e mais prestação estabelecidas no contrato e as despesas.”

Assim, na hipótese do sócio remisso, a exclusão será formalizada em alteração contratual, fundamentada no art. 7º, supracitado, constando as assinaturas dos demais sócios.

A QUESTÃO DA EXCLUSÃO DE SÓCIO SE TORNA MAIS INTRIGANTE QUANDO A SUA SAÍDA É POR INTERESSE DOS DEMAIS SÓCIOS. ABORDAMOS AGORA O PONTO DA DESCARACTERIZAÇÃO DA AFFECTIO SOCIETATIS PROPRIAMENTE DITA, DO MOMENTO DE DESENTENDIMENTO ENTRE OS SÓCIOS. PERGUNTA-SE NESTE INSTANTE PODE A MAIORIA REPRESENTATIVA DO CAPITAL SOCIAL DELIBERAR A SAÍDA DE SÓCIO ?

Aqui o estudo feito no tópico anterior se mostra de grande valia. Vimos que é entendimento pacífico na doutrina e na jurisprudência que à maioria assiste o direito de alterar o contrato social, desde que não haja cláusula restritiva a vedar tal possibilidade. Neste sentido, importante o exame da Instrução Normativa 29, de 18/04/91, do DNRC (Departamento Nacional do Registro do Comércio), que estabelece:

“ ART. 13º - SALVO EXPRESSA DISPOSIÇÃO CONTRATUAL RESTRITIVA, SERÁ ARQUIVADO ATO DELIBERADO PELA MAIORIA REPRESENTATIVA DO CAPITAL DAS SOCIEDADES. PARÁGRAFO ÚNICO. O DISPOSTO NESTE ARTIGO APLICA-SE MESMO NAS HIPÓTESES DE EXCLUSÃO DE SÓCIO DA SOCIEDADE E DE DESTITUIÇÃO DE GERENTE.”

“ ART.14º - O ATO QUE EXCLUIR SÓCIO DA SOCIEDADE SERÁ ARQUIVADO, QUANDO EXPRESSAMENTE INDICAR:

- a) MOTIVO DA EXCLUSÃO DO SÓCIO;**
- b) A DESTINAÇÃO DA PARTICIPAÇÃO NO CAPITAL DA SOCIEDADE, A QUE TIVER DIREITO O SÓCIO EXCLUÍDO”.**

Na verdade, com a Instrução Normativa, veio o DNRC apenas a reafirmar o entendimento da doutrina.

Devemos vislumbrar diversos ângulos da questão. Em primeiro plano, constatamos que, existindo cláusula contratual a vedar a exclusão de sócio pela maioria, há de prevalecer a disposição do contrato. Diante disto, a dissolução judicial se impõe como a única solução ao impasse.

Em segundo plano, temos a possibilidade da exclusão do sócio quando do silêncio do contrato. O que se deve destacar é que a exclusão deve ser motivada.

Na doutrina merece destaque a posição de Carlos Fulgêncio da Cunha Peixoto, que, a despeito de entender necessária a cláusula permissiva da despedida forçada, já defendia a possibilidade de exclusão de sócio pela maioria. Fixava o ilustre jurista:

"O instituto da exclusão de sócios existe em razão da sociedade e não em benefício daqueles. A sociedade mercantil deve existir em caráter permanente, pouco importando a mudança de seus elementos componentes, de forma que se deve afastar tudo que for capaz de lhe tolher o funcionamento".

E quanto à necessidade da justificação da exclusão, estabelecia:

"A referência aos motivos é formalidade essencial, análoga à dos juízes de justificar em seus julgamentos. É que, pronunciada a exclusão, pode o sócio propor contra a sociedade ação para anular o ato - e isto só será possível se for ele fundamentado".

Quanto às quotas do sócio excluído, estas poderão ser anuladas, ocorrendo conseqüentemente a redução do capital. Possível, também, a aquisição das quotas por parte dos sócios remanescentes ou, ainda, serem transferidas a terceiro, estranho ao quadro social, nas condições previstas no art. 334 do C. Comercial.

Pode-se ter, no mais, uma terceira solução. Trata-se da aquisição das quotas pela própria sociedade, nos termos do art. 8º, do Decreto 3.708/1919.

No que se refere à destinação das quotas, merece registro a orientação de Rubens Requião:

"O texto do art. 7º refere-se, como se vê, as cotas anuladas. A expressão legal é infeliz e imprópria, porque, na realidade, elas não são anuladas, de vez que os demais sócios podem tomá-las para si, transferi-las a estranhos, como também, conforme o art. 8º, consentir que a própria sociedade as adquira para si, com fundos disponíveis."

APURAÇÃO DE HAVERES DO SÓCIO EXCLUÍDO

Conforme ressaltado anteriormente, quando da constituição da sociedade, devem os sócios apresentar contribuições para o capital social. Ao entrar para a sociedade, o sócio deve subscrever quotas, com a correspondente integralização, a ser feita em dinheiro ou em bens, no ato ou a prazo. Somadas todas as contribuições, temos o capital social, formando-se, assim, o patrimônio societário. E quando da retirada ou exclusão de sócio, necessário se torna a restituição do quinhão que lhe caiba nesse patrimônio. Imprescindível, desta forma, um processo de apuração de haveres do sócio.

Perfeita noção de haveres no fornece Hernani Estrella:

"Conjunto de valores, composto pela contribuição de capital, pelo quinhão os fundos e reservas, pela quota-parte nos lucros e, ainda, por quaisquer outros créditos em conta disponível. Todos estes componentes vêm dar, afinal, a resultante que representará a soma total a reembolsar ao sócio:"

E quanto ao reembolso, trazemos ao estudo José Edwaldo Tavares Borba, que estabelece:

"O reembolso ao cotista do valor de suas cotas observará o último balanço aprovado. Isto significa que o patrimônio líquido contábil da sociedade deverá ser dividido pelo número de cotas, de forma a apurar-se o valor patrimonial da cota. O produto do valor de cada cota pelo número de cotas do sócio dissidente indicará o montante do reembolso."

Certo é que, para apuração de haveres, não há que se distinguir a saída voluntária da saída compulsória dos sócios. Em ambos os casos deve haver o reembolso, tomando-se por base a participação do sócio no capital social.

E como estabelece o autor acima mencionado, não tendo o Decreto 3.708/1919 fixado os procedimentos e os prazos do reembolso, e no silêncio do contrato a respeito do tema, há que se aplicar a Lei das Sociedades Anônimas (Lei 6.404, de 15/12/76) subsidiariamente. Assim, o art. 45, da citada lei, terá seu lugar, merecendo destaque a necessidade de levantamento de balanço especial, quando a deliberação da exclusão do sócio ocorrer mais de sessenta dias após a data do último balanço aprovado.

CONCLUSÃO

A partir do que foi exposto, podemos constatar:

- 1 - A sociedade por quotas de responsabilidade limitada surge de um contrato, visto este como plurilateral. E assim considerado, a sociedade pode alterar seu quadro social, sem a necessidade de sua dissolução total;
- 2 - Havendo ruptura da affectio societatis pela impossibilidade de convivência harmônica entre os sócios, impõe-se a dissolução parcial da sociedade;
- 3 - Tendo os sócios liberdade na fixação das cláusulas do contrato primitivo, a eles é dado o direito de alterá-las em atos posteriores;
- 4 - Entendimento dominante na doutrina e na jurisprudência é aquele no sentido da possibilidade das alterações contratuais serem deliberadas pela maioria representativa do capital, quando não houver disposição contratual restritiva;
- 5 - TAMBÉM QUANTO À POSSIBILIDADE DE EXCLUSÃO DE SÓCIO PELA MAIORIA, HÁ QUE SE OBSERVAR O QUE DISPÕE O CONTRATO SOCIAL. NO SEU SILÊNCIO, CABÍVEL SERÁ A DELIBERAÇÃO PELA MAIORIA NESSE SENTIDO;**
- 6 - Quando da exclusão do sócio, necessário se torna um processo de apuração de haveres do sócio, visando à restituição do quinhão que lhe caiba no patrimônio societário. Há de se lhe assegurar a igualdade de situação, comparativamente aos sócios que permanecem.

Diante de quem se inclinar?

Sérgio da Mata

Prof. de Antropologia Cultural
da Fac. de Filosofia
da FEMM

INTRODUÇÃO

A religião é uma relação de poder? Já foi longamente enfatizado, desde muito cedo na história das Ciências Sociais, o "papel social" da religião. Nomes como Comte, Durkheim e Weber insistiram no fato de que a religião é uma das formas encontradas pela sociedade de assegurar a própria coesão. Por dar resposta às angústias naturais do ser humano na vida em sociedade, por fornecer-lhe "suporte, consolo e reconciliação" (O'Dea 1966:14), ela exerce ainda um papel de mantenedora da ordem, pois transmite autoritariamente suas crenças e valores, ao mesmo tempo em que sacraliza as normas sociais. O enfoque funcionalista do significado social da religião começa a se esgotar, contudo, na medida em que verificam-se diversos movimentos de contestação sócio-política cujo *leitmotiv* residiu nas crenças e mesmo nas instituições religiosas. Autores como Peter Berger e J. Milton Yinger colocaram os impasses do modelo à mostra.

As mesmas doutrinas sendo interpretadas diferentemente e servindo a projetos distintos e por vezes antagônicos: bastaria esta simples constatação para que colocássemos em dúvida a subordinação da ação aos "interesses". É aí que o conceito de cultura pode nos ajudar a ampliar a compreensão da fluidez, da versatilidade "política" da religião¹ (Swidler 1986:277). Não se trata, portanto, de apontar a *função* desta última, mas sim o seu *significado*.

Meu objetivo neste artigo será discutir a contribuição de alguns pesquisadores na redefinição dos limites e potencialidades da religião enquanto força socialmente atuante e eficaz na determinação dos comportamentos sociais dos indivíduos e grupos. Esta redefinição será importante para que possamos evitar simplificações excessivas no trato de um tema tão complexo.

¹ A muitos poderia parecer paradoxal tal expressão. Paradoxo aparente, como bem observou Zylberberg (1993: 499): "Se Max Weber tem razão, quando coloca a autoridade, o poder como critério determinante da organização, a religião, em si mesma, é uma politização do sagrado".

O GRANDE INQUISIDOR

Não pretendo aqui abordar, no seu conjunto, aspectos da obra de Dostoiévski que digam respeito à religião. Certamente há gente bem mais habilitada para isso. Entretanto, há uma passagem do seu *Os Irmãos Karamázovi* de enorme importância para que possamos pensar os laços entre fé e poder. Refiro-me ao poema em prosa de Ivã Karamázov, "O Grande Inquisidor" - incrustado de forma um tanto quanto surpreendente no corpo daquele livro.

Dostoiévski situa a ação na Sevilha do século XVI, momento de atividade intensa do Santo Ofício. O argumento não poderia ser mais simples: o Salvador, na sua infinita misericórdia, volta ao mundo:

Apareceu docemente, sem se fazer notar, e - coisa estranha - todos o reconheciam. (...) Atraído por uma força irresistível, o povo comprime-se à sua passagem e segue-lhe os passos.

Os milagres se sucedem. As multidões, como outrora, não param de crescer. Mas eis que passa por ali o cardeal, "grande inquisidor". Observa atentamente. Percebe o significado de tudo aquilo e ordena que seja preso, "em meio a um silêncio de morte", aquele que motivara tamanha comoção.

Como um só homem, aquele povo se inclina até o chão diante do velho inquisidor, que o abençoa sem dizer palavra e prossegue o seu caminho.

Mais tarde o cardeal visita seu prisioneiro e declara que no dia seguinte ele será queimado como herético. Não ignora quem é. Inicia então um monólogo (com efeito, seu interlocutor não diz uma só palavra) que constitui, certamente, umas das mais belas páginas da literatura mundial. O prelado investe, longamente, contra a liberdade enquanto fundamento da adesão religiosa cristã. Para o inquisidor, as três tentações que o Messias sofrera no deserto (Lucas 4, 3-13) "resumem e predizem ao mesmo tempo toda a história ulterior da humanidade, são as três formas que cristalizam todas as contradições

insolúveis da natureza humana". O Filho do Homem recusara-se a transformar a pedra em pão quando teve fome. Ao que replica:

Consentindo no milagre dos pães, terias acalmado a eterna inquietação da humanidade - indivíduos e coletividade -, isto é: *'Diante de quem se inclinar' ?*"

Negando-se a pular do pináculo, como lhe sugerira o diabo, Jesus rejeita o milagre como prova de poder sobre a Natureza e sobre os homens. O inquisidor, num tom que pouco a pouco se exacerba, prossegue:

Há três forças, as únicas que possam subjugar para sempre a consciência destes fracos revoltados, a saber: o *milagre*, o *mistério*, a *autoridade*! (...) Mas ignoravas que o homem rejeita a Deus ao mesmo tempo que o milagre, porque é sobretudo o milagre que ele procura.

A liberdade, a possibilidade da escolha no plano estritamente individual, é antes um fardo imposto pelo cristianismo que um privilégio, sugere o cardeal. A liberdade é o Caos, e os homens serão dela tolhidos com satisfação, não com revolta. Como Castoriadis (que veremos adiante), para quem o racional "não se basta", conclui que

A independência, o livre-arbítrio, a ciência tê-los-ão desviado num tal labirinto, posto em presença de tais prodígios, de tais enigmas, que uns, rebeldes furiosos, destruir-se-ão a si mesmos, e outros, rebeldes, porém fracos, multidão covarde e miserável, se arrastarão aos nossos pés, gritando: "Sim, tinheis razão, somente vós possuíeis seu segredo e nós voltamos a vós; salvai-nos de nós mesmos!"

Não deixa de ser curioso que Dostoiévski já estivesse atento para um aspecto que toda uma corrente das ciências da religião certamente ignorou. Ainda que não desconhecasse os aspectos institucionais que levam a religião de igreja a um compromisso com o

"mundo" (do contrário como imaginar a criatura trancafiando o criador?), o gênio russo ressaltou a mecânica *interna* do fenômeno religioso de uma maneira que só seria reincorporada pelos antropólogos praticamente cem anos depois: haveria não apenas a necessidade de religião enquanto forma privilegiada de ordenação do mundo, mas também, em decorrência ou simultaneidade, da autoridade - da própria submissão.²

É este resgate - resgate dos fatores internos da dinâmica religiosa - que os estudiosos que analiso a seguir se propuseram a realizar.

A RELIGIÃO NA PERSPECTIVA DA ANTROPOLOGIA SIMBÓLICA

Nos anos sessenta a obra de Clifford Geertz marcou substancialmente o campo das ciências sociais. A chamada antropologia interpretativa emprega o conceito-chave de **cultura** numa perspectiva distinta da linha weberiana, até então hegemônica nos Estados Unidos. Seu ensaio "A religião como sistema cultural" (Geertz:1989 [1966]) efetuou uma ruptura essencial e de enorme influência sobre tudo o que posteriormente se escreveu neste campo.³

A religião para Geertz consiste num "sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com uma aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas" (1989:104-105). Nesta perspectiva, a religião não pode ser considerada uma mera abstração, mas como "acontecimentos sociais como quaisquer outros" (1989:106).

O importante aqui é observar que os padrões culturais implícitos a estes sistemas são instrumentos de significação da realidade, meio através do qual ela pode ser apreendida pelos homens. Ao mesmo tempo em que exercem este papel essencial na relação do homem tanto com o mundo social como com seu próprio mundo interior, os sistemas culturais moldam - ou tendem a moldar - o

² Pierre Clastres (1990) relativizou esta interpretação possível, segundo o "tipo" de sociedade em questão. O que, ao meu ver, não invalida sua aplicação às sociedades "históricas", aquelas onde predomina o poder coercitivo.

³ Uma boa fonte de informações a respeito da trajetória intelectual e acadêmica de Geertz é a entrevista dada por ele a Richard Handler (*Current Anthropology*, vol. 32, number 5, december 1991).

comportamento. De modo que sistemas de significação e padrões de conduta social se mesclam, naquilo que Geertz chama de intertransponibilidade entre *modelos de* e *modelos para*.

É no campo das motivações do indivíduo que a religião tem a sua eficácia levada a efeito. Por *motivos* entendam-se "inclinações para executar determinados tipos de atos ou ter determinados tipos de sentimentos" (1989:111). Aí reside um dos pontos essenciais desta formulação de Geertz e que posteriormente procurarei discutir: as motivações são *a-históricas*.

Ao mesmo tempo em que definem motivações e disposições (estas sim, *dinâmicas*, e no sentido mais imediatista e conjuntural do termo - visto que correspondem a "estados") os sistemas simbólicos formam arcabouços cósmicos. E isso por razões que os estudos da sociologia clássica já havia apontado. Ou seja: "A perplexidade, o sofrimento e um sentido de paradoxo ético obstinado, quando se tornam suficientemente intensos ou suportados durante muito tempo, são todos eles desafios radicais (...) - desafios que qualquer religião que pretenda substituir tem que enfrentar, por mais 'primitiva' que seja" (1989:114-115). A religião é a busca desenfreada da ordem.

Independente do que foi dito acima, e que repita-se, já era ressaltado desde os tempos de esplendor do funcionalismo, o autor acrescenta um aspecto essencial às análises do fenômeno religioso. Para Geertz (1989:125) o que nos leva à religião (dor, incerteza, busca de uma ordem interior e exterior ao homem) é diferente do que embasa a crença em si: a "aceitação" da noção de *autoridade* da esfera e dos entes imateriais, bem como dos seus representantes neste mundo. Esta noção, portanto, perpassa qualquer sistema religioso. Geertz a resume da seguinte maneira: "aquele que tiver de saber precisa primeiro acreditar" (1989:126).

Será no ritual onde, segundo ele, "o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas" (1989:129), onde se modelará a "consciência espiritual" - o *locus* de interpenetração das disposições/motivações com as concepções metafísicas de um dado grupo social. No ritual *ethos* e *visão de mundo* se tornam um só. O aspecto mais importante, "do ponto de vista humano", reside no fato de que as disposições suscitadas vão além da esfera especificamente ritualística. A identidade do crente seria então, pelo menos em parte, moldada no e através do ritual. A importância da religião, enfim, está em poder servir o homem e a sociedade de "modelos *da* atitude" e de "modelos *para* a atitude" (1989:140).

Este novo tipo de abordagem nos interessa particularmente porque, ao conceber a religião enquanto um sistema de símbolos, Geertz coloca em aberto a forma através da qual o significado imediato ou duradouro dos mesmos será interpretado por uma dada cultura. Quer dizer: não há uma *predisposição absoluta* para a atuação da religião enquanto mantenedora ou contestadora da ordem social. Por outro lado, como já antecipava Dostoievski, vê-se que a noção de autoridade é um dos elementos constitutivos básicos do fenômeno religioso.

A ANÁLISE FOUCAULTIANA DE TALAL ASAD

Consciente de algumas limitações da análise geertziana, Talal Asad realizou uma exegese crítica da concepção que a antropologia interpretativa desenvolveu neste campo. Ancorado nas idéias de Michel Foucault, Asad (1983) utilizará o exemplo do cristianismo para questionar a definição que Geertz dá à religião. Porque se aceitamos que ela seja um sistema nos termos propostos pelo antropólogo americano, "uma consequência desta formulação geral é que quando a religião é concebida em termos de símbolos comuns, ela estará isolada das práticas e dos discursos sociais, e vista fundamentalmente em termos de consciência" (1983:239).

Asad recusa a visão que Geertz tem do simbólico. Prefere basear-se na obra de Vigotsky, segundo o qual pelo menos em parte a constituição do aparato simbólico humano se relaciona diretamente com o ambiente social do indivíduo ou dos grupos.⁴ Assim, seria mais adequado falar em *simbólico* como "um conjunto de relações entre objetos e eventos unicamente trazidos juntos como complexos ou conceitos, tendo ao mesmo tempo um significado intelectual e emocional. (...) O que se argumenta é que o status autoritário dos conceitos/discursos é dependente da produção socialmente peculiar de outros discursos/atividades; e que os dois planos estão intrinsecamente e não apenas temporalmente ligados". Enfim, "há práticas envolvidas (...), visto que os símbolos como *representações* são tanto constituintes como produtos da prática social" (1983:240). Trata-se, portanto, de recuperar uma dimensão dos processos de formulação simbólica que fica minimizada em Geertz: a história.

Quanto às afirmações de Geertz de que a religião induz no devoto uma série de características ("modelos *para*"), são meras

⁴ Castoriadis (1991:147) trabalha numa perspectiva semelhante. Para ele os símbolos se edificam sobre duas fontes básicas: a Natureza (porque "toma sua matéria do que já existe") e a História (porque se constroem "sobre as ruínas dos edifícios simbólicos precedentes").

"insinuações" baseadas nos trabalhos de Radcliffe-Brown a respeito do ritual religioso, diz Asad. Isto porque "não é simplesmente a 'devção' mas as instituições sociais e econômicas em geral, dentro das quais as biografias são vividas, que emprestam um caráter estável à corrente de uma atividade cristã e à qualidade desta experiência" (1983:241). Não seriam então os símbolos religiosos que determinam as disposições cristãs, mas o *poder* (no sentido que lhe atribuiu Foucault), de vez que permeia as mais diversas esferas da vida humana. É este poder, nas diversas configurações que assume ao longo da história, que forma e conforma os sistemas simbólicos religiosos. No cristianismo antigo "não foi o espírito que evoluiu espontaneamente até a verdade religiosa, mas o poder que impôs as condições para experimentar aquela fé" (1983:243).

Mais: Geertz não teria dado a devida atenção ao "processo de legitimação pelo qual a religião é criada", ou seja, o processo histórico pelo qual o ordenamento simbólico-institucional se estabelece e adquire significado. A Igreja medieval, por exemplo, sempre se equilibrou entre a unidade e a diversidade, equacionando os excessos e/ou desvios através do *poder*, diz Asad. Ela "não tentou estabelecer uma uniformidade absoluta da prática (...). O que ela procurou foi a sujeição de todas as práticas a uma autoridade unificada, a única fonte autêntica que poderia distinguir o verdadeiro do falso" (1983:244).

Em última análise, não era nas convicções dos crentes que a identidade católica adquiria sentido, mas nos discursos, doutrinas e práticas delimitados e legitimados pela Igreja. A religião deixa de ser apenas (como pretende Geertz) um sistema simbólico para tornar-se também "um conjunto de regras ligadas a processos específicos de poder e conhecimento" (1983:245).

Uma das críticas mais importantes de Asad foi demonstrar que, como para Geertz a base de toda crença (a autoridade) é diferente do que leva o homem a crer, desvinculam-se *crença* e *objeto de crença*. Abstrai-se a história. O cristianismo tem hoje concepções bastante distintas das que tinha nos seus primórdios.⁵ A visão de mundo que incute, seu "modelo *de*" e seu "modelo *para*" visivelmente se alteraram.

À proposição de que a fé é anterior ao conhecimento (Geertz 1989:126), Asad contrapõe uma consideração precisa: fazê-lo é assumir uma concepção "cristã-moderna privatizada da religião", na medida em que separa fé de conhecimento - o que não vale para o

⁵ O fato de lidar com religiões de sociedades que uma certa tradição antropológica qualificou de "frias" fez com que Geertz superestimasse, ao meu ver, os aspectos sincrônicos da religião. Para a perfeita visualização do que afirmamos aqui, no âmbito da tradição cristã, ver a obra monumental de Troeltsch (1931).

cristianismo medieval, nem mesmo para a maior parte das sociedades tribais às quais a etnologia se dedica em profundidade. No medievo - ilustra ele - a "familiaridade com o conhecimento religioso era uma pré-condição para uma vida social normal, e a fé, uma orientação para o vigor efetivo nela" (Asad 1983:247-248).

Quanto à questão do ritual outra observação pertinente é a de que o fundador da escola interpretativa considera-o momento-chave da formação da identidade religiosa sem, no entanto, explicar a contento como isso ocorre. Para Asad o ritual não gera a fé, apenas a *confirma*. Entender como a convicção religiosa é gerada requer exame e descrição precisos dos processos sociais (práticas e discursos) de legitimação da mesma (1983:249).

O âmagô de sua reavaliação do clássico ensaio de Geertz poderia ser resumido numa só frase ao fim de seu artigo: "Como o poder cria a religião?"

Num texto mais recente Asad deixa ainda mais clara sua intenção de repensar a religião nos termos do pensamento de Foucault. Pondo de lado toda a tradição sociológica, ele afirma: "A idéia de que a 'religião' é em todos os lugares e sempre *essencialmente* a mesma, de que ela pode assim ser o objeto de uma única teoria interpretativa, é uma das grandes ficções criativas do mundo moderno" (Asad 1992:4). Segundo ele nosso conceito de religião nada mais é que a abstração/universalização de princípios especificamente cristãos constituídos no ocidente desde a Reforma. O recurso às reflexões de Cornelius Castoriadis será de grande valia para que questionemos o cerne da visão descrita acima.

A DIMENSÃO INSTITUINTE DA RELIGIÃO

Dando prosseguimento às reflexões coligidas em livros que se tornaram célebres, como *A instituição imaginária da sociedade*, Castoriadis desenvolveu uma importante contribuição teórica para o campo da sociologia religiosa, aprofundando a compreensão do significado da relação entre *Caos* e religião.⁶

Seu artigo "Institution de la société et Religion" (1982) realiza uma reconstrução do processo de formação da religião, o que nos permite visualizar de forma mais precisa o *porquê* e o *como* da religião - e, mais que isso, entender como "causa" e "processo" não podem ser separados um do outro. A ênfase aqui não recai, como na

⁶ O livro clássico a respeito ainda é o de Mircea Eliade (1992 [1953]).

maior parte do estudos funcionalistas, na religião enquanto mata-borrão dos desequilíbrios sociais, ou, ainda, como consequência destes desequilíbrios. Discutem-se as demandas religiosas intrínsecas ao ser humano de forma interligada ao papel primordial da mesma no processo de construção do todo social. Em outras palavras, a demanda religiosa é, simultaneamente, uma demanda de instituição da sociedade.⁷

Resumamos o esquema desenhado por Castoriadis. Do Caos (social, individual) emerge a significação imaginária como forma encontrada pela psiquê de negar o próprio Caos. De modo que esta emergência é uma manifestação do Caos, pois ela não tem sentido em si mesma, não ocorre por si mesma (1982:119). Não tem sentido em si mesma porque assim o é tudo o que nos é *absolutamente necessário* ou *absolutamente contingente*. Mas as significações imaginárias podem ser tanto uma coisa quanto outra, dependendo de estarmos em seu "interior" ou não - ou seja, são "meta-necessárias e meta-contingentes" (1982:120).⁸

O Caos original é então "prolongado" de duas maneiras. Através do caos psíquico e do caos do imaginário social, frente ao caos do mundo. Recalcamento, ignorância, racionalização ou idealização são derivações da forma de relação da humanidade com o Caos: *apresentação/ocultação*. Em outros termos, é esse mesmo Caos que deve transformar-se em significação, para dar significado à emergência da significação.

Todo imaginário, portanto, é uma busca do sentido do ser no mundo e das relações entre seres e seres, seres e mundo, coisas e coisas, é a criação de um mundo correlato e dependente daquele - mas que sempre lhe escapa. O imaginário dá conta destas reacomodações de praxe, mas não do Caos "que constitui sua própria criação". A solução encontrada é "ligar conjuntamente origem do mundo e origem da sociedade, significação do ser e ser da significação"⁹; a busca e explicação da origem do ser (homem/mundo) é intrinsecamente ligada à busca e explicação da origem da significação social (1982:121). Esta união é o *porquê* e o *como* da religião.

O que se persegue é uma "homogeneidade" do mundo e da sociedade que possa "cobrir" o Caos. A necessidade de homogeneidade é, antes de mais nada, uma necessidade de ordem.

⁷ O obra de Comte certamente deixa patente a íntima relação entre estes dois planos. Seu terror ao Caos social e "espiritual" da França pós-revolucionária era de tal ordem que, num texto de 1826, chegou a escrever que "le gouvernement le plus imparfait n'est-il pas, à la longue, très préférable à l'anarchie?" (1972 [1826]: 96).

⁸ Por isso, acrescenta Castoriadis de maneira oportuna, é um erro se falar em "sentido da história"; ela é apenas o local e o porquê do surgimento do sentido.

⁹ Sociedade=ser da significação: a existência instituída dos edifícios simbólicos de um dado agrupamento humano. Criamos instituições ao nível mental que, "trazidas" à realidade, formam a sociedade.

De modo que a busca de uma "ontologia unitária" acarreta uma outra, a de uma fonte extra-social - religiosa - da instituição/significação/sociedade para encobrir a auto-criação da sociedade. Conclusão: toda forma de organização social praticamente pressupõe a religião, e é, em última análise, "essencialmente 'religiosa' ".¹⁰ A religião não explica ou justifica a organização da sociedade: "ela é esta organização" (1982:122).

Imagem do mundo e imagem da sociedade são, portanto, as duas faces da mesma moeda, "o mesmo magma de significações imaginárias nas e pelas quais a sociedade se faz ser fazendo-se ser". À sua afirmação de que as significações imaginárias que organizam a sociedade devem ser coerentes com as que organizam o mundo, Castoriadis justifica nos seguintes termos: "toda religião inclui no seu sistema de crenças a origem da instituição, e a instituição da sociedade inclui sempre a interpretação de sua origem como extra-social", remetendo-se, por sua vez, à religião (1982:123).

A humanidade "rompe desde o início" com a regulação meramente biológica. Surgem:

- a mônada psíquica, criação e fonte de criação, abismo interior, psiquê.
- o social-histórico, criação e significação/instituição, origem da criação como história.

Diz o autor: "é pela fabricação social do indivíduo que a instituição possibilita a vida do sujeito e sua própria vida como instituição". A psiquê, uma vez envolta pela capa da instituição, realimenta o processo de "criação histórica" (1982:125).

Mas então o que diferencia a lógica da religião da lógica de qualquer outro edifício simbólico? Por que as sociedades humanas parecem precisar, além dos seus respectivos imaginários sociais, de uma religião? Castoriadis apresenta a idéia de que o imaginário se esvaziaria caso fizesse referência apenas ao real, ao racional - noções que, tomadas em si mesmas não fazem sentido, "não se bastam". Para evitá-lo, a humanidade recorre ao "Abismo", com o qual, entretanto, não tem capacidade de conviver.

O "desejo de religião" é, pois, a recusa do Caos. O imaginário, na sua dupla tarefa de "reconhecer" e "recobrir" o Caos, é *essencialmente religioso*. A religião é, "por excelência, a apresentação/ocultação do Caos" (1982:126).

¹⁰ Jean-Pierre Vernant, referindo-se numa entrevista aos "pais" da sociologia, afirma que eles "haviam compreendido que o vínculo social é, a princípio, um vínculo religioso; que a religião é, acima de tudo, a maneira pela qual uma sociedade chega a pensar a si mesma". E, não sem uma certa ironia, a respeito de sua trajetória no PCF: "(...) quando o partido me propôs, após a Libertação, que eu fizesse uma carreira militar sob sua orientação - eles queriam que eu continuasse como coronel - preferi mudar de religião e escolher a pesquisa científica" (1983: 66).

Para ser socialmente efetiva a religião deve fornecer "simulacros instituídos do abismo" (1982:127). Por outro lado, o duplo jogo do reconhecer/encobrir ocorre, principalmente, na relação dos edifícios simbólicos (especificamente) religiosos com a sociedade. Vale dizer: origem, funcionamento e fim da existência social estão além do plano do real e do concreto. De modo que a religião, ao atribuir à transcendência tais papéis, aliena a sociedade de si mesma. Como as demais instituições sociais, a religião nos dá, "imaginariamente", uma origem e um porquê, tornando o indivíduo social "obrigado à reprodução (...) da mesma forma de sociedade que aquela que o fez ser o que ele é" (1982:128).¹¹

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procurei nesta rápida pincelada nas proposições de Geertz, Asad e Castoriadis, ajudar a reconduzir o problema da religião ao seu devido lugar, qual seja, o de uma esfera de suma importância para que compreendamos mais a fundo a natureza e a dinâmica de uma infinidade de processos históricos. Pondo de lado as abordagens marxistas e funcionalistas, obviamente sem deixar de agregar algumas de suas contribuições mais substantivas, torna-se possível lançar um olhar mais penetrante sobre questões para as quais uma boa parte dos pesquisadores brasileiros ainda não deu a devida atenção. Ainda assim, é preciso que acrescentemos algumas rápidas considerações em torno das idéias dos estudiosos acima.

Geertz teve uma importância inegável no âmbito das ciências sociais, entre outras coisas, por ressaltar o caráter simbólico das construções religiosas e a sua efetividade, bem como a relação intrínseca que as mesmas mantêm com o princípio básico da autoridade.¹² Mas a a-historicidade que atribui às motivações religiosas deve ser avaliada com mais cuidado. Para Geertz os sistemas culturais (visões de mundo, religiões) modelam a ação e o comportamento. O problema aqui é a univocidade do esquema, como bem observou Asad. Geertz dá um exemplo paradigmático: os padrões culturais seriam modelos *para* a ação tal como uma molécula

¹¹ Enquanto que, para Erieger, "existe também a possibilidade de que [a religião] legitime a desalienação em casos históricos específicos" (Berger 1971:122), em Castoriadis persiste a visão da religião como forma privilegiada de alienação do mundo.

¹² Em artigo recente, Stephan Feuchtwang (1993) procura confirmar a tese de Geertz a respeito da gênese da noção de autoridade no ritual. Estudando as práticas religiosas na China, ele conclui que a autoridade secular - tanto a imperial como a nacionalista, como também a comunista - sempre se utilizou de elementos extraídos dos cultos (populares e oficiais) como forma de auto-legitimação e maximização da eficácia do poder.

de DNA forma um "programa codificado, um conjunto de instruções (...) que modelam o funcionamento orgânico" (1991:106). Ora, o DNA não é um vetor submetido à *vontade* humana.¹³ O mesmo não ocorre na vida social, onde o homem é produto e ao mesmo tempo produtor dos sistemas de crença e de comportamento nos quais se integra e dentro dos quais constrói sua identidade. Um processo "circular" que nunca tem fim, pois através da *práxis* histórica ele é, como declarou certa vez Sartre, "o produto das estruturas, mas na medida em que as ultrapassa".

Por outro lado, a abordagem foucaultiana de Asad também tem seus problemas. Se é que o poder *cria* - e, portanto, permite entender - a religião, o que cria e transforma o poder ao longo da história? O que se coloca em primeira instância: a fé, que induz motivações através de um ritual (como postula Geertz), ou o poder ordenador, regra consubstanciada na doutrina (como quer Asad) ?

Ele acerta quando sustenta que o "status autoritário dos conceitos/discursos" não pode ser desligado de outros discursos/atividades - não parece sensato pensar a fé desligada das redes da instituição. Mas seu excesso foi o de julgar que a instituição (fonte do "poder") é que "cria" a própria fé. Se Geertz peca - com o perdão da expressão - em des-historicizar a fé, Asad não o faz menos ao subordiná-la demasiadamente aos processos de dominação *racionalmente* instituídos. Nem uma coisa nem outra, provavelmente. Não se trata de saber o que antecede o que, fé ou poder, mas sim de vê-los como surgindo e ressurgindo conjuntamente.

Qualquer crença, como vimos, pressupõe (até porque está à caça de) uma certa *ordem*, que não é apenas ordem cosmológica, mas também ontológica, mítica, ritualística. E tal ordenamento, por sua vez, pressupõe a *crença* (que nem sempre está conectada com a esfera do supra-real, apesar de geralmente se inspirar nela) sem a qual, obviamente, não faria sentido. Ou seja, crença e ordem - fé e poder - pressupõem-se dupla, intrínseca e simultaneamente. A cada nova concepção/reformulação da fé, haverá uma alteração nas noções de ordem-regras-poder correspondentes, e vice-versa, numa proporção certamente difícil de precisar.

Além do mais, cabe observar que a existência de regras, por vezes ancoradas em mecanismos de coação extremamente

¹³ É claro que não levo em consideração, aqui, as possibilidades abertas pela engenharia genética: é impossível que um indivíduo possa, *por si só*, realizar alterações no seu código de DNA.

eficientes, não garante a total coerência entre a norma estabelecida e os comportamentos ou pensamentos vividos concretamente pelos homens. A regra *tende* a induzir o comportamento (ou a fé), mas dificilmente será por ele perfeitamente traduzida. Não basta saber que há um "poder", e que ele desempenha um importante papel na formação dos nossos edifícios simbólicos. Importa termos em mente que ele pode ser diferentemente percebido: o submeter-se pode ser, também, em certa medida, um recriar - em última análise, um *subverter*.¹⁴

Finalmente, há pontos não devidamente formulados em Castoriadis. Ele sugere que há uma necessária convergência entre os edifícios simbólicos que organizam a "sociedade" (ideologia, padrões de comportamento) e aqueles que organizam o "mundo" (religião, "visão de mundo"). Através desta convergência o homem renega o Caos procurando ordenar o Cosmos. A harmonia entre uns e outros é, mais que regra, condição. Mas, acrescenta logo em seguida:

"Eu falo das religiões *socialmente efetivas*, não das seitas e certos movimentos religiosos como o cristianismo e o budismo em suas origens e antes de sua transformação em religiões instituídas". (1982:123) [grifo meu]

Para Castoriadis só há *efetividade* se há *institucionalização*. Mas será que podemos mesmo considerar as seitas, pelo fato de "negarem" o mundo - *ampliando*, assim, o Caos - como não sendo "religiões socialmente efetivas"?

Talvez o fenômeno religioso tenha sido apreciado com uma rigidez excessiva. Um dos aspectos mais importantes das religiões de igreja é o seu *universalismo*, que induz à assimilação de diferentes tradições culturais e à convivência com a diversidade *na unidade*. Cada movimento ou grupo dentro de uma igreja - seitas em potencial,

¹⁴ Isto vale tanto para as heresias em relação à Igreja na Idade Média, quanto para a visão de mundo do homem sob o socialismo marxista. A URSS constitui um exemplo notável, neste sentido: a despeito de todo o esforço inicial do Estado em incentivar o ateísmo, Christel Lane (1974:239) cita o caso de pessoas que manifestavam idéias tais como "Deus inspirou o homem a construir o Sputnik" ou "Deus criou a União Soviética". Quanto ao conceito de *poder* em Foucault, digno de nota é o fato de que estudos mais recentes têm reconhecido que nunca deixa de existir um certo grau de incerteza nas instituições, a despeito dos mais diversos mecanismos disciplinadores. O poder normatizador, à medida em que não consegue abarcar todos os setores de uma indústria, por exemplo, possibilita a emergência de "novas relações de poder", nas quais a situação hierárquica dos funcionários não corresponde à real força relativa dos atores. Segundo um dos representantes desta nova tendência, "a realidade, portanto, se mostra extremamente afastada da perfeita disposição da administração das coisas" (Crozier 1981:211-243).

visto que podem romper com a unidade em dadas circunstâncias - partilham, segundo leituras muito próprias da doutrina, o desejo de conformar a instituição à sua leitura particular da fé.

Não custa observar que mesmo quando aparentemente alimentando o Caos, o que cada um deste grupos e movimentos (quando ainda unidos sob uma mesma igreja) ou seitas (quando formalmente rompidos com ela) pretende é instituir uma ordem; *outra*, mas de qualquer forma, uma ordem. Em síntese, seitas e movimentos religiosos também são socialmente efetivos, ainda que o preço momentaneamente pago pela construção de uma nova ordem seja, paradoxalmente, o Caos.

A insustentabilidade da fórmula efetividade=institucionalização fica ainda mais patente após a publicação dos trabalhos de Marcel Gauchet. Este autor demonstrou, brilhantemente, como a religião desempenha um papel eminentemente *político*, independente do "estágio" da sociedade em que se encontre. Sua definição de religião, "no sentido verdadeiramente substantivo do termo":

(...) a forma sob a qual será socialmente traduzida e materializada uma relação de negatividade do homem social consigo mesmo. *Uma maneira de institucionalizar o homem contra ele mesmo* (...) (Gauchet 1985: 10)¹⁵

A religião "primitiva", por exemplo, ainda que não institucionalizada - no sentido burocrático-organizacional do termo - constitui uma forma de transportar a origem e o sentido da sociedade para "fora" de si mesma, assegurando-se assim a igualdade e o não-surgimento do Estado (Gauchet 1980). Como, então, não considerá-la socialmente efetiva? Antes, trata-se de um grau de efetividade - de poder - em muito superior ao que a religião desfruta nas sociedades históricas. Quebrando a espinha do raciocínio segundo o qual a alienação se dá *sempre* em prejuízo do alienado, de que ela é a face menos visível da dominação, Gauchet nos revela como, nas sociedades "contra o Estado" ela é a condição própria da igualdade.

¹⁵ Este pensar a religião enquanto forma suprema de despossessão, está, como se pode notar, também em Castoriadis. Não exageremos, entretanto, a originalidade de tal raciocínio - já presente em Feuerbach: "O homem - este é o mistério da religião - objetiva [em Deus] sua essência e se converte por sua vez em objeto deste ser objetivo, transformado em um sujeito, em uma pessoa; ele se pensa como objeto, mas como objeto de um objeto, como objeto de um outro ser" (1975:76).

Mais problemática ainda é a conclusão de Castoriadis de que "a instituição da sociedade inclui sempre a interpretação de sua origem como extra-social" (1982:123). A etnografia e a própria história não autorizam tal generalização. A obra clássica de Marcel Granet sobre o pensamento chinês mostra como naquela cultura a instituição da sociedade prescinde da referência ao religioso: "para eles [os chineses], a história do Mundo não começa antes que a da Civilização. Não começa com o relato de uma criação ou com especulações cosmológicas. Se confunde, na origem, com as biografias dos Soberanos. (...) O predomínio concedido às preocupações políticas é acompanhado, entre os chineses, de uma repulsa fundamental por toda teoria criacionista" (Granet 1959:236).¹⁶ Poder-se-ia mesmo afirmar que, neste particular, a China antecipa a tendência fundamental da relação com o sagrado no ocidente moderno, no qual "o Sagrado religioso deixa de ser considerado uma esfera instituidora da sociedade e fonte de legitimação" (Vaz 1988: 33). Processo, aliás, de que dão prova até mesmo alguns representantes do discurso "científico" contemporâneo. Asad, por exemplo, sugere que a religião

"consiste precisamente naquelas crenças-sentimentos-práticas *que não são essenciais às nossas política, economia e sociedade comuns*" [grifo meu]

Uma definição que demonstra até que ponto se podem confundir o *processo histórico* ou o *ambiente* no qual se enquadram um dado fenômeno com a própria *natureza* deste fenômeno. Concebidos desta forma, os conceitos atingem uma longevidade tão minguada quanto a das condições que presidiram a sua formulação.¹⁷ Escrevendo sob o impacto da derrocada do socialismo, Asad vai além. No mundo pós-guerra fria (aparentemente condenado à supremacia liberal/capitalista) o conflito ideológico estaria condenado à irrelevância, e prestes a ser substituído, num surpreendente *revival* do século XVI europeu, pelo conflito religioso:

"Colocando em termos mais enfáticos: a 'religião' é o que de fato ou potencialmente nos divide e pode nos colocar intolerantemente uns contra os outros" (1992:6)

¹⁶ Vejam-se ainda os exemplos dados por Sahlins (1990) do que ele chama de "sociedades heróicas". Fica patente, a partir destes dados empíricos, a qualidade do esquema desenhado por Gauchet.

¹⁷ Poderíamos dizer, num sentido oposto ao invocado por Asad, que sua definição da religião é uma abstração/universalização de princípios cristãos especificamente protestantes. Uma ilustração perfeita dos efeitos daquilo que Gauchet chama de "religião da saída da religião".

Não é preciso que se analise aqui o quanto tais asserções se baseiam, por um lado, numa avaliação superficial (para não dizer etnocêntrica) do potencial supostamente desestabilizador do islamismo (ao qual Asad faz referência indireta), e, por outro, numa minimização do deslocamento dos pontos de tensão para outras esferas - como a das identidades nacionais.

Diante de quem se inclinar? Como mostrou Balandier (1969), diante da esfera capaz de afastar (ou ocultar) o Caos: seja o Estado, seja a religião. Afinal não são eles, como propôs Castoriadis, "simulacros instituídos do abismo"? A homologia profunda entre ambos foi pelo primeiro competentemente ressaltada, embora Gauchet tenha insistido na diferença do "papel" social - político, enfim - da religião *antes* e *depois* do aparecimento do Estado. O que não diminui a importância deste aspecto essencial: quem fala de religião, fala de poder. Se ela entra em decadência com o surgimento do Estado, é uma questão até certo ponto dúbia, pois se este assimila funções ou ocupa o espaço anteriormente reservado àquela (Zylberberg 1993), pode-se dizer igualmente que *através* do Estado, a religião, na sua essência, continua existindo e persistindo tão poderosa quanto sempre foi.

BIBLIOGRAFIA

- ASAD, Talal. "Anthropological conceptions of religion: reflections on Geertz", in *Man* (2), 1983: 237-259.
- _____. "Religion and politics: an introduction", in *Social Research* (1), 1992: 3-16.
- BALANDIER, Georges. *Antropologia política*. São Paulo, Difel, 1969.
- BERGER, Peter. *El dosel sagrado*. Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
- CASTORIADIS, C. "Institution de la société et religion", in *Esprit* (5), 1982: 116-131.
- _____. *A instituição imaginária da sociedade*. São Paulo, Paz e Terra, 1991.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1990.
- COMTE, Auguste. *La science sociale*. Paris, Gallimard, 1972.
- CROZIER, Michel. *O fenômeno burocrático*. Brasília, Unb, 1981.
- DOSTOIEVSKI, Fiódor. *Os Irmãos Karamázovi*. São Paulo, Abril, 1971.
- ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno*. São Paulo, Mercuryo, 1992.
- FEUCHTWANG, Stephan. "Historical metaphor: a study of religious representation and the recognition of authority", in *Man* (1), 1993: 35-49.

- FEUERBACH, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Salamanca, Sígueme, 1975.
- GAUCHET, Marcel. "A dívida do sentido e as raízes do Estado", in CLASTRES, P. et alli. *Guerra, religião e poder*. Lisboa, Edições 70, 1980.
- _____. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris, Gallimard, 1985.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1989.
- LANE, Christel. "Some explanations for the persistence of christian religion in soviet society", in *Sociology* (2), 1974: 233-243.
- O'DEA, Thomas. *The sociology of religion*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1966.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro, Joge Zahar, 1990.
- SWIDLER, Ann. "Culture in action: symbols and strategies", in *American Sociological Review* (51), 1986: 273-286.
- TROELTSCH, Ernst. *The social teaching of the christian churches*. London, George Allen & Unwin, 1931.
- VAZ, Henrique C. Lima. "Religião e sociedade nos últimos vinte anos (1965-1985)", in *Síntese* (42), 1988: 27-47.
- VERNANT, Jean-Pierre. "Para que servem as religiões", in *Religião e Sociedade* (9), 1983: 65-70.
- ZYLBERBERG, Jacques. "Pour une sociologie politique du religieux", in *Social Compass* 40 (4), 1993: 499-503.

Araripe Jr.: teoria e crítica da cultura brasileira

Luciana Murari

Aluna do Curso de Mestrado em História da UFMG

Nos trabalhos de história cultural e política, poucos conceitos impõem ao estudioso tantas dificuldades como o conceito de nação, embora ele pareça, à primeira vista, parte do senso comum. Talvez o mais correto fosse mesmo dar a essa entidade, a mais característica dos tempos modernos, uma definição como a que utiliza Hobsbawm (1991) como hipótese inicial de seu trabalho: a nação é um grande grupo cujos membros se consideram como tal. Afinal, não há um único critério, ou um conjunto de critérios, que possa definir este organismo ou o que o distingue de outras entidades políticas ou culturais. Para Anderson (1989), a nação é uma "comunidade política *imaginada* como implicitamente limitada e soberana" (grifo meu - p.14). Ou seja, a identidade nacional está ligada à criação, à invenção, à imaginação, devendo, segundo o autor, ser considerada um artefato cultural com raízes firmadas na religiosidade. No final do século XIX, um crítico brasileiro definiu o processo de "surda elaboração nacional" como a "criação de símbolos que definam (...) a nossa vida social." (Araripe Jr., 1978: 28). Tristão de Alencar Araripe Jr., (1848-1911) marcou sua obra literária e crítica pela defesa da afirmação dos valores nacionais, que tratou sempre como uma perspectiva, um projeto para o futuro, e em alguns momentos, como uma verdadeira utopia. Em sua concepção, o Brasil viria a submeter - ou subverter - os valores da vida civilizada e utilizá-los a seu favor, adaptando-os às condições de sua geografia e fundando, assim, uma civilização tropical.

"UM BANDO DE IDÉIAS NOVAS"

Araripe Jr. formou-se em 1869 na Faculdade de Direito do Recife. Esta instituição e esta data são bastante representativas do movimento intelectual brasileiro no final do século XIX. É então que chegam ao país as correntes do pensamento científico europeu responsáveis pela formação de uma nova mentalidade e de uma nova visão de mundo por parte da elite intelectual do país: ao positivismo comteano, mais influente nos primeiros anos, somavam-se o evolucionismo spenceriano, o darwinismo e o monismo alemão. Como Araripe Jr., os intelectuais mais representativos do período se

alimentaram dessas influências. É curioso observar como através desses pontos de partida comuns formaram-se teorias e estilos de crítica bastante distintos. Se o corpo dos autores mais lidos e apreciados por Sílvio Romero, Capistrano de Abreu, José Veríssimo e pelo próprio Araripe Jr. é essencialmente o mesmo, ou seja, Comte, Taine, Darwin, Buckle, Spencer e Haeckel, cada um desses intelectuais brasileiros pode ser reconhecido por um estilo bem marcado. Embora não deva ser considerado o mais característico ou o mais influente dos críticos do período entre 1869 e os primeiros anos do século XX - pois este título caberia, sem dúvida, a Sílvio Romero - Araripe Jr. é talvez o mais curioso ou o mais original dos intelectuais brasileiros deste momento. Pelo que seus escritos têm de típicos, em alguns momentos, e de desviantes, em outros, podem-se entrever as possibilidades de assimilação original da cultura cientificista no sentido da formação de novas imagens do Brasil, num momento crítico de definição de uma identidade nacional.

Entre 1869 e a segunda década do século XX o movimento abolicionista e a propaganda republicana, a difusão do pensamento moderno e a afirmação da República colocaram a questão do nacional novamente em voga. O romantismo já havia se esforçado por difundir seu conceito de brasilidade, mas agora estabelece-se um novo paradigma - a ciência. A elite intelectual do país congregava-se em torno de novos ideais, novos valores que podiam ser definidos como os valores do progresso e da civilização, da ciência e da técnica como elementos de transformação social. A ciência não foi, para os intelectuais do período, apenas um método, mas tornou-se capaz de constituir uma visão de mundo, em torno da qual passou-se a elaborar um novo conhecimento sobre o Brasil, uma nova imagem do país. A partir dessa nova perspectiva, novas soluções para o problema nacional brasileiro, que agora se colocava como questão primeira do debate intelectual, passaram a ser propostas. De acordo com os princípios comteanos, essa mesma elite se acreditava responsável por servir de guia ao processo de transformação do país. Nas palavras de Araripe Jr., em 1884:

"Um movimento extraordinário agita o país, e elementos poderosos se congregam, se combinam para fazer emergir a pátria do estado embrionário em que as circunstâncias até agora a conservavam. Hoje não é mais lícito duvidar desta verdade. Questões de toda a ordem se levantam; a *febre das investigações* e

aplicações se apodera do mais obscuro brasileiro (...). Tudo se comove! E o brasileiro pela primeira vez se julga alguma coisa e procura em si mesmo os elementos do próprio engrandecimento." - grifos meus - (Araripe Jr., 1978:104-5).

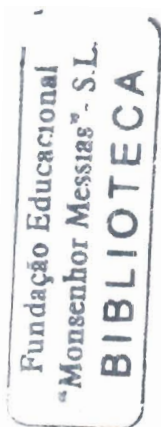
MEIO, RAÇA, MOMENTO

Nação: uma porção de espaço, como definiu Oliveira (1990). Porque um espaço não é apenas material, mas se constrói também no plano das idéias, das representações, das criações, sendo que o próprio ambiente é definido pela consciência que se tem dele. (Moraes, 1988). E tanto mais a nação, organismo cuja existência se funda, essencialmente, no plano das elaborações imaginárias. Sem dúvida, a construção de um espaço, a demarcação de seus limites e as representações construídas em torno das paisagens são um ponto de partida da formação de uma consciência nacional. Na obra de Araripe Jr, o meio físico foi elevado à condição de principal critério definidor da identidade nacional. A escolha deste critério deveu-se não apenas à persistente herança romântica, mas também à assimilação das teorias deterministas que chegavam ao país. Neste sentido, a influência mais forte recebida por Araripe Jr. foi a do crítico francês Hyppolite Taine, cuja "Histoire de la littérature anglaise" (1ª edição: 1864) exerceu uma influência bastante considerável sobre a intelectualidade brasileira. Poucas são as obras, escritas no período, que não trazem a marca explícita do autor francês, cujas formulações surgem, na época, como pressupostos universalmente aceitos¹. Avaliando a influência do crítico francês, Araripe Jr. afirmou que "Taine (...) pôs todos (os seus) atributos para dar à sua crítica uma aparência de sistema; indicou algumas leis de sociologia contíguas à atividade literária; mas, em resultado de contas, os seus trabalhos, no que entende com os agrupamentos, foram sempre eficazes e deram aos estudos psicológicos da alma das nações uma magnífica contribuição" (Araripe Jr, 1978: 270).

Taine vê a arte e a literatura como o exercício de funções naturais do homem, determinadas por condições fisiológicas e sociológicas. A criação surgiria através do que ele denominou *faculté maîtresse*, ou seja, o impulso primordial que é a origem dos eventos históricos e que caracteriza cada artista, condicionado pela raça, o

¹ Um exemplo disto é a obra "Os sertões", de Euclides da Cunha. Taine é, neste caso, chamado a legitimar a intenção do autor de produzir uma narrativa histórica sincera e fiel aos fatos. A tríade determinista - o meio, a raça, o momento - é o critério utilizado para dividir o livro em partes - a terra, o homem, a luta (Cunha, 1985).

meio e o momento. Para Taine, a base do estudo da literatura é o estudo do indivíduo, corporal e visível, que deve ser captado através da observação, tornando o passado presente (Taine, s/d: X). Este homem visível esconderia, na verdade, um homem interior, verdadeiro, portador de uma série de emoções, de razões e sensações que são o objeto do trabalho do historiador. O homem real pode ser compreendido a partir das categorias que, para Taine, o definem, ou seja, o meio, raça e o momento, categorias estas que poderiam conferir ao estudo da história uma forma definida e concreta. O próximo passo do método taineano é a procura de causas que expliquem os fatos físicos ou morais, ou seja, a descrição dos condicionamentos que agem sobre o indivíduo, e conseqüentemente, sobre a produção artística. Busca-se, assim,



"uma disposição primitiva, algum traço próprio a todas as sensações, a todas as concepções de um século ou de uma raça, sobre alguma particularidade inseparável de todas as tentativas de seu espírito e de seu coração. Lá estão as *grandes causas*, porque são estas as *causas universais e permanentes*, presentes em todos os momentos e em todos os casos, em toda parte e sempre ativas, indestrutíveis e enfim *infallivelmente dominantes* (...), de forma que a estrutura geral das coisas e dos grandes traços dos eventos são obra delas (...) Há, então, um sistema nos sentimentos e nas idéias humanas, e este sistema tem por motor principal certos traços gerais, certos caracteres do espírito e do coração *comuns aos homens de uma raça, de um século ou de um país*." - grifos meus-² (p. XVII- XVIII)

Haveria, portanto, de acordo com o autor, um hiato entre as concepções que podem ser consideradas universais e as formulações particulares dos fenômenos, as diferenças e especificidades dos

² No original: "Là s'arrête la recherche; on est tombé sur quelque disposition primitive, sur quelque trait propre à toutes les sensations, à toutes les conceptions d'un siècle ou d'une race, sur quelque particularité inséparable de toutes les démarches de son esprit et de son cœur. Ce sont là les grandes causes, car ce sont les causes universelles et permanentes, présentes à chaque moment et en chaque cas, partout et toujours agissantes, indestructibles et à la fin infailliblement dominantes, (...); en sorte que la structure générale des choses et les grands traits des événements sont leur oeuvre (...). Il y a donc un système dans les sentiments et dans les idées humaines, et ce système a pour moteur premier certains traits généraux, certains caractères d'esprit et de cœur communs aux hommes d'une race, d'un siècle ou d'un pays."

grupos humanos. No sistema de Taine, quando algum desses fatores não é capaz de explicar totalmente uma observação, é porque ele não está agindo sozinho, mas divide sua influência com os dois restantes. O primeiro e mais geral dentre eles é a raça, definida como o conjunto das "disposições inatas e hereditárias que o homem traz consigo e que normalmente estão ligadas a diferenças marcantes no temperamento e na estrutura do corpo"³ (p.XXII). Na visão de Taine, o fator racial é a primeira e a mais rica fonte de *facultés maîtresses*, a partir da qual os outros fatores se alimentam. O fator racial foi, no caso brasileiro, o elemento privilegiado no debate em torno da definição do traço diferenciador da nacionalidade. A principal questão que preocupava a intelectualidade do país era a possibilidade de incorporação do negro e do mestiço à sociedade brasileira modernizada, e sua capacidade de assimilação dos princípios da civilização européia, tendo sido Sílvia Romero o grande responsável pela preponderância do critério racial na análise da formação do país.

Na obra de Taine a análise da influência do meio, o segundo fator, é explicada pela necessidade que tem o homem de se adaptar ao ambiente, que cria para ele novas necessidades, novos hábitos, atitudes e instintos (Taine, s/d: XXIV). A influência do meio é entendida por Taine principalmente através da ação das circunstâncias físicas, sociais e climáticas, que atuam como pressões exercidas sobre os indivíduos. Araripe Jr. foi um dos poucos autores brasileiros da época⁴ que, inspirado em Taine e no romantismo, deu ao fator geográfico a preponderância em suas análises da formação da nacionalidade. Taine não foi, contudo, a única referência teórica utilizada por Araripe Jr. a fim de justificar sua preferência pela geografia no estudo da psicologia nacional. Em suas palavras, "a força sugestiva dos aspectos exteriores do mundo é evidentemente tão despótica sobre o homem, que mais de um escritor, impressionado pelos seus efeitos, tem tentado basear sobre ela todo o movimento da história" (Araripe Jr, 1966: 495). O crítico se refere neste caso a um dos fundadores da geografia moderna, Karl Ritter, cuja obra é marcada por um forte determinismo geográfico: são as condições naturais que predeterminam a história humana, constituem as "personalidades dos povos" e definem as possibilidades do desenvolvimento das nações. (Moraes, 1989: 162-195).

³ No original: "Ce qu'on appelle la race, ce sont ces dispositions innées et héréditaires que l'homme apporte avec lui à la lumière, et qui, ordinairement sont jointes à des différences marquées dans le tempérament et dans la structure du corps."

⁴ Poderíamos citar também Capistrano de Abreu, embora este autor não tenha levado tão adiante tal proposição (Abreu, 1976).

NATUREZA E CULTURA

A principal marca de Araripe Jr. foi definir o fator geográfico como o mais atuante elemento de diferenciação do Brasil em relação ao Velho Mundo. Num de seus primeiros artigos publicados na imprensa, a "Carta sobre a literatura brasileira", de 1869, Araripe Jr. (1978) tratou de uma das principais questões do debate intelectual brasileiro no período: a possibilidade de afirmação da cultura nacional frente à influência estrangeira. Em suas palavras,

"Com efeito, não será desprezando o que de mais belo e inspirador existe em nossos climas que havemos de sacudir com o jugo das impressões importadas do velho continente. Trilhando vereda tão diversa daquela que deveríamos seguir, nunca chegaremos a proclamar nossa emancipação. (...) A poesia, entretanto, no meu fraco pensar, não pode deixar de ceder, ou mais cedo, ou mais tarde, à *influência do clima, do aspecto do país e da índole de seus primitivos habitantes*" -grifos meus- (p.9).

O determinismo que marcou a geração de 1870 encontra-se na obra de Araripe Jr. de forma particularmente atenuada, uma vez que se mescla de subjetivismo e de persistentes traços românticos. Isso se deve sem dúvida à força que a figura de José de Alencar exerceu sobre sua personalidade, principalmente nos primeiros anos de sua atividade literária e crítica. Como bem assinalou Bosi (1978, p. 2), o nacionalismo dos primeiros anos da vida literária de Araripe pode parecer retardatário, uma vez que fundado nos valores estabelecidos na década de 30 daquele século por José de Alencar e Gonçalves Dias, ou seja, a exaltação da grandiosidade da terra brasileira e de seu habitante original, o indígena. Na estética romântica, o contato do homem com a natureza dá-se através de entidades mais amplas, como a Nação, cuja particularidade espacial e cultural é valorizada como uma referência identitária. O nacional, que contém em si uma originalidade física e espiritual, torna-se uma forma de vida particular (Nunes, 1985), da qual a individualidade humana se torna inseparável. Na perspectiva de Araripe Jr., o romantismo alencariano vinha ao encontro do impulso nacionalista que moveu grande parte de seu esforço teórico e crítico, bem como o de seus companheiros de

geração. Porém, a rejeição dos princípios românticos tornava-se, para os defensores mais arraigados da "revolução determinista" uma questão de princípios. Araripe Jr. foi, dos críticos mais eminentes de sua geração, o único em que o ideal romântico de exaltação das virtudes naturais como virtudes nacionais persistiu. Por outro lado, os valores românticos não foram transmitidos de forma intocada à teoria da cultura brasileira elaborada por Araripe Jr. Ao contrário da rejeição da tradição romântica com seus elementos de fantasia ou de metafísica, manifestada por outros críticos como Sílvio Romero e José Veríssimo, Araripe Jr. soube assimilar essa tradição ao determinismo científico. *Assimilação* talvez não seja o termo correto, pois o melhor seria observar no autor a constante tensão entre essas influências, que fazem com que a leitura de seus trabalhos, especialmente em contraste com os de seus contemporâneos, adquira uma aura de exotismo, personalismo e subjetividade. Enquanto falava-se apenas em causas e conseqüências, Araripe busca enxergar tendências, forças, perfis. Como veremos, a sobrevivência dos valores românticos representa também, na obra de Araripe Jr., a continuidade do paradigma do nacional no estudo da cultura brasileira, dada a rejeição, por parte deste autor, do critério racial que vinha sendo afirmado pela maior parte dos críticos e intelectuais do período.

O nacionalismo literário de Araripe Jr. foi profundamente marcado, como já se disse, pela figura de José de Alencar, cuja literatura buscou instituir um *epos* nacional, que viesse a produzir uma diferenciação entre o brasileiro e o europeu, através da criação de um ideário da mistura do diverso e da dissolução das diferenças para a constituição de uma nova identidade, a identidade nacional (Bellei, 1992: 27). Neste primeiro momento de sua atividade crítica, Araripe vê a natureza principalmente como *tema* e como *cenário* privilegiado da literatura brasileira. Segundo ele, a *faculté maîtresse* de Alencar teria sido a imaginação. O trajeto nacionalista do escritor é descrito, por Araripe, como a busca, empreendida conscientemente, do que seria a paisagem brasileira por excelência. As trilhas privilegiadas desta busca são as crônicas de antigos viajantes e os romances de autores americanos, onde o escritor teria encontrado o sentimento da paisagem que a vida civilizada lhe roubara. É curioso observar como, na análise que Araripe faz de Alencar, a natureza brasileira exerce uma influência tão marcante, mesmo estando sempre absolutamente distante do domínio da vivência do autor. A análise do crítico não difere, como se observa neste e em vários momentos, o contato direto com a natureza e a imagem que dela se transmite através da literatura. Verifica-se, neste ponto, o descolamento observado por Sússekind (1990: 24) entre o que é definido como Brasil e a forma

como se vive o país, pois, para merecer o título de brasileira, a paisagem deveria corresponder às definições da originalidade e da exuberância que são, neste momento, antes definições literárias do que reflexos da experiência. A sensibilidade em relação ao natural seria, na obra de Alencar, parte da esfera da memória e da linguagem literária. A paisagem não permanece, contudo, na análise de Araripe Jr., apenas como cenário para a criação artística, e nem mesmo apenas como um tema. Ela tem também um papel ativo, agindo como força determinante da inspiração poética, e mesmo do impulso que conduz à atividade literária. Isso não ocorreria com o homem do interior, mas com aquele que, já tendo recebido a influência da civilização e, acreditando no progresso, sente-se capaz de submeter a natureza, e portanto, de admirá-la e transformá-la em poesia.

O meio físico é, para Araripe Jr., o único fator capaz de possibilitar a compreensão da originalidade da literatura brasileira, principalmente por ser, acredita o autor, o único elemento constante na história do país. O meio teria adquirido grande importância também em virtude da ausência de uma tradição literária e de um movimento intelectual forte o bastante para impulsionar a atividade artística, constituindo escolas em sucessão constante. Num país em que o número de publicações é ainda, em 1888, bastante reduzido, "o nexó entre os prosadores desta terra ainda não se pode estabelecer senão pelas influências gerais do clima, dos temperamentos e do ambiente" (Araripe Jr., 1978: 120). A única tradição do romance brasileiro seria, segundo o crítico, a *embriaguês do real* (p.129). É como uma decorrência da influência da natureza, da paisagem e do clima, que Araripe Jr. define, em moldes deterministas, a especificidade da cultura brasileira, e em especial da literatura. Segundo ele:

"Acode-me que a literatura brasileira, nas suas manifestações legítimas, não pode, tão cedo, ser uma literatura simétrica e disciplinada, senão uma convulsão entremeada de longos períodos de repouso, de languidez. E, demais, isto não é fato recente, de longa data este fenômeno de *desordem tropical* se faz sentir. (...) No romance brasileiro, pode-se dizer que é esta a única tradição que se tem mantido de autor para autor, - uma *tradição de instinto*, porque, quanto às outras, as das formas, no Brasil são quase nulas." - grifos meus- (p.130).

Enquanto nos estudos sobre Alencar Araripe Jr. permanece ainda um crítico romântico e principalmente intuitivo, pois "não tinha, nesse tempo, a *arrière-pensée* de uma escola ou sistema" (p.109), é principalmente em sua crítica naturalista que o determinismo geográfico surge com toda força como fator explicativo do estilo singular da literatura brasileira, o que pode ser resumido pelo refrão "incorrecção do estilo brasileiro ligada à contextura do espírito da terra" (p.124). O conceito que melhor resume a crítica de Araripe Jr. é o de *obnubilação brasílica*, forjado pelo autor para compreender o processo psicológico de adaptação do homem europeu à natureza dos trópicos. Tal conceito corresponde à atenuação dos hábitos que prendiam o colonizador à civilização, ocorrida quando este chegou à colônia. Na concepção do autor, o europeu teria sofrido, neste momento, uma regressão para um estágio inferior da evolução humana. A influência da natureza teria criado novas formas de comportamento e uma nova sensibilidade, que correspondem à renovação das tendências estéticas. A obnubilação, ou deslumbramento, consiste num processo de adaptação do colono recém-chegado ao país, frente à exuberância da natureza tropical. Embora afirme que ela tenha sido uma força mais atuante nos dois primeiros séculos da história brasileira, Araripe Jr. acreditou, em pleno século XIX, que tal processo tenha apenas se atenuado, compreendendo na verdade, toda a ação do meio físico sobre o homem, brasileiro ou não, que vive nos trópicos. Por isso, Araripe acredita que se devam considerar brasileiras as crônicas de Hans Staden, Thevet, Léry, Soares Moreno e Abbeville, uma vez que seus relatos seriam capazes de demonstrar os efeitos do contato com a terra brasileira sobre as consciências européias. Essa ação poderia ser resumida, na obra de Araripe Jr., pela afirmação da solidariedade do homem com a natureza, idéia, sem dúvida, de origem romântica. O autor partia da crença de que no meio tropical a sensação de desamparo do homem frente à exuberância da terra levaria à aniquilação das forças individuais, a uma dissolução das identidades, em direção à fusão do elemento humano como a natureza. Apenas na medida em que os ocupantes da terra atingiam maior número teria sido possível iniciar o processo de colonização. Por outro lado, na concepção do crítico, o fenômeno que tornou os brasileiros "uma raça de obnubilados" deveria ocorrer não apenas entre os homens, mas também com a civilização e seus valores. O estilo literário de um povo obnubilado corresponderia a essa integração com a natureza, em sua incorrecção, exuberância e sensualismo. Por exemplo, para Araripe, a escola naturalista, chegada da Europa:

"ou se subordina a este estado de coisas, ou se torna uma planta exótica, - de mera

curiosidade. A nova escola, portanto, tem de entrar pelo trópico de Capricórnio, participando de todas as alucinações que existem no fermento do sangue doméstico, de todo o sensualismo que queima os nervos do crioulo. O realismo, aclimando-se aqui, como se aclimou o europeu, tem de pagar o seu tributo às endemias dos países quentes, aonde, quando o vento atmosférico não se resolve na febre amarela, na cólera, transforma-se em excitações medonhas, de um dantesco luminoso. É da limitação apenas das tendências dessa mestiçagem, reconhecida por todos que têm estudado o problema do nosso nacionalismo; é dessa, e não de outra limitação, que tiraremos toda a nossa força, toda a nossa segurança, e riquezas literárias" (p. 127-8).

PAPEL DE IMPRENSA E LETRA DE FORMA

Talvez pela permanência do romantismo em sua obra crítica, as referências que Araripe Jr. faz à natureza surgem antes como metáforas da personalidade nacional do que como simples constatações da ação coercitiva do meio sobre o homem. A crítica do autor buscou ser, antes de tudo, uma crítica brasileira. Seu estilo guarda, sem dúvida, muito do conteúdo metafórico da linguagem literária, combatendo o que ele chamou de "falsa crítica". Esta foi comparada a uma tentativa de colocar em estufa os frutos tropicais, "acres, sumarentos, leitosos, cáusticos" (Araripe Jr., 1978: 121), de forma que eles adquirissem outro sabor, ou seja, a correção de estilo e o rigor da literatura européia. Toda a teoria da cultura brasileira formulada pelo autor está perpassada, em linhas gerais, pela afirmação do que ela tem de original⁵, não apenas constatando a diferença, mas promovendo sua valorização. "Uma deliciosa insensatez equatorial" (p.126) poderia ser explicada, em fórmula determinista, por razões de ordem climática e fisiológica, que determinariam que a correção fosse praticamente impossível de ser alcançada pelo "estilo tropical". Araripe parece, contudo, não se lamentar muito deste fato, e embora a utilização de conceitos

⁵ A idéia de que a literatura no Brasil poderia alcançar a originalidade por meio da valorização dos elementos característicos da vida nacional - em especial a natureza - não era inédita quando Araripe Jr. desenvolveu sua teoria crítica da cultura brasileira. Tal formulação podia já ser encontrada na crítica romântica e nas obras que autores europeus, como Ferdinand Denis, escreveram sobre o Brasil. (Ventura, 1991: 18).

deterministas torne o crítico bastante datado, é necessário afirmar sua originalidade em sua época, pois ao contrário da cega admiração de seus contemporâneos pelos valores da ciência e da civilização, Araripe Jr. só concebe o progresso do Brasil como uma adaptação da cultura, da estética e da sociedade européias à vitalidade e ao sensualismo do meio tropical. Em suas palavras, "um cadáver não se observa do mesmo modo que um ser que ofega de vigor" (p.127).

A afirmação do meio como elemento primordial da diferenciação da sociedade brasileira em relação à européia, através da busca da influência climática sobre o organismo humano, e também por meio de categorias psicológicas, não impediu, contudo, que Araripe Jr. demonstrasse um senso crítico apurado em relação às idéias cientificistas. Em primeiro lugar, esse senso crítico pode ser observado na tentativa do autor de relativizar os valores da civilização. Araripe Jr. inscreve-se entre os intelectuais brasileiros mais céticos em relação ao cosmopolitismo da *belle époque* brasileira (Sevcenko, 1989), como também Sílvio Romero e Euclides da Cunha. Numa carta de 1875, já condena a "subserviência do nosso espírito às lentejoulas (sic) da vida carnavalesca das cortes" (p.28). Em segundo lugar, critica a rigidez das categorias deterministas, bem como a possibilidade de promover um estudo abrangente da literatura a partir apenas do sistema taineano (p.270), apesar da admiração votada àquele que considerava "o maior crítico do século." Sobre a tríade de Taine - raça, meio e momento, observa, com boa dose de ironia:

"Pois não! e o assignatário destas linhas, apesar do seu romantismo indígena, está disposto a não aceitar fatores senão como fórmulas imaginárias de *agrupamentos*, pela maior parte ainda indecisos e muito modificáveis na sua sistematização. A complexidade das influências, ou, antes, as resultantes dos elementos constitutivos da nossa civilização são tão multiplicadas, que não há remédio senão procurar tipos a cada passo, sob pena de perdermo-nos. Daí os fatores, que, afinal, não passam de verdadeiros camaleões, tal é a oscilação das suas cores, tal é a volubilidade com que vemos todos os dias uma nuance, que se supunha pertencer ao meio físico, emigrar para o elemento etnográfico, e vice-versa.

Digo isto porque já tenho visto pessoas referirem-se à força dos fatores com a segurança do absoluto, acreditando, por exemplo, que a história se possa fabricar por um processo igual ao que empregam as doceiras.

Pega-se em uma panela (meio físico), lava-se bem lavada, põe-se ao fogo, deita-se água, deixa-se ferver; depois, sal, azeite, vinagre, e mais açúcar, e mais mel de furo, e mais isto e mais aquilo (raças, tradições, etc., etc.) - e aí se têm um povo e a sua história." (Araripe Jr., 1966, v.1: 295).

Pode-se afirmar que, ao contrário do que se observa com grande parte de seus contemporâneos, Araripe não tratou a ciência como um valor universal e absoluto, mas em sua relação com os interesses dos grupos sociais, inclusive das nações. Além disto, acentuou a necessidade de que os estudos sociológicos considerassem não apenas o conhecimento científico, mas os princípios éticos da sociedade, como lembrou Bosi (Araripe Jr., 1978: XV). Acredita-se que, embora utilizasse os princípios deterministas, e acreditasse realmente na validade do determinismo mesológico para explicar a individuação da cultura brasileira, Araripe Jr. utiliza a paisagem, o clima e a natureza principalmente em sua força metafórica e simbólica. A tropicalização das consciências, lida em sua obra, reflete antes de tudo, como já se assinalou, uma tentativa de afirmar o estilo, a diferença marcante das novas sociedades em relação à civilização européia, mesmo na medida em que isto vinha a representar uma assimilação da perspectiva do estrangeiro, o auto-exotismo de que fala Ventura (1991: 36-8). Daí, pode-se concluir apresentando um terceiro ponto a partir do qual é possível identificar o espírito liberal e nacional-popular da crítica araripeana. Enquanto a maior parte das análises da cultura brasileira incorria, em última instância, num marcado pessimismo quanto às possibilidades do país, Araripe Jr. vê o Brasil do futuro como uma verdadeira nação, ou seja, um povo que é capaz de assimilar o progresso afirmando sua autonomia e sua personalidade cultural. Pode-se, sem dúvida, colocar algumas reservas a esta posição, pois, por exemplo, Araripe vê a atividade intelectual do país como necessariamente superficial e efêmera, oscilante entre o ócio do selvagem e a exaltação de curto fôlego que consome rapidamente as energias do brasileiro. Isso porque, em virtude do clima, o trabalho não seria capaz de adquirir

continuidade e só poderia ser intermitente. A ausência de tradição intelectual seria devida "à morte moral, (...), à paralisia das forças intelectuais, o despedaçamento do talento, reduzido, por fim, a uma impotência cruel pelas resistências invencíveis que nos cercam." (Araripe Jr, 1966, v. 1: 263). O pessimismo quanto à vida intelectual do país, é, contudo, uma posição relativamente isolada na obra do crítico. E muitas vezes, quando assume tal posição, Araripe parece se divertir em reverter expectativas, de forma que o leitor queda freqüentemente confuso, por exemplo como quando afirma que "nós, brasileiros, somos por demais entusiastas. De ordinário, quando nos dedicamos à ciência, em lugar do microscópio, apoderamo-nos do prisma. Não é isso um desdouro, senão a qualidade de uma raça (...). A morte desse entusiasmo prejudicial, eis um dos trabalhos que mais têm ocupado minha existência." (Araripe Jr., 1978: 109). Na maior parte de seus trabalhos, Araripe demonstra um vivo otimismo em relação ao país e uma firme confiança nas suas possibilidades futuras. Ao rejeitar a preponderância do fator racial na explicação da especificidade do caso brasileiro, Araripe rejeitou também o pessimismo em que inevitavelmente caíam todos os intelectuais que se baseavam no fator etnológico na explicação da realidade brasileira. Isso porque aceitar o determinismo racial implicava aceitar as teorias a respeito da inferioridade das raças negra, indígena, e mesmo portuguesa, além da tão arraigada crença nos prejuízos da mestiçagem. A leitura de Araripe Jr. contribui, neste caso, como afirmou Bosi, "para dar a medida da consciência histórica possível de sua época" (Araripe Jr., 1978: 318). Num longo artigo sobre Sílvia Romero, escrito em 1899, Araripe assimilou o racismo ao imperialismo, afirmando que:

"Todos os exageros científicos têm o seu limite no tempo e no espaço.(...)O fator que excede a todos em ensinamentos é o da sucessão das idéias na vida da humanidade (...). Não necessitamos, portanto, para salvar o solo do Brasil, eliminar o povo, que o tem regado com lágrimas e suor, e chamar a conquista européia ou americana como único meio de fazê-lo florescer e de libertar esta terra da 'humildade do negro, da indolência do índio e da incapacidade do português'."(p. 379).

Pode-se dizer que Araripe Jr. aplicou a seus próprios trabalhos críticos os conceitos que acreditou válidos para a definição da

"brasilidade" na literatura. Se por um lado dizia-se dedicado a matar o entusiasmo que roubava da vida intelectual brasileira a firmeza e a continuidade, por outro ele próprio tentava se mostrar consciente do processo de obnubilação que agia sobre sua sensibilidade, confundindo a linearidade e a clareza de seu raciocínio. Assim, demonstra uma postura bastante irônica em relação àqueles críticos que se colocavam fora e além da sociedade que analisavam, o que vem, em certo sentido, enfraquecer a imagem de "guia das consciências"⁶ de que se imbuía a elite letrada. Mais uma vez, Araripe usou de ironia para criticar Sílvio Romero, que, segundo ele, se dirigia a um país que não estava à altura de uma crítica tão bem aparelhada quanto a sua (p.351). Além disso, afirma a subjetividade da crítica: "eu não creio que a crítica seja uma ciência fundada. Não lhe conheço os princípios abstratos. A crítica, portanto, arvorada em magistratura, é um escândalo tão digno de ser profligado como as antigas justiças consulares" (p. 369).

No período entre 1870 e 1910, a atividade crítica assumiu um papel privilegiado na vida intelectual do país. A literatura brasileira havia se constituído como "o fenômeno central da vida do espírito" (Candido, 1975: 130), possuindo uma tendência de assimilação do científico e do sociológico e guardando seu predomínio como força simbólica criadora de uma identidade nacional. E realmente o que se observa na obra de críticos como Araripe Jr. e Sílvio Romero é a elaboração, a partir da proposta de análise da literatura, de um corpo de teorias amplas sobre a cultura e a sociedade brasileiras. O tom polemista, combativo e bombástico não raramente encontrado na obra desses críticos corresponde ao esforço de afirmação e sobrevivência do intelectual na sociedade, e ao mesmo tempo às tensões e conflitos internos às suas obras. Conflitos estes que se observam em diferentes sentidos, mas que podem ser resumidos em torno de uma única questão: como assimilar a diferença da sociedade brasileira em relação ao Velho Mundo mantendo os valores e conceitos de uma civilização que é aqui ainda incipiente. A solução desse problema constitui-se, em linhas gerais, numa aclimação, mais ou menos ousada ou bem sucedida, das teorias e métodos da moderna ciência. Vimos, no caso de Araripe Jr., a integração entre os valores românticos e as teorias científicas. Enquanto os primeiros ajudavam a afirmar a diferença nacional como originalidade e individuação, ainda que de forma bastante idealista, a observação dos preceitos deterministas levou, necessariamente, a uma certa desconfiança em

⁶ Tal postura está relacionada à influência do pensamento comteano, que confere ao intelectual a função de conduzir a vida política nacional em direção ao progresso científico e tecnológico. Para Comte, a ação política deveria ser delegada ao "valor pessoal do homem superior, a quem o homem vulgar atribui uma ação social da qual nada mais foi do que seu feliz instrumento" (Comte, 1987: 139-140).

relação às possibilidades do desenvolvimento intelectual do país. Combinados, os dois fatores tornam a crítica araripeana um tanto ou quanto excêntrica em sua época.

A atenuação, por Araripe, da rigidez das fórmulas deterministas através do uso de uma linguagem romântica e alegórica numa análise abrangente e integradora da cultura e da sociedade não foi, contudo, a única solução encontrada por sua época ao problema nacional brasileiro. Cada um dos intelectuais que, com o instrumental cientificista, se dispusesse a pensar a brasilidade teria se deparado com os mesmos problemas. Sílvia Romero, por exemplo, viu na miscigenação não apenas um mecanismo biológico, mas o processo mais amplo e geral de formação da nacionalidade brasileira, idéia que teria posteriormente profunda ressonância em Oliveira Vianna e Gilberto Freyre. Quanto à influência da obra de Araripe, Ventura (1991: 39) apontou a presença de suas idéias nos escritos de Afrânio Coutinho. Mas como sugeriu Bosi (Araripe Jr., 1978: XVI), o leitor de Araripe, especialmente de seu trabalho sobre Gregório de Matos, sente-se tentado a ver nele um prenúncio do tropicalismo modernista.

BIBLIOGRAFIA

- ABREU, Capistrano de. *Ensaio e estudos*. 4ª série. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1976.
- ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. trad. Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Ática, 1989.
- ARARIPE JR, Tristão de Alencar. *Obra crítica*. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa, 1966.
- _____. Teoria, crítica e história literária. São Paulo: Edusp, 1978.
- BELLEI, Sérgio Luís Prado. *Nacionalidade e literatura*. Os caminhos da alteridade. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1992.
- CANDIDO, Antônio. *Literatura e Sociedade*. Estudos de teoria e história literária. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1975.
- CUNHA, Euclides da. *Os sertões*. Edição crítica por Walnice Nogueira Galvão. São Paulo: Brasiliense; Secretaria de Estado da Cultura, 1985.
- HOBSBAWN, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780*. Programa, mito e realidade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- MORAES, Antônio Carlos Robert. *Ideologias geográficas*. Espaço, cultura e política no Brasil. São Paulo: Hucitec, 1988.
- _____, A.C.R. *A gênese da geografia moderna*. São Paulo: Editora da USP/Hucitec, 1989.
- NUNES, Benedito. *A visão romântica*. in O Romantismo. 2ª edição. São Paulo: Perspectiva, 1985.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi. Modernidade e questão nacional. in *Lua Nova*. Revista de Cultura e Política, nº 20, maio de 1990.
- ROMERO, Sílvio. *História da literatura brasileira*. 3ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio, 1960.
- SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como missão*. Tensões sociais e criação cultural na Primeira República. 3ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- SÜSSEKIND, Flora. *O Brasil não é longe daqui*. O narrador, a viagem. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- TAINE, Hippolyte. *Histoire de la littérature anglaise*. vol. 1. Paris: Hachette, s/d.
- VENTURA, Roberto. *Estilo Tropical*. História cultural e polêmicas literárias no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

FEMM

Av. Marechal Castelo Branco, 2765
Sete Lagoas - MG