

REVISTA DA

FUNDAÇÃO EDUCACIONAL MONSENHOR MESSIAS



DIREITO



FILOSOFIA

Nº 3

REVISTA DA

FUNDAÇÃO EDUCACIONAL MONSENHOR MESSIAS

Nº 3

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

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.

- 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

Revisão
Dilermando Lúcio de Oliveira
Giulle Adriana Vieira

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.3 (Nov 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

Sumário

Lévi-Strauss	
Pierre Sanchis.....	09
A filosofia no nascimento e crise da cidade	
Miriam Campolina Diniz Peixoto.....	25
Identidade católica e política na	
"Fortaleza do Catolicismo" (1964-1969)	
Sérgio da Mata.....	36
Mulheres negras: do cativeiro à libertação, uma trajetória	
de resistência na Minas Colonial	
Eduardo França Paiva.....	51
Literatura infantil: algumas reflexões	
Margarete Fátima Henrique.....	57
A matéria de poesia em Manoel de Barros	
Luiz Henrique Barbosa.....	62
Execução de crédito alimentar contra a Fazenda Pública	
Belizário Antônio de Lacerda.....	75
Direito do trabalho	
Ana Paula Cantão.....	86
Juízo arbitral no direito processual do trabalho	
Nilson Braz de Oliveira.....	90

Lévi-Strauss

PIERRE SANCHIS*

"Estruturalismo: Memória e Repercussões"... Tal título do nosso simpósio poderia dar a pensar que estivéssemos reunidos para embalsamar um defunto - no melhor dos casos homenagear um grande desaparecido. E no entanto o homem, para não falar de sua teoria, está aí, bem vivo, publicando sistematicamente, ano após ano, os frutos de uma existência de reflexão. Uma reflexão nunca parada, é verdade, mas que teima em remodelar pegadas antigas ou aprofundar sulcos já explorados. A um entrevistador que, recentemente, manifestava certa surpresa em ver os anos passando e Lévi-Strauss continuar publicando sempre na mesma perspectiva estrutural, ele respondia mais ou menos: "É que sou assim feito: quando presto atenção a qualquer objeto, não posso evitar de apreendê-lo espontaneamente através das estruturas que aí estão." Uma personalidade intelectual, sem dúvida, coerente e persistente...

Mas também uma personalidade complexa. Racionalista ao ponto máximo, rígido partidário de uma perspectiva capaz de constituir a antropologia em "ciência" no sentido estrito e, no entanto, não só comovido pelas manifestações da arte - sempre e por todas, sobretudo a música ontem, hoje a pintura - mas também reabilitando o conhecimento sensível em termos propriamente epistemológicos e querendo fazer da experiência estética um caminho válido, para além da emoção, do acesso ao conhecimento.

Uma personalidade fascinante e inapreensível, enfim. Tanto se pode dele afirmar (M.Manuela C. da Cunha, *Folha de São Paulo*, 22-8-93) que "raramente se viu cientista mais consciente de cada uma de suas posições", como - e com a mesma verdade - (Edmund Leach, 1970:110) "A parte genuinamente valiosa da contribuição de Lévi-Strauss, em minha opinião, não é a busca formalista de oposições binárias e suas múltiplas permutações e combinações mas, antes, o *alcance verdadeiramente poético* de associações que ele empregou no decurso de sua análise". Radicalizando no mesmo sentido, parece ainda legítimo mencionar a não tão rara impressão do leitor de Lévi-Strauss, segundo a qual estas ricas associações podem ser simplesmente motivadas por autênticos e gratuitos jogos de palavra. Um deslumbramento, na destilação do qual não se sabe sempre onde começa a

* Professor do mestrado em Sociologia do departamento de Sociologia e Antropologia da UFMG e coordenador do Grupo de Estudos do Catolicismo do Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER). Este texto foi apresentado no Primeiro Seminário Nacional "Estruturalismo: Memória e Repercussões", realizado na UFMG em março de 1995 (N.R.).

ciência, onde pára a poesia. Mas também aqui eu fico sem saber onde pára a admiração, onde começa a crítica...

Deste homem excepcional, gostaria de traçar, rápida e muito simplesmente, as grandes linhas do empreendimento. Em três momentos. Para tentar, em seguida, situar algumas das objeções que costumam ser utilizadas para desvirtualizá-lo.

1 - A UNIDADE DA OBRA DE LÉVI-STRAUSS

Alguns autores, malignamente, costumam distinguir na obra de Lévi-Strauss o que chamam de "partes duras" e de "partes moles". Estas, mais retóricas, literariamente aprimoradas, destinadas ao grande público culto e situadas num nível de divulgação das convicções fundamentais da antropologia, seriam úteis - e até preciosas - para ajudar a combater etnocentrismo, racismo, tentações de etnocídio, incompreensões e complexos de superioridade de nossa Civilização Ocidental: *Raça e História*, *Raça e Cultura*, *Tristes Trópicos*, *A voz das máscaras*, *Lição inaugural*, etc. Elas bastariam para fazer de Lévi-Strauss um ensaísta de primeiro plano. As primeiras, ao contrário, aparentemente sofisticadas mas na verdade despidas de solidez epistemológica, elaborar-se-iam em torno da absolutização de um "modo de pensar" particular, o nosso, transformando abusivamente um processo noético que pertence à civilização ocidental, o pensamento binário, num universal humano. E nivelando assim a imensa diversidade viva das lógicas, reduzidas a facetas de um único e mesmo "espírito".

Gostaria de pensar, ao contrário desta acusação de radical etnocentrismo, que é precisamente porque ele não absolutiza nem a diversidade das culturas e das civilizações nem a unidade do espírito humano, mas afirma uma e outra, tentando articulá-las empirica e teoricamente, que Lévi-Strauss nos oferece um instrumento capaz de impulsionar a antropologia no sentido, senão de superar as oposições que tradicionalmente a desafiam (Nós e o(s) Outro(s); humanidade Una ou Múltipla) - pois resolvidos estes problemas não haveria mais nem antropologia nem movimento da história -, pelo menos de *mapear* a situação relativa do Um e dos diversos. Deste "mapa" deduz-se que o Nós ocidental, além de emergir como um entre tantos outros, empreendeu de há muito um movimento de totalização que pretende subsumir os outros e suas diferenças, no limite abolindo-os. É frente a esta história concreta de totalização que Lévi-Strauss levanta o mapa do sistema das diferenças - espelho invertido, contraste e barreira -, para que possa instaurar-se, entre os "diferentes", presos nesta articulação, um diálogo. E é neste mapeamento - grupos de transformações embasados em estruturas cada vez mais abrangentes - que consiste precisamente a construção estruturalista. Por isto as "partes duras"

da obra de Lévi-Strauss parecem-me a condição para que possam elaborar-se sem ilusão e em terreno sólido as "partes moles", que celebram a necessária co-vivência das sociedades, das culturas e das civilizações, na florescência de sua diversidade..

Certa corrente da antropologia contemporânea dá-se por especial tarefa transformar a relação entre o antropólogo e aqueles que tradicionalmente eram o seu "objeto", marcando esta relação ao cunho do "diálogo" entre "sujeitos." Parece-me significativo que este mesmo anúncio do necessário diálogo tenha sido proclamado há trinta anos, e precisamente a propósito da obra de Lévi-Strauss. "Se ainda é possível um diálogo entre estes extremos separados (a civilização ocidental e as civilizações "primitivas") escrevia então Pierre Clastres, é a etnologia que deve permitir que o Ocidente o estabeleça. Não, sem dúvida, a etnologia "clássica", inevitavelmente marcada pela oposição - da qual ela nasceu - entre razão e irracionalidade, e que por isso mesmo contém as premissas para a negação do diálogo, mas uma outra etnologia, cujo saber será capaz de forjar uma linguagem nova, infinitamente mais rica (...), um pensamento novo. (...) Este privilégio da etnologia, em todo caso, é o que parece indicar a obra de Lévi-Strauss: inauguração de um diálogo com o pensamento primitivo, ela encaminha nossa própria cultura para um pensamento novo" (CLASTRES, 1968 (1964):132).

2 - O SENTIDO GERAL DA OBRA DE LEVI-STRAUSS

Mas qual é finalmente o sentido mais global desta obra?

Lévi-Strauss é filósofo de formação, coisa bastante comum entre os antropólogos de língua francesa. Não estranhem, pois, que a partir das primeiras - e únicas - observações de campo efetuadas no Brasil entre 1934 e 1938, ele tenha partido para teorizações cada vez mais abrangentes. O princípio mesmo desta teorização podemos encontrá-lo nos *Tristes Trópicos* (1955: cap.VI) livro semi-biográfico, reflexão a partir de uma vida já em boa parte consagrada a reconhecer as diferenças e conscientizar uma específica alteridade. Falando do seu fascínio de jovem pela geologia, que desvenda sob camadas superficiais de elementos a constituição básica e radical do terreno - sedimentação em profundidade que explica a conformação da superfície - ele cita, aproximando-os, dois autores como inspiradores e fontes do seu pensamento: Marx e Freud: "O marxismo me parecia evoluir no mesmo sentido da geologia e da psicanálise...Todos os três mostravam que o entendimento consiste na redução de um tipo de realidade a um outro; que a verdadeira realidade nunca é a mais óbvia". Eis o princípio proclamado, através de oposições: entre o óbvio, o aparente, o superficial, o imediatamente apreensível - e o *verdadeiro*, a camada radical de explicação,

o núcleo sólido. E esta proclamação vai junto com a revelação do método: esta descoberta exige, sem dúvida, um exercício da razão - e não uma simples observação -, mas um exercício intelectual constantemente investido na manipulação de dados empíricos e sensíveis. "Em todos estes casos, diz ele, o problema é o mesmo: a relação entre a razão e a percepção sensorial". Um tipo de organização racional do caos perceptivo, tal será finalmente *para Lévi-Strauss* o caminho em direção à "estrutura". Mas não qualquer esforço de organização.

Pois o estruturalismo lévi-straussiano não é o único em antropologia. Querendo aprofundar e corrigir o funcionalismo de Malinowski, Radcliffe-Brown, por exemplo (1973: cap.X: "Estrutura Social"), enraizava a consideração da sociedade como um *todo* funcionando (a "fisiologia social") no estudo da morfologia ("disposição ordenada dos elementos compondo um todo"), que chamava também de "estrutura": a "rede contínua das relações sociais", o "arranjo das pessoas num sistema institucional de relações determinadas". "Arranjo", "rede", "disposição de partes" imediatamente acessíveis a uma observação atenta, esta "realidade" conotava - pelo menos assim o pensa Lévi-Strauss e assim pode, em contraste, construir o seu próprio modelo - uma imagem biológica. "Existe uma analogia verdadeira e significativa, diz Radcliffe Brown, entre estrutura orgânica e estrutura social". Para Lévi-Strauss, ao contrário, existe uma diferença essencial entre *relações sociais* e estrutura, as primeiras sendo somente a matéria prima da qual sera "feita" (de "fazer"...) a segunda. (LEVI STRAUSS, 1958, cap.15: "A noção de estrutura na etnologia")

Esta diferença é bem conhecida, e banal. Mas talvez se repare menos que é nela que radica o elemento que fará do estruturalismo de Lévi-Strauss, ao contrário do que muitas vezes se escreve, um instrumento aberto e flexível. Pois um organismo, simplesmente, *é* - e, sendo tal como *é*, funciona. Um conjunto de relações entre relações, ele, não é da ordem do "ser", da "coisa", mas do vir-a-ser, da seta, da conotação, da analogia, da homologia, do "símbolo", enfim.

Lévi-Strauss queixou-se um dia de que durante muito tempo tinha sido considerado infiel à grande lição de Durkheim. A literatura que o atraía, dizia-se, era a da antropologia americana. É verdade, responde ele, mas apesar disto "as coisas tornaram-se mais claras, e hoje ninguém pensaria em negar que sou o mais fiel continuador do pensamento de Durkheim". Sobretudo, devemos acrescentar, se se pensar no último Durkheim, o das *Formas elementares da vida religiosa*: "A vida social, sob todos os aspectos e a todos os momentos de sua história, só é possível graças a um vasto simbolismo" (DURKHEIM, 1989:331). Esta é a lição de Durkheim que Lévi-Strauss vai orquestrar incansavelmente. Natureza e cultura dialogam nesta sinfonia. Pois as coisas não são para o homem o que simplesmente

"são", mas o que, classificando-as e fazendo-as significar pelas oposições que entre elas ele estabelece, ele as faz ser.

Isto supõe, num jogo demorado, a manipulação de elementos concretos e palpáveis - frutos da pesquisa etnográfica - indefinidamente aproximados uns dos outros, combinados, contrastados, reagrupados, até sugerir um modelo de organização que arranque delas uma "fala". Não uma fala esmiuçada em conceitos, refugiada na liberdade da pura abstração, mas uma fala feita de significações desdobradas, irrevogavelmente presas ao peso de matéria de um *corpus* de significantes concretos, que o pesquisador só pode recolher, não "inventar".

Vê-se a riqueza do paradoxo deste jogo: por um lado, não se trata da liberdade abstrata do filosofar. Parte-se do concreto e nunca se-o abandona. Mas ao mesmo tempo solta-se a imaginação para "inventar" - aí sim - um modelo que não seja um eventual "modelo para", mas que possa ser o "modelo de".

Pois muitos modelos podem ser construídos para dar conta do mesmo conjunto de dados empíricos. E nesta altura, afastando-se do real, a antropologia de Lévi-Strauss poderia descambar para uma pseudo-filosofia, uma pseudo-fenomenologia, subjetiva e idealista. Mas não o faz. A ciência de referência da antropologia estruturalista, se não é mais a biologia, será no entanto uma ciência analítica real do real: a linguística. Não me cabe insistir sobre um assunto que recebeu nestes dias uma atenção muito mais competente, mas é importante situar o ponto de partida do método estrutural na sua matriz. Partindo, segundo a distinção de Saussure, de um fato de experiência: a linguagem efetivamente falada, o linguista estruturalista opera por fragmentação, extraíndo dos sintagmas os seus componentes mínimos, os fonemas. A observação e comparação das variadas articulações desses elementos previamente isolados permitirá assistir, pela descoberta das oposições e diferenças pertinentes, à emergência da significação, a partir de elementos não significantes. Assim, ao mesmo tempo "inventa-se" e "descobre-se" o código que preside à estruturação da língua. Código real de um fenômeno real, mas amplamente, senão totalmente, inconsciente.

Assim também a antropologia estrutural deverá partir da observação etnológica a mais acurada possível - uma exigência que Lévi-Strauss nunca abandonou: mesmo não sendo ele próprio um pesquisador de campo, fora as suas experiências "de juventude" no Brasil, o seu conhecimento da literatura etnográfica é espantoso - pois é só com base em etnografias que poderá ser montado o quadro das variações que caracterizam o grupo estrutural de transformação. Segurando com as duas mãos as pontas da aporia: Unidade e/ou multiplicidade da Humanidade, Lévi-Strauss não pode nunca abandonar uma referência direta ao dado empírico, sob pena de cair num arremedo de metafísica do "espírito humano" genérico. Ao contrário, o estruturalista procede por fragmentação de um universo concreto, observa as mais variadas

articulações dos elementos assim detectados, compara as relações que a vida social lhe parece induzir entre estas articulações, afim de montar um "modelo", potencialmente generalizável. Este modelo pode estar subentendido na sociedade estudada, inconsciente nos seus membros. "Se, como nós o cremos - diz Lévi-Strauss - a atividade inconsciente do espírito consiste a impor formas a um conteúdo, (...) é preciso e é suficiente atingir a estrutura inconsciente, subjacente a cada instituição e cada costume, para obter um princípio de interpretação válido para outras instituições, outros costumes, com a condição, naturalmente, de levar a análise bastante longe." (LEVI STRAUSS, 1958:28)

Entre os modelos possíveis, percebe-se, um só é o "verdadeiro", aquele que responde a condições fundamentais: caráter sistêmico, simplicidade, relativa totalização dos fatos conhecidos; enfim e sobretudo pertencimento a um grupo de transformação, família de modelos que permitirá conceber a estrutura como uma sedimentação de camadas que progridem, em profundidade, em direção a uma forma estrutural quase "vazia" e próxima do universal e, em superficialidade, em direção a estruturas cada vez mais concretas e diferenciadas.

"Descobriu-se" então e, dialeticamente, "inventou-se" a estrutura, núcleo mais real do "real", ao mesmo tempo fonte inesgotável de significação, constrangimento para a atribuição de sentido e pre-ordenamento para o desdobramento de uma ação social significativa.

3 - OS CAMPOS DE APLICAÇÃO DO MÉTODO

Interessante é que os campos de aplicação deste método ambicioso e renovador recobrem fundamentalmente três domínios tradicionais em antropologia, remexendo assim em problemáticas radicais, a quem o estruturalismo deu nova cara. O parentesco, o totemismo, os mitos. Por outro lado, o problema da unidade do espírito, fundamental para a própria teoria estrutural, e em toda parte subjacente, foi também objeto direto da reflexão de Lévi-Strauss, com o "Pensamento selvagem".

Parentesco... O choque entre um universal, um invariante (a proibição do incesto) e as múltiplas "regras" que o trocam em miudos em meio às culturas e às sociedades. Recusando todas as explicações - de ordem biológica, psicológica, ética - dadas há mais de um século, Lévi-Strauss descobre dois princípios que vão nutrir toda a sua reflexão posterior, atribuindo-lhe uma dimensão de dinamismo que, mais uma vez, é frequentemente mal aquilatada: o sentido da oposição entre a natureza e a cultura é o primeiro destes princípios. Pois não se trata de uma negação passiva ou estática, de uma simples oposição entre dois sistemas que se ignoram. Pela proibição do incesto, o grupo humano passa, através de uma

transmutação ativa e dinâmica, da natureza à cultura; não como quem cruza uma fronteira e muda de território, mas sim como quem projeta a um nível mais complexo potencialidades que não deixam de existir e atuar, mas não mais autonomamente. A proibição do incesto "realiza e constitui por si mesmo o advento de uma nova ordem". Momento de "síntese dinâmica", que exige, para que uma cultura tenha vida, que ela continue constantemente irrigada pelas energias da natureza. "A proibição do incesto constitui precisamente o laço que une (*e não só separa, como é comum ouvir dizer*) a existência biológica e a existência social do homem" (LEVI-STRAUSS, 1976 (1967):29; *parêntese meu*)

Isto, porque a proibição do incesto não é senão um *reverso*, o reverso de uma regra positiva: renunciar a uma filha ou uma irmã significa ter que dá-la a um membro de outro grupo, esperando dele para o meu grupo uma retribuição. Assim, a proibição do incesto constitui o limiar da cultura precisamente porque introduz a reciprocidade, que funda a sociedade humana. E para que o "social" possa assim funcionar, é preciso que o mundo passe a ser revestido de um valor "humano" (ie: simbólico) que sua materialidade não comporta.

Exemplo paradigmático desta transmutação é o dos primos paralelos e dos primos cruzados. Filhos de irmãos do mesmo sexo (paralelos) ou de sexo diferentes (cruzados), eles incarnam exatamente o mesmo tipo e grau de parentesco biológico. No entanto, num grande número de sociedades, são investidas neles duas significações radicalmente opostas: cônjuges preferenciais, uns, objetos da mais estrita proibição os outros, sob pena do mais grave dos incestos. Claro está que as relações "naturais" não têm peso para o grupo social; senão depois de remastigadas por uma dinâmica que lhes é sobreposta.

A partir desta situação elementar, vários tipos de troca são possíveis. Uma troca restrita, sem dúvida, que limita o dinamismo social a uma reciprocidade simples; mas também uma troca generalizada que, abrindo e reintegrando o sistema numa multiplicidade ampliada de grupos, pode também estabelecer entre eles um intercâmbio multidimensional. Fato social total, que põe em jogo o estatuto econômico bem como o exercício do prestígio, da influência, do poder. Numa palavra, da política.

Chega-se então ao segundo princípio, que produz uma visão global da sociedade, como um imenso e polivalente fluxo de intercâmbio: de mulheres, de mensagens, de bens; estrutura geral de comunicação comandada, a partir da mulher, bem, valor e signo, pelo imenso sistema simbólico de que falava Durkheim.

Tal interpretação semiológica da sociedade abriu a possibilidade de várias revisões radicais para problemas cruciais da antropologia - por exemplo o problema do totemismo - e desembocou num esforço imenso de análise do domínio simbólico por excelência, ao mesmo tempo aquele em

que a mente humana parece gozar das mais amplas condições de livre criatividade: a mitologia.

Lévi-Strauss vê o totemismo (LEVI-STRAUSS, 1975 (1962)) como diretamente ligado à função classificadora e simbólica do pensamento. Mais uma vez ele abandona qualquer ponto de vista substantivista (o animal ou objeto totem visto como ancestral, ou ainda parente do clã ou da tribo) para detonar a análise a partir do modelo linguístico, estendido aos sistemas simbólicos que não sejam propriamente "línguas".

Já aludi à distinção saussuriana entre a "língua" (o código, a estrutura, comum a um grupo extenso) e a "fala", seleção feita pelo indivíduo de elementos do sistema total: palavras, sequências convencionais, etc, postos numa determinada ordem de modo a transmitir uma mensagem. Assim como o espírito humano distingue no seio do fluxo verbal determinados sons que ele opõe (em geral em oposições binárias) e depois associa para situar-se e comunicar, assim, diante do fluxo variegado da realidade, o primeiro movimento da mente humana é de criar categorias. Por processos semelhantes aos da linguagem: corte, oposição e associação. No interior do fluxo contínuo das realidades sociais e ecológicas, a primeira predisposição do homem é distinguir, "categoriar". E, naturalmente, ele parte dos objetos de sua experiência social: os grupos, com seus estatutos diversificados. Mas o mundo mais vasto que o cerca oferece-lhe um referente imediato para compreender e racionalizar essas categorias: o universo das espécies animais, que se opõem entre si como : do ar/da terra, ferozes/amigos, de caça/domésticos - e que por sua vez referem-se a elementos mais abrangentes ainda: do lado da natureza, as espécies vegetais, do lado da cultura, os processos de preparação de alimentos: assado/cozido, fresco/podre; do vestuário, etc. Cada um desses sistemas pode ser detalhado numa série sintagmática de elementos, que encontrarão o seu correspondente metafórico em outros sintagmas. Para nos cingir ao caso do totemismo, a atribuição de nomes de animais aos grupos humanos se funda basicamente nesta propensão do homem a "categorisar" - e, encerrando o universo num sistema paradigmático de correspondências, se situar dentro de coordenadas metafóricas. Não é porque o animal é precioso, bom para comer ou útil para o trabalho do homem, que ele é relacionado totemicamente aos grupos humanos, mas basicamente porque ele constitui um conjunto articulado de coisas "boas para pensar". Graças a ele, e às diferenças detectadas entre as espécies "naturais", é o mundo dos homens que se dá a conhecer e torna-se cheio de sentido. Tal é a raiz do "pensamento selvagem" - ou silvestre - que não se opõe ao pensamento lógico ocidental, como uma visão etnocêntrica da etnologia o repete, mas que coexiste com ele em proporções variáveis, portador de uma lógica distinta - embora não inteiramente -, em todas as etapas do desenvolvimento humano, ou simplesmente no meio das

sociedades diferentes (LEVI-STRAUSS, 1962). Mais do que "primitivo", ele é "fundamental".

Dos Mitos, enfim, não teremos espaço para dizer muitas coisas. Quatro grandes volumes, mais dois menos alentados, tentam instaurar *ordem* e *unidade* na floresta da produção mítica. Não se trata para isso de estabelecer correspondência termo a termo com realidades sociais ou psicológicas do grupo portador de um *corpus* mítico. Situação homóloga à da linguagem. Só se entendeu a linguagem quando se abandonou a pretensão de estabelecer correspondência entre *som* e *sentido*, e quando se descobriu para valer que a função significativa da linguagem está ligada não aos diversos sons elementares, mas à maneira segundo a qual estes sons são combinados entre si.

Como o *corpus* linguístico, pois, o mito deverá ser recortado em unidades mínimas constitutivas, mais complexas que as da linguística, já que o mito subsume a expressão linguística, mas que também receberão um sentido de suas relações com as outras.

Afinal, o importante não é o *conteúdo* mítico (a semântica do mito), apesar de que, infiel ao princípio que ele proclama. - e o contrário seria impossível - , Lévi-Strauss estima que a total rapsódia da mitologia universal é dedicada a ressituar diferencialmente o problema do relacionamento humano: ou falho ou abusivo, como ele pode se revelar para qualquer vida social (LEVI-STRAUSS, 1984:136-137 e, já, 1976 (1973): 30-31).

4 - O ALCANCE FINAL - E ATUAL - ALMEJADO

Assim, mitos colocam problemas, estruturas os esmiuçam ou apontam, embrenhadas que são - mas nunca confundidas com ele - no material empírico que elas organizam, em direção de sua solução. Mas não se trata de uma explicação total nem das sociedades nem da história.

Não se trata de nenhuma explicação total.

Gostaria de sustentar uma visão da teoria estruturalista como de um método parcial, por fundamental e indispensável, no seu nível, que seja. Não sei se o retrato do Lévi-Strauss que vislumbro neste sentido, genial e modesto, pronto a inscrever os seus caminhos no mapa onde outros teóricos desenham também os seus, corresponde à realidade. Mas é assim que o vejo, manancial de *insights* extremamente fecundos, mestre das achegas fundamentais, mas que não pretendem *esgotar* o conhecimento nem da sociedade nem da cultura.

Neste sentido, querendo ou não, confessando ou não sua dívida, a maior parte dos antropólogos contemporâneos lhe são tributários. Mas talvez nenhum tenta reproduzir o seu tipo de trabalho. Semeador de uma fecundidade provavelmente sem rival no seu campo, ele não terá deixado

nenhum herdeiro imediato e direto, mas terá enriquecido o pensamento, o método e os horizontes mais globais até daqueles que recusam a sua lição.

Neste sentido ainda, boa parte das objeções levantadas contra ele não o atingem. Gostaria de abordar algumas delas - tomando sua obra como um monumento venerando, sem dúvida, mas também como uma pedreira a ser aproveitada num sentido que não será necessariamente aquele que ele próprio previu.

O caráter permanente, congelado ou entorpecido, da "estrutura", em primeiro lugar.

É bem conhecida a tendência dita "pós-moderna" a encarar toda vida social como um fluxo sem eixo nem centro condensador. Seria paradoxo pensar que ainda nesta perspectiva o pensamento de Lévi-Strauss possa servir como ponto de partida para a reflexão? Na verdade, as sociedades não podem ser todas igualmente referidas ao modelo onde "tudo o que é sólido desmancha no ar". As teorias tendem a mimetizar as situações e as épocas para a análise das quais elas são inventadas. E não há dúvida de que, cada vez mais, a sociedade contemporânea segreda suas instabilidades, seus deslizamentos constantes, sua flexibilidade sistemática. Sistema da ausência de sistema, precisamente. Porque então não dizer: "estrutura", que consistiria, também precisamente, em se articular contra a estrutura. É o caso de lembrar o famoso título de Pierre Clastres: a "Sociedade contra o Estado" não é simplesmente a "Sociedade sem Estado". Uma cultura que resiste à estrutura não é uma cultura que nada tem a ver com estrutura. Neste caso, provavelmente o pensamento de Lévi-Strauss continua útil para apreender uma dinâmica. E se esta dinâmica nos levar enfim em direção a uma situação simplesmente privada de estrutura (privação que não pode, aliás, ser total, mas ao máximo assintótica), poderemos então dispensar o arcabouço levi-straussiano, do qual nada garante que deva ser universalmente tópico.

Mas acabei de falar em "dinamismo"...Não haveria contradição com a estrutura, sincrônica por definição? Tal será nossa segunda objeção.

Não há dúvida que teremos de operar aqui uma relativização de outra ordem. É imprescindível reinserir a estrutura - qualquer estrutura, mas especialmente a *deste* estruturalismo - no movimento da história. Nada é imóvel na vida social, e não é por não ser isenta de transformações que uma estrutura deixa de ser estrutura. Lembremos a lição dos historiadores contemporâneos. O famoso "tempo longo" de Braudel, muitas vezes interpretado num sentido de insistência sobre as transformações que ele implica, foi concebido exatamente ao contrário, para apreender um ritmo particularmente lento e uma permanência contrastiva com o tempo "curto", do acontecimento e o "tempo conjuntural", dos ciclos materiais. "A história estrutural ou de longa duração, escreve Braudel (BRAUDEL, 1972:143-148) determina séculos inteiros: encontra-se no limite do móvel e do imóvel; e pelos seus valores muito prolongadamente fixos, surge como uma invariante

frente às outras histórias, mais rápidas no decorrer e no realizar-se, e que gravitam à sua volta.(144) (...) A longa duração é a história interminável, indigestível das estruturas e dos grupos de estruturas. Para o historiador, uma estrutura não é, apenas, arquitetura, embutidura, é permanência, frequentemente mais que secular. O tempo é estrutura. Esta grande personagem atravessa espaços imensos de tempo sem se alterar; se se deteriora em tão grande viagem, recompõe-se durante o caminho, a sua saúde restabelece-se e, decisivamente, os seus traços só mudam muito lentamente.". (146)

O velho Durkheim, já sabia destes segredos, que ele aborda aliás pelo outro lado da luneta: "Sem dúvida, os fenômenos que concernem à estrutura têm qualquer coisa de mais estável que os fenômenos funcionais, mas entre as duas ordens de fatos não existem senão diferenças de graus. A própria estrutura se reencontra no vir a ser [*devenir*] e não se pode esclarecê-la senão com a condição de não perder de vista esse processo de vir a ser. Ela se forma e se decompõe sem cessar; ela é a vida que atingiu um certo grau de consolidação; e distingui-la da vida de onde ela deriva ou da vida que ela determina, equivale a dissociar coisas inseparáveis" (1900, *ap.* A. CUVILLIER, 1953: 190).

Estaremos longe do próprio Lévi-Strauss, neste caso "relativizado" à sua revelia...? Nem tanto assim. Não só ele próprio cita parte deste texto na sua aula inaugural do Colégio de France (1976b:25), bem como diz, na *Antropologia Estrutural II*: "O fato que as análises estruturais se situam voluntariamente no nível da sincronia não significa que elas voltem as costas à história. Por toda a parte onde existe, a história não poderia ser ignorada".(id.:282). Ou ainda, no segundo volume dos *Mitológicos* : "A análise estrutural, pois, não recusa a história. Muito pelo contrário, ela lhe concede um lugar de primeiro plano, que pertence de direito à contingência irreduzível sem a qual nem se poderia conceber a necessidade. (...) Para ser viável, uma pesquisa totalmente orientada em direção às estruturas começa por inclinar-se diante da potência e a inanidade do acontecimento"(LEVI-STRAUSS, 1966:408).

Quanto ao historiador, é evidente que ele almeja apanhar uma totalidade. Por isso mistura os tempos de que falava Braudel. Pois qualquer sincronia é um entrecruzamento de estrutura, conjuntura e acontecimento. O que talvez chegue a justificar também, apesar das reservas manifestadas pelo historiador, a possível utilidade de um estudo "estrutural" do modo como uma determinada sociedade costuma articular os seus três tempos.

Em todo o caso fica claro que reduzir o estruturalismo a uma perspectiva anti-histórica não vai sem uma dose pronunciada de primarismo.

É exatamente o que entenderam vários antropólogos que, medindo-se com o problema das continuidades culturais, tem que avaliar o encontro - muitas vezes o choque - do acontecimento com uma estrutura. Nenhum dos

dois sai-se incólume, diz Sahlins (SAHLINS, 1990:) Pois o acontecimento é recebido, vivenciado e dotado de sentido em função da estrutura cultural onde se insere, enquanto esta última arrisca-se a perder estabilidade e firmeza a cada vez que seus portadores optam por um modo qualquer de ação social. Quanto a Dumont (DUMONT, 1991), ele mostra que nenhuma irrupção do "novo", ruptura ou modernidade, é possível, sem que esta se articule à tradição. "Invenção das tradições", dirão alguns. Sim, mas também procura, com a chave das tradições, de modernidades específicas e "diferentes".

Uma terceira objeção enfrenta à lição levi-straussiana. A que não admite um dualismo sistemático. E esta objeção pode revestir-se de duas formas.

A primeira demultiplica simplesmente os polos da oposição. Porque optar por uma estrutura quase metafísica de oposição dual quando, admitindo a generalidade da oposição como instrumento de intelegibilidade, seria mais condizente com o método deixar a empiria ditar a descrição dos processos possíveis? Neste caso, como resolver o problema colocado pelo encontro possível de oposições plurais? Por um lado, em muitos casos, elas serão o resultado das articulações de múltiplas oposições binárias, como Lévi-Strauss parece demonstrá-lo no caso do "triângulo culinário", que acaba por articular o "cru", o "cozido" e o "podre", a partir de duas oposições divergentes entre dois estados culturais e o estado natural. Em outros casos, tratar-se-á de um leque de opções mais complexo, que introduz intermediários entre as posições polares. Marcel Mauss, já, comentava esta hipótese (MAUSS, 1968), sem em nada desmerecer o valor das oposições duais fundamentais detectadas por seus mestres e colegas: "Aí está todo um conjunto de pesquisas, de trabalhos que têm de vinte a trinta anos. Os antigos resultados estão para nós ultrapassados, *mas estão ultrapassados a partir deles mesmos*. Aqui é que podemos dizer que somos verdadeiramente cientistas. Quando passamos da divisão das funções em duas, como Hertz, à consideração de sete posições no interior de uma espécie de esfera, não rejeitamos aquilo que Hertz descobriu mas lhe acrescentamos algo(...) Então a simples "direita-esquerda" se emprega como um simples elemento do todo.

Entretanto, ela continua essencial, (...e) aquilo que Hertz disse quando partiu da preeminência da mão direita continua válido com relação a este problema.

Há outros casos, que são casos extremos, onde são considerados, não somente o ego e sua posição, mas onde se levam também em consideração todas as outras posições (...). Creio que neste ponto Granet e eu estamos de acordo. Tal é a maneira de explicar-vos como está assegurado o desenvolvimento destes problemas *e também como o ponto de partida permanece lá onde Hertz, Durkheim e todos nós o fixamos.*" (grifos meus; tr. bras. p. 394-395)

A segunda modalidade da mesma objeção parece-me mais radical e de uma atualidade patente. As lógicas utilizadas pelos grupos humanos nas suas construções epistemológicas revelam cada vez mais ao olhar do analista - e desde Lévy-Bruhl - sua diversidade. Precisamente em torno do princípio de identidade estabelecem-se "nódulos" de compreensão/incompreensão e de estratégia intelectual. E não é evidente que todos os grupos sociais e todas as sociedades possam assentir à afirmação de um Ocidente aristotélico e cartesiano, quando proclama que não se pode ser ao mesmo tempo "isto" e "aquilo". Neste caso - e tal é finalmente a objeção - a oposição dual, simplesmente não "funciona".

Considere-se, em primeiro lugar, que esta situação está próxima daquelas criadas pela opção da lógica dialética, que, por definição, leva a superar as oposições. Neste nível, reencontramos exatamente a controvérsia célebre entre Sartre e Lévi-Strauss. No entanto, as duas situações não chegam a identificar-se totalmente, pois se dialética implica uma superação diacrônica da oposição binária, aquilo que se poderia chamar de "totalização", desaparecimento da diferença por efeito de uma recapitulação, podem existir sistemas identitários que deixam subsistir as diferenças no seu interior, apesar de conjugá-las unitariamente. Tal parece ser, por exemplo, o sistema do "sincretismo à brasileira". Uma simples oposição binária não parece, neste caso, em nenhuma forma continuar pertinente. Relativização! Mesmo assim nada impede que o caso enquanto tal entre na composição de uma matriz de transformações, como situação extrema, ocupando precisamente uma posição de oposição dual com outra modalidade, mais conforme à lógica tradicional, de construção de identidades.

Quarta objeção, perfeitamente atual ela também: E o Sujeito? O estruturalismo levi-straussiano o elide. Sabe-se por exemplo que "os Mitos dialogam entre si", e que pouco importam ao analista estrutural as estratégias daqueles que "dizem" os mitos de seus povos, construindo o próprio poder através de sua manipulação.

Aqui é preciso reafirmar que o estruturalismo não se basta para a compreensão plena de nenhuma situação social, sobretudo daquelas que põem em jogo a história política. Paul Ricoeur, a partir do ponto de vista oposto, concedia ao estruturalismo um papel de complementaridade com a hermenêutica, sobretudo no caso de "mitos a-temporais". É preciso percorrer o mesmo caminho em sentido contrário, a partir do estruturalismo, sobretudo no caso do tipo de situações que Ricoeur ilustrava com a expressão "mitos históricos". Mas o próprio Levi-Strauss parece às vezes sensível a esta necessidade. A propósito da obra de Panofsky, por exemplo, ele escreve: "É, por conseguinte, a história, conjugada à sociologia e à semiologia, que deve permitir ao analista romper o círculo de uma confrontação atemporal onde não se sabe jamais, enquanto se desenrola um pseudo-diálogo entre o crítico e a obra, se o primeiro é um observador fiel ou animador inconsciente de um

espectáculo que se dá, a si-mesmo, e cujos ouvintes poderão sempre se perguntar se o texto é emitido por personagens de carne e osso ou se é emprestado aos fantoches por um hábil ventríloquo que os inventou".

Mas é tempo de acabar. Gostaria que a última palavra ficasse agora com Lévi-Strauss. A muitas objeções ele responderá com uma simples frase, que parece como que escapar-lhe, numa clareza meridiana.

As estruturas, dissemo-lo já, situam-se em vários níveis de profundidade. Mais próximas da superfície, mais numerosas e diversificadas, como por exemplo as estruturas de cada uma das línguas que chamamos neolatinas. Mas existem estruturas mais profundas e menos "concretas", por exemplo a estrutura genérica comum a todas as línguas descendentes do latim ou, mais "vazia" ainda, a das línguas indo-européias, etc., até chegar, na profundidade máxima, à estrutura do fenômeno linguístico enquanto tal. Em que pode consistir, no caso, este "princípio de organização" de um sistema tão pouco preciso? Sem dúvida numa única injunção: "Articule!" "Articule sons, para torná-los significantes por esta simples articulação". Quanto às mil maneiras de operar estas articulações, elas se distribuirão, a níveis mais próximos do concreto, na matriz de transformação deste fenômeno linguístico geral. Serão as "estruturas estruturadas", que não existiriam sem as "estruturas estruturantes", dinâmicas, que as propulsam no plano efetivamente social. A chave do fenômeno estrutural, podemos agora percebê-lo, não é um sistema estático, mas uma propulsão sistematicamente "estruturante". Talvez esta tomada de consciência resgate algo da representação que nós e nossos contemporâneos, facilmente "pós-estruturais", possamos nos fazer de uma teoria da qual pretendemos, nestes dias, examinar a "Memória" e as "Repercussões". Nem tão estática a estrutura, nem tão "inerte" ou "a-histórica", se adotarmos como sua definição o *obiter dictum* do nosso autor, na pg.115 das *Estruturas elementares*, (LEVI-STRAUSS, 1976 (1967)) que parece reencontrar o último Jakobson - o Jakobson da diacronia -, o Chomsky da "estrutura profunda", da "competência" potencialmente ativa e da gramática gerativa, e também, num outro registro, o dinamismo da constante "estruturação" da sociedade que tenta, na sua visão sociológica, elaborar Giddens (1989). Leiamos: "Os antropólogos americanos, constatando que certos sistemas variaram num tempo relativamente curto quanto ao número e à distribuição de suas unidades exógamias, concluíram que estruturas tão instáveis (*estruturas estruturadas*) escapavam a toda análise sistemática. Mas isso é confundir o princípio de reciprocidade, sempre em ação e sempre orientado na mesma direção (*estrutura estruturante*), com os edifícios institucionais, frequentemente frágeis e quase sempre incompletos, que lhe servem em cada momento dado para realizar os mesmos fins. O contraste, diríamos quase a contradição aparente entre a permanência funcional dos sistemas de reciprocidade e o caráter contingente do material institucional que a história

coloca à disposição deles, e que aliás remodela incessantemente, é mais uma prova do caráter instrumental dos primeiros. *Sejam quais foram as mudanças, a mesma força está sempre em ação e é sempre no mesmo sentido que reorganiza os elementos que lhe são oferecidos ou abandonados*". (parênteses e grifos nossos)

É sobre esta citação, que articula com "estrutura", não só um: "sempre" e uma: "direção sempre a mesma", mas também a conotação dinâmica de: "força", "história", "ação", "mudança", "incessante remodelação", que gostaria de acabar esta breve apresentação de um "ancestral" bem vivo e, quem sabe, ainda capaz de dizer coisas à nossa pós-modernidade, tão descrente de "tudo o que é sólido"...

BIBLIOGRAFIA

- BRAUDEL, F. - 1972 - *História e Ciências Sociais* . Lisboa: Ed. Presença.
- CLASTRES, P. - 1968 - "Entre silencio y diálogo". In B. Pingaud (Ed.), *Lévi-Strauss: estruturalismo y dialéctica* (pp. 128-132). Buenos Ayres: Paidós.
- CUVILLIER, A. - 1953 - *Où va la sociologie française?*, Paris.
- DUMONT, L. - 1991 - *L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*. Paris: Gallimard.
- DURKHEIM, E. - 1989 - *As Formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas.
- DURKHEIM, E. - 1900 - "La sociologia ed il suo dominio scientifico", in *Revista italiana di Sociologia*, IV
- GIDDENS, A. - 1989 - *A constituição da sociedade* . Rio de Janeiro: Martins Fontes.
- LEACH, E. - 1970 - *As idéias de Lévi-Strauss* . São Paulo: Cultrix.
- LEVI-STRAUSS, C. - 1955 - *Tristes Tropiques* . Paris: Plon.
- LEVI-STRAUSS, C. - 1958 - *Anthropologie structurale* . Paris: Plon.
- LEVI-STRAUSS, C. - 1962 - *La pensée sauvage* . Paris: Plon.
- LEVI-STRAUSS, C. - 1966 - *Du miel aux cendres* . Paris: Plon.
- LEVI-STRAUSS, C. - 1975 (1962) - *Totemismo hoje* . Petrópolis: Vozes.
- LEVI-STRAUSS, C. - 1976 (1967) - *As Estruturas elementares do parentesco* . Petrópolis: Vozes.
- LEVI-STRAUSS, C. - 1976 (1973) - *Antropologia estrutural II* . Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro
- LEVI-STRAUSS, C. - 1984 - *Paroles données* . Paris: Plon.
- MAUSS, M. - 1968 - *Essais de Sociologie* . Paris: Minuit.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. - 1973 - *Estrutura e função nas sociedades primitivas* . Petrópolis: Vozes.
- SAHLINS, M. - 1990 - *Ilhas de História* . Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

A filosofia no nascimento e crise da Cidade*

MIRIAM CAMPOLINA DINIZ PEIXOTO**

Em um artigo publicado no caderno "Mais!" da Folha de São Paulo, do dia 11 de Julho de 1993, o professor de Filosofia Política da USP Renato Janine, refletindo sobre a democracia no Brasil,¹ escreve:

Curiosamente, assim, os perigos para a democracia no Brasil de hoje dizem, todos, respeito ao lugar da fala e da ação numa sociedade democrática. Há, nos saudosos do regime de força, uma depreciação da fala e de seu lugar numa sociedade livre; a liberdade raras vezes é tão sedutora quanto o autoritarismo, porque ela não traz unanimidade, mas divergências, não dá quadros cor-de-rosa, mas espelhos, que (como dizia Stendhal, defendendo a liberdade de escrever) mostram tanto o azul do céu quanto os buracos das estradas. Ter-se-á que aprender a aceitar o caráter frustrante do verbo, através do qual se desfazem esses dois mitos autoritários, o da ação levada a cabo por homens fortes, e o da unanimidade de um mundo sem divergências.

E há, nas classes pobres, o clamor por ações que as integrem na sociedade. Aqui a exigência de *acta, non verba* - de ações em vez de palavras - é legítima, porque se trata do cerne da questão política no Brasil de hoje: a própria democracia política depende de superar-se a barreira da miséria, de tornar-se efetivo o espaço do diálogo. Trata-se, enfim, de dar à palavra, apesar das limitações que porta por ser humana, sua positividade, sua capacidade de engendrar, pela discussão, efeitos.

Este artigo, relido agora após mais de um ano de sua publicação, chamou nossa atenção por vários motivos. O primeiro deles, talvez mais evidente, reside no fato de que continua válido como análise de conjuntura possível para nossa situação presente. O segundo - que nele aparece como a "tese" do professor Janine -, diz respeito à necessidade de se efetivar o espaço político da palavra, não obstante a ambigüidade que ele abriga. O terceiro, diz

* Conferência apresentada na Iª. Semana Filosófica do Instituto São Tomás de Aquino, em 22 de setembro de 1995.

** Professora da Faculdade de Filosofia do Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus (Belo Horizonte) e da Faculdade de Filosofia da Fundação Educacional Monsenhor Messias (Sete Lagoas); Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais.

¹ JANINE, R., "Não há democracia sem direitos sociais", in: *Folha de São Paulo*, 11/07/93, Caderno "Mais!", p.6.

respeito à antiga reivindicação de ações em lugar de palavras - que poderíamos entender como leis, discursos, ideologias, etc - e que parece ignorar que não há ações desenraizadas de pensamentos, interesses, credos, ideologias, e que estas, quer queiramos ou não, se processam também, e principalmente, por meio de palavras.

Ora, em que interessa aquilo que temos hoje aqui a dizer, a leitura deste artigo?

Se bem entendi, pela carta que me foi enviada, vocês se propuseram durante esta semana, refletir sobre a realidade de nosso país à luz do saber filosófico, buscando estabelecer em que medida se articulam pensamento e sociedade. Pelo menos foi como interpretei a palavra de vocês:

Nosso país carece de cidadãos capazes de fazer uma análise crítica de sua situação sócio-econômico-política. Nós, enquanto estudantes, sentimos-nos questionados quanto à atuação profética nesta realidade. Por isto estamos promovendo esta semana...

Tendo em mente a preocupação de vocês, e empenhados no esforço permanente de reflexão sobre nossa vida e nossa sociedade, é que escolhi para tratar do tema de nossa conversa de hoje um período da nossa história humana e daquela da filosofia onde, pela primeira vez, este tipo de preocupação apareceu e foi motivo de expressivas manifestações da cultura não apenas no campo da filosofia, como também naqueles da arte e da literatura.

Esse período, como já devem ter imaginado, é aquele do mundo grego antigo que aqui examinaremos em dois dos principais momentos de sua história: o período arcaico e aquele clássico. Em cada um desses períodos procuraremos observar como atuou o pensamento no equacionamento da vida do homem na sociedade, através do testemunho de poetas, historiadores e filósofos. Falar da filosofia no apogeu e crise da cidade implica considerar o itinerário que vai do surgimento da *polis* grega, quando da desagregação do sistema gentílico no período arcaico (secs. VIII-VI a.C.), até aquele que se classifica como a sua "idade de ouro" (séc. V a.C.), no final identificamos num único movimento o apogeu e a crise da cidade-estado, que encontrará, a seguir, com o surgimento do império, sua dissolução como a forma de organização que notabilizou Atenas e a Grécia no século anterior. São, portanto, pelo menos três séculos de nossa história - séc. VIII a.C. a séc. IV a.C., que veremos não ser tão remota assim. Consideremos, então, cada um desses períodos e seus principais acontecimentos em que podemos contemplar nossa alteridade histórica, e nos deixemos iluminar pela claridade mediterrânea que aí caracterizou o vínculo orgânico entre a filosofia e a sociedade.

1. A CIDADE E O FILÓSOFO.

A cultura grega, desde seus primeiros tempos, como nos é reportado pelos poemas homéricos, mostrou sempre sua perspicácia "parabólica" em captar as principais preocupações do homem em cada tempo, em interpretá-las e

significá-las, procurando representar para si mesma, de forma compreensiva, os sempre novos sinais dos tempos. Temos de imediato algo a aprender com os antigos gregos, exatamente por nos encontrarmos num tempo em que a filosofia parece ter se ausentado da praça pública, da vida e da práxis humana, tornando-se objeto de desdém e ironia por parte daqueles que consideram que ela nada mais teria a nos dizer. Veremos com os gregos que a filosofia, ou melhor, os filósofos, nunca constituíram uma vanguarda pensante, mas, pelo contrário, perseguiram e tomaram a si a tarefa de trazer à luz da reflexão aquelas questões que tiravam o sono de seus contemporâneos, impelidos pelo *pathos* do oculto, pela *philia* à sabedoria. Não podemos nos esquecer que o nascimento da filosofia é solidário ao nascimento da cidade, e que cada mudança de curso de sua história antiga é ditada pelas novas relações de força que tramam o tecido da *polis*. Isto significa dizer que falar de filosofia e sociedade, ou se perguntar por esta relação, é pelo menos redundante para o homem grego de outrora, para quem uma experiência era inerente à outra. Mais estranha se torna ainda esta questão se considerarmos que a maior aspiração do homem grego consistia em tornar-se cidadão. A filosofia se empenhará, seja em sua pesquisa sobre a *physis*, ou quando, voltando seus olhos para a cidade, vier a ocupar-se em sua reflexão com os problemas relativos ao homem e ao "político", em estabelecer para o microcosmos do homem e da cidade, como outrora fizeram para o conjunto da natureza, a ordem e a *arché* capazes de orquestrar a harmonia da cidade. Macro e microcosmos, natureza, homem e cidade, se abrigavam, então, sob o nome de *physis*, numa organicidade tal que pareceria um excesso considerá-los em separado. Somente um século após o nascimento da filosofia, com o sobrepor-se da magnitude da pergunta pelo microcosmo da polis frente àquela do macrocosmo maior que a abrigava, é que a filosofia tomará a si, destacando-a do plano maior da investigação cosmológica, a reflexão sobre esse produto diversificado da natureza que é o homem, e o produto deste que é a cidade. Examinemos, então, o processo que culmina no nascimento da filosofia, e que de certo modo coincide com aquele da construção do espaço político da sociedade grega.

a. A construção da cidade.

A cidade grega foi sempre alvo dos mais variados estudos, dos mais entusiasmados elogios, como também das mais severas críticas. A bem dizer, encontramos, ainda no seu próprio tempo, vozes mais ou menos silenciosas, que lhe cantaram as virtudes ou denunciaram seus limites. Poderíamos lembrar a famoso "Oração Fúnebre" de Péricles, a qual nos testemunhou Tucídides, ou, por outro lado, a crítica de Antifonte aos danos causados pela cidade ao indivíduo, de que trataremos mais a frente. Enfim, se a cidade grega passou à história como um monumento da descoberta e da conquista do humano, não foi como um modelo perfeito, acabado, mas como uma tentativa bem intencionada. Toda a significação cultural que guardaram as cidades gregas, não obstante seu caráter frágil e fragmentário, em relação, por exemplo, ao império egípcio da antigüidade, é freqüentemente motivo de espanto. Elas constituíram, nada mais

nada menos, que o primeiro momento da consciência histórica do homem ocidental. Os gregos, diferentemente dos egípcios, não se impuseram pela monumentalidade, mas pela capacidade de traçar as linhas que garantiriam o desenvolvimento histórico de sua cultura, através de um processo crescente de humanização e "racionalização" que realizaram na progressiva sistematização dos valores humanos.

Não foi certamente a grandiosidade e o acabamento das formas de poder - prova disto é a fragilidade de que se revestiu o tão enaltecido modelo da democracia grega, como podemos ver nos fragmentos dos sofistas, ou nas obras de Platão e Aristóteles -, nem tampouco a ampliação da dominação política que fez da *pólis* uma comunidade universal, mas sim a sua natureza de microcosmo sintonizado e integrado com o macrocosmo. Citando a professora Sônia Viegas:

Se a Grécia Antiga não se consolidou num império poderoso e unitário, edificou em contrapartida, um sentido espiritual de vida política capaz de conferir à condição humana uma razão de ser no mundo (razão que nossas megalópolis vêm progressivamente desfigurando, desde que passaram a predominar, nas sociedades modernas, as relações humanas movidas pela troca de interesses)².

Não obstante um certo otimismo da autora em conceber um tempo onde as relações humanas eram privadas de qualquer interesse, consideramos acertada sua inflexão sobre o que representou a cidade para o homem: uma razão, um sentido para sua existência no mundo, num momento em que ele começava a se perceber distante da natureza, sobretudo pela crescente consciência de sua finitude no contexto em que desaparece o ideal da "bela morte" dos tempos homéricos, e o plano mítico de significação já não comportava o novo leque de inquietações.

Naquilo que interessa à nossa exposição, tentaremos mostrar, através de uma rápida exposição sobre a evolução da cidade grega, como que nos pequenos centros urbanos, descentralizados, autônomos e vulneráveis, foram sendo gestados valores políticos capazes de integrar de modo complexo e histórico as três esferas fundamentais do universo cultural do ocidente: a esfera da vida individual, a esfera universal dos valores morais e o mundo da natureza, ou, em outras palavras, o plano material, ligado à sobrevivência básica, o plano espiritual, que traduz a efetividade social dos valores elaborados pela cultura; o plano da inserção do homem num universo dado e que deve ser culturalmente reelaborado, a fim de que o fazer do homem o processo humano de contínua auto-poiésis, possa harmonizar-se com um todo cuja regularidade e coerência interior independem da presença do homem no mundo.

Em sua primeira feição, a cidade grega era constituída por clãs - grupos familiares nos quais dominava a figura do pai, e que mantinham mediante a preservação dos vínculos de parentesco ou de sangue. Pequenos clãs familiares, de cuja multiplicação surgiam as frátrias e as tribos, nas quais predominava a

² VIEGAS, Sônia M.V., "A Cidade Grega", in: *Kriterion*, vol. XXXIV, n.71, Jan./Dez., 1978. FAFICH/UFGM, Belo Horizonte. p.21.

aristocracia de sangue e propriedade. Nessa sociedade, papel importante desempenhará o culto aos mortos, ou culto aos "deuses-lares", enquanto momento no qual a existência se experimentava liberta do imediato das necessidades e da individualidade da vida restrita ao círculo das relações afetivas, filtrando um sentido ético que estabelecia continuidade e regularidade à presença do homem grego no mundo. Essa necessidade situa o humano ao nível da vida social, para além de seu espaço e de seu tempo, constituindo uma sobrevivência cultural que transcende a duração de sua existência individual e o projeta na continuidade do humano. O universo simbólico constituído por esse culto representou para o homem grego a primeira forma de situar-se num processo evolutivo, de perceber-se como portador de valores culturais mais amplos que o seu próprio momento histórico.

Ao lado do culto aos mortos, encontramos a religião ligada aos deuses da natureza física, que constituíram uma forma de libertação dos vínculos de sangue, num momento em que se buscava inscrever e integrar a cidade na natureza. O universo simbólico que constituirá será o primeiro passo para a configuração de um sistema de normas e valores (*ethos*) que viria a ser encarnado pela cidade, não enquanto mera agregação de clãs, mas enquanto corpo social unificado. A religião ligada aos deuses da natureza física permitiu ainda que se transferisse para a memória coletiva aquele espírito religioso que nos cultos familiares funcionava como elemento de eternização dos laços de parentesco. No caso da cidade, mais do que preservar vínculos de sangue, preservava valores pelos quais cada homem arriscava sua vida e valia a pena morrer. Enxertada no ponto de convergência entre a ordem universal, representada pela religião da natureza, e a ordem particular de existência humana, representada pela religião familiar, a cidade ganhará sua própria fisionomia na medida em que conseguir encarnar a ordem universal, elevando até ela o cidadão. Foi através da inserção da cidade na ordem cósmica que o povo grego universalizou as leis de seu estado jurídico.

Desde então, *polis* e *physis* representaram os dois elementos que polarizam o *éthos*, ou seja, o espaço que ultrapassa o homem, ou aquele efetivamente ocupado pelos contornos humanos. "Transcendente", aqui, diz unicamente respeito a algo que se encontra fora do âmbito da realidade concreta, ou seja, aquilo que o grego entendia ser a lei eterna e imutável, que não reside fora do real, mas em seu seio, dentro da natureza - pelo grego entendida como ordem racional. Transcendente é, portanto, a lei que precede ao homem enquanto existência finita, porque é própria à natureza, que por sua vez nunca se esgota. A este real todo harmônico chamaram os gregos *kosmos*. Tal como a *physis* que dele participa, também a *polis* buscará dele participar, na aspiração do homem de torná-la um reflexo da *physis*. Porém, diversamente da natureza que já se encontra dada, a cidade está por ser construída, e isto terá que ser feito pelo homem. Entretanto, este homem, comenta Sônia Viegas,

sente dentro de si forças conflitantes, paixões que germinam e violentam seu desejo de racionalidade e de harmonia, e necessidade de justificação da própria existência em face do

universo vai de encontro a seu dilaceramento interior. A cidade buscará evitar que suas contradições prevaleçam e quebrem a harmonia que a realidade lhe demonstra existir³.

A vida humana manifesta-se, assim, como um ponto trágico de encontro e de contradição entre a esfera universal dos valores, pelos gregos nomeada *ethos*, e a esfera particular da existência, confinada na vida familiar, onde germina o *páthos*. Ao contrário do *ethos*, que implica uma ação de valor universal, o *páthos* implica uma ação mergulhada na contingência. *Páthos* significa sentimento, paixão, sofrimento. Através da linguagem universal da razão, o homem dialoga com todos os homens. Através de seu *páthos*, permanece incomunicável, mesmo que, ao nível familiar, consiga normatizar sua afetividade. O homem grego se experimentou dividido entre esses dois mundos, o ético e o patético, o universal e o particular; entre uma exigência e uma situação de fato, entre um ideal e uma contingência. A cidade grega arcaica terá como seu principal desafio reunir esses dois pólos antitéticos, e transfigurar a humana condição numa vida política onde se efetivará um *ethos*. Tentará, ao mesmo tempo, sua conciliação, mediante a transfiguração do *páthos* no *éthos*, e a sua independência, através da rigorosa distribuição da vida e das classes sociais. Nesse processo, destaca-se a contribuição de Homero, que, em torno da figura do herói.

O herói estabelece uma mediação poética entre a aristocracia de sangue e a de virtude. Ele se destaca pela coragem, pela honra e justiça que revela em suas ações. Reconota-se o próprio sentido de excelência: "o *aristós* não é nobre porque pertence a uma aristocracia fundiária, mas porque conquistou um ideal de virtude, tornando-se o "melhor entre os melhores"⁴. O guerreiro se torna um excelente, ou um herói, na medida em que encarna, mediante um esforço que será reconhecido por toda a coletividade, um ideal de honra e de justiça, em que se estabelece a síntese entre a miséria humana, o *páthos* mergulhado numa vida perecível e angustiada, e o *éthos* imortal e inquestionável.

As epopéias de Homero exerceram um papel fundamental na mediação entre o mundo familiar dos clãs e o mundo político que começava a configurar-se na Grécia Arcaica. Qual é o quadro desse período?

A expansão do comércio, as constantes relações com outros povos, a impossibilidade cada vez maior de se impedir a entrada de estrangeiro dentro da confederação tribal, tudo isso torna difícil o controle das flutuações sociais, provocadas pelo surgimento de classes intermediárias de comerciantes, marinheiros, aventureiros sem tradição nem propriedade. A estrutura familiar que alicerçava a aristocracia política vai se revelando insuficiente para garantir a estabilidade da vida social. As leis deverão tornar-se impessoais, libertando-se da tradição, a fim de abrangerem a diversidade social que começa a verificar-se na cidade. Os valores eternos, que garantem o sentido político da vida, deverão encontrar uma base social mais justificável que a aristocracia patriarcal sobre que descansava o espírito da nobreza da virtude. O universo dos valores deverá

³ *Op. cit.*, p.32-33.

⁴ JAEGER, W., *Paidéia*, cap. "Nobreza e areté".

adquirir uma certa autonomia, tornando-se capaz de se auto-fundamentar. A partir dos séculos VIII e VII a.C., o *nómos* da tradição transformar-se-á, pouco a pouco, no *nómos* jurídico; a tradição oral, vivificada pelo culto dos antepassados e pelo sentimento heróico, cede gradativamente lugar à lei escrita, fundada na racionalidade que a torna uma lei universal.

Da personificação dos deuses que simbolizavam os valores que regiam a ordem cósmica universal, espelho da ordem da cidade arcaica, à impessoalidade do valor expresso na lei escrita, na palavra-fundamento (*lógos*), eis o trajeto que o Estado grego deverá realizar, a fim de conseguir a perfeita autonomia do mundo político, único capaz de garantir para o homem sua verdadeira moradia, que é a palavra.

Nas palavras de VERNANT, J.-P.:

O que implica o sistema da polis é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos do poder. Torna-se o instrumento político por excelência, a chave de toda autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem.

Era a palavra que formava, no quadro da cidade, o instrumento da vida política; é a escrita que vai fornecer, no plano propriamente intelectual, o meio de uma cultura comum e permitir uma completa divulgação de conhecimentos previamente reservados ou interditos.

As mais antigas inscrições em alfabeto grego que conhecíamos mostram que, desde o século VIII, não se trata mais de um saber especializado, reservado a escribas, mas de uma técnica de amplo uso, livremente difundida no público⁵.

De importância nesse momento imediatamente anterior ao nascimento da filosofia é a figura de Sólon, talvez a mais notável nesse momento de passagem da *polis* arcaica para aquela clássica. Através de uma revisão das leis, que realizou no século VI a.C., ele tentou não apenas fundar juridicamente o Estado em bases democráticas, mas também alicerçar o destino da *polis* na responsabilidade do homem, como bem nos apresenta JAEGER:

O conhecimento universal duma legalidade política dos homens acarreta um dever de ação. O mundo em que Sólon viveu já não deixa ao arbítrio dos deuses a extensão que lhe deixavam as crenças da *Ilíada*. Impera neste mundo uma ordem jurídica estrita. Assim, Sólon tem de atribuir às culpas dos homens uma boa parte do destino que o homem homérico aceitava passivamente das mãos dos deuses. (...) Sólon dirige aos homens um apelo para ganharem consciência da responsabilidade na ação, e com a sua conduta política e moral oferece um modelo desse tipo de ação, vigoroso testemunho

⁵ VERNANT, J.-P., *As origens do pensamento grego*. Trad. de Ísis Lana Borges. São Paulo, Difel, 1972, p.34,36.

da inesgotável força vital e da seriedade ética do caráter ático⁶

A cidade realiza plenamente o *lógos*. Se bem nos lembramos, na definição aristotélica, o homem é o *zoon politikon* (animal político), ponto de convergência entre uma ordem dada e uma ordem construída. A dialética da existência humana está implícita na definição aristotélica: o homem é político por natureza. O que não significa dizer que a cidade é natural, mas que é uma edificação cuja harmonia se enraiza no lugar por excelência do equilíbrio, que é a *physis*. É como se disséssemos: o homem é livre por natureza, mas o exercício de sua liberdade torna-o independente da ordem natural. A autonomia política lhe permite exercer o princípio da harmonia que traz dentro de si, através da palavra socializante e universal que é a lei, libertando-se, dessa forma, do domínio da necessidade e da particularidade a que está confinado enquanto mero indivíduo.

b. O destino da *polis* na época clássica

A *polis* clássica vai produzir uma ciência política e uma ciência da natureza, ambas voltadas para o sentido da harmonia que, agora, pertence ao macro e ao microcosmo (*physis* e *polis*). Uma fundamentará a outra na medida em que dizem respeito a um mesmo *lógos* fundador. Enquanto a ciência política procurará justificar a legalidade da *polis* na legalidade natural, vista pela razão como unidade orgânica, a ciência da natureza buscará sistematizar racionalmente a *physis* na exata medida em que o *lógos* fundador se efetiva na racionalidade da *polis*. O homem, em meio à harmonia real que pode ser contemplada (*physis*) e à harmonia ideal que deve ser exercida (*polis*), reencontra o lugar, miticamente perdido, na legalidade cósmica universal. Como acontecimento desse período temos, então, o esforço cosmológico dos primeiros filósofos, que, ao buscar ordenar e explicar o macrocosmos, estão traçando as bases para que mais se tarde se possa compreender o microcosmos da cidade e aquele do homem.

Nesse novo contexto, que coincide também com a gênese da democracia, a *polis* sobreviverá na medida em que fizer valer a força dialogante da palavra, transfigurando a individualidade do homem na comunidade política universal. Nessa experiência ela encontrará o máximo de sua expressividade, o melhor acabamento de suas formas, mas também vislumbrará sua ruína, na medida em que o apelo silencioso pela particularidade e afetividade perdidas começar a se traduzir numa crescente reivindicação de interesses particulares, que não mais convergem para a unidade desse *lógos* político. Aqui chegamos, então, ao momento que nos interessa examinar, que como dois lados de uma mesma moeda, podemos chamar tanto de apogeu, como de crise da cidade. O homem, começando a se perceber como constrangido por dois mundos, aquele do *páthos* e aquele do *éthos*, ficará à mercê de seu trágico dilaceramento entre o plano real e o ideal, o fato e a exigência. O divórcio entre a *polis* e a *physis* acarreta a dissociação entre a ciência da natureza e a ciência política. Entre os dois mundos,

⁶ JAEGER, W., *Paidéia*. São Paulo, Herder, p.161-175.

o homem é um ser expatriado, que busca seu exílio no plano exclusivamente ideal, como em Platão, ou, uma vez dissolvida a cidade, no seio da natureza, como os estóicos.

Já no final do século V, os sofistas enfatizaram a decadência da *polis*, com a tese de que a ordem artificial da cidade, fruto da relatividade do conhecimento e dos valores humanos, sustentada pelo espaço ambíguo da palavra, não expressa a verdade do homem nem o conduz a qualquer felicidade, mas, pelo contrário, impondo-se tiranicamente sobre a lei da natureza, violenta os vínculos e tendências naturais, mascara as diferenças e oposições que essas tendências impõem aos indivíduos. É o que encontramos nos fragmentos de Antífonte, que citamos a seguir.

A justiça é, então, não transgredir as prescrições da cidade da qual encontramos-nos cidadãos. Dito isto, um homem utilizaria a justiça para o seu maior benefício se, na presença de testemunhas, exaltasse as leis, mas, sozinho e sem testemunhas, exaltasse as prescrições da natureza; pois as prescrições das leis são superimpostas, mas as da natureza se produzem naturalmente, não são o resultado de um acordo. (...) É pertinente fazer um tal exame pelas seguintes razões: a maioria das coisas justas segundo a lei está em posição de guerra contra a natureza; (...).⁷

Por estas palavras, podemos dizer que Antífonte é um pré-socrático atual. Nestes fragmentos, que nos chegaram sob o título *Sobre a Verdade (peri alethés)*, encontramos, pela primeira vez, trocado em miúdos um sentimento que nasce com a própria cidade, mas não havia ainda sido verbalizado, e que se traduz na relação "natureza" e "lei", público e privado, opinião e verdade. É de origem recente a descoberta destes fragmentos, e bastante reveladora de um lado talvez bastante silenciado do que seriam os "bastidores" da democracia grega, desse modelo freqüentemente exaltado, cantado como máximo da organização política, mas que traz em si um campo minado de contradições e conflitos. Os *Papyri Oxyrinchi* (sua publicação data de 1984), representam, assim, uma ocasião oportuna para se levantar uma ponta do véu que reveste a experiência da cidade grega de um caráter fantástico, para tentar compreendê-la além daquilo que dela nos chegou como aparência. Aliás, críticas à cidade e à democracia são freqüentes também na obra de Platão, em particular na *República*, e na *Política* de Aristóteles.

Antífonte parece ter em mente as leis de Atenas, a democracia ateniense da época, que tão emocionadamente nos é apresentada na oração fúnebre de Péricles, reportada por Tucídides. E nesta direção, de sua crítica à democracia e suas instâncias políticas, vem à tona, com Antífonte, o conflito, não apenas entre lei e natureza, que, alias, será também tema central das tragédias gregas, mas também entre racismo e democracia. A diferença entre grego e bárbaro se põe como diferença cultural, e não como diferença natural.

⁷ ANTIFONTE, *Papyri oxyrinchi* 1364 + 3647.

Mas elas (as leis) daqueles que moram longe, nós não as conhecemos e não as veneramos. Por isso, de fato, tornamo-nos bárbaros uns em relação aos outros ao passo que, de qualquer modo, por natureza, todos, em tudo, da mesma maneira, encontramos-nos naturalmente feitos para ser tanto bárbaros quanto gregos. É lícito constatar que as coisas que fazem parte do que é por natureza são necessárias em todos os homens e acessíveis, com a ajuda das mesmas faculdades, a todos, e que em tudo isso nenhum dentre nós se encontra marcado nem como bárbaro, nem como grego.⁸

Encontramos em suas palavras uma afirmação do mesmo caráter daquela do Trasímaco da *República* de Platão, que aparece constatando que a justiça é quase sempre a lei do mais forte, não obstante o regime em que se encontre, explicitando o caráter ambíguo da justiça que, em sua cegueira, além da pretensa imparcialidade, revela-se incapaz de ver que o que se tem, na verdade, como substrato da justiça é um campo de forças que se entrelaçam em tal armadilha, que dele não se escapa com lucidez. Dirá por sua vez Antífonte que "a justiça é não transgredir as prescrições da cidade da qual nos encontramos cidadãos". Com a justiça, o que está em jogo para o cidadão é a sua própria cidadania. "Não transgredir" se traduz aqui como uma coerção, como condição de possibilidade para ser cidadão.

Antífonte está ciente de que há no seio da cidade uma diferença, e mesmo freqüentemente uma guerra (Pólemos-Heráclito/ Agon-Homero), entre as leis da cidade e as da natureza: nossos olhos vêem por natureza tudo o que vêem e o nosso espírito tem livremente todos os tipos de desejo, como os dos bárbaros, mas a lei estipula que há coisas que devemos e outras que não devemos ver ou desejar. Como se uma lei extrínseca ao homem pudesse saber e determinar o que a sua natureza intrínseca lhe comanda. Daí a frase que talvez mais escândalo provoque: "Em presença de testemunhas", logo, em público, *de fato* eu cidananizo, como comenta CASSIN, B., se transgrido, castigam-me: o menor mal (entre, por exemplo, arriscar-se a morrer pela pátria e ser morto como desertor) é obedecer à lei. Mas é possível que eu aja "sem testemunhas": na idiotia do privado, tenho escolha. Sem testemunhas então, se as prescrições da lei e as da natureza se opõem, interesse-me sempre em escolher a natureza, pois, se escapo à lei, não posso, em contrapartida, escapar ao castigo que brota com a transgressão das leis naturais.

Portanto, a verdade, da qual se propõe falar Antífonte, parece ser a natureza, ou seja, a verdade da qual não se escapa. A natureza aparece como, nas palavras de CASSIN, a nesga do secreto no império do político. Portanto, se alguma justiça é de fato possível, é aquela política. Mas usá-la bem é em alguns casos transgredir o político nos limites do político.

Tudo se passa, de fato, como se existissem duas universalidades, a da cultura ou da lei, e a da natureza, que aparece sempre quando se quer explicar a primeira. Em um mundo de cidadãos, a lei é primeira, e falar de lei da natureza é projetar o prescritivo sobre o necessário: a natureza imita a lei. Ao que se deve

⁸ *Idem, ibidem.*

acrescentar de imediato que a natureza não apenas a imita, mas a completa: ela se apresenta como a perfeição daquilo que a política mal consegue ou consegue mal, ser.

Antifonte, como crítico da pretensão grega e das insuficiências, não incorre, entretanto, num naturalismo ou num moralismo. Assim como Kant, percebeu que a única representação possível do universal legal, com a qual caracteriza quem não barbariza, e quem cidadaniza, é a necessidade natural.

Os sofistas, cada um por uma via, identificaram uma a uma as mazelas da cidade, e procuraram contribuir, da forma que lhes era possível naquele tempo, para diminuir o mal-estar do homem, do cidadão, através de uma reflexão crítica sobre seu tempo, por uma lado, e através do ensinamento, por outro, das artes do manejo da palavra, único instrumento de fato eficaz a se pensar o exercício do político. Com isso, ameaçaram o pseudo-poder democrático que se edificava ainda como uma forma camuflada de oligarquia, representada por aqueles, que por sua origem nobre, tiveram em sua juventude o acesso à formação na literatura ou na matemática e que, por isto, acabavam preponderando como oradores persuasivos o suficiente para fazerem valer sempre, com apoio do acanhamento dos menos "esclarecidos" e capacitados na arte retórica, seus interesses de classe.

O movimento sofístico, embora como sabemos, não tenha proposto uma alternativa capaz de salvar a cidade em seu processo de dissolução, a que se dedicaram Platão e Aristóteles, coloca, entretanto, as bases, na práxis discursiva, na ação do debate, e na formação dos jovens cidadãos, capazes de equacionar e atuar sobre o político.

Os caminhos que serão apontados para a cidade grega na sequência dão igualmente motivos para se pensar: Fundar sua salvação numa metafísica, para além de toda a realidade fenomenal e da prática do debate político, ou abandonar de uma vez por todas a perspectiva do político, refugiando-se na individualidade que caracteriza a reflexão ética predominante no período helenístico? O desafio se nos apresenta ainda hoje. Trata-se, na tentativa de pensá-lo, de procurar levar em consideração estes dois extremos da experiência grega, o pragmatismo sofístico ou o teoricismo platônico, ou ainda a inserção ou abandono da cidade, para conseguirmos escapar à circunstância trágica que prefigura a figura de Diógenes, o cínico, que segundo nos descreve seu homônimo Diógenes Laértius, era visto pelas ruas de Atenas, em plena luz do dia, a interrogar a todos onde se encontrava o homem.

Trata-se, então, se quisermos pensar a possibilidade de um equacionamento mais razoável das questões que nos assombram neste final de milênio, de nos abrimos à consideração daquela experiência que caracteriza e define o homem como "animal que tem o *lógos*", isto é, capaz de reflexão, de significação e do diálogo. O agir refletidamente, aquele a que os gregos chamaram de *phronesis* e colocaram como condição para a existência do homem virtuoso, nos impõe a necessidade de unificar no plano de nossa existência o domínio da *acta* e aquele da *verba*.

Identidade católica e política na "Fortaleza do Catolicismo" (1964-1969)¹

SÉRGIO DA MATA

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

"Belo Horizonte: capital da revolução e fortaleza do catolicismo". A frase de Dom Sigaud, então bispo de Diamantina, em declaração poucos dias após o golpe militar de 1964, resume um certo senso comum que contaminou durante algum tempo a memória oficial em torno dos eventos daquele ano. Examinemo-lo: já é suficientemente sabido que não se pode dizer que Belo Horizonte tenha sido "capital" daquela que, na verdade, fora uma contra-revolução. Mas o recurso à dimensão religiosa da vida mineira, à imagem da "Minas católica", da "fortaleza" da fé - portanto da ordem - pode revelar-nos algo que, na superfície do corpo social (ou seja, no seu discurso sobre si mesmo), ainda assim parece ter escapado aos analistas.

Não pretendo negar de todo, por outro lado, o que dizem alguns sobre a "transformação política" da Igreja brasileira e latino-americana, mas ampliar nossa visão de uma Igreja muito menos monolítica que a maior parte dos estudos (involuntariamente ou não) acaba sugerindo. É preciso que percebamos, através de instrumentos de análise mais flexíveis que os que até agora nortearam os trabalhos nesta área, o equilíbrio delicado e por vezes tenso entre as diversas visões de mundo e de Igreja que convivem no interior da instituição.

Este trabalho trata das relações entre Igreja e política em Belo Horizonte na segunda metade da década de sessenta. Utilizo aqui predominantemente fontes escritas (documentos impressos e artigos da imprensa), além de algumas incursões pelo terreno da chamada história oral. No plano teórico, faço uma opção pela interdisciplinaridade: tento combinar a análise histórica tradicional com elementos da fenomenologia e, principalmente, da sociologia e da antropologia. Mais que conceitos, busquei

¹ Este texto, ligeiramente alterado, foi apresentado na II Conferência Geral da CEHILA (Comissão de História da Igreja na América Latina e no Caribe), realizada entre 25 e 28 de julho de 1995 na PUC - São Paulo. Sou grato a Eliseu Lopes, Michel Le Ven, Lucília de Almeida Neves e Giulie Adriana Vieira, pelos comentários feitos à sua versão inicial, e a Pierre Sanchis, que, através de inúmeras conversas e indicações bibliográficas, mostrou-me a necessidade dos historiadores aguçarem sua compreensão dos fenômenos religiosos.

nas ciências sociais elementos que possibilitassem uma outra abordagem da presença da Igreja no "mundo".

Busco, assim, numa tendência oposta à de outros pesquisadores, ressaltar (a) o limitado alcance explicativo da generalização em torno dos supostos "interesses" da Igreja no que diz respeito a tal ou qual posição face à realidade social, (b) a importância dos fatores *internos* neste particular, e (c) o que Minas, e mais especificamente, Belo Horizonte, podem apresentar de singular no âmbito da cultura católica nacional. Tal opção não significa, em momento algum, uma minimização do contexto histórico e intelectual enquanto fatores explicativos; mas deixo claro que meu esforço não privilegiará esta dimensão, já bastante e bem explorada em inúmeras obras.

* * *

Faz-se necessário reconstituir a história da atitude católica em relação ao "mundo" na capital mineira: demonstrar como, *ao lado* de um tradicionalismo arraigado, desenvolve-se desde muito cedo uma tradição de participação leiga bastante consistente. Cada uma destas tendências, por assim dizer (que não se excluem *in totum* mas, antes, se completam), dará origem a duas *identidades católicas* que, por força de um contexto político-ideológico marcado pela radicalização crescente, se confrontarão.

Em larga medida isso nos remete para além dos limites cronológicos e espaciais do nosso corte inicial. E não haveria como ser de outra forma: não há como atribuir apenas à "curta duração" dos eventos da segunda metade dos 60 os conflitos que vislumbraremos de forma resumida mais adiante. Ao mesmo tempo, a definição do que seja a religião deve se harmonizar com nossa perspectiva metodológica.

É como sistema simbólico² que optamos por abordar a religião. Definida nestes termos, torna-se possível entender o por que da "flexibilidade política" do catolicismo. Por que, muito além do que colocavam os estudos de Della Cava, Bruneau, Azzi e Mainwaring, o "engajamento" ou não de setores da Igreja se estriba em leituras diferentes da mesma fé, interpretações, portanto, de um todo que - enquanto cultura - permite e mesmo *pressupõe* tal diversidade.³

É importante, mas insuficiente, que expliquemos uma determinada forma de relação da Igreja com a sociedade à sua volta em função dos seus "interesses". Afinal, que interesses são estes? As abordagens funcionalistas da relação Igreja-Política praticamente reificam tal conceito, de uma forma que nem mesmo estudos recentes na área da sociologia das organizações têm

² Baseamo-nos aqui nos clássicos estudos de Geertz (1989 [1966]).

³ Devo a Pierre Sanchis a adoção desta perspectiva de análise.

pretendido fazer.⁴ Os interesses existem, por certo, mas não podem ser completamente desconectados do que Weber chamava de "valores".

Enfim, Belo Horizonte se presta, talvez como nenhuma outra capital brasileira, a um esforço de reinterpretação nesta área. Um emaranhado de causalidades e durações nela se entrecruzam, internas e externas à própria instituição. Na confluência destas causalidades diversas poderemos entrever com mais clareza a singularidade de uma cultura católica que se reproduz desde muito tempo numa instigante dualidade.

* * *

A segunda metade dos anos sessenta é marcada, no que se refere ao nosso objeto, por dois conflitos interligados: o que se verifica entre setores da Igreja e o que emerge entre Igreja e Estado. Para chegar a eles, contudo, é preciso que percorramos - sumariamente, claro - a forma pela qual este par de relações se comportou a partir do século XVIII. Por um motivo óbvio: seria demasiado simplista que creditássemos apenas ao contexto daquela década todo o processo de "transformação" pelo qual passou a Igreja. Há determinadas linhas de força que se fazem sentir e que não são produto imediato do "ambiente". Que em camadas mais profundas, demarcam com eficácia relativa o grau de autonomia dos atores.⁵

É com os primeiros descobrimentos do ouro que começa efetivamente a história de Minas. E será em torno das primeiras igrejas que a vida social será moldada. Segundo Caio César Boschi, "as primeiras capelas foram o núcleo e o eixo vital dos arraiais, e delas emanaram as normas de comportamento para as pequenas comunidades" (Boschi 1986: 21).

A proibição imposta pela metrópole portuguesa para a entrada das ordens religiosas na região das Minas teve um efeito preciso: a religião católica nesta província se estruturou desde muito cedo com base na iniciativa dos leigos. As irmandades religiosas traduzirão, no solo mineiro, um papel duplo e de primeira importância: animadoras da vida religiosa e um dos eixos fundamentais da rede de sociabilidade dos primeiros centros urbanos.⁶

A organização da instituição enfrentou inúmeros percalços, das ingerências impostas por um Estado profundamente marcado pelo regalismo, ao prolongamento (nunca aceito pela Santa Sé) do regime de padroado após a

⁴ Para uma crítica da generalização dos "interesses", vejam-se Weber (1991:123-125) e Castoriadis (1991:163-164).

⁵ Como foi bem colocado por Berger e Luckmann (1993: 133), "os universos simbólicos são produtos sociais que têm uma história. Se quisermos entender seu significado temos que entender a história de sua produção".

⁶ Boschi atribui às irmandades o papel privilegiado de instrumento de manutenção da ordem social pelo Estado português. É compreensível que elas, enquanto associações de caráter religioso, contribuíssem na internalização de um certo sentido de ordem. Mas o que o Boschi subestima é o sentido essencial das mesmas enquanto mecanismo de coesão social. Mesmo porque, ele próprio o demonstra, elas são anteriores ao Estado e à própria Igreja na Minas colonial.

independência. A formação de sacerdotes era igualmente precária, e somente ao longo do século XIX, com Dom Viçoso, bispo de Mariana, a Igreja em Minas assume uma feição "moderna", vale dizer, romanizada (Azzi 1974).

As relações com o poder civil variaram assim da cautela à íntima parceria, e marcadas quase sempre por alguns pontos de fricção que contudo nunca levaram Igreja e Estado a se confrontarem de forma explícita. Dom Viçoso queixou-se inúmeras vezes da "indébita intervenção do poder civil em matérias eclesiásticas" à época do Império - cuja queda não deixou saudades mas muito menos adesão entusiástica à ordem republicana (Trindade 1928:389-391, 509-510).

Por outro lado, nem mesmo a laicização do ensino promovida pela República, e contra a qual não deixou de bater-se Dom Silvério (sucessor de Dom Viçoso) impediu que o mesmo fizesse publicar uma enfática Carta Pastoral em favor do esforço de guerra em janeiro de 1918 (Pimenta 1921:191-199).

A luta pelo ensino religioso nas escolas públicas, que arregimentou enorme contingente de leigos em Minas (Lima 1929), assim como a que moverá a JOC contra a unicidade sindical no período getulista (Marques 1986), demonstra como a Igreja procura por todos os meios evitar a perda de espaço para o Estado enquanto principal pólo produtor de ideologias para a sociedade. Se na primeira tratava-se de garantir para si a continuidade da cristianização dos novos contingentes de cidadãos, na segunda o que se busca (a despeito da quase simbiose Igreja/Estado) é manter um espaço mínimo de difusão das visões de mundo católicas junto ao operariado.

O que cabe observar, por outro lado, é a marca duradoura da participação leiga no construir e portanto no próprio *ser* da Igreja mineira. John Wirth ressaltou como o leigo está em relação direta com o pioneirismo de Minas na volta do ensino religioso à escola pública, e como serviu mesmo de inspiração a Dom Leme, sem dúvida o maior nome da Igreja brasileira entre os anos 30 e 40 (Wirth 1982).

Ancorada numa forte - porque secular - tendência à participação leiga, desenvolve-se desde muito cedo em Minas uma significativa inclinação à inserção do católico no "mundo". Isso explica, em grande parte, a força dos movimentos de Ação Católica em Belo Horizonte, capital nascida do projeto modernizador republicano e que, como tal, fez-se fértil às medidas promovidas por Pio XI. Deste tronco surgirão os setores mais "permeáveis" da Igreja da capital às inovações posteriormente aprofundadas pelo Vaticano II.

Em oposição, pode-se dizer que uma parte, certamente majoritária, da Igreja mineira permanecia atada à tradição. Conta ela também com a participação dos leigos (ainda que o grau desta participação tenha variado bastante de um período ao outro) mas em "direção" oposta; uma dimensão tradicional igualmente secular atrelada àquilo que se convencionou chamar

de mitologia da "mineiridade": referência constante ao passado, reatualizando-o, numa obsessão pelas origens cujo objetivo inconsciente é a negação da própria temporalidade, e que resulta em uma menor "permeabilidade", numa menor disposição em assimilar traços ou elementos simbólicos distintos ou a incorporar formas de ação que signifiquem algum grau de ruptura com aquele passado.⁷

Este espírito tradicionalista, marca mais ampla de uma forma de religiosidade que participou ativamente do instituir-se da sociedade mineira, tem seu contraponto no lastro dado à participação leiga "transformadora" pelos ventos da inovação que sopraram mais intensamente de Roma a partir de 1961 (ano em que João XXIII lança a *Mater et Magistra*), bem como à atmosfera impregnada de modernidade dentro da qual foi concebida a nova capital do Estado.

Extremamente reveladora desta ambigüidade é a polêmica que se instala em meio à construção de Belo Horizonte sobre a catedral da Boa Viagem. O governo do positivista João Pinheiro pretendia derrubar a antiga catedral, situada no centro da cidade, e erigir uma nova no alto do Cruzeiro. Os representantes da Igreja se negam terminantemente a retirá-la do seu lugar de origem, ainda que permitissem e mesmo incentivassem a construção de um novo templo *no mesmo lugar* (Almeida 1993). Num momento que é tido por muitos como o de maior desaproximação entre Estado e Igreja no Brasil, Belo Horizonte assiste a uma dupla vitória da instituição eclesiástica: não só a velha catedral da Boa Viagem não foi demolida imediatamente, como previa a Comissão Construtora, como também não foi alterada a localização da nova - além do dado extra de que para levantá-la a Igreja contou com o auxílio dos cofres públicos.⁸

O legado do Congresso Eucarístico de 1936, por um lado, e o decisivo apoio do arcebispo Dom Cabral aos movimentos de Ação Católica, por outro, acentuavam uma divisão latente que já nos anos quarenta se fazia sentir nos seminários.⁹

A uma identidade¹⁰ tradicionalista, *excludente*, correspondia quase

⁷ Arruda (1990) demonstrou conclusivamente a dimensão mítica da mineiridade. Sobre as noções de "tradição" e "permeabilidade", utilizo-as aqui enquanto categorias antagônicas, conforme salienta Mauss (1979).

⁸ Veja-se a nítida relação da localização da Boa Viagem (no *centro* da cidade) com uma enorme carga simbólica já extensamente explorada por fenomenólogos como Mircea Eliade, para quem "(a) as cidades santas e os santuários situam-se no Centro do Mundo; (b) os templos são réplicas da Montanha cósmica e, conseqüentemente, constituem a 'ligação' por excelência entre a Terra e o Céu (...)" (Eliade 1992 [1957]: 36).

⁹ Sobre o Congresso Eucarístico, ver o artigo de Resende (1991). A respeito da atuação de Dom Cabral, consulte-se os livros de Torres (1972) e Matos (1990).

¹⁰ A utilização do conceito de *identidade* - historicamente (con)formada - visa aqui por de lado a dicotomia, em grande parte ancorada no senso comum, *conservador/progressista*. Esta denominação só leva em consideração a dimensão política de tais ou quais posições no clero, sem articulá-las com os modelos eclesiológicos que lhes são subjacentes. Trata-se, como bem colocou Rubem César Fernandes (1983), de uma questão de conjuntura. Numa entrevista recente, Dom Paulo Evaristo Arns demonstra a fragilidade de tal contraposição: "Às vezes pergunto a mim mesmo o que é ser conservador. Sou conservador, sou avançado? A gente é o que o momento oferece" (Folha de São Paulo, 16/04/95).

sempre uma atitude de indiferença em relação à, e especificamente defesa da, ordem social estabelecida como também da proximidade entre poder secular e religioso. Outro traço marcante é o apego às formas consagradas de relação da instituição e dos crentes com o "mundo" (por exemplo, o assistencialismo no tocante aos problemas sociais). Pode-se dizer que nesta identidade se enquadrava a maior parte do clero e dos fiéis.

Do lado oposto configura-se uma identidade *inclusiva*, "permeável" portanto. Composta de um grupo majoritário nos quadros da AC, em especial nos seus ramos diretamente ligados aos jovens (JUC, JEC, JOC), bem como sacerdotes de algumas paróquias, quase sempre aquelas situadas em bairros operários. Impregnada do sentido reformista imprimido às chamadas encíclicas sociais, inclinava-se a assumir posições mais inovadoras no plano eclesiológico, litúrgico e político¹¹. Sua assimilação das mudanças suscitadas pelo Vaticano II só poderia ter sido, como de fato foi, imediata.

As diferenças já estavam prenunciadas e sensíveis. A radicalização política após a posse de João Goulart se encarregaria do resto.

* * *

Em meio à violenta crise política desatada pela renúncia de Jânio Quadros, percebe-se claramente como a Igreja belorizontina deixa entrever a divisão crescente entre alguns dos seus setores. A hierarquia, como de praxe em todas as circunstâncias parecidas, evita se posicionar claramente contra ou a favor da posse do vice, João Goulart.

A paróquia da Floresta, contudo, assumia naquele fatídico 25 de agosto um papel de aglutinadora das forças políticas que se posicionavam a favor do cumprimento da constituição. O vigário na época, Pe. Francisco Lage, narra em suas memórias:

"Quando cheguei à casa, encontrei-a cheia de gente, sobretudo jovem, vinda espontaneamente, tomando lugar nos espaços vazios, transformando a casa paroquial da Floresta no quartel general das esquerdas mineiras, como se disse enfaticamente. Havia de tudo nessa concentração: desde grupos que hoje se chamariam gays até os mais ortodoxos do partido de Prestes, passando por todas as variantes socialistas e anarquistas" (Lage 1989:110)

¹¹ A JUC de Belo Horizonte foi, como é bem sabido, uma das que assumiu posições mais críticas em relação às estruturas sócio-econômicas brasileiras, e um dos núcleos que deram origem, no início dos anos 60, à AP. Sobre as influências intelectuais que pesaram sobre este setor da Igreja, ver o livro de Semeraro (1994).

A Igreja, antigo *locus* da sociabilidade colonial, "centro" do mundo e da tradição, pôde também incorporar diferentes identidades, catalizar formas de ação e inserção leiga diametralmente opostas. Enquanto na já citada matriz da Boa Viagem, poucos meses antes, sacralizava-se a autoridade secular do recém-eleito Magalhães Pinto, na Floresta o polêmico Pe. Lage fazia assentar nos mesmos bancos católicos e comunistas.¹²

Mas é em torno do anti-comunismo que se articula o elemento-chave de oposição católica ao governo Goulart. Um dos recursos mais eficazes, neste sentido, foi a utilização de símbolos católicos - como o terço. A "Cruzada do Rosário em Família" do padre Patrick Peyton, que, coincidentemente ou não, percorreu o Brasil no ano de 1963, transformou o terço num instrumento simbólico de resistência ao "perigo comunista".

O frustrado comício de Leonel Brizola em fins de fevereiro de 1964, assim com a polêmica que a ele se seguiu, demonstram o nível crescente de acirramento dos ânimos externamente e internamente à Igreja. No dia 25 Brizola estaria na Secretaria de Saúde para defender a realização das "reformas de base" do governo Goulart. Um grupo de mulheres, acompanhadas do Pe. Caio de Castro - secretário de Dom Sigaud - invadiu o auditório e sentou-se à mesa, rezando o terço contra os "comunistas".¹³ Com a chegada de Brizola o clima de tensão deu lugar a um tumulto só interrompido com a chegada da Polícia Militar. Este episódio serviu para aprofundar o fosso entre a AC, partidária das "reformas", e os movimentos católicos tradicionalistas que promoveram o confronto na Secretaria de Saúde, fosso este que tomou forma numa dura polêmica travada nos jornais da capital.

Em março, duas semanas antes do golpe militar, outro conflito: os Congregados Marianos (então intimamente ligados à TFP, organização católica *ultraexcludente*) recolhiam na Praça Sete assinaturas numa "Interpelação à Ação Católica de Minas", em virtude das posições da mesma face às "reformas". A iniciativa despertou a ira de membros da AC ali presentes, e as provocações mútuas culminaram em um confronto que novamente a PM foi chamada a dispersar, desta vez por meio de cavalaria e

¹² Esta dualidade não deve ser vista, como tanto foi enfatizado, enquanto "estratégia" da instituição, mas, em grande parte, como intrínseca ao próprio cristianismo. Para a religião como um todo, o artigo de Billings e Scott (1994) oferece uma boa revisão da bibliografia.

¹³ As cerimônias de expulsão de demônios são recorrentes na maior parte dos registros etnográficos das religiões ditas primitivas. Elas ocorrem, segundo Eliade, por meio de jejuns, abluções e *purificações*: "expulsão de demônios por meio de barulhos, gritos, golpes (em ambientes fechados), seguidos de sua perseguição pela aldeia" (1992:56-57). A homologia é patente.

bombas de gás lacrimogêneo, tamanha a dimensão da batalha que ali se desenvolveu.

* * *

Com a queda de Goulart, há uma retração imediata dos setores da Igreja da capital que nutriam alguma simpatia pelo projeto reformista.¹⁴ A facção tradicionalista, por outro lado, exaltava o seu apoio à "Revolução" por meio de inúmeras manifestações públicas e da "Marcha da Família com Deus pela Liberdade", que, ao contrário do Rio e de São Paulo, só ocorreu após o desfecho dos acontecimentos de 31 de março.

Em meio à "caça às bruxas" que se segue, a prisão de Pe. Lage em Brasília e a invasão do convento dos dominicanos, a atitude do arcebispo Dom João Resende Costa é, mais uma vez, de cautela. Como os demais prelados, faz-se publicar uma nota aplaudindo o não derramamento de sangue e o afastamento do "inimigo comunista". Mas Dom João evita tomar parte em quaisquer das manifestações em louvor ao golpe.

Numa delas, em frente à Matriz de São José e com a participação de Magalhães Pinto e do general Mourão Filho, executa-se o "Hino da Democracia". Sua letra é altamente representativa do espírito da *identidade católica excludente* à qual me referi mais acima:

*"Minas, terra de grandes façanhas,/ Inimiga de vis
fariseus,/ Fez seu ninho nas altas montanhas,/ Para
estar bem mais perto de Deus./ Esta terra não há quem
a vença;/ Sempre foi e sempre há de ser o que é./ Ela,
Minas, altiva, de pé./ Nossas Minas, nos prélios
insanos,/ Todo amor, toda fé, devoção/ Tem vencido os
mais rudes tiranos,/ Por trazer sempre o terço na
mão" ¹⁵*

A referência ao simbolismo da montanha ("estar mais perto de Deus") é recorrente no pensamento mítico - cujo sentido "conservador" foi suficientemente enfatizado em inúmeros trabalhos. Segue-se uma passagem que dispensa maiores comentários: Esta terra (...) sempre foi e sempre há de ser o que é. Não pode haver definição mais conclusiva da razão de ser daquilo que se pretendia uma "Revolução" e mesmo, se formos mais além, do próprio *ethos* da mineiridade. Alguns dias depois, Dom Sigaud declarava

¹⁴ Segundo um privilegiado observador à época, a alta hierarquia teria deixado estes setores à própria sorte: "Isso foi sentido e amargamente sentido pelos leigos católicos de Belo Horizonte". Entrevista em 10/03/95.

¹⁵ Estado de Minas, 9/04/64. A letra foi composta por Carmem Vasconcelos.

por meio da imprensa ser aquele "o momento de cortar, em nossa pátria, para sempre, o câncer moscovita".¹⁶

Já os setores católicos de identidade *inclusiva*, depois de uma fase de relativa imobilidade, passaram a retomar sua dinâmica anterior, em especial através dos seus ramos ligados ao movimento estudantil - naquele momento o único setor da sociedade civil a questionar mais duramente o regime militar. Novamente os dominicanos assumem posição de destaque, com a realização do XXVIII Congresso da UNE, em julho de 1966, nas dependências do seu convento no bairro da Serra.

Em setembro, um acontecimento de grande repercussão em todo o estado: o fechamento do Seminário Maior de Mariana. Os motivos principais teriam sido o ímpeto de renovação da parte dos seminaristas, que reivindicavam o fim do regime de internato, a criação de comunidades e mesmo o fim do celibato. Uma pesquisa interna deu conta de tais tendências, e a Cúria, alegando "falta de piedade e falta de disciplina", fecha por cerca de três meses a instituição. Mariana, santuário da tradição, era posta à prova. Sinais dos tempos.

Em Belo Horizonte os templos católicos continuavam a ser espaços privilegiados em torno dos quais a vida social e política era vivida e pensada. Uma cronista da época nos mostra como a Matriz de São José tornou-se ponto de encontro diário de um curioso grupo:

"Neste grupo, que é formado por jovens, velhos que dizem 'ter sangue novo', vereadores e deputados 'de primeira sessão', há também engenheiros, jornalistas e até padres dominicanos, que discutem sob o sol ou sob guarda-chuva, os problemas nacionais do momento, numa paz perfeita entre esquerdistas, congregados marianos e agentes do DOPS (...)"¹⁷

Tal harmonia, entretanto, não deve ser tomada como representativa do quadro geral das relações entre as duas identidades católicas naquele instante. Em abril de 1967, um documento com 283 assinaturas endereçado ao Núncio Apostólico acaba sendo divulgado pela imprensa. Nele os signatários (em sua maior parte profissionais liberais, empresários e políticos) fazem críticas abertas ao clero da capital e, veladamente, a Dom João. Acusam padres e leigos de disseminarem "doutrinas reconhecidamente erradas ou perigosas", repudiam o desalinho e o linguajar de sacerdotes "que não inspiram respeito", e o que seria o incentivo de alguns à "luta e o ódio de

¹⁶ Idem, 18-19/04/64.

¹⁷ MESSIAS, Cellyah. *Direita e Esquerda discutem política à sombra da Igreja*. s/d e s/l; documento obtido no arquivo da Cúria Metropolitana de Belo Horizonte, provavelmente datado dos primeiros anos da década de sessenta.

classes". Enfim, conclui o documento, "queríamos sentir mais firme a presença orientadora do nosso episcopado".¹⁸

Face à onda nacional de manifestos de igual orientação, o clero belorizontino, reunido para o seu Encontro de Atualização Pastoral, em julho, reage: "não tem sentido colocaram-se os padres a serviço de grupos e organismos de dominação"¹⁹. No mês seguinte, é redigida em Belo Horizonte uma carta de padres de vários estados - sendo 18 da capital mineira - proclamando a necessidade de lutar contra a comercialização da fé, a pregação do evangelho desvinculada da realidade dos oprimidos, o fausto da Igreja. Defende a renovação litúrgica, a extinção das taxas cobradas pelos sacramentos e, por fim, a ordenação de homens casados.²⁰

No ano de 1968 estas diferenças chegariam à sua dimensão máxima, bem como o clima de tensão entre Estado e Igreja. Em março, com a morte do estudante Edson Luís na Guanabara, alguns sacerdotes da capital decidem redigir um manifesto de repúdio à crescente violência do regime. Nascida no convento dos dominicanos, a "Declaração dos Padres" recebeu a assinatura de um número significativo de membros do clero local, e foi o pretexto, após o AI-5, para a instalação de um inquérito policial-militar que dedicou-se a desvendar o que era tomado então como indício concreto de infiltração "subversiva" na Igreja.

Em abril estoura a histórica greve na cidade industrial de Contagem. A JOC e grande parte dos sacerdotes *inclusivos* de Belo Horizonte organizam o apoio aos operários, em reuniões na Casa das Domésticas e posteriormente no "famoso 12º andar" do Edifício Pio XII, nas palavras de um dos participantes de então. A preparação para a segunda greve, em outubro, era - segundo esta mesma fonte - "quase festiva". No Instituto Central de Filosofia e Teologia da PUC mineira, por outro lado, os estudantes manifestaram apoio imediato à "Declaração dos Padres":

"Nunca haverá paz enquanto não existir justiça para os pobres, os oprimidos e os estudantes; a verdadeira Revolução exige a nossa participação e a do povo nas decisões do governo; (...). Nossa posição está fundamentada nos verdadeiros valores da pessoa humana, pelos quais sempre lutaremos".²¹

É preciso que situemos, claro, o clima crescente de contestação no Brasil nos quadros de um fenômeno de dimensão quase planetária ao fim

¹⁸ Reproduzido em Floridi (1973: 283-288).

¹⁹ "O Diário", 23/07/67.

²⁰ Floridi (1973: 252-269).

²¹ *Carta aberta dos estudantes do ICFZ*, arquivo da Igreja do Carmo-Sion.

daquela década. A Igreja latino-americana não ficou imune a ele (Dussel 1992: 244-264).

Progressivamente, as diferenças no seio da Igreja ganham as páginas da grande imprensa. Em agosto o "Estado de Minas" publica um caderno especial onde contrapõe documentos da Comissão Central da CNBB e um manifesto tradicionalista assinado por quatro arcebispos mineiros, dentre os quais Dom Sigaud, de Diamantina, e Dom Oscar Oliveira, de Mariana.

* * *

Será em outubro, com a segunda e malograda greve em Contagem, que o governo militar apertará o cerco contra os setores católicos mais "engajados". A chamada *linha dura* precisava ter (e teve) todos os pretextos para o "fechamento" definitivo do regime. As principais lideranças são presas, e o Pe. Peter Lochs, vigário da Igreja dos Inconfidentes, convocado para depor. No interior da instituição os problemas não eram menores. O arcebispo de Vitória, bispos e padres do interior mineiro pedem à CNBB punição a Dom Sigaud por suas declarações hostis a setores do clero. O Conselho Presbiteral da arquidiocese de Belo Horizonte tenta, inutilmente, acalmar os ânimos e evitar novos conflitos intraeclesiais.²²

A prisão arbitrária dos padres franceses e de um diácono da paróquia do Horto, em 28 de outubro, sob acusação de serem integrantes de grupos "guerrilheiros", adquire repercussão internacional e complica ainda mais as já difíceis relações entre governo e Igreja. Sob intensa pressão do clero, Dom João redige uma homilia para ser lida em todas as paróquias defendendo os padres presos. O trecho de um documento enviado a Dom João por membros do clero e do laicado dá testemunho do quanto era pressionado o arcebispo de Belo Horizonte:

"(...) Surge uma pergunta carregada de angústia e pressentimentos: será que a Igreja terá mesmo a coragem de se desvincular da minoria dominante? Será que ela continuará afirmando desassombradamente os direitos da pessoa humana para além dos interesses da classe clerical?"²³

Revindicação clara: era preciso ir além do mero *esprit de corps* e fazer da instituição uma força empenhada na luta pela democratização do país, numa perspectiva que elegeesse a justiça social com prioridade absoluta.

²² "O Diário", 20/10/68.

²³ Documento sem título, arquivo da Igreja do Carmo-Sion.

Dom João chegaria a tanto? Dificilmente. Acima de tudo um moderado²⁴, o arcebispo tinha clara noção do que poderia significar uma atuação neste sentido, tanto no que se refere às relações com o regime como para a própria unidade da Igreja.

Apesar de não chegar a tal ponto, Dom João deixa de comparecer a um jantar em homenagem ao presidente Costa e Silva, então em visita a Belo Horizonte. Era o dia 12 de dezembro de 1968, véspera da decretação do AI-5. Teria pesado na cabeça de Costa e Silva o estado de ebulição e contestação de que dava mostras uma Igreja até então tida como a "leal cooperadora do poder civil"²⁵

O Instituto Central de Filosofia e Teologia passou a ser investigado, e quase todos os professores foram indiciados. Em 15 de março de 1969, o convento dos dominicanos é novamente invadido.

Seria correto, portanto, concluir que Belo Horizonte tornara-se o reverso da tradição católica mineira? Eu não me aventuraria a afirmá-lo. Havia alguns polos inovadores: os movimentos de Ação Católica, certamente, até 1964. Daí em diante, tais polos se circunscreviam a algumas paróquias - geralmente pertencentes às ordens e congregações, como a igreja dos carmelitas, a comunidade do Horto, a igreja de São José, conventos, como os dominicanos da Serra e franciscanos do Carlos Prates e ainda alguns padres seculares, como os da Floresta. A JOC, que tivera uma sobrevida maior no pós-64 em razão da sua base mais sólida, sucumbe definitivamente frente à repressão governamental.

As reuniões do clero nos dão um painel um pouco mais fiel. A participação nos mesmos poucas vezes foi de mais de 200 padres, num total de cerca de 420. Este índice surpreendentemente baixo inflacionava, por assim dizer, a representatividade dos sacerdotes inclusivos, por geralmente serem eles mais ativos e articulados entre si. A ponto de, em 1969, ser desejo geral que qualquer documento publicado em seu nome estivesse referendado por pelo menos 2/3 dos presbíteros da capital.

Mas o que se pretendia uma maior legitimação da "voz da Igreja" foi, antes, o seu calar-se. A maioria silenciosa venceu assim a minoria atuante - democrática e silenciosamente.

* * *

A questão de fundo que perseguimos pode ser assim resumida: Belo Horizonte, e, numa perspectiva mais ampla, certas regiões de Minas Gerais, desenvolveram um tipo próprio de catolicismo? Há, sem dúvida, uma

²⁴ Dom João reproduz em si - e busca sofregamente o equilíbrio entre - o que Troeltsch (1931) chama de *ethos* do evangelho, e que percorreria toda a história do cristianismo: *compromisso e rejeição do compromisso* com o "mundo".

²⁵ A expressão é de Dom Serafim, então bispo auxiliar, na homilia da missa em Ação de Graças pela posse de Magalhães Pinto. "O Diário", 2/02/61.

singularidade que podemos lhe imputar, e à qual já aludia Pierre Sanchis (1993: 11): a "referência fundamental ao tempo" em Minas constituiu-se, diferentemente do resto do país, a partir do passado.

Penso que a mineiridade, cujo sentido "conservador" ressaltai anteriormente, é antes *devedora* que credora da forma de religiosidade que se desenvolveu nesta "área cultural". Existe no catolicismo mineiro (em grande parte em função da peculiaridade do quadro de representações a partir do qual se forma) um nível de permeabilidade simbólica consideravelmente mais baixo que aquele típico de outros estados brasileiros²⁶, o que explica em parte a manutenção de um perfil marcadamente - a despeito de todas as excessões - tradicionalista. Trata-se, acredito, de uma herança lusitana que se fez sentir mais fortemente em Minas devido ao enorme contingente migratório vindo da metrópole no século XVIII. O isolamento geográfico da região mineradora e o posterior esvaziamento e ruralização que se verificam com a decadência do ouro contribuíram grandemente para que se preservasse algo da "consciência mítica" que caracteriza a fase colonial (Azzi 1987: 22).

Em Portugal, observa Azzi, "a fé católica impunha-se como totalidade única e absoluta, não abrindo espaço para qualquer outra expressão religiosa alternativa. (...) Processo análogo ocorre no Brasil colonial" (1987: 72). Minha hipótese é a de que este traço da religiosidade portuguesa é transplantado para Minas,²⁷ encontrando aí condições favoráveis à manutenção deste perfil simbólico pouco permeável - vale dizer: *excludente*. Daí porque, por exemplo, o plano das relações entre poder secular e eclesiástico não foi substancialmente alterado ao longo do tempo. Aqueles que, na Igreja da capital, propunham ao fim dos anos 60 que a instituição se colocasse na linha de frente da luta contra a ditadura militar, ficaram isolados.

Belo Horizonte, indiscutivelmente, fora um dos centros católicos mais dinâmicos do país no período que vai da Proclamação da República à década de sessenta. Foi, conforme relembra um sacerdote, "talvez a primeira diocese em que se deixou a batina".²⁸ Mas tal dinamismo trazia dentro de si uma herança colonial, de cuja marca - ambígua em relação à modernidade que regeu seu nascimento - não poderia se desvencilhar, sob pena de desfigurar-se. Tal constatação não chega a ser contraditória: atentemos para o fato de que toda a ebulição que marcou a Igreja trinta anos atrás não calou tão fundo assim em Belo Horizonte. O surgimento da chamada Igreja da Libertação foi ali um fenômeno de dimensão limitada - e mesmo epidérmico. A capital dos mineiros continuava a ser, como talvez ainda seja de fato, uma *fortaleza do catolicismo*.

²⁶ O clássico estudo de Bastide (1989 [1960]) dá substrato a tal afirmação. Ver, em especial, o capítulo "Os dois Catolicismos".

²⁷ A idéia de "transplantação" não é nova: os estudiosos da arte barroca mineira utilizam-na há décadas.

²⁸ Pe. Henrique Vaz, entrevista em 31/01/95.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, Marcelina das Graças de. *Fé na Modernidade e Tradição na Fé. A catedral da Boa Viagem e a Capital*. Belo Horizonte, dissertação de mestrado, Dep. de História da UFMG, 1993.
- ARRUDA, Maria A. do Nascimento. *Mitologia da Mineiridade*. São Paulo, Brasiliense, 1990.
- AZZI, Riolando. *A Cristandade Colonial: Mito e Ideologia*. Petrópolis, Vozes, 1987.
- _____. "O movimento brasileiro de reforma católica durante o século XIX", in *Revista Eclesiástica Brasileira* (34), 1974: 646-662.
- BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira, 1989.
- BERGER, P & LUCKMANN, T. *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis, Vozes, 1993.
- BILLINGS, Dwight & SCOTT, Shaunna. "Religion and political legitimation" in *Annual Review of Sociology* (20), 1994: 173-201.
- BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o Poder*. São Paulo, Ática, 1986.
- CASTORIADIS, C. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. São Paulo, Paz e Terra, 1991.
- DUSSEL, Enrique (org). *Historia Liberationis: 500 anos da Igreja na América Latina*. São Paulo, Paulinas, 1992.
- ELIADE, Mircea. *Mito do Eterno Retorno*. São Paulo, Mercuryo, 1992.
- FERNANDES, Rubem C. "Conservador ou Progressista - uma questão de conjuntura", in *Religião e Sociedade* (9), 1983: 59-62.
- FLORIDI, Ulisse A. *O Radicalismo Católico Brasileiro*. São Paulo, Hora Presente, 1973.
- GEERTZ, Clifford. *A Intrepretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1989.
- LAGE, Francisco. *O Padre do Diabo*. São Paulo, EWM, 1989.
- LIMA, Mário de. *O Bom Combate (subsídios para a história de 20 anos da Ação Católica de Minas)*. Belo Horizonte, Imprensa Oficial, 1929.
- MARQUES, Maria E. *Formação e Crise da Juventude Operária Católica. O Movimento em Minas Gerais (1935-1968)*. Belo Horizonte, dissertação de mestrado, Dep. de Ciência Política, UFMG, 1986.
- MATOS, H. C. José. *Um estudo histórico sobre o catolicismo militante em Minas, entre 1922 e 1936*. Belo Horizonte, O Lutador, 1990.
- MAUSS, Marcel. "Fenômenos gerais da vida intra-social", in OLIVEIRA, Roberto C. de. (org) *Marcel Mauss*. São paulo, Ática, 1979.
- PIMENTA, Dom Silvério G. *Cartas Pastorais*. Rio de Janeiro, Leite Ribeiro & Maurillo, 1921.

- RESENDE, Maria E. L. "Às vésperas de 37: o Novo/Velho discurso da ordem conservadora", in *Revista Brasileira de Estudos Políticos* (73), 1991: 7-51.
- SANCHIS, Pierre. "Sincretismo e jogo das categorias. A propósito do Brasil, de Portugal e do Catolicismo", in *Textos de Sociologia e Antropologia*, Dep. de Ciências Sociais, UFMG, (44) 1993.
- SEMERARO, Giovanni. *A Primavera dos anos 60: A Geração de Betinho*. São Paulo, Loyola, 1994.
- TORRES, João Camilo de O. *A Igreja de Deus em Belo Horizonte*. Edição comemorativa do Centenário da Arquidiocese, 1972.
- TRINDADE, Raymundo. *Arquidiocese de Mariana. Subsídios para a sua História*. São Paulo, Coração de Jesus, 1928 (vol. I) e 1929 (vols. II e III).
- TROELTSCH, Ernst. *The Social Teachings of the Christian Churches*. London, George Allen & Unwin, 1931.
- WEBER, Max. "A 'objetividade' do conhecimento nas Ciências Sociais", in COHN, Gabriel. (org) *Weber*. São Paulo, Ática, 1991.
- WIRTH, John D. *O Fiel da Balança. Minas Gerais na Federação Brasileira (1889-1937)*. São Paulo, Paz e Terra, 1982.

Mulheres Negras: do cativeiro à libertação, uma trajetória de resistência na Minas Colonial *

EDUARDO FRANÇA PAIVA

Mestre em História pela UFMG, Doutorando em História Social pela USP, Professor do Curso de História das Faculdades Integradas Newton Paiva - Belo Horizonte.

O século XVIII mineiro é, certamente, um período rico em acontecimentos que marcaram e continuam a marcar a história e a identidade brasileiras. A pujança da Capitania foi expressa através da diversificada economia engendrada; das variadas manifestações culturais que sediou; do intenso controle exercido pela coroa; das incontáveis rebeliões promovidas em seu território e, também, através da complexa sociedade urbana, pela primeira vez conformada na Colônia. Após as primeiras descobertas de ouro, Minas Gerais rapidamente tornou-se a mais importante região do Brasil e passou a ostentar a maior população livre e o maior número de libertos e de escravos entre todas as capitanias.

Impulsionada por uma realidade de tão amplos contornos, a produção documental ocorrida, em Minas e na Metrópole, foi, naturalmente, muito significativa. Foi também muito variada, o que auxilia o trabalho dos interessados em aprofundar o conhecimento historiográfico sobre área e época tão importantes para a história brasileira. Aqui se enquadra, perfeitamente, a principal fonte usada nesta pesquisa: os testamentos. Foram investigados 357 desses documentos, todos registrados na Comarca do Rio das Velhas (Sabará), entre 1720 e 1780.¹ Os testadores eram homens e mulheres livres e libertos que diante da iminência da morte, inseridos naquele mundo barroco, trataram de construir uma imagem deles próprios e legá-lo ao futuro, além, é claro, de reinvidicarem a vida eterna no paraíso celeste.² Ao assim procederem, esses indivíduos registraram, nem sempre de maneira explícita, porções importantes daquele universo setecentista. Revelaram segredos; fizeram acusações; inventariaram os bens mais importantes; mostraram-se devotos e bons cristãos ao deixarem legados pios e materiais para a Igreja, para a gente pobre e para

* Texto apresentando na mesa-redonda "O Setecentos e o Oitocentos Mineiros: Cultura e Sociedade". XVIII Simpósio Nacional de História / ANPUH - Recife, Julho de 1995

escravos. Eles desvelaram, em boa medida, o cotidiano da relação senhor/escravo, além de descreverem aspectos pouco conhecidos do comportamento ordinário de ambas as partes.

Através dos relatos testamentais foi possível constatar a recorrência dos pequenos plantéis de cativos (entre 4 e 5 escravos em média) dos proprietários mineiros, a relação de dependência estabelecida e, em muitos casos, a intimidade construída entre as partes. Nos dois últimos casos, as negras, o objeto central desta reflexão, se fizeram presentes de forma marcante. Um grande número delas manobrou como pôde, e até como quis, esse aspecto da relação escravista. E para isso, elas montaram uma variedade de estratégias de atuação cotidiana, sutis e quase invisíveis, que acabaram possibilitando, de imediato, um tratamento menos violento e desumano no cativeiro, além de certa autonomia e de alguma influência sobre o proprietário(a) e os familiares dele(a). A médio e longo prazos, o alvo a ser alcançado (inumeráveis vezes o foi) era a manumissão, preferivelmente com alguma ascensão econômica. Essas mulheres não pouparam qualquer esforço para garantirem a conquista desses objetivos. É claro que nem todas tiveram o mesmo sucesso e muitas nunca chegaram a auferir qualquer ganho. Mas, no geral, as estratégias parecem ter sido eficazes, principalmente, mas não exclusivamente, nos núcleos urbanos mineiros.

Não eram estratégias exatamente coletivas, elas estavam mais restritas à esfera do particular e da relação de cada escrava com seu proprietário. Porém, eram extremamente recorrentes. Não parece ter havido qualquer organização no sentido de conscientizar e treinar as escravas mais novas, mas parece que a virtual eficácia das ações era largamente conhecida por aquelas mulheres. Certamente, a conformação social vigente, constituída por muitos homens livres solteiros (portugueses, notadamente) e muitas negras e mestiças disponíveis, foi um dos elementos que viabilizaram esse quadro. Neste caso, é natural que se pense, imediatamente, em intercursos sexuais moldando essas relações e abrindo espaço para as conquistas femininas. Na verdade, essa estratégia foi uma das mais profícuas entre as adotadas por essas mulheres, resultando dela uma grande quantidade de bastardos e de manumissões, como ser verá à frente. Contudo, existiram várias outras alternativas de atuação cotidiana que significaram avanço em direção ao objetivo das escravas.

Estabelecido um quadro de dependência do proprietário(a) em relação ao seu minguado plantel de cativos, e vice-versa, é possível que tenham existido manifestações de afeto, de amizade e até de respeito de ambos os lados, claro, mantendo-se inalterada, na essência, a estrutura hierárquica que os distinguia socialmente. Mas é aqui que outros tipos de estratégia podem encontrar campo fértil e resultarem em tratamento mais humanizado e menos violento, além de manumissões. É o caso de uma adaptação, real ou teatralizada, aos valores culturais dominantes, sobretudo aos ligados à religiosidade. Negras devotas fervorosas de santos cristãos, penitentes às voltas com o pecado da carne e escravas solteiras, cultivadoras da virgindade e da pureza da alma, à espera de

um casamento correto e da concretização de antigas promessas de alforria e de bens materiais. De forma semelhante, muitas escravas expressaram submissão e fidelidade, o que chegou a ser reconhecido nos testamentos de muitos proprietários, que justificaram assim as manumissões ali “concedidas”. Para se chegar a tal conquista, elas também tiveram que apresentar um desempenho satisfatório nas atividades domésticas do dia a dia, como, por exemplo, preparar boa comida, deixar a casa bem limpa, cuidar dos doentes da família de forma esmerada, além de, em muitos casos, demonstrar sua aptidão para o comércio informal praticado por elas nas ruas e que acabavam rendendo bons lucros para os proprietários.

No decorrer da labuta de todos os dias muitas escravas mineiras procuraram constituir e manter vínculos afetivos com seus proprietários e com outros homens que pudessem ajudá-las, voluntária e involuntariamente, a atingirem seus objetivos. Assim, mesmo em contradição com a disposição geral dos senhores, estabeleceram-se muitos e estreitos laços de compadrio, o que gerou amizades e ligações estreitas.³ O intercuso sexual entre elas e os padrinhos era algo comum e vários desses últimos eram, na realidade, pais ou parentes próximos dos afilhados. Em um caso e no outro, foi uma forma de compensar o não reconhecimento oficial da paternidade, outra conquista da mães. A curto, médio ou longo prazos afilhados e comadres acabavam assegurando ganhos significativos, nem que viessem apenas com os legados testamentais.

Mas as relações mantidas com os senhores não desaguaram sempre nos laços de compadrio. Muitos “mulatinhos(as)” e “pardinhos(as)” foram reconhecidos oficialmente como filhos dos proprietários com suas escravas e quando isso aconteceu, eles tornaram-se, automaticamente, herdeiros da fortuna paterna. Os bastardos reconhecidos e um outro contingente que jamais chegou a sê-lo eram frutos de relações efêmeras ou duradouras, mas impressionantemente comuns no universo setecentista mineiro. Na maior parte das vezes, os nascidos dessas ligações amorosas foram transformados pelas mães em armas eficazes contra a dureza e a violência intrínsecas ao cativeiro. Transformaram-se, também, em peças centrais da conquista da manumissão e de certa ascensão econômica, frequentemente alcançada em família. No jogo implícito estabelecido entre proprietários e propriedades das Minas, enquanto eles, mesmo reconhecendo bastardos mestiços e os alforriando junto com as mães, inventavam novas formas de controle, elas, através de pequenos poderes conquistados no dia a dia, construíram e reconstruíam estratégias para resistirem e suplantarem a opressão. Os dados extraídos dos testamentos arrolados indicam que a família escrava tornou-se, para os dois participantes desse jogo, um trunfo de enorme valor. É importante observar aqui que nem todas as famílias escravas se constituíram através de uma participação direta do proprietário.

Significativa parcela dos plantéis urbanos mineiros parece ter contado com uma ou mais famílias escravas. A figura da mãe era central enquanto que o pai quase nunca era mencionado, o que sugere uma matrifocalidade latente

na formação desses núcleos familiares. Existiram, por exemplo, plantéis compostos pela avó, filhas e netos, sem a presença de homens adultos. A mãe comandava a formação da família e a transformava em uma espécie de escudo protetor do grupo. Internamente, a liderança feminina parece ter conduzido à coesão e à solidariedade entre os membros. Assim, esses núcleos partiam fortalecidos para atuarem externamente ao seu micro universo. A família sensibilizou muitos proprietários quando, diante da morte iminente e imbuídos de um espírito cristão e barroco, tentaram garantir a vida eterna ao lado de Deus concedendo manumissões e legando bens materiais aos menos favorecidos na terra. No momento de escolher os escravos que seriam contemplados os testadores optaram, repetidamente, por aqueles inseridos em grupos familiares. Se a existência de laços de parentesco representou para os proprietários uma maneira de melhor controlar e dominar o plantel de cativos, eles não tiveram o mesmo significado para os mancípios. Para esses últimos, os laços familiares representaram formas solidárias de enfrentar o sistema escravista e condição que importava muito aos testadores interessados em difundir a imagem de bons cristãos.

Vejam os dados importantes sobre as famílias escravas, retirados dos testamentos. Dos 231 testadores livres arrolados, 67, isto é, 29% deles, declararam, em seus testamentos, ter filhos ilegítimos que descendiam, na sua quase totalidade, de mães negras ou mestiças, notadamente escravas. É bom observar que entre esses homens livres 4/5 deles eram solteiros e 2/3 eram portugueses) foi costume não reconhecer oficialmente esses bastardos, o que torna a porcentagem acima subestimada. Já entre as mulheres negras, esse costume quase inexistia. Das 73 testadoras forras arroladas (dessas, 2/3 eram africanas e 3/4 era solteiras), 28 delas, o que representa 38,35%, declararam, em seus testamentos, ter filhos ilegítimos. No geral, quase 1/3 de todos os testadores arrolados, incluídos os homens forros e as mulheres livres, declararam possuir filhos ilegítimos, o que demonstra, claramente, a extensão social assumida pelo costume.

Outros dados importantes: os testadores livres arrolados possuíam, juntos, 2619 escravos; quase a metade desses testadores contou com núcleos familiares em seu plantéis; 17,14% desses escravos envolvidos em laços familiares. Entre as testadoras forras o quadro era o seguinte: juntas, elas possuíam 350 cativos; quase a metade delas contou com núcleos familiares em seus plantéis; 34,85% de seus escravos tinham laços familiares. No geral, dos 357 testadores arrolados, 41,17% contavam com famílias escravas em seus plantéis. Além disso, esses testadores possuíam, juntos, 3274 cativos, sendo que 19, 21% desses últimos tiveram seus laços de parentesco declarados nos testamentos de seus proprietários.

Agora, vejamos como essas famílias pressionaram os senhores mineiros pela manumissão. Mães e filhos representam 95% do universo de parentes escravos identificados nos testamentos. Das 192 mães, 50% foram alforriadas

gratuita ou condicionalmente ou foram coartadas (as coartações eram autocompras geralmente pagas pelos cativos em quatro ou cinco parcelas anuais, bastante comuns em Minas Gerais). Com relação aos descendentes delas, contando com os filhos dos senhores, foram identificados 402. Deles, 59,45% foram beneficiados com alforrias ou coartações. As 250 alforrias conquistadas por esses escravos representam 56,17% das 445 manumissões registradas nos testamentos examinados. Já as 103 coartações por eles conquistada, significam 37,05% do total de 278 autocompras indicadas na documentação. Somadas, as alforrias e coartações de escravos com laços de parentesco representam 48,82% de todos os casos existentes nos testamentos.⁴

Alforrias e privilégios não foram, unicamente, concessões feitas de cima para baixo, mas conquistas alcançadas, por mulheres submetidas. A exploração sexual sofrida pelas escravas, elemento até hoje tão comum no imaginário sobre a escravidão, parece ter sido, na verdade, o lado propositadamente mais conhecido de uma relação mais complexa. Um outro, talvez equivocadamente escamoteado por uma mentalidade machista e estrategicamente ocultado pelo discurso abolicionista, foi gerenciado por aquelas mulheres, que de vítimas passam a provocadoras dos contatos sexuais. A intenção, evidentemente, era facilitar a vida em cativeiro, forçar a libertação e tentar garantir recursos materiais para o futuro.

Ao focar aspectos ainda pouco conhecidos das relações escravistas coloniais foi possível identificar novos e variados tipos de resistência implementados pelos cativos, além das fugas, dos quilombos e das reações violentas. Assim, no lugar das vítimas (de uma vetusta historiografia) emergem agentes históricos dos mais atuantes e no lugar de seres “alienados” e “dominados” aparecem pessoas resistentes. Esses agentes, notadamente as mulheres negras identificadas nesta pesquisa, transformaram sua própria história e acabaram recriando o universo escravista colonial. Diante da desumanização e da violência congênitas ao sistema elas inventaram artimanhas e estratégias para minorá-las. Sutis, impregnadas de “ginga”, “molejo” e “saracoteio”, essas estratégias de resistência constituíam um “jeitinho” especial para lidar com a opressão. Talvez, encontre-se aí a matriz de nosso tão “natural” e quase sempre mal interpretado “jeitinho brasileiro”.

NOTAS

- (1) A investigação foi realizada junto aos acervos do Arquivo Público Mineiro e do Museu do Ouro de Sabará e serviu de base para a elaboração de minha dissertação de Mestrado, intitulada *"Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos"*, apresentada à Universidade Federal de Minas Gerais, em 1993.
- (2) Sobre a potencialidade informativa dos testamentos para os historiadores ver: MARCÍLIO, Maria Luíza. A morte de nosso ancestrais. In: MARTINS, José de Souza (org.) *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São paulo: Hucitec, 1983; MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Testamentos de escravos libertos na Bahia no século XIX; uma fonte para o estudo de mentalidades*. Salvador: Centro de Estudos Baianos/UFBa, 1979 e PAIVA, Eduardo França. Discussão sobre fontes de pesquisa histórica: os testamentos coloniais. *LPH Revista de História*. UFOP Mariana: n.4 p.92-106, 1993/1994.
- (3) Sobre o apadrinhamento de escravos ver GUEDEMAN, Stephen & SCHWARTZ, Stuart. Purgando o pecado original: compadrio e batismo de escravos na Bahia no século XVIII. (trad.) In: REIS, João José (org.) *Escravidão & invenção da liberdade; estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense/CNPq, 1988, p.33-59.
- (4) Todos esses dados foram publicados e estão mais profundamente analisados em PAIVA, Eduardo França. Mulheres, famílias e resistência escrava nas Minas Gerais do século XVIII. *Varia História* - UFMG. Belo Horizonte: n.13 p.67-77, 1994.

Literatura Infantil:

Algumas Reflexões

MARGARETE FÁTIMA HENRIQUE

Professora de Didática, Estrutura e
Funcionamento de Ensino e Estatística
Aplicada à Educação da Faculdade
de Filosofia da FEMM.

Para definirmos Literatura Infantil, se faz necessário perguntarmo-nos: como se comporta o destinatário ou leitor desta literatura?

A partir da observação da criança quanto à sua leitura e linguagem, vê-se a importância da obra ao ser literária. A questão é a forma de encarar as coisas diferentemente.

O cético questiona os seus limites, as verdades que não são absolutas; é um sujeito que não acredita pura e simplesmente por acreditar. As certezas são puras ilusões. Por outro lado, a maior dificuldade em se conviver com a dúvida está na função da necessidade permanente de se repensar o já sabido, isto é, de se estranhar o óbvio.

A literatura depende da leitura feita pelo leitor e da linguagem por ele usada. É a partir da bagagem cultural do leitor que o texto se avoluma ou se apequena.

A reflexão de Platão sobre a linguagem abrange uma distinção entre o mundo das verdades e das essências, chamadas também “idéias” - que são imutáveis, objetivas e universais - objeto da ciência e o mundo das “aparências”, que são cambiantes, subjetivas e incertas.

Por meio de uma dialética bem conduzida é possível alcançar “a ciência” da justiça, da virtude, da piedade, da beleza, e não ter que se contentar apenas com as opiniões emitidas a respeito. É igualmente possível atribuir-lhes uma definição que revele o que é cada uma dessas coisas, ou seja, sua essência: forma e idéia.

Em **Literatura Infantil, Voz da Criança**, as autoras Maria José Palo e Maria Rosa D. Oliveira, escreveram que “o tema literatura infantil leva-nos de imediato à reflexão acerca do que seja esse ‘infantil’ como qualificativo especificador de determinadas espécies dentro de uma categoria mais ampla e geral do fenômeno literário”.¹

A própria visão que cada autor tem de “infantil” é uma variável que por si já interfere no tipo de texto produzido. Dessa forma, verifica-se que a conceituação desse gênero é complexa. Essa literatura, que seriam textos escritos para crianças, é pois, textos de conteúdo simples para um leitor de linguagem simples ou marginal. Ela não é definida ou demarcada pelo aspecto cronológico do leitor.

Historicamente, a Literatura Infantil começou a surgir dentro da escola, para orientar os filhos da burguesia conforme as normas do bem viver e comportar-se, segundo a sociedade vigente.

É da relação da Igreja com a criança que se começa a Educação formal; daí as fábulas e parábolas.

No final do século XVII começam a aparecer contos, que já eram para adultos, com atenção voltada para a criança.

Em meados do século XIX é que se instaura, de forma institucionalizada, a Literatura Infantil para crianças. Tinha dois objetivos: ensinar e divertir. Dar normas de condutas social-cristã, junto com o entretenimento. Descobriu-se a importância da ilustração.

Os contos de fadas e fábulas eram, anteriormente à sua institucionalização, conhecidos como contos populares. Os contos populares são os sentimentos e crenças mais primitivos do homem, em forma textual.

"Na Literatura Infantil, mesclam-se as manifestações estéticas. Valores e critérios tradicionais são deslocados e/ou abjurados: na linguagem verbal e visual, no discurso, na visão de mundo expressa.

Mas nem sempre, isso ocorre de modo substancial: usa-se também a disponibilidade do momento em que a literatura "não está guardada" para, simultaneamente, travesti-la de liberal e libertária, enquanto subjaz a necessidade de dominação do objeto de sua existência, a criança." 2

A criança em si tem, no texto, seu objeto de amor e seu objeto de desejo. Objeto de amor, quando este flui na criança sua afetividade; e objeto de desejo, quando a criança sente necessidade e interesse em absorvê-lo.

Os empiristas, como David Hume, relatam que a beleza está no gosto de cada um. Aquilo que depende do gosto e da opinião pessoal não pode ser discutido racionalmente. O belo não está no objeto, mas nas condições de recepção do sujeito.

A obra deve ser capaz de mostrar que existem valores e por que eles existem, bem como transformar-se em objeto de amor e desejo.

É importante frisar que todo objeto tem histórias, faz histórias, conta suas histórias.

Há obras, ora narrativas, ora em versos, e, muitas das vezes, apenas pictórias - onde o desenho fala por si ou dialoga com o texto - expressam a visão de mundo do autor. Esse, o criador, precisa estar apaixonado por seu trabalho pois, em certo momento do processo criador, a obra ganha vida própria

e transmite suas próprias necessidades ao criador.

É importante notar a fala de Mukaróvsky:

“... a intencionalidade, atitude que determina e caracteriza toda a criação do homem, converte os demais produtos em coisas que servem a objetivos definidos; a obra artística é transformada pela mesma intencionalidade, mas em signo não subordinado a nenhum objetivo exterior.”³

A interpenetrabilidade de forma e conteúdo, de exterior e interior, de essência e existência, de parte e todo, de origem e originado, de ente e ser é: a criação, a obra.

No momento em que a obra rompe com a idéia de ser “cópia do real” e passa a ser considerada criação autônoma que tem por função revelar as possibilidades do real, ela passa a ser avaliada de acordo com a autenticidade de sua proposta e com sua capacidade de falar ao sentimento. O problema do belo e do feio é deslocado do assunto para o modo de representação.

A experiência estética é a experiência da presença tanto do objeto estético como do sujeito que o percebe.

A obra espera que o público “jogue seu jogo”, isto é, entre no mundo, de acordo com as regras ditadas por ela própria para que seus múltiplos sentidos possam aparecer.

Em arte, não basta ter público, é preciso saber trabalhar esse público. Este mesmo público, deve ser consciente das dificuldades a serem transpostas, pois estas são as suas próprias. Confronta-se aí a dimensionalidade da questão imediata do florescimento de um público cômico de sua responsabilidade comunitária. Assim procedendo teremos uma resposta do sujeito à margem de um processo que nós, tidos como propositores, estamos engendrando.

A Psicanálise apresenta-nos um quadro patético sobre a civilização e cultura quando diz que:

“... O indivíduo é virtualmente um inimigo da cultura, embora seja ela um importante fator de interesse de comunhão humana [...] A cultura tem que ser, destartes, defendida contra o indivíduo. Todas as suas normas, exigências, instituições ou mandamentos, vêm-se colocar a serviço dessa tarefa.”⁴

A interpretação da obra é, a priori, a do sentimento, um sentimento não dissociável da experiência, isto é, ele só pode acontecer na presença da obra.

O sentimento acolhe a obra, reunindo as potencialidades do eu numa imagem singular. É toda nossa personalidade que está em jogo e o sentimento

despertado não é o sentimento de uma obra, mas de um mundo que se descortina em toda sua profundidade, no momento em que extraímos o objeto do seu contexto natural e o ligamos a um horizonte interior.

Este sentimento, portanto, “não é emoção”. É conhecimento. A emoção é uma resposta, é uma maneira de lidarmos com o sentimento. A alegria, por exemplo, é o modo pelo qual lidamos com o sentimento do cômico; o medo é uma resposta ao sentimento do ameaçador. Assim, o sentimento é conhecimento porque esclarece o que motiva a emoção.

Logo após a interpretação se dá através do pensar e envolve análise cuidadosa da obra, respeitando a individualidade da mesma.

Descrever a obra a partir do que vemos, lemos ou ouvimos é importante porque vai nos fornecer dados para estabelecerem relações que não estão aparentes, mas que se encontram implícitas na obra. É preciso levantar os significados de cada signo e dos signos combinados entre si. Os significados dos outros signos torna um exposto tecido de significações que se cruzam e entrecruzam.

A função poética da linguagem caracteriza-se por estar centrada sobre a própria mensagem, isto é, por chamar a atenção sobre a forma de estruturação, de composição da mensagem, transgredindo os códigos consagrados. “A forma de apresentação da mensagem chama a nossa atenção pela sua força poética”.

Portanto, a criação expressa um modo de poder avaliar a própria vida. Então, criar significa avaliar, onde, narrar e ouvir são momentos diferenciados de um mesmo ato, o ato da criação.

Podemos conjecturar uma definição: a Literatura Infantil é narrar-se a si mesmo, ou outro, ao mundo, às idéias.

BIBLIOGRAFIA

- (1) PALO, Maria José, OLIVEIRA, Maria Rosa D. *Literatura infantil*, voz da criança. São Paulo, Ática, 1986.
- (2) MARTINS, Maria Helena. *A tentação das generalizações*. In: Crônica de uma utopia; leitura e literatura infantil em trânsito. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- (3) MUKAROVSKY. *História das artes*. (Apostila).
- (4) SILVA, G.P. *Aspectos da Psicanálise*. Belo Horizonte: PUC, 1994. (Apostila).
- (5) MARTINS, Maria Helena. *O que é leitura*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

A matéria de poesia em Manoel de Barros

LUIZ HENRIQUE BARBOSA

Mestre em Letras pela UFMG

(...) um subtexto se aloja. Instala-se uma agramaticalidade insana que empoema o sentido das palavras. Aflora uma linguagem de defloramentos, um inauguração de falas.

Manoel de Barros

Wittgenstein, em seu *Tractatus Lógico-Philosophicus*, compara uma proposição lógica com um vetor. Para ele, a proposição seria uma representação que, através da linguagem, obedece às leis da lógica. "Representar na linguagem algo que contradiga as leis lógicas é tão pouco possível quanto representar na geometria, por meio de suas coordenadas, uma figura que contradiga as leis do espaço, ou dar coordenadas de um ponto que não exista."¹ Assim, nosso espaço de pensamento do mundo é limitado pela sintaxe lógica da linguagem. Daquilo que não podemos falar temos que nos calar.² O *Tratado* coloca uma relação definida entre as palavras e as coisas. Para Wittgenstein, o nome substitui a coisa, dizendo **como** uma coisa é, mas não **o que** ela é. O autor propõe, então, mostrar que a proposição lógica será guiada por regras que irão constituir uma sintaxe do sentido e do significado. Não nos parece possível ler Wittgenstein sem que nos lembremos do pensamento vigente no século XVII, que considerava a significação como um processo de representação mimética da realidade. É a partir de então que o signo lingüístico será fixado em sua forma binária significado/significante, tal como o encontraremos, mais tarde, em Saussure.

No entanto, sabemos que a literatura da modernidade (com exceção de alguns de seus momentos, como o Realismo) não tem a pretensão de se constituir como representação, como mimese, como cópia da realidade:

Ora, ao longo de todo o século XIX e até nossos dias ainda - de Hölderlin a Mallarmé, a Antonin Artaud - a literatura só existiu em sua autonomia, só se desprende de qualquer outra linguagem, por um corte profundo, na medida em que constituiu uma espécie de 'contradiscurso' e remontou assim da função representativa ou significante da linguagem àquele ser bruto esquecido desde o século XVI.³

¹ WITTGENSTEIN. *Tractatus lógico-philosophicus*, p. 147.

² WITTGENSTEIN. *Tractatus lógico-philosophicus*, p. 131.

³ FOUCAULT. *As palavras e as coisas*, p. 12..

Não poderíamos, então, aplicar a definição da proposição lógica para a literatura e a poesia contemporâneas. Mas há algo que Wittgenstein nos esclarece e de que nem mesmo o texto literário e o poético podem escapar: a linguagem jamais poderá nos dar a experiência da coisa. Ela sempre será um substituto da mesma, que nos será mostrada através de um encadeamento lógico dos significantes. E, mesmo aqueles escritores que tentam apreender a coisa em sua totalidade, na esperança de que o signo apresente uma relação perfeita entre ela e a palavra, acabam por afastar-se ainda mais da coisa, pois o texto se transforma num dizer sobre essa busca. Temos o exemplo de Clarice Lispector que, na sua tentativa de chegar à coisa antes de ser nomeada, acaba por fazer um tratado filosófico sobre a linguagem:

Entre ela e os objetos havia alguma coisa, mas quando agarrava essa coisa na mão, como a uma mosca e depois espiava - mesmo tomando cuidado para que nada escapasse - só encontrava a própria mão rósea e desapontada. Sim, eu sei. O ar, o ar! Mas não adiantava, não explicava. Esse era um de seus segredos. Nunca se permitiria contar, mesmo a papai, que não conseguia pegar 'a coisa'.⁴

Diante do que foi exposto até aqui, podemos chegar à óbvia conclusão que a primeira especificidade da poesia seria a de ser um texto que se guiaria pela lógica da sintaxe. Mesmo um poema surrealista deve seguir uma ordem; caso contrário, sairíamos do discurso para desemborcarmos no sem sentido. No entanto, essa não seria uma especificidade exclusiva da poesia. Também a prosa, uma propaganda publicitária ou uma bula de remédio não teriam esse traço em comum? Tentemos aqui levantar outros traços que possam demarcar a diferença entre o discurso poético e o da prosa. Recorro ao *Novo Dicionário Aurélio* e escolho ali a definição formal de poema, que parece ainda ser usada para diferenciar um texto poético de um texto em prosa: "obra em verso". Mas será que as experiências poéticas de destruição da forma, levadas a cabo pelos modernistas, não teriam transformado esse conceito? Após a experiência de Mallarmé, toda essa noção de verso não teria implodido? Uma palavra que ocupa um espaço em branco seria um verso, uma linha? Mais importante do que falar que o poema é constituído por versos é tentar entender o porquê do rompimento dessa linha no texto: por que não se atingir a extremidade direita da página para só aí passarmos a outra linha? Parece-nos bastante claro que não basta que uma obra seja escrita em versos para que a consideremos como poema. Se assim fosse, poderíamos transformar

⁴ LISPECTOR. *Perito do coração selvagem*, p.12.

toda obra escrita em prosa num texto poético, reescrevendo-a novamente em versos.

Octavio Paz parece também questionar esse conceito, ao afirmar que podemos encontrar obras que, apesar de serem escritas em prosa, possuem várias características comuns aos textos poéticos, como quebra da sequência narrativa e predomínio do ritmo e da imagem:

Obras como *Os Cantos de Maldoror*, *Alice no País das Maravilhas* ou *El Jardim de los Senderos que se Bifurcam* são poemas. Neles a prosa se nega a si mesma; as frases não se sucedem obedecendo a uma ordem conceitual ou narrativa, mas são presididas pelas leis da imagem e do ritmo.⁵

Sem dúvida, o ritmo da poesia irá diferir do ritmo da prosa. A prosa irá se apoiar no discurso verbal que se articula à predicação e à subordinação: fala-se de um sujeito que possui atributos e sempre existe uma oração que é hierarquicamente superior a outra, que se torna sua subordinada, como observamos neste trecho de Machado de Assis:

Marcela, por exemplo, que era bem bonita, Marcela amou-me... Marcela amou-me durante quinze meses e onze contos de réis; nada menos. Meu pai logo que teve aragem dos onze contos, sobressaltou-se deveras; achou que o caso excedia as raias de um capricho juvenil.⁶

Talvez seja a manutenção do ritmo a razão dos espaços em branco dos textos poéticos. Mudar de linha nos sugere uma pausa para a respiração, ou talvez nos permita provocar um estranhamento semântico proposital, constitutivo de todo texto que se quer diferenciar da prosa. Esse estranhamento é, sem dúvida, o objetivo do *enjambement*: ao cortarmos uma oração ao meio estaremos cortando também a estrutura hierárquica da oração, privilegiando a sonoridade das palavras e a ambigüidade do enunciado:

E o sino clama em lúgubres resposos:

'Pobre Alphonsus! Pobre Alphonsus!'

Por entre lírios e lilases desce
a tarde esquiva: amargurada prece

põe-se a lua a rezar.

A catedral ebúrnea do meu sonho

aparece, na paz do céu tristonho

toda branca de luar.⁷

⁵ PAZ. *Signos em rotação*, p.15.

⁶ ASSIS. *Memórias póstumas de Brás Cubas*, p.36.

⁷ GUIMARAENS. *Poesias*, p.19.

Embora não possamos falar de uma quebra da hierarquia proporcionada pelo **enjambement** em "Por entre lírios e lilases desce / a tarde esquiwa ..." percebemos que houve aqui tanto uma plurissignificação semântica quanto uma valorização da sonoridade das palavras. Ao interrompermos a oração, provocamos uma dubiedade: o sujeito do verbo **desce** pode tanto estar no verso anterior (Pobre Alphonsus) quanto no posterior (a tarde esquiwa). Permitimos também, com o corte, a semelhança sonora no final do 3º e 4º versos, proporcionada pelas palavras **desce** e **prece**. Outro seria o poema, bem menos rico, bem mais prosaico, se optássemos pela construção: "Por entre lírios e lilases desce a tarde esquiwa / amargurada prece / põe-se a lua a rezar". Essa ruptura da seqüência da oração seria, então, uma tímida tentativa de *molecar o idioma*, de romper com uma ordem já cristalizada pela língua, de sair da prosa e entrar na poesia:

Poesia é também um pouco ser pego de surpresa pelas palavras. Amigo meu, certa vez, Nelson Nassif, poeta oral dito e ouvido, saiu-se com esta: 'Hoje minha boca não está idônea para o beijo.' Tomei uma surpresa poética. Aquele adjetivo 'idônea' saiu de seu habitual contexto de responsabilidade (cargo idôneo, firma idônea, etc) e veio se encostar em uma boca! Entrou em contexto de volúpia. Molecou o idioma. Na verdade me preparei a vida inteira para fazer frases dementadas.⁸

O poeta é, então, uma espécie de algoz da língua, pois, apesar de ser obrigado a falar dentro de uma estrutura já definida, ele tem o poder de corrompê-la, de subvertê-la, como observa Leminski:

O poeta seria uma vítima da linguagem, a linguagem exerce uma violência sobre ele e ele sofre essa violência. Num outro momento, no momento sádico do processo, o poeta, o artista, o escritor, o criador, passaria a ser algoz, a ser carrasco da linguagem, e daí a inverter o jogo.⁹

Não há melhor metáfora para o poeta do que esta do algoz. Sim, porque uma de suas atitudes, ao fazer um texto poético, será a de cortar algumas frases, seccionar palavras, deixar que algumas vagueiem solitárias:

Tiro-lhes [das palavras] o verniz e os vãos metafísicos. Corto o desejo de se exibirem às minhas custas. As palavras compridas se devem cortar como nós de facraias. O verso balança melhor com palavras curtas. Os ritmos são mais variados se você trabalha com dissílabos, com monossílabos.¹⁰

⁸ BARROS. *Gramática expositiva do chão*, p.313.

⁹ LEMINSKI. *Poesia, paixão da linguagem*, p.283.

¹⁰ BARROS. *Gramática expositiva do chão*, p.334.

Assim, o simples som das palavras, seu encadeamento fonológico, passa a significar. Muitos versos serão guiados por nenhum episódio, muitos serão sustentados apenas pelo ritmo, em muitos as ressonâncias dominarão completamente o espaço semântico. É o que percebemos neste fragmento de "Desarticulados para viola de cocho":

E martelo
grama de castela móbile
estrela bridão
lua e cambão
vulva e pilão elisa
valise nurse
pulvis e aldrabas, que são?
-Palavras.¹¹

Mas não só através do ritmo sobrevive a poesia. É comum ouvirmos falar a respeito de um conjunto de frases de um poema: "que bela imagem!". Mas qual é o sentido do termo **imagem** quando empregado em relação ao poema? Seria a imagem um duplo formado a partir de um referente, tal como acontece quando estamos diante de um espelho? Ou seria um símbolo que possui uma relação motivada com o seu referente, tornando-se um símbolo de acepção saussureana?¹² Se considerarmos como afirmativo o primeiro questionamento, estaremos saindo da linguagem verbal, uma vez que, conforme disse Umberto Eco, a imagem no espelho não se constitui exatamente como signo, não pode estar no lugar de uma outra coisa, quando esta estiver ausente. "A relação entre objeto e imagem é a relação de duas presenças, sem nenhuma mediação".¹³ A imagem produzida por um signo verbal - o poema - nunca poderá ser desta ordem, já que o signo vem exatamente substituir algo que se encontra ausente. De acordo com Bosi, entendemos que a imagem no poema "não é, evidentemente, um ícone do objeto que se fixou na retina, nem um fantasma produzido na hora do devaneio: é palavra articulada".¹⁴

A imagem, então, seria algo formado através de uma ordenação dos signos. Mas que tipo de signos constituem a imagem poética? A classificação de Saussure para o signo verbal parece ser insuficiente para a nossa compreensão desta questão, uma vez que ele trabalha apenas com o signo na sua concepção de significado/significante. Aqui, os signos teriam a

¹¹ BARROS. *Gramática expositiva do chão*, p.175.

¹² Para Saussure, o símbolo é um tipo peculiar de signo, já que tem como característica não ser completamente arbitrário; para ele, "existe um rudimento de vínculo natural entre o significante e o significado. O símbolo da justiça, a balança, não poderia ser substituído por um objeto qualquer, um carro, por exemplo". (SAUSSURE, 1979).

¹³ ECO. *Sobre os espelhos*, p. 11.

¹⁴ BOSI. *O ser e o tempo da poesia*, p.171.

força de uma lei. O significante **cão** irá remeter-nos à idéia de um animal quadrúpede em todas as sociedades dos mundo. Peirce irá classificar esse signo com força de lei como símbolo, conceito que nada terá em comum com o que Saussure classifica como símbolo. A classificação sgnica de Saussure deixaria de fora, então, outros tipos de signos utilizados pelos poetas, como o ícone, por exemplo. Talvez seja por isso mesmo que devamos, neste momento, sair da Semiologia e entrar na Semiótica. Enquanto a Semiologia saussureana se preocupou apenas em estudar o signo verbal e seu caráter dual, a Semiótica de Peirce estudará o signo em sua concepção ampla - desde a organização das abelhas até um quadro de Rembrandt - estabelecendo, entre os seus elementos, não um caráter diádico, mas, sim, triádico. Além do signo com força de lei, que Peirce denominou de **símbolo**, ele irá ainda classificar o signo em **ícone** e **índice**.

Um **ícone** é um signo que tem com seu objeto uma relação analógica ou de semelhança. Assim, mapas, fotografias ou um desenho são ícones porque apresentam uma relação de similaridade com seu referente. No entanto, não podemos nunca falar de um ícone puro, já que não se consegue chegar a um signo que tenha todas as propriedades do objeto. Muitas vezes ocorre um imbricamento de índice, símbolo e ícone em determinado signo, havendo, sim, um privilégio do último.

Morris, já em 1946, questionava a definição de ícone. Para ele, nem o "retrato de uma pessoa feito por um hiper-realista parece guardar as propriedades daquela pessoa, já que a tela não possui a textura da pele humana ou a motilidade do indivíduo retratado. E o cinema será mais icônico que a pintura, mas nunca completamente icônico."¹⁵ A própria motivação natural do signo icônico também é questionada. Eco nos dá exemplos de artistas que realizavam imitações que hoje nos parecem perfeitas, mas que antes foram enquadradas como pouco realistas. Para ele, o artista inventava um esboço cujas regras não tinham sido adquiridas - o esboço não tinha sido simbolizado - pela comunidade. Isso prova que também os signos icônicos precisam ser símbolos, precisam ser guiados por uma convenção da sociedade.

Um **índice** é um signo que vai em direção a seu objeto, que possui uma ligação direta com ele. Assim, pegadas na areia, buracos de bala na parede ou uma seta numa via pública seriam índices porque seriam indícios de um homem que passou pela areia, de uma bala que atravessou a parede, ou de uma direção a ser tomada para ir a determinado local. Podemos falar, então, que, enquanto o ícone se aproxima de uma metáfora, devido ao seu caráter analógico e de semelhança com o referente, o índice se aproxima de uma metonímia, por se constituir como algo que nos levaria em direção a seu

¹⁵ ECO. *Tratado geral de semiótica*, p.171.

objeto. No entanto, há algo de metafórico em toda metonímia, como afirma Júlio Pinto:

um buraco de bala só é identificado como buraco de bala se sua forma for parecida com a de uma bala. Uma pegada é identificada como pegada (e, assim como dêitico da passagem de alguém por ali) na medida em que tem a forma de um pé, e assim por diante. Quer dizer, todo índice tem algo de ícone.¹⁶

Isso vem provar que muitas vezes um único signo poderá ter características simbólicas, indiciais e icônicas, ou então poderá haver a predominância de alguma e a exclusão de outras. Tentemos ver como se dá isso praticamente, através de um poema de Mário Quintana:

Essas cruzes toscas que a gente avista às vezes da janela do trem, na volta de uma estrada, são belas como árvores... Nada têm dessas admoestantes cruzes de cemitérios, cheias de um religioso rancor.

As singelas cruzes da estrada não dizem coisa alguma: parecem apenas viandantes em sentido contrário.

E vão passando por nós - tão naturalmente - como nós passamos por elas.¹⁷

Nesse poema, o vocábulo **cruzes** não se constitui apenas como um símbolo peirceano, não nos traz à mente apenas a idéia genérica de uma cruz, mas toda a simbologia que a cruz representa para a religião católica, como sofrimento, dor, paixão, embora o poeta queira retirar toda essa carga que ela possui. Aqui, estamos diante de um símbolo indicial, de um símbolo que, no contexto em que é proferido, nos remete a outros signos. Já no poema de Manoel de Barros, descrito anteriormente, os vocábulos **martelo**, **estrela** e **valise** são símbolos destituídos de um caráter indicial e significativo. Ali, os significantes não têm aquela tarefa obrigatória de nos remeter a algum significado, como pensava Saussure; o significado é afastado para que haja uma primazia do significante, de sua sonoridade. Essa é a imagem produzida por alguns poetas: uma imagem que se dá através dos signos, sem dúvida, mas esses não são guiados por uma sintaxe da significação; aqui o discurso é fragmentado, o significado é afastado para que as palavras exibam sua materialidade. É dessa materialidade que nos fala Pommier, ao se referir ao trabalho do poeta:

¹⁶ PINTO. *Espelho, espelho meu*.

¹⁷ QUINTANA, *Literatura comentada*, p.58.

Aquele que opera com a sonoridade das palavras margeia, desta forma, um abismo. Aproxima-se da loucura, porque atua nessa ausência de garantia, nesse ateísmo insuspeitado que sempre falta na linguagem comum. Quando considera as palavras em si mesmas, quando trabalha sua materialidade, o poeta relega a segundo plano sua significação. Assume, então, um risco dos mais elevados, porque, ao fazê-lo, invoca um nome, convoca um pai que não responderá, que ficará surdo a sua prece atéia.

Assim, a poesia mostra aquilo que a emoção estética, a relação com o gozo, deve à materialidade contrariada do significante, a cujo abrigo ela dá acesso. Para aquele que opera sobre a língua, o gozo, a totalidade do Outro, só se evoca no tempo mítico em que o significante, na sua beleza sonora, se isola e se abre a todas as significações possíveis.¹⁸

Talvez possamos entender agora a comparação, já cristalizada pelo senso comum, entre o louco, a criança e o poeta. Todos eles teriam em comum uma maneira peculiar de tratar a linguagem, todos eles produzem frases que corrompem a sintaxe da significação, para dar lugar a uma imagem acústica estranha aos ouvidos de quem está acostumado com as palavras em seus devidos lugares. O signo deixa, então, de pertencer a uma ordem binária (como isso significa aquilo) para passar a uma ordem ternária: isso significa aquilo naquele lugar. No entanto, deve ficar claro que a imagem poética se constitui através da linguagem, e, mesmo que haja um rompimento na sintaxe da língua, esta nunca poderá ser totalmente abolida: o poeta, como qualquer sujeito falante, só diz o que a linguagem lhe permite dizer.

Octavio Paz parece não aceitar esse limite que a linguagem nos impõe. Para ele, a imagem poética, além de trazer em si, através da representação, os elementos da realidade, cria uma outra realidade, da ordem do impossível - a imagem pode dizer o que a linguagem parece ser incapaz de dizer:

A imagem explica-se a si mesma, Nada, exceto ela, pode dizer o que quer dizer. Sentido e imagem são a mesma coisa. Um poema não tem mais sentido que suas imagens. Ao ver a cadeira, apreendemos instantaneamente seu sentido: sem necessidade de recorrer à palavra, sentamo-nos. O mesmo ocorre com o poema: suas imagens não nos levam a outra coisa, como ocorre na prosa, mas nos colocam diante de uma realidade concreta.¹⁹

¹⁸ POMMIER. *A exceção feminina*, p.98.

¹⁹ PAZ. *Signos em rotação*, p.47.

Para Paz, o poema transcende a linguagem: "nascido da palavra, o poema desemboca em algo que a transpassa."²⁰ A imagem poética seria, então, o momento de origem da linguagem, momento em que haveria uma suposta coincidência entre o significante e o significado, pois o signo se tornaria a própria coisa:

O homem é um emissor de símbolos. Entre esses símbolos há dois que são o princípio e o fim da linguagem humana, sua plenitude e sua dissolução: o abraço dos corpos e a metáfora poética. No primeiro: união da sensação e da imagem, o fragmento apreendido como cifra da totalidade e a totalidade repartida em carícias que transformam os corpos num provedor de correspondências instantâneas. Na segunda: fusão do som e do sentido, núpcias do inteligível e do sensível. A metáfora poética e o abraço erótico são exemplos desse momento de coincidência quase perfeita entre um símbolo e outro que chamamos analogia e cujo nome verdadeiro é felicidade."²¹

Paz vai incessantemente em busca de uma unidade, uma origem, uma plenitude, de um lugar onde o signo não substitua a coisa, mas que seja ela própria. Lacan irá formular uma concepção oposta à de Paz, ao afirmar que o significado é efeito do significante, que tudo que é escrito será para sempre impossível escrever sem enganos.²² Inverterá o diagrama de Saussure e ressaltará que a barra colocada entre o significante e o significado é que impede que o escrito seja compreendido em sua totalidade. É exatamente porque o signo apresenta equívocos que o texto para nós se torna plurissignificativo; caso isso não ocorresse, caso tivéssemos uma correspondência perfeita entre significante e significado, como deseja Paz, um único sentido poderia ser extraído do texto. Paz parece alimentar uma concepção idealista de poesia; a imagem poética estaria no mesmo nível que a imagem especular, que apresenta uma relação de duas coisas presentes. Assim, Paz prosseguirá em busca da origem, acreditando que a imagem poderá nos levar a um antes da linguagem. Rejeitará a palavra como o substituto de algo que se encontra ausente e através dela procurará alcançar a coisa.

Otávio Paz se vale de uma concepção romântica da imagem poética para encurtar a distância entre as palavras e as coisas. Haroldo de Campos tentará fazer um percurso análogo, mas utilizará métodos diferentes: explorará incessantemente o signo icônico. O signo poético, na sua busca desesperada de alcançar a coisa, constituir-se-á como um sólido que poderá

²⁰ PAZ. *Signos em rotação*, p.48.

²¹ PAZ. *Convergências*, p.115.

²² LACAN. *O Seminário*. Livro 20, p.38.

ser seccionado de várias formas. Talvez por isso Haroldo de Campos vá se empenhar em estudar a escrita ideogramática, essa escrita quase concreta, cujo caractere se aproxima de um ícone, diferentemente da escrita ocidental, que tem o caractere totalmente simbólico.

Em um trabalho recentemente publicado, *Bere'Shith*, Haroldo de Campos irá estudar as escritas que tendem a se aproximar da coisa. E Haroldo, além de explorar toda a iconicidade do hebraico -, língua em que, curiosamente, o mesmo vocábulo que significa **palavra** também quer dizer **coisa** -, terminará por traduzir um texto bíblico que nos mostra que as palavras não se constituem como representação das coisas: são as coisas que adquirem existência através das palavras. Refiro-me à cena da origem, em *Gênesis*:

Deus disse: "Que exista a luz!" E a luz começou a existir.
Deus viu que a luz era boa. E Deus separou a luz das trevas: à luz Deus chamou "dia", e às trevas chamou "noite". Houve uma tarde e uma manhã: foi o primeiro dia.²³

Mas o que há de concretude numa palavra que não se constitui como representação da coisa? Ora, quando uma palavra parece não se **encostar** a um referente, ela perde todo o seu caráter abstrato, simbólico, e se torna um encadeamento de sons. É o que acontece quando utilizamos uma série de palavras que não nos leva imediatamente a um referente da nossa língua. Palavras como **pulvis** e **nurse**, por exemplo, nos orientam a privilegiarmos, em sua leitura, apenas a sua materialidade sonora.²⁴

Há, no entanto, poetas que promovem o encurtamento da distância entre as palavras e as coisas de forma bastante diversa das apresentadas até aqui. Poetas que, diferentemente de Paz, não terão uma visão idealista de poesia, acreditando que a imagem poética possa promover a reconciliação entre o nome e a coisa. Poetas que, diferentemente de Haroldo de Campos, não transformarão as palavras em ícones, numa tentativa de materializar a palavra. Manoel de Barros é um deles. Barros irá transformar o signo em matéria bruta, em palavra insignificante, em restolho. Irá desfilar as imagens das palavras e descascar suas roupagens até que elas possam alcançar o seu estado inicial, seu estado de antes da significação. Barros faz, assim, um percurso inverso ao de Paz. Como vimos, Paz acredita que a irrupção do objeto se dá através da metáfora poética; nesse momento há uma plenitude, uma unidade e uma coincidência entre significado e significante. Manoel de Barros praticará uma **desmetaforização poética**. O poeta irá em busca dos

²³ BÍBLIA sagrada. *Gênesis*, 1,3-5.

²⁴ É só depois de uma certa reflexão que percebemos que tais palavras possuem uma referencialidade, já que são extraídas do latim **pulvis** (pó) e do inglês **nurse** (enfermeira).

resíduos das primeiras falas, dos balbucios, do som inaugural, de um lugar onde a palavra não se fazia nome para explicar:

Nos resíduos das primeiras falas eu cisco
meus versos
A partir do inominado
e do insignificante
é que eu canto
o som inaugural tatibitati e vento
um verso se revela tanto mais concreto quanto
seja seu criador coisa adejante
(Coisa adejante, se infira, é o sujeito que se
quebra até de encontro com uma palavra)²⁵

Como encaminhar tal projeto? Como se utilizar da linguagem para se aproximar de uma pré-linguagem, de uma assimbolia? É preciso *aprender a errar a língua, a fazer gags com as palavras, a fazer pequenas loucuras para que possamos ser pegos de surpresa por elas*; descascar as palavras até que elas percam sua significação usual. Barros irá modificar o regime dos verbos, mutilar a sintaxe e encadear significantes que possam promover sentidos ainda não veiculados pela língua. A poesia de Manoel de Barros tentará retirar do signo o máximo de significação já cristalizada pela língua, até o ponto em que novos sentidos sejam produzidos, ou mesmo que o único sentido seja o da materialidade sonora, o das ressonâncias verbais. Sua poesia está do lado do simbólico, mas procura o tempo todo uma aproximação com o não totalmente simbolizado; através de frases infantis ("Meu bolso teve um sol com passarinhos"²⁶), de sussuros de animais ("ouço uma frase de araquã: ên-ên? ço-hô! ahê han? hum?..."²⁷), o poeta transformará a palavra. Ao mimetizar os sussuros de uma pré-linguagem, de uma linguagem que ainda não esteja totalmente aprisionada pelo simbólico, ele produzirá uma pluralidade de significações.

Barros não vai utilizar-se da linguagem de forma ilógica, já que, como nos mostrou Wittgenstein, isso é impossível. No entanto, ele não tem a pretensão de utilizar a linguagem como uma construção lógica que venha representar o mundo. Manipulará o código, através da promoção de novos relacionamentos entre as palavras, e fará do signo um emissor de novas significações. Não há limites definidos para o seu signo: verbos deslizarão para substantivos e novas regências serão criadas:

²⁵ BARROS. *Gramática expositiva do chão*, p.213.

²⁶ BARROS. *Gramática expositiva do chão*, p.213.

²⁷ BARROS. *Gramática expositiva do chão*, p.128.

Colear
sofre de borboleta
e prospera
para árvore
Colear
prospera
para o homem
o homem se arrasta
de árvore
escorre de caracol
nos vergéis
do poema²⁸

Comparados os conceitos de palavra poética em Barros, Paz e Campos, temos a impressão de que há um fio comum entre eles. Em todos eles existe a vontade de chegar ao mais próximo da coisa. Paz, através de uma visão idealista de poesia, acredita que a imagem poética ultrapassa os limites da linguagem e se transforma na própria coisa. Haroldo de Campos e Manoel de Barros não chegam a tanto: eles parecem estar conscientes do limite que a língua lhes impõe. Percebendo a impossibilidade de chegar à **coisa-em-si**, eles tentarão dar ao signo o máximo de materialidade possível. Campos se valerá das escritas icônicas - por acreditar que elas estejam mais próximas das coisas - e tratará a palavra como mais objetiva possível, como se programasse um computador para nos mostrar as inúmeras formas possíveis de produzir um poema, preservando a sonoridade das palavras e evitando cair no sem-sentido. Já em Manoel de Barros, teremos uma manipulação do código mais humanizada: há em sua poesia um aproveitamento de *sintaxes tortas* produzidas pela linguagem popular, pois, para ele, essa linguagem está mais próxima de uma linguagem adâmica, de uma linguagem que está colada às coisas. A diferença básica entre os dois últimos seria, então, a menor e maior inserção do elemento humano na poesia. O próprio Barros, aliás, ao diferenciar a sua poesia da dos concretos, afirma que "eles [os concretos] não admitem que a palavra seja intumescida do humano. Eles quebram a palavra no meio como se fosse um objeto e montam os poemas também como objetos".²⁹

²⁸ BARROS. *Gramática expositiva do chão*, p.167.

²⁹ COUTO. Manoel de Barros busca na ignorância a fonte da poesia, p.8.

BIBLIOGRAFIA

- ASSIS, Machado de. *Memórias póstumas de Brás Cubas*. 16a. Ed. São Paulo: Ática, 1991.
- BARROS, Manoel de. *Gramática expositiva do chão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1990.
- BOSI, Alfredo. *O ser e o tempo na poesia*. São Paulo: Cultrix, 1977.
- COUTO, José Geraldo. Manoel de Barros busca na ignorância a fonte da poesia. *Folha de São Paulo*. São Paulo, 14 nov. 1993. Mais, 8-9.
- ECO, Umberto. Sobre os espelhos. In:-----, *Sobre os espelhos e outros ensaios*. Trad. Beatriz Borges. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.
- _____. *Tratado geral de semiótica*. Trad. Antônio Pádua Danesi e Gilson Cesar Cardoso de Souza. São Paulo: Perspectiva, 1980.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das Ciências Humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 5a. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- GUIMARAENS, Alphonsus de. *Poesia*. Org. Gladstone Chaves de Melo. Rio de Janeiro: Agir, 1958. (Col. Nossos Clássicos, v.19)
- LACAN, Jacques. *O seminário*. Livro 20. Mais, ainda. Trad. M.D. Magno. 2a.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- LEMINSKI, Paulo. Poesia, paixão da linguagem. In: NOVAES, Adauto, org. *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987
- LISPECTOR, Clarice. *Perto do coração selvagem*. 14a. Ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.
- PAZ, Octavio. *Convergências*. Trad. Moacir Werneck de Castro. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.
- PINTO, Júlio. *Espelho, espelho meu*. (Texto inédito)
- POMMIER, Gerárd. *A exceção feminina. Os impasses do gozo*. Trad. M.P. Duque Estrada. 2a. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.
- QUINTANA, Mário. *Literatura comentada*. São Paulo: Abril Educação, 1982.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 1993.

Execução de crédito alimentar contra a Fazenda Pública

BELIZÁRIO ANTÔNIO DE LACERDA

Doutor e Mestre em Direito Administrativo, Juiz de Direito da 1ª Vara de Fazenda Pública de Belo Horizonte.

Professor de Direito Administrativo nos Cursos de Graduação e Pós-Graduação da Faculdade de Direito da Fundação Monsenhor Messias de Sete Lagoas em Minas Gerais. Membro Especial do Instituto dos Advogados de Minas Gerais.

SUMÁRIO: 1. A Fazenda Pública em Juízo. 2. Prerrogativas dessa à luz do Código de Processo Civil e da legislação extravagante. 3. O rito próprio da Execução contra a Fazenda Pública. 4. Inovação da execução fazendária trazida pela Constituição Federal de 1988. 5. Crédito de natureza alimentícia. 6. Crédito de natureza econômica. 7. Rito próprio da Execução do Crédito Alimentício contra a Fazenda Pública. 8. Conclusão.

1. A Fazenda Pública em Juízo. - Cumpre observar inicialmente que a expressão Fazenda Pública não quer dizer singelamente o órgão público que cuida da receita e despesa das pessoas jurídicas de direito interno como a primeira vista pode parecer ao intérprete mais incauto. Fazenda Pública tem um sentido mais amplo e é frequentemente tomada como Estado, esse, na acepção ampla de entidade administrativa, de poder devidamente constituído. *Logo, quando a doutrina administrativo-processual se refere à Fazenda Pública está se referido ao Estado na sua mais alta expressão de pessoa jurídica de direito público interno.* Além do Estado integra ainda a inteligência de Fazenda Pública a autarquia, a qual não passa de uma criação daquele para lhe servir na perseguição do bem comum e do interesse social.¹

Significando o termo Fazenda Pública o próprio Estado como expressão máxima da soberania político-administrativa daquela pessoa jurídica de direito público interno é evidente que aquela, quando em Juízo, quer na qualidade de autora, ré, assistente ou oponente, há de merecer tratamento diferente daquele que é dispensado à parte que lhe for processualmente adversa.

Quando do advento da Constituição Federal de 1988 muito se questionou sobre a legalidade e legitimidade desse tratamento processual diferenciado dado à Fazenda Pública em face do disposto no art. 5º, item XLI daquele Diploma, o qual diz textualmente. *“Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e os estrangeiros residentes*

no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes: ...XLI. - a lei punirá qualquer discriminação atentatória dos direitos e liberdades fundamentais;"²

Pode até parecer "prima facie" que o tratamento processual diferenciado dado à Fazenda Pública seja inconstitucional. Mas, para conjurar de vez essa falsa aparência, basta que se invoque a primeira regra de hermenêutica do Direito Administrativo, qual seja, *a desigualdade jurídica entre a Fazenda Pública (ou Estado como queira) e o administrativo.*

Essa regra de interpretação é elementar na compreensão sistêmica do direito administrativo, cuja falta de assimilação e aplicação por parte do intérprete torna impossível o entendimento e apreensão da lei, princípios e institutos que regem o Direito Administrativo como ramo autônomo da Ciência do Direito.

Tal regra de interpretação se impõe até mesmo como imperativo de sobrevivência do próprio Direito Administrativo, o qual tem por finalidade reger os órgãos, agentes e atividades públicas com a finalidade de concretizar os fins almejados pelo Estado.³ Ora, sabendo-se que a maioria das vezes que comparecer a Fazenda Pública em Juízo essa litiga com o particular ou seu servidor, como poderia essa aplicar a lei de ofício, materializando-a, (ou administrando como queira) se a todo momento esbarrasse com a objeção de vontade daqueles, e sem que lhe fosse dado meios processuais para superá-las?

Ademais, como sem esse tratamento diferenciado poderia ser assegurado à Fazenda Pública (pessoa jurídica de direito público interno) a soberania de que cuida o art. 1º, item I da Constituição Federal de 1988, o qual assim dispõe. *"A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal constitui-se em Estado Democrático de Direito e tem como fundamentos: ...I. - a soberania;"*⁴

Ora, a soberania decorre exatamente das prerrogativas e poderes legais conferidos à *entidade administrativa* necessários para a consecução de seus objetivos, e, por isso mesmo jamais podem aqueles ser tomados como institucionais, pena de se tomar também como inconstitucional o próprio princípio fundamental do federalismo brasileiro inscrito no art. 1º, item I da Constituição Federal de 1988 acima transcrito, o que não seria curial e muito menos jurídico.

Cumpramos finalmente que a Fazenda Pública quando comparece em Juízo não está a defender somente o interesse próprio, senão um interesse bem maior e difuso que é o da coletividade como um todo, comprometendo-se sempre com a promoção do bem-estar social. *Logo, até mesmo em razão do interesse especial que sempre defende em Juízo a Fazenda Pública, justifica o tratamento diferenciado que lhe é dispensado dentro do processo sem que de tal decorra qualquer discriminação ou ofensa a direito ou garantia fundamental da parte adversa.*⁵

2. Prerrogativas dessa à luz do Código de Processo Civil e da legislação extravagante. - Em razão dos interesses especiais que a Fazenda Pública está sempre a defender em Juízo é que o Código de Processo Civil lhe confere algumas prerrogativas processuais no interesse exclusivo de propiciar àquela os meios necessários para que possa promover com mais segurança a defesa do interesse coletivo.

A primeira prerrogativa de que goza a Fazenda Pública em Juízo está inscrita no art. 188 do Código de Processo Civil, o qual assim dispõe. ***“Computar-se-á em quádruplo o prazo para contestar e em dobro para recorrer quando a parte for a Fazenda Pública ou o Ministério Público.”***⁶

Essa regalia se impõe porque é enorme o número de processos que são distribuídos a cada um dos Procuradores da Fazenda para promoverem a defesa dessa em Juízo, e, se não tiver o Procurador um prazo razoável para preparar a defesa da Fazenda, os interesses dessa acabariam sendo sacrificados pela exiguidade do tempo, o qual provavelmente seria consumido apenas na solicitação de documentos do órgão competente da Administração Pública que fossem necessários à defesa daquela.

A segunda prerrogativa conferida à Fazenda Pública diz respeito às despesas processuais mencionadas no art. 27 do Código de Processo Civil, seja dicção é a seguinte. ***“As despesas dos atos processuais, efetuadas a requerimento do Ministério Público ou da Fazenda Pública, serão pagas a final pelo vencido.”***

É sabido que qualquer despesa a ser feita pela Fazenda Pública depende de prévia formalidade contratual, ***normalmente instrumentalizada por nota de empenho de despesa***, procedimento que demanda uma certa demora na obtenção da verba, e conseqüentemente poderia trazer à Fazenda alguma gravame processual como “verbi gratia” a preclusão temporal do preparo da despesa. Para conjurar tais gravames faculta-se à Fazenda que o preparo das despesas com atos a seu requerimento ou do Ministério Público seja feito somente a final, e, assim mesmo pela parte vencida.

Essa regra tem merecido uma interpretação “cum grano salis”, isto é, com maior carga de equidade. Tal ocorre, por exemplo quando a Fazenda ou o Ministério Público requer uma prova pericial que não possa ser feita por servidor da Fazenda, que, não raras vezes, não tem em seus quadros funcionais um técnico habilitado na área de conhecimento científico exigido pela perícia. Nesse caso, havendo necessidade imperiosa da busca da verdade processual, não resta outra alternativa processual à Fazenda senão o depósito dos honorários periciais antes mesmo da elaboração da perícia sob pena de deixar essa de ser realizada diante do fato de não ter o juiz meio de compelir o perito oficial a elaborar o seu trabalho técnico com dispêndio de material e tempo para receber seus honorários somente a final da parte vencida. Assim mesmo, esse recebimento somente ocorreria a final e se o perito oficial encontrasse a parte vencida em situação de solvência civil, o que nem sempre acontece, máxime quando aquela é o próprio particular ou servidor.

A terceira regalia da Fazenda Pública em Juízo é o da intervenção do Representante do Ministério Público em todas as causas em que aquela figurar como autora, ré, assistente ou oponente, nos termos do que dispõe o art. 82, item III do CPC, "verbis". *"Compete ao Ministério Público intervir: ...III - em todas as demais causas em que há interesse público, evidenciado pela natureza da lide ou qualidade da parte"*.⁷

Quer pela natureza da lide - eis que toda causa em que figurar a Fazenda Pública como autora, ré, assistente ou oponente está evidenciado o interesse público - quer pela própria qualidade da pessoa jurídica Fazenda Pública - está evidenciado não só a natureza pública da relação jurídica, como também a natureza de pessoa jurídica de direito público interno com que comparece a Fazenda naquela relação. Desse modo, imperiosa a participação do Representante do Ministério Público em causas nas quais for parte a Fazenda Pública, sob pena de nulidade expressamente cominada como se infere do art. 84 do CPC.

A quarta regalia processual da Fazenda Pública reside no parágrafo único do art. 928 do CPC, cujos termos são assim expressos. *"Contra as pessoas jurídicas de direito público (Fazenda Pública) não será deferida a manutenção ou a reintegração liminar sem prévia audiência dos respectivos representantes judiciais."*⁸

Se em alguns casos especialíssimos podia a liminar de manutenção ou reintegração ser concedida independentemente de audiência do representante judicial da Fazenda, como "verbi gratia" se essa reconhecesse previamente por laudo oficial que havia turbado ou esbulhado a posse, atualmente essas hipóteses praticamente inexistem, pois, a cada dia que passa a Fazenda tem melhor e mais rígido conhecimento e controle sob seu patrimônio, e conseqüentemente não irá turbar ou esbulhar a posse de particular, e muito menos de outra pessoa jurídica de direito público interno ou de seus delegados.

Aqui o que a lei impõe como de fiel observância ao juiz é que a liminar de manutenção ou reintegração contra a Fazenda Pública não seja concedida sem que seja essa antes ouvida. A objetividade jurídica tutelada é o patrimônio público que não poderá ficar a mercê de provas unilateralmente produzidas fora do crivo do contraditório e do compromisso. Tanto isso é verdade que nada impede que após ouvida a Fazenda e convecido pelos elementos de convicção constantes dos autos o juiz defira a liminar de manutenção ou reintegração.⁹

A quinta prerrogativa processual da Fazenda vem prevista no art. 1º da Lei nº 9.742 de 30/07/92. Segundo esse dispositivo, a liminar contra a Fazenda Pública, seja essa de que natureza for - liminar de cautela provisória ou definitiva, nominada ou inominada, liminar em ações possessórias, ação civil pública, ação popular e ação direta de inconstitucionalidade - somente será concedida pelo juiz quando presentes os pressupostos para a concessão da liminar em mandado de segurança, quais sejam, relevância do fundamento jurídico do

pedido e frustração da medida definitiva acaso venha a ser deferida a final.

Aliás, tal provimento legal já era há muito reclamado, pois, casos haviam de poder geral de cautela liminar do juiz para os quais não existiam qualquer parâmetro legal para a concessão da referida liminar onde pudesse descansar o magistrado, como por exemplo, para o provimento de cautela liminar na ação popular.

Essa mesma lei veda a concessão de liminar em mandado de segurança coletivo sem que antes seja ouvido o representante legal da Fazenda Pública, o qual tem o prazo de setenta e duas (72) horas para se pronunciar a respeito.¹⁰

Essas restrições legais - "de lege lata" - para a concessão de liminares contra a Fazenda Pública que são impostas ao juiz e que foram acima examinadas não excluem outras vedações - "de lege ferenda" - as quais podem ser extraídas do sistema de proteção aos interesses da Fazenda Pública encampado pelo Código de Processo Civil e da legislação processual extravagante acima referida. Sobre o abuso de concessão de liminares fora dos parâmetros legais merece citação o artigo titulado **LIMINAR INDUSTRIAL**.¹¹

Como sexta prerrogativa processual da Fazenda Pública pode ser citada a denominada **remessa necessária ou duplo grau de jurisdição**, a qual vem prevista no art. 475, itens II e III do CPC, cujos termos assim se articulam. *"Está sujeita ao duplo grau de jurisdição, não produzindo efeito senão depois de confirmada pelo tribunal, a sentença: ...II-proferida contra a União, o Estado e o Município; III-que julgar improcedente a execução de dívida ativa da Fazenda Pública (art. 585, n° VI). "Parágrafo único. Nos casos previstos nesse artigo, o juiz ordenará a remessa dos autos ao tribunal, haja ou não apelação voluntária da parte vencida; não o fazendo, poderá o presidente do tribunal avocá-los.*

A prerrogativa acima consagra em favor da Fazenda Pública o princípio do duplo grau de jurisdição oficial, isto é, **o próprio juiz prolator da decisão condenatória da Fazenda submete aquela à apreciação do tribunal competente, independentemente e recurso voluntário das partes**. Essa remessa necessária por ser instituída "in favorem" da Fazenda, não admite a "reformatio in pejus" da decisão se não houve recurso voluntário das partes. Assim como é da natureza do ser humano não se conformar com a sentença de um único Juízo, também o legislador processual partindo desse pressuposto também entendeu que a Fazenda não se compraz com a sentença de um único Juízo que lhe é desfavorável.

3. O rito próprio da Execução contra a Fazenda Pública. - A execução contra a Fazenda é regulada pelos artigos 730 "usque" 731 do Código de Processo Civil. O art. 730 preceitua o seguinte. *"Na execução por quantia certa contra a Fazenda Pública citar-se-á a devedora para opor embargos em dez (10) dias; se esta não os opuser, no prazo legal, observar-se-ão as seguintes regras:*

I - o juiz requisitará o pagamento por intermédio do presidente do tribunal competente;

II - far-se-á o pagamento na ordem de apresentação do precatório e à conta do respectivo crédito.”

E justamente por não poderem os bens públicos ser onerados, sejam os de uso comum do povo, sejam os de uso especial ou sejam os dominicais (art. 66 do Código Civil) é que são aqueles impenhoráveis, e “ipso facto” pode a Fazenda Pública embargar a execução que lhe é movida independentemente de estar o juízo garantido com a penhora.

O prazo para oposição dos embargos conta-se a partir da data da juntada do mandato aos autos de acordo com o art. 241, item I, c./c. art. 598 do CPC tendo em vista que o art. 738 do mesmo Diploma silenciou a respeito do prazo para manejo dos embargos.¹²

Aqui não se aplica o prazo em quádruplo a que se refere o art. 188 do CPC, haja vista que não se cuida de resposta, mas sim do manuseio de uma ***ação autônoma***. A única diferença é que nessa ação existe um prazo e um termo “a quo” para o seu manejo.

Não sendo opostos embargos, ou se opostos e for o pedido nesses julgado improcedente, o juiz requisitará o pagamento do crédito ao presidente do tribunal competente.

Veja bem que o instrumento do pagamento é a ***requisição do juiz e não o precatório, o qual constitui apenas o meio pelo qual o presidente do tribunal competente encaminha à Fazenda a requisição de pagamento por conta e em nome do juiz da execução.***

Na realidade o precatório tem apenas o condão de passar à Fazenda Pública a requisição de pagamento feita pelo juiz da execução, atribuindo ao mesmo um número, o qual irá garantir o pagamento da requisição segundo a ordem cronológica de entrada do precatório no órgão fazendário à conta do crédito judicial referente ao exercício correspondente.

Há uma confusão na prática do requisitório com o precatório. Frequentemente o juiz determina erroneamente a expedição do precatório, ***quando na realidade deve determinar a expedição do requisitório***. Isso porque como é de corriqueira compreensão, eis que se cuida de princípio processual consagrado que ***o juízo da execução é sempre o juízo da ação de conhecimento***. O precatório é expedido pelo presidente do tribunal competente. Daí a razão da distinção dos dois institutos, a fim de que não os desnature do rigor científico que deve norteá-los. O art. 731 tem a seguinte dicção. ***“Se o credor for preferido no seu direito de preferência, o presidente do tribunal que expediu a ordem, poderá, depois de ouvido o chefe do Ministério Público, ordenar o sequestro da quantia necessária para satisfazer o débito.”***

Não havendo observância da cronologia de entrada dos precatórios, poderá então o presidente do tribunal após ouvido o Chefe do Ministério Público

ordenar o sequestro da quantia necessária à satisfação do débito. Aqui, a objetividade jurídica é evitar a inobservância da ordem cronológica de entrada dos precatórios, pois, se não seguir, o pagamento do credor, a ordem cronológica de ingresso dos precatórios no órgão Fazendário, *esses não teriam outra finalidade senão a de dar notícia à Fazenda da requisição de um pagamento sem data apazada para o resgate do débito correspondente.*

O direito de preferência tem assento no precatório, eis que, como já dito, é esse o instrumento da requisição do pagamento. Por isso mesmo não tem qualquer semelhança com o direito de preempção ou preferência estabelecido pelo art. 1.139 do Código Civil.¹³

A preterição da preferência no pagamento do crédito constante do precatório pode constituir motivo de intervenção no Estado ou Distrito Federal pela União conforme pode ser observado no art. 34, item VI da Constituição Federal, o qual assim dispõe. *“A União não intervirá nos Estados nem no Distrito Federal, exceto para: ...VI-prover a execução de lei federal, ordem ou decisão judicial;”*¹⁴

4. Inovação da execução fazendária trazida pela Constituição Federal de 1988. - Na execução de crédito contra a Fazenda Pública que tenha natureza alimentar, a Constituição Federal de 1988 trouxe alteração substancial. Dispõe o art. 100 da CF o seguinte. *“À exceção dos créditos de natureza alimentícia, os pagamentos devidos pela Fazenda Federal, Estadual ou Municipal, em virtude de sentença judiciária, far-se-ão exclusivamente na ordem cronológica de apresentação dos precatórios e à conta dos créditos respectivos, proibida a designação de casos ou de pessoas nas dotações orçamentárias e nos créditos adicionais abertos para esse fim.*

“1º - É obrigatória a inclusão, no orçamento das entidades de direito público, de verba necessária ao pagamento de seus débitos constantes de precatórios judiciais, apresentados até 1º de julho, data em que terão atualizados seu valores, fazendo-se o pagamento até o final do exercício seguinte.

“2º - As dotações orçamentárias e os créditos abertos serão consignados ao Poder Judiciário, recolhendo-se as importâncias respectivas à repartição competente, cabendo ao Presidente do Tribunal que proferir a decisão exequenda determinar o pagamento, segundo as possibilidades do depósito, e autorizar, a requerimento do credor e exclusivamente para o caso de preterimento de seu direito de precedência, o sequestro da quantia necessária a satisfação do débito.”

Alguns doutrinadores entendem que o crédito de natureza alimentícia independe de precatório para o seu pagamento.¹⁵

Tais entendimentos constituem muito mais uma proposta para a revisão constitucional do que a interpretação do art. 100 da Constituição Federal.

A inteligência do dispositivo citado não é outra senão a de dispensar o crédito de natureza alimentar da fila dos precatórios, isto é, o pagamento desse crédito não está sujeito à ordem cronológica de ingresso dos precatórios no crédito judicial reservado para o exercício correspondente.

Esse também é o entendimento manifestado por Osvaldo Flávio Degrazia, "verbis". "Os créditos comuns seguem o rito já consagrado. Os alimentares, por sua natureza, sofrem plenamente a exceção."¹⁶

O objeto da tutela jurídica aqui é o alimento, o qual sendo vida, deve merecer tratamento diferente daquele que for dispensado ao crédito comum ou de natureza econômica como será visto adiante.

Sobre o tema já manifestou com toda a propriedade que lhe é peculiar o Egrégio Tribunal de Justiça de São Paulo em acórdão cuja ementa é a seguinte.

"Execução por quantia certa contra a Fazenda Pública. Crédito de caráter alimentar. Pagamento que independe da ordem cronológica dos precatórios relativos a créditos doutra natureza. Precatório especial, sujeito a outra ordem entre créditos de igual natureza. Necessidade. Interpretação do art. 100 "caput" da CF. Pagamento de uma só vez por valor atualizado. Constitucionalidade do art. 57, "3º", da Constituição do Estado.

1. O art. 100, caput, da CF não fez expropriáveis os bens públicos, nem subtraiu o fundamento de validade normativa do art. 730 do CPC, que continua em vigor. Tampouco fê-lo o art. 57 "3º" da Constituição Estadual, onde apenas se prevê pagamento de uma só feita. Um e outro dispositivos constitucionais limitam-se a excepcionar o pagamento dos créditos de natureza alimentícia à ordem cronológica dos precatórios relativos a créditos doutra natureza. Mas não dispensam a expedição de precatório nem ordem cronológica especial entre os créditos de natureza alimentar, porque, além de sua necessidade documental primeira, a apresentação dos precatórios é o único método que permite, pagar, com justiça, pela ordem, vários créditos para cujo pagamento simultâneo não haja disponibilidade de recursos..."¹⁷

É de notar que no que se refere especificamente à execução de crédito de natureza alimentícia contra a Fazenda Pública, essa perdeu prerrogativa processual, pois, anteriormente com a Constituição Federal de 1967 o crédito alimentar era executado da mesma forma que o crédito comum, qual seja deveria obedecer à ordem cronológica de entrada dos precatórios no crédito judicial correspondente.

De acordo com a hermenêutica do art. 100 "caput" da CF o crédito alimentar somente sujeitar-se-á à ordem cronológica de ingresso dos precatórios no crédito judicial quando aquele concorrer com crédito também de natureza alimentícia.

O que o legislador constitucional fez com relação a execução do crédito alimentar contra a Fazenda Pública previsto no art. 100 da CF foi exatamente o

que o legislador infra-constitucional fez com relação à execução do crédito da mesma natureza contra o particular de que cuidam os artigos 732 “usque” 735 do CPC. Ambos têm como objetividade jurídica a tutela estatal exercida sobre os alimentos como fator primordial à vida. Assim como a vida não pode esperar por muito tempo pelo alimento, esse também não pode transigir com demora excessiva na sua prestação.

5. Crédito de natureza alimentícia. - Sem a compreensão da natureza jurídica do crédito alimentício é impossível interpretar corretamente o art. 100 “caput” da Constituição Federal.

A doutrina conceitua alimentos como “todo o necessário para o sustento, habitação, vestuário, tratamento por ocasião de moléstia e, se alimentário for menor, as despesas com a sua educação.”¹⁸

Para o direito de família alimentos compreende-se tanto os naturais quanto os civis conforme o conceito acima transcrito.

Atualmente o conceito de alimentos ganhou espectro mais amplo, até mesmo graças à evolução da própria necessidade básica do alimentário diante da promoção que o próprio Estado vem fazendo com o indivíduo enquanto componente da sociedade cujo bem-estar busca aquele fomentar e realizar. Desse modo alimentos são todas as necessidades humanas que o salário visa assegurar, quais sejam, alimentação, moradia, educação, saúde, lazer, vestuário, higiene, transporte e previdência social. (art. 7º, item IV da CF), “*verbis*”. “*São direitos dos trabalhadores urbanos e rurais, além de outros que visem à melhoria de sua condição social: ...IV - salário mínimo, fixado em lei, nacionalmente unificado, capaz de atender a suas necessidades vitais básicas e as de sua família com moradia, alimentação, educação, saúde, lazer, vestuário, higiene, transporte e previdência social, com reajustes periódicos que lhe preservem o poder aquisitivo, sendo vedada sua vinculação para aquele fim;*”

É evidente que o crédito alimentar a que refere o art. 100 “caput” da CF tem os mesmos fatores integrantes do salário mínimo mencionado pelo citado item VI do art. 7º da CF. Logo, é crédito de natureza alimentar para os efeitos do art. 100 “caput” da CF, todo aquele oriundo de vencimentos, remuneração ou soldos do servidor público, pois tais espécies de pagamento feito pelo Estado a seus servidores correspondem exatamente aos salários que o particular paga a seus empregados.

Assim, alimentos para o direito administrativo é tudo o que advém ou pode ser adquirido com os vencimentos, remuneração ou soldos do servidor público, obedecido o mínimo necessário à subsistência digna do ser humano, como, moradia, alimentação, educação, saúde, lazer, vestuário, higiene, transporte e previdência social.

Por ser o crédito alimentar de natureza especial, por isso mesmo, é insuscetível de ser penhorado conforme se pode ver do art. 649, item IV do CPC.¹⁹

6. Crédito de natureza econômica. - O crédito de natureza econômica contrapõe-se ao crédito de natureza alimentar. Tem natureza econômica todo crédito que não seja oriundo de salário, vencimentos, remuneração ou soldos. Cuida-se o crédito de natureza econômica de um crédito geral, e por isso mesmo não merece a tutela jurídica que a lei dispensa ao crédito de natureza alimentar. Como o próprio nome está a dizer, o crédito econômico não passa de um componente do acervo patrimonial de seu titular, e quando não gravado voluntariamente por esse responderá pelas dívidas contraídas.

7. Rito próprio da Execução do Crédito Alimentício contra a Fazenda Pública. - Como já ressaltado, a execução do crédito alimentício contra a Fazenda Pública tem rito diferente daquela execução do crédito de natureza econômica contra a mesma Fazenda, encontrando-se disciplina no art. 100 "caput" da CF e art. 730 "usque" 731 do CPC. Enquanto na execução do crédito de natureza econômica fica essa condicionada à ordem cronológica do ingresso dos precatórios no crédito judicial do exercício correspondente, *na execução do crédito de natureza alimentar o credor não se sujeita àquela ordem cronológica de ingresso dos precatórios no crédito judicial correspondente, salvo se concorrer com outros crédito também de natureza alimentar, tudo conforme se pode inferir do citado "caput" do art. 100 da Constituição Federal.*

8. Conclusão - A Fazenda Pública quando em Juízo, tendo em vista a natureza pública dos interesses que defende, quer em razão de sua própria pessoa, quer em razão da própria natureza do interesse discutido na lide, nessa figura com toda a supremacia de direito público, e por isso mesmo a relação jurídica é regida pelos princípios do direito público. O que caracteriza a relação processual da Fazenda como relação de direito público são exatamente as prerrogativas das quais goza aquela na relação jurídica a fim de lhe garantir a desigualdade jurídica de tratamento com o particular. Sendo os bens públicos insuscetíveis de alienação ou oneração, salvo na hipóteses em que a lei expressamente permite, não podem por isso mesmo ser executados, e o pagamento do crédito contra a Fazenda se dá por via do requisitório instrumentalizado pelo precatório. Com o advento da Constituição Federal de 1988 a execução do crédito de natureza alimentar não está mais sujeita à ordem cronológica do ingresso do crédito na conta do crédito judicial correspondente. Crédito de natureza alimentícia é aquele proveniente de salário, vencimento, remuneração ou soldos. Contrapondo-se ao crédito de natureza alimentícia figura o crédito de natureza econômica, o qual deve ser entendido como todos os demais ativos componentes do acervo patrimonial do credor que não seja salário, vencimento, remuneração ou soldo. O rito próprio da execução do crédito de natureza alimentícia está previsto no art. 100 "caput" da CF e no artigo 730 "usque" 731 do CPC, com a particularidade de que o pagamento do crédito alimentar não mais está sujeito à ordem cronológica de ingresso do precatório no crédito judicial correspondente, salvo quando concorrer com outro crédito de natureza igualmente alimentar.

BIBLIOGRAFIA

- (1) THEOTÔNIO NEGRÃO. *Código de Processo Civil e Legislação Processual em Vigor*. 17 ed., Ed. Revista dos Tribunais, São Paulo, 1987, p. 118; confira ainda no mesmo sentido Revista dos Tribunais, vol. 594, pág. 94.
- (2) BRASIL, Leis, decretos. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Ed. Centro Gráfico do Senado Federal, Brasília, 1988, p.5 e 8.
- (3) MEIRELLES, Hely Lopes. *Direito Administrativo Brasileiro*. 18 ed., Ed. Malheiros, São Paulo, 1990, p.29.
- (4) BRASIL, Leis, decretos, etc. Ob. cit., p.3.
- (5) CRETELLA JÚNIOR, José. *Direito Administrativo Brasileiro*, v. 1, Ed. Forense, Rio de Janeiro, 1983, p.19.
- (6) THEOTÔNIO NEGRÃO. Ob. cit. p.117/118.
- (7) _____ . _____ , p. 82-3.
- (8) _____ . _____ , p. 351.
- (9) SANTOS, Ernane Fidelis. *Comentários ao Código de Processo Civil*, v. 6, Ed. Forense, Rio de Janeiro, 1978, p. 150-1.
- (10) LACERDA, Belizário Antônio de. *O Mandado de Segurança e Algumas de suas Peculiaridades*. Revista da Associação dos Magistrados Mineiros, v 22, Abr., Belo Horizonte, 1993, p. 139-51.
- (11) _____. *Liminar Industrial*. Estado de Minas de 13/01/91, p.2.
- (12) THEOTÔNIO NEGRÃO. Ob. cit. p. 304-5.
- (13) LACERDA, Belizário Antônio de. *Do Direito e da Ação de Preferência*. Ed. Saraiva, São Paulo, 1981, p. 11-3.
- (14) NEVES, Celso. *Comentários ao Código de Processo Civil*, 2 ed., Ed. Forense, Rio de Janeiro, 1977, p. 198.
- (15) DELGADO, José Augusto. Execução contra a Fazenda Pública. Revisão de Dispositivos Constitucionais. Algumas Controvérsias. *Revista Forense*, Rio de Janeiro, 1993, v. 322, p. 35.
- (16) DEGRAZIA, Osvaldo Flávio. *O Pagamento do Crédito Alimentar Judicial pela Fazenda Pública na Atual Constituição Federal*. *Revista dos Tribunais*, Ed. Revista dos Tribunais, São Paulo, abr/1991, v. 666, p. 244.
- (17) BRASIL, Acórdãos. Agravo de Instrumento nº 130.006, Comarca de São Paulo, Rel. Des. César Peluso, Revista. *Revista dos Tribunais*, Ed. Revista dos Tribunais, São Paulo, 1990, v. 662, p. 82-3)
- (18) OLIVEIRA E CRUZ, João Claudino. *Dos Alimentos no Direito de Família*. 2 ed., Ed. Forense, Rio de Janeiro, 1961, p. 15.
- (19) THEOTÔNIO NEGRÃO. Op. cit., p.282-3
- (20) BRASIL, Leis decretos, etc. Op. cit. p. 76.

Direito do Trabalho

ANA PAULA CANTÃO

Professora-assistente da cadeira de Direito do Trabalho da FEMM

CONTRATO DE TRABALHO

Para se fazer a definição individual do contrato há necessidade de se isolar um elemento especial. O elemento especial característico do contrato de trabalho é o vínculo de subordinação que ele cria. O conceito de desobediência ou subordinação jurídica é uma singularidade no contrato de trabalho.

Barassi o define como a convenção pela qual uma pessoa põe à disposição de outra sua atividade profissional de modo a ter a direção desta ao obscuro proveito, mediante remuneração específica que se chama **salário**. Para uma definição correta do contrato de trabalho deve-se levar em conta a presença necessária dos elementos subordinação, pessoalidade da prestação e onerosidade. Isto é característico da prestação do trabalho objeto do contrato, intuito personae, nela, pessoa física do trabalhador que se subordina ao poder patronal, efetiva ou potencialmente, baseando-se sempre na vantagem da remuneração. Não há contrato de trabalho perfeito. Não há contrato de trabalho quando a atividade do prestador de serviços se desenvolve autonomamente.

O art. 442 da CLT não define expressamente o contrato de trabalho. Diz corresponder à relação de emprego, acentuando-se ser os mesmos o acordo tácito ou expreso, colocando-se entre as legislações que dão uma natureza contratual a relação de trabalho. Os elementos para a definição do contrato de trabalho encontram-se no art. 3º da CLT, que define empregado. Existe um erro de técnica desde quando não vai buscar na definição do sujeito ou elementos para a definição da relação jurídica, pois a que é omissa na espécie, também o legislador francês não definiu o contrato de trabalho (Durand). Todavia a jurisprudência francesa firmou uma definição de contrato de trabalho que seria uma convenção pela qual um denominado trabalhador assalariado, empregado, se compromete a praticar atos materiais, geralmene de natureza profissional, em proveito de outra pessoa denominada empregador ou patrão, colocando-se em situação de subordinação, mediante uma remuneração ou dinheiro, denominado salário. Dorval Lacerda (O Contrato Individual do Trabalho) define o contrato de trabalho como a convenção, com fundamento no direito privado pela qual uma pessoa se compromete a trabalhar para outra, sob a dependência dela e mediante uma retribuição. Ainda aí, a definição é imperfeita. **Contrato de Trabalho** é o ato de natureza convencional, bilateral, portanto, pelo qual uma pessoa física se compromete a por sua força de trabalho à disposição da outra pessoa, física ou jurídica, que, através do poder diretivo, torna determinada à prestação antes indefinida na destinação, dentro dos limites legais, morais e

contratuais, a fim de atender a necessidade empresariais e para a concepção dos fins da empresa, durante determinado período diário, que não pode ultrapassar os limites estabelecidos em lei, no contrato, ou nas normas de direito profissional, em troca de um pagamento em espécie ou partes em espécie e parte em atividade efetuado diretamente pelo empregador, como contraprestação ao serviço efetivamente prestado ou posto à sua disposição.

O interesse da definição se encontra exatamente na fixação das linhas exatas do contrato de trabalho, que tem afinidade, primeiramente com outros contratos cujo objeto é a atividade humana e aos quais se aplicam as normas de caráter protetivo pertinente do direito do trabalho. Para se dirimir situações de dúvida e se evitar a possibilidade de fraude na denominação da relação jurídica torna-se necessária a elaboração de uma definição perfeita, onde se possam realçar os elementos específicos do contrato de trabalho ainda mais quando a sua qualificação pelas partes não obriga o juiz que, aplicando a situação de fato, pode concluir pela circunstância do contrato de trabalho.

NATUREZA JURÍDICA DO CONTRATO DE TRABALHO:

Capitant e Couche só admitem três interpretações possíveis sobre a natureza jurídica do contrato de trabalho: compra e venda, sociedade ou locação de serviços. Nenhuma delas, todavia, atende à realidade do contrato de trabalho, que não é sociedade, pela inexistência de *affectio* ou de ativo associativo, desde quando no contrato de trabalho as partes procuram um máximo de utilidade em troca de um risco mínimo, havendo antagonismo entre empregador e empregado e não a busca de um fim comum.

Não há compra e venda pela impossibilidade da separação integral da força de trabalho da pessoa que o presta. **Não é locação**, pois não se aluga o homem ou seu trabalho.

Trata-se de um contrato **sui generis**, com características próprias.

DENOMINAÇÃO:

Os resquícios do romantismo levaram antigamente a se denominar o contrato de trabalho de locação de serviços (**locatio operarum**), o mesmo de **locatio rei** e de **locatio operis facciendi** (empreitada).

Como diz Orlando Gomes, em Introdução ao Direito do Trabalho, somente de escravo, poder-se-ia ter a idéia infeliz de equiparar-se o trabalho humano às coisas, submetendo-se ambas à mera disciplina jurídica. Além disto, uma das características da locação é o retorno da coisa ao dono após o uso, o que não ocorre no contrato de trabalho onde a energia do empregado se esgota na prestação, não havendo possibilidade de restituição a quem a dispensou.

Mesmo assim, Planiol achava que a locação é a expressão própria para

determinar-se o contrato de trabalho. A coisa arrendada é a força muscular do trabalhador, que pode ser alugada, a força motriz de uma máquina.

Para Riva Sanseverino, a expressão locação de serviço é muito ampla não permitidos por em relevo os elementos específicos e característicos de trabalho. Pratini denominava o contrato de trabalho de contrato de salário.

No direito brasileiro, francês, mexicano, chileno e de muitos outros países, adota-se a denominação de contrato de trabalho, que é expressão recente.

Alguns autores criticam esta denominação.

CARACTERES DO DIREITO DO TRABALHO

O contrato de trabalho é bilateral pois origina direitos e obrigações recíprocas com uma correlação de direito e deveres, entre as partes. É bilateral genérico, pois desde a formação as partes constituem obrigações. É consensual, pois se considera perfeito e acabado com a manifestação de vontade, não sendo real, pois a obrigação de direção do patrão depende da obrigação de fazer o empregado. E há um contrato, na realidade, *sui generis*, pois os direitos e obrigações na sua maioria nascem do fato-condição de ter início a prestação de trabalho. É oneroso, pois as partes obrigatoriamente buscam vantagens recíprocas. É comutativo pois há uma equivalência de prestações; a comutatividade passa a ser entendida de modo global e não prestação por prestação (Deveali). Não é solene, pois independe de forma ou formalidade. É de trato sucessivo e não de duração instantânea. Seus efeitos prolongam-se no tempo determinado na continuidade de certas obrigações e a periodicidade de certas prestações (salário) prolongam seus efeitos no tempo, ao contrário do contrato de execução instantânea, nos quais a eficácia coincide com o momento da celebração. Pela continuidade obrigacional derivada do trato sucessivo, sujeita-se o empregado a um estado de poder explicativo, de subordinação hierárquica. Também em decorrência da periodicidade de efeitos, o contrato de trabalho é dinâmico, pois, os direitos e obrigações originárias no tempo podem se modificar, em decorrência da aplicação de princípios imperativos da lei ou da eficácia, sobre o contrato, de normas mais benéficas derivadoadificando a sua fisionomia original.

Autores procuram ver, como caracter da relação de trabalho, a profissionalidade, elemento este sem importância porque não caracteriza no contrato, a qualificação do sujeito e sim do seu conteúdo. Autores apostam na colaboração como elemento característico do contrato de trabalho o que inspirou o facismo. Mas aí também a ideia é falha porque, no contrato de trabalho, prevalecem egoísmos em contraposição e não a busca de fim comum por empregado e empregador.

Autores negam ao contrato de trabalho a sua própria contratualidade, bastando a simples assentação do empregado, no estabelecimento ou mesmo na relação de ocupação, para que nasça o vínculo, como já visto.

No direito atual, como acentua Mazzoni, sempre é necessário um contrato, mesmo que seja simples contrato de assunção.

Características especiais do direito do trabalho com direito singular une determinada classe social (Kaskel), não tem o condão de eliminar a contratualidade da essência do contrato de trabalho.

REQUISITOS DO CONTRATO DE TRABALHO

Para Orlando Gomes, os requisitos essenciais do contrato de trabalho são a pessoalidade, a onerosidade, a continuidade, a exclusividade e a subordinação.

Para Barassi, uma forte corrente se inclina a atribuir à colaboração o caráter de condição fisionômica do contrato de trabalho.

Todavia, como acentua Cesarino Júnior (Natureza Jurídica do Contrato de Trabalho), a colaboração não tem relevo do ponto de visto jurídico.

1. **PESSOALIDADE:** O contrato de trabalho gera uma obrigação de fazer, idéia não aceitar por Mário de La Cueva.
2. **ONEROSIDADE:** O salário é imprescindível em todo contrato de trabalho que não pode ser gratuito. Também o salário não pode ser aleatório. Não é empregado quem trabalha sem intenções de ganho como, por exemplo, a irmã de caridade. Certos autores admitem todavia no direito estrangeiro, contrato de trabalho que dizem ser gratuito, quando o trabalhador paga pelo lugar, a fim de poder trabalhar e receber gorjetas.
3. **CONTINUIDADE:** O serviço eventual, que não se confunde com serviço por temporada ou um serviço periódico, não caracteriza contrato de trabalho.
4. **EXCLUSIVIDADE:** A que é decorrência normal do estado de subordinação e da hipossuficiência do trabalhador, o que o leva normalmente a trabalhar durante suas horas disponíveis para um só empregador. A exclusividade não é requisito e decorre normalmente da impossibilidade de tempo disponível do empregado de trabalhar para outrem ao mesmo tempo. Isto não exclui, se há disponibilidade de tempo, que haja pluralidade de contrato de trabalho, isto é, que uma mesma pessoa seja empregada de dois empregadores concomitantemente.
5. **SUBORDINAÇÃO:** característica marcante do contrato de trabalho.

Juízo arbitral no direito processual do trabalho

NILSON BRAZ DE OLIVEIRA

Pós-graduando em Direito Público pela FEMM

I. INTRODUÇÃO

O presente trabalho visa fazer uma abordagem acerca do juízo arbitral no direito processual do trabalho.

A atual tendência de se efetivar o controle externo do judiciário, aliada a morosidade da prestação jurisdicional, e o debate acerca da efetivação dos juizados especiais de pequenas causas são fortes indícios de que a utilização de formas autocompositivas de solução de conflitos, ou a utilização do juízo arbitral, tornar-se-á prática comum para a solução de conflitos, tanto na esfera do direito processual civil, comercial, como também no direito processual do trabalho.

Em relação ao direito processual do trabalho especificamente, o debate doutrinário é latente, havendo, inclusive, número significativo de anteprojetos em andamento na Câmara, propondo como forma de solução dos conflitos cíveis trabalhistas e comerciais a conciliação e a arbitragem.

Acentua-se essa tendência pela exigência cada vez maior da sociedade - em razão da idéias neoliberais - do afastamento do Estado nas relações de cunho patrimonial, na solução dos conflitos trabalhistas e mesmo na gestão do desenvolvimento econômico da nação.

O debate que se trava hoje, na sociedade brasileira, acerca da revisão constitucional, com temas que envolvem a ordem econômica, a questão da desestatização (privatização), e o problema da revisão do sistema previdenciário, que segue a passos largos para a utilização do sistema de previdência privada complementar, são sintomas que apontam para o afastamento cada vez maior do Estado na gestão de políticas intervencionistas, cedendo lugar aos atores da sociedade civil organizada.

Quando assistimos aos últimos episódios envolvendo as greves dos eletricitários e petroleiros, nos quais essas categorias profissionais questionaram de forma direta o poder normativo da justiça do trabalho, chegando mesmo a proporem a própria extinção do TST, isso aliado às denúncias de corrupção e nepotismo em diversos Tribunais Regionais, sendo questionada inclusive a construção da nova sede do TST até mesmo por certos ministros daquela corte, e, fazendo um paralelo entre as concepções de

Estado em debate no plano da revisão Constitucional, vislumbramos que segmentos da sociedade pretendem que o Estado mantenha o controle de setores que consideram estratégicos do ponto de vista do desenvolvimento social, mas, por outro lado, buscam o afastamento do poder judiciário na solução dos conflitos individuais e coletivos do trabalho, por meio da implantação das comissões de fábricas, e do contrato coletivo de trabalho, o que, sem dúvida, terão a negociação, a conciliação e a arbitragem como ferramentas eficazes e de solução rápida de impasses, em face dos interesses conflitantes.

II. FORMAS DE SOLUÇÃO DOS CONFLITOS COLETIVOS

Neste tópico, pôr questões metodológicas, adotaremos a classificação desenvolvida pelo eminente jurista prof. Amaury Mascaro do Nascimento, qual seja: Autocomposição, Heterocomposição e Autodefesa.

AUTOCOMPOSIÇÃO é a técnica segundo a qual o conflito é solucionado por ato das próprias partes, sem emprego de violência, mediante ajuste de vontades. Na autocomposição, um dos litigantes, ou ambos, consentem no sacrifício do próprio interesse, daí a sua classificação em unilateral e bilateral, para designar o ônus comum ou só de uma parte, consensualmente estabelecido. A renúncia é um exemplo da primeira e a transação, da segunda.

Atualiza-se mediante instrumentos normativos, isto é, as Convenções Coletivas e os Acordos Coletivos de Trabalho.

A autocomposição, segundo a OIT, reflete não só os interesses das próprias partes contratantes, mas também os interesses fundamentais de toda a coletividade.

A OIT explica a ampla aceitação dessa técnica nos países industrializados, em razão de múltiplos fatores:

“Primeiro, a grande flexibilidade de que seria dotado, maior que os procedimentos legislativo, judiciais ou administrativos, adaptando-se a uma ampla gama de sistemas econômicos e políticos, ajustando-se aos requisitos precisos de muitos setores industriais ou profissionais, de empresas tanto privadas como públicas, de uma só indústria ou de todo um ramo de atividade, de trabalhadores não-qualificados como empregados da mais alta categoria” (NASCIMENTO, Amaury Mascaro. Curso de Direito Sindical - 2ª ed. - São Paulo: LTr - 1984 - p. 249).

Segundo, porque serve para aplicar princípios amplamente admitidos de equidade e justiça social, combinando-se as forças de modo que o trabalhador passa a aproximar-se da posição inicial de superioridade do empregador.

Terceiro, porque permite a participação dos trabalhadores na adoção das soluções, transformando o que antes era unilateral em processo bilateral de decisões.

Quarto, porque sendo uma solução consensual, maior será a estabilidade nas relações obreiro-patronais, já que o consentimento garante a estabilidade.

Finalmente, porque essa técnica tem uma possibilidade latente de resolver problemas, vista como um processo integrativo, do qual ambas as partes podem tirar proveito"(NASCIMENTO, Amaury Mascaro. Curso de Direito Sindical. Op. Cit., p. 249-50)

HETEROCOMPOSIÇÃO - É a solução dos conflitos trabalhistas por uma fonte supra partes, que decidirá com força obrigatória sobre os litigantes. Estes se submetem à decisão ou são a ela submetidos. Como formas ou espécies heterocompositivas temos a jurisdição e a arbitragem.

AUTODEFESA - O vocábulo autodefesa indica o ato pelo qual alguém faz a defesa própria, por si mesmo. Supõe uma defesa pessoal. É a forma mais primitiva de solução dos conflitos. Segundo Alcalá-Zamora, caracteriza-se com a imposição de uma parte à outra, as vezes é autorizada pelo legislador, proibida ou tolerada, como a greve e o lock-out.

A greve é o procedimento de auto defesa que terminará por meio de um ato autocompositivo ou heterônomo. Ou as partes chegam a um acordo e fazem uma Convenção Coletiva ou, sendo impossível o ajuste, o sistema jurídico apontará os mecanismos que devem ser utilizados, com força de decisão, dos quais resultarão as determinações que porão fim à paralisação dos serviços.

Classificado os sistemas de solução dos conflitos, passaremos agora a enfocar as tendências do Direito Coletivo do Trabalho, como também os procedimentos de autocomposição tendo em vista o tema do trabalho. Pois, a autocomposição, se coaduna com o primado da livre negociação, sendo aquela consequência inexorável da liberdade de contratar, tendo com o pressuposto a igualdade das partes contratantes.

No Brasil, como se sabe, a Constituição de 1937 atrelou o sindicato à máquina estatal, procurando amortecer o seu ímpeto reivindicatório, com a exacerbação das funções assistenciais. Não havia, assim, clima propício para os procedimentos de autocomposição, especialmente a negociação coletiva, a arbitragem, a convenção e o acordo coletivo.

A Constituição de 1988 possui outro ideário, a saber, o da democracia pluralista, enunciado logo em seu artigo 1º. Esse ideário implica não apenas o banimento do autoritarismo, mas também o desígnio da implantação do regime político participativo, isto é, de atuação de todos os cidadãos na determinação das prioridades coletivas, com relevo especial para a atuação dos corpos intermediários integrantes da sociedade global, notadamente os grupos profissionais.

A atuação dos grupos profissionais sob o ideário da CF/88 está, em última análise, concebida como autonomia - poder de determinação do próprio interesse.

Ora, a eficácia da autonomia coletiva depende da prática da autocomposição. Só se pode falar genuinamente de autonomia coletiva em países em que as relações de trabalho se governam predominantemente por convenções, acordos coletivos, negociações coletivas, contratação coletiva e arbitragem.

Neste sentido, a CF/88 aponta as diretrizes básicas a saber: a conciliação, a mediação, a convenção coletiva, o acordo coletivo, a negociação coletiva e a arbitragem.

III. INSTRUMENTOS DE SOLUÇÃO DOS CONFLITOS COLETIVOS

CONCILIAÇÃO - é o negócio jurídico em que as partes respectivas, com assistência de terceiros, põem fim a conflito entre elas existentes. A solução se alcança pela convergência das vontades das partes, em relação às quais o conciliador se coloca como coadjuvante, não "super partes". A conciliação com essas características é tentada nos processos de dissídio coletivo, perante a justiça do trabalho.

MEDIAÇÃO - é a intervenção de terceiros, tendente à solução do conflito. A mediação não é o acordo e sim atividade de terceiro conducente à realização do acordo. O que diferencia a mediação da arbitragem é a diretriz: na primeira, o conciliador está orientado para composição equitativa do conflito, em conformidade com as pretensões das partes. A do mediador está voltada para a realização do acordo na conformidade com diretrizes próprias.

CONVENÇÃO COLETIVA - tomamos aqui como modelos o tipo ideal (Max Weber) da convenção como ato-regra, ato-global de toda a categoria, celebrada diretamente pelos sindicatos representativos dos interesses econômicos e profissionais, tal como vem conceituada no art 611 da CLT "Convenção Coletiva de Trabalho é o acordo de caráter normativo pelo qual dois ou mais sindicatos representativos de categorias econômicas e profissional estipulam condições de trabalho aplicáveis, no âmbito das respectivas representações, às relações individuais de trabalho" (Relações Coletivas de Trabalho - Coordenação João de Lima Teixeira Filho. - São Paulo: LTr. 1989. p. 34)

ACORDO COLETIVO - possui a mesma natureza da convenção, a distinção reside em que, no acordo, num dos pólos da relação respectiva, em vez de estar o sindicato patronal, encontra-se a empresa da

correspondente categoria econômica e sua aplicação será no âmbito da empresa ou das empresas acordantes.

NEGOCIAÇÃO COLETIVA - é o processo tendente à superação do conflito coletivo. Dela devem necessariamente participar os sindicatos dos trabalhadores e dos empregadores (CF/88 art. 8º VI), salvo quando as negociações estiverem voltadas à celebração de acordos coletivos que, pôr definição, prescinde da participação do sindicato patronal.

ARBITRAGEM - decisão de um conflito levada a efeito por pessoa ou pessoas escolhidas pelas partes nele envolvidas. Dois são os elementos nucleares dessa definição: o caráter privado do juízo arbitral e a natureza voluntária do instituto. Dando-se prevalência ao primeiro elemento, pode-se caracterizar a arbitragem como justiça privada, em contraposição à justiça pública. Assim caracterizada, a arbitragem constitui procedimento de autocomposição, contraposto ao procedimento de autodefesa e heterocomposição.

Como último instrumento de solução dos conflitos coletivos, conceituaremos a sentença normativa, destacada do item anterior, devido à sua natureza heterônoma.

SENTENÇA NORMATIVA - é o instrumento destinado à solução dos conflitos coletivos por meio do processo judicial. As sentenças normativas criam condições de trabalho aplicáveis às categorias econômicas e profissionais dos sindicatos conflitantes. Com o processo judicial, o conflito fica decidido; a sentença terá efeito semelhante àquela que teria o acordo normativo, caso as partes a ele chegassem.

As sentenças normativas são de natureza constitutiva, sempre que se tratar de regulamentação jurisdicional coletiva nova. Também nos casos de revisão, há uma preponderante constitutividade na decisão.

Os efeitos da sentença estendem-se a todos os que se acham no âmbito das organizações sindicais dissidentes, não só os associados do Sindicato, mas aqueles que pertencem à categoria profissional ou econômica, mesmo não associados.

Existem, também, sentenças normativas de natureza declaratória, nos casos de interpretação de determinadas normas ou regulamentos.

IV. SOBRE AS NORMAS PROCESSUAIS POSITIVAS RELATIVAS À ARBITRAGEM E SUA UTILIZAÇÃO NA SOLUÇÃO DOS CONFLITOS.

A arbitragem foi elevada ao patamar constitucional pelo legislador de 1988, através do artigo 114 § 1º do texto magno vigente, que consagra o primado da arbitragem.

A CLT, por seu artigo 764 § 2º, afirma que, não havendo acordo, o juízo conciliatório converter-se-á obrigatoriamente em juízo arbitral.

O Código de Processo Civil, por seus artigos 1072 a 1102, disciplina o instituto. Sendo que o Código Civil, em seu artigo 1037 e seguintes, ao tratar do compromisso, faculta às pessoas utilizarem-se de árbitros para solução de seus conflitos.

Como se verifica, o instituto da arbitragem tem ampla sedimentação na legislação pátria. Então, indaga-se: por que o instituto não é utilizado largamente, para a solução rápida de conflitos?

A resposta a esta questão não é simples. No entanto, arriscaremos dizer que, em parte, vem de questões culturais, de se levar a justiça qualquer disputa de interesses, por menor que seja, muitas vezes por mero capricho pessoal.

Ressalte-se que esta faculdade de estar em juízo é privilégio de poucos, sendo que a grande maioria dos "cidadãos" são privados desse direito elementar.

Outra questão seria a falta de órgãos extrajudiciais que colaborassem para que a própria sociedade resolvesse previamente seus litígios.

Uma terceira seria o receio que tem parte da magistratura de que em se utilizando do juízo arbitral, resultaria em forma de quebra do monopólio da justiça.

Além dos obstáculos apontados acima, existem outros que, por certo, nossa sociedade saberá suplantá-los, no momento certo, encontrando o melhor caminho para a administração e a aplicação da justiça, que sem dúvida pressupõe a existência de justiça social.

V. LIVRE NEGOCIAÇÃO

As recentes leis de política salarial, enunciam sempre que a política nacional de salários, respeitado o princípio da irredutibilidade, tem por fundamento a Livre Negociação Coletiva.

As legislações afirmam que as cláusulas salariais, inclusive os aumentos reais, ganhos de produtividade do trabalho e pisos salariais proporcionais à extensão e à complexidade do trabalho, assim como as demais condições de trabalho, serão fixadas em contratos, convenções e acordos coletivos de trabalho, laudos arbitrais e sentença normativa, observadas, dentre outros fatores, a produtividade e a lucratividade do setor ou da empresa.

Diante dos textos legais, urge que façamos um estudo dessas questões que já haviam sido realçadas no texto constitucional, (art. 7º. VI e XXVI), que reconhece nos Acordos e Convenções Coletivas validade para

disciplinar e reger as relações de trabalho das categorias (patrões x empregados), realçando também o papel da arbitragem nesse contexto, tendo em vista o § 1º do art. 114 da Constituição Federal.

Em artigo denominado "Justiça Anacrônica", publicado pela revista "Veja", de 20 de novembro de 1991, na seção PONTO DE VISTA, o eminente jurista Antônio Álvares da Silva, juiz do TRT da 3ª Região, analisando a questão da livre negociação coletiva, expõe que, diante dos dissídios coletivos, insistentemente o Estado-Juiz é chamado a intervir para a solução de conflitos entre categorias; e isto acaba sendo ruim e nefasto para as mesmas.

Argumenta Antônio Álvares da Silva que os "tribunais mais se mostram incapazes de decidir as pendências que lhe são entregues com a eficiência e a rapidez que se exigem de qualquer órgão responsável por prestação de serviço público. Assim, fixam, sem dados concretos que lhes embasem a decisão, índices de aumento de salários e outras condições de trabalho próprias das diferentes categorias sociais e econômicas, como se os salários fossem esquemas lógicos que se determinam nos gabinetes dos juizes e não no mercado, pelas leis da livre concorrência, onde o Estado tem apenas compromisso com o mínimo, devendo deixar para os fatores econômicos em atuação o estabelecimento dos níveis mais altos."

Em seguida, o eminente juiz reforça a necessidade de que cada vez mais se dê ênfase à livre negociação entre as categorias, intervindo o Estado somente no caso de terem-se esgotado todas as possibilidades de acordo entre as mesmas.

"Tudo isso acontece porque, nos dissídios coletivos, o Estado ainda permite a juizes intervirem na economia para dizer o que é bom ou ruim para banqueiros, bancários, metalúrgicos, montadoras, comerciantes e comerciários. Quando os empregados e os empregadores brasileiros descobrirem que podem, sozinhos, compor seus próprios interesses, estaremos começando a mais importante transformação do Brasil atual. A Justiça do Trabalho esvaziada das questões menores, dará o primeiro exemplo de modernização do judiciário brasileiro. O juiz só interviria para resolver dissídios individuais."

Antônio Álvares defende, ainda, a tese de que, nas demandas coletivas, se a controvérsia persistir, caberá aos sindicatos dos dois lados escolherem, pela **ARBITRAGEM**, da forma que eles próprios fixarem, a solução adequada.

"Cabe a eles (sindicatos) assumirem de uma vez por todas a responsabilidade histórica pela solução dos próprios problemas e não pedir socorro ao Estado, através da justiça, a cada dificuldade que encontrarem pelo caminho, tornando mais complicados problemas que poderiam ter solução muito mais rápida e eficiente pela negociação direta."

VI. CONCLUSÃO

O modo como se processam as relações entre capital e trabalho, pelo grande significado que ambos têm em qualquer sociedade, serve como termômetro do maior ou menor grau de desenvolvimento da vida democrática de um país.

A sociedade brasileira é, ainda, neófito na prática democrática, devido, principalmente, ao regime de exceção que entre nós foi implantado e superado. O acolhimento da livre negociação coletiva é um importante passo jurídico rumo à plena democracia.

Em um verdadeiro regime democrático, é necessário que parcelas de poder, ou seja, de decisão, sejam transferidas àqueles que estão sobre a tutela jurisdicional do Estado. Quanto maior a autonomia dos grupos que compõem a sociedade, para solucionar os conflitos que venham a surgir entre os mesmos, maior será a utilização do instituto da arbitragem.

BIBLIOGRAFIA

- 1 - MÁRIO DE LE CUEVA, e outros., *Derecho Coletivo Laboral Asociaciones Profesionales Y Convenios Coletivos* Ed. De Palm Buenos Aires, 1973.
- 2 - NASCIMENTO, Amaury Mascaro. *Curso de Direito Processual do Trabalho*. 12ª ed., atual. São Paulo: Saraiva, 1990
- 3 - NASCIMENTO, Amaury Mascaro. *Curso de Direito Sindical* - 2ª ed. - São Paulo: LTr: 1984
- 4 - NASCIMENTO, Amaury Mascaro. *Curso de Direito do Trabalho* - 9ª ed., atual. São Paulo: Saraiva, 1991
- 5 - NASCIMENTO, Amaury Mascaro. *Conflitos Coletivos de Trabalho*. Ed. Saraiva 1978.
- 6 - PEREIRA, Luiz de Pinho. A Autonomia Coletiva Profissional *In: Sindicalismo* - Coordenação de Arion Sayão Romita São Paulo: LTr., 1986
- 7 - RUSSOMANO, Mozart Victor. *Comentários à Consolidação das Leis do Trabalho*. 13ª ed., rev. e atual. Rio de Janeiro: Ed. Forense 1990
- 8 - SÜSSEKIND, Arnaldo. *Instituições de Direito do Trabalho*/Arnaldo Süssekind/Délio Maranhão/Segadas Viana 12ª ed. São Paulo: LTr, 1991
- 9 - TEIXEIRA FILHO, João de Lima. *Relações Coletivas de Trabalho* São Paulo LTr. 1989.
- 10 - CLT em Debate - *Anais do Congresso Comemorativo do Cinquentenário da Consolidação das Leis do Trabalho* Ltr, 1994
- 11 - Revista "Veja" - Edição de 20 de novembro de 1991.

FEMM

Av. Marechal Castelo Branco, 2765
Sete Lagoas - MG