

intelligere

Edição nº 9 | Jul. 2020

Revista de História Intelectual

ISSN: 2447-9020



H. Daumier

CHC

Centro Interunidade
História da Ciência
Universidade de São Paulo

Intelligere

Revista de história intelectual

n° 9 – jul. 2020 - ISSN: 2447-9020

Intelligere, Revista de História Intelectual é um periódico científico semestral, eletrônico, trilingue (português, espanhol e inglês) dedicado aos estudos de História Intelectual e História das Ideias.

Intelligere publica artigos originais, entrevistas, resenhas de livros, notícias de pesquisa em andamento, traduções e fontes documentais relevantes para a história intelectual.

Revista de acesso livre, *Intelligere*, com o apoio da Universidade de São Paulo, assume todos os custos pelo processamento e publicação dos artigos, sem qualquer custo para autores e leitores.

Administração / Correspondência

Office /Contact

Revista Intelligere

Universidade de São Paulo

CHC - Centro de Interunidades de História da Ciência

Av. Prof. Lineu Prestes, 338 – Térreo

Cidade Universitária – São Paulo – SP

CEP 05508-900

telefone (11) 3091-3776

e-mail: intelligere.revista@gmail.com

SUMÁRIO

ARTIGOS

~ 1 ~

¿Qué es ser cosmopolita? Pequeña contribución a la historia del concepto

Marcio Suzuki

~ 14 ~

Ciências Humanas: o que são, para que servem

Oswaldo Coggiola

~ 39 ~

Manifiesto por una economía con sentido moral y en la persistencia de la búsqueda de justicia social

Pascual G. García-Macías e Alfredo Rodríguez Serrano

~ 68 ~

Del monopolio católico al establecimiento del pentecostalismo: cambios en el cristianismo latinoamericano desde la segunda mitad del siglo XX

Fabián Bustamante Olguín e Felipe Orellana

~ 98 ~

O Pensamento Econômico Católico: Origem, desenvolvimento e declínio

Bruno Fernandes Dantas Mamede

~ 135 ~

La corriente “educación popular” y las luchas por la hegemonía en la historia cultural de la educación en nuestra América: legados y desafíos

Jessica Anahí Visotsky Hasrun

~ 177 ~

A nação como horizonte estratégico em José Carlos Mariátegui

Rodrigo Ruiz Sanches

~ 212 ~

O problema da objetivação do capitalismo no Brasil: uma revisão teórica

Flávio Magalhães Piotto Santos

~ 230 ~

Ellen Richards e as “Ciências Domésticas”: elementos para a compreensão da proposta científica de Economia Doméstica

José Carlos do Amaral Júnior e Ana Elizabeth Santos Alves

TRADUÇÕES

~ 252 ~

Vida e trabalho de Averróis

Gionatan Carlos Pacheco

~ 270 ~

Mais mente na pesquisa cerebral! O legado de Josef Breuer

Gildo Magalhães

PESQUISA

~ 312 ~

Diálogos entre Neomedievalismo, História e Jogos eletrônicos

Felipe Yann Cavalcanti Gonçalves e Allan Reveriego Strazzi



ARTIGOS - ARTICLES

¿Qué es ser cosmopolita?

Pequeña contribución a la historia del concepto¹

Márcio Suzuki²

Professor Titular do Departamento de Filosofia
FFLCH - Universidade de São Paulo
marciosuzuki@usp.br

Como citar este artigo: SUZUKI, M. “¿Qué es ser cosmopolita? Pequeña contribución a la historia del concepto”, *Intelligere, Revista de História Intelectual*, nº9, pp. 1-13. 2020. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acesso em dd/mm/aaaa-

Resumen: Partiendo de la lectura de Pierre Hadot, este breve ensayo busca ayudar a entender la idea de cosmopolitismo desde sus fuentes antiguas hasta su reanudación en la modernidad. En él se tentará mostrar cómo Shaftesbury integró la figura del sabio cosmopolita estoico en su filosofía y cómo ella fue importante para la constitución de otras figuras como el extranjero exótico (Montesquieu), el hombre natural (Rousseau) y el crítico en Kant – todas ellos resultantes de una misma conceptualización. De la perspectiva del estoicismo shatesburiano se puede entender mejor también el sentido de *Bildung* en la antropología alemana del siglo XVIII e de *crítica* en Kant, y como esta está relacionada con el cosmopolitismo de su antropología y de su filosofía de la historia.

Palabras Clave: Cosmopolitismo, Pierre Hadot, Shaftesbury, *Bildung*.

What is it to be cosmopolitan? Small contribution to the history of the concept

Abstract: Based on Pierre Hadot's ideas about the tradition of spiritual exercises, this brief study seeks to give a contribution to the understanding of cosmopolitanism, from its ancient sources to its resumption in modernity. It will attempt to show how Shaftesbury integrated the figure of the Stoic cosmopolitan philosopher into his thought and how it was important to the constitution of other figures such as the exotic foreigner (Montesquieu), the

¹ Este breve estudio fue presentado en el IV Congreso Internacional de la Sociedad Filosófica del Uruguay (2017). Traducción: María Aguilera Franklin de Matos.

² Márcio Suzuki é Professor Titular no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo e-mail: marciosuzuki@usp.br

natural man (Rousseau) and the critical philosopher (Kant) - all resulting of the same conceptualization. The meaning of *Bildung* in eighteenth-century German anthropology and of criticism in Kant can in this way be better understood from the perspective of Shaftesbury's stoicism

Keywords: Cosmopolitanism, Pierre Hadot, Shaftesbury, *Bildung*.

En diversos pasajes del *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Pierre Hadot elogia y busca marcar su afinidad con el esfuerzo de Michel Foucault en rescatar la tradición de la ascesis espiritual de las filosofías helenísticas. Es igualmente notable, sin embargo, su posición crítica con relación al autor de *Historia de la sexualidad*. La divergencia es conocida: Hadot se muestra receloso en lo que se refiere a la posibilidad de interpretar como “técnicas de sí” los modos de vida preconizados y practicados por los seguidores de las escuelas filosóficas antiguas. Según él, no se podría decir que los ejercicios espirituales antiguos fueron técnicas de “subjetivación”, formas de construir sujetos como “obras de arte”. Foucault tendría razón en buscar demostrar la actualidad de los ejercicios espirituales, pero estos no pueden ser pensados como una actividad estética, e intentar verlos como modelos o anticipadores de una “estética de la existencia”, tal como practicada en la modernidad, sería un anacronismo y un equívoco, cuyo gran riesgo es posibilitar el resurgimiento de un nuevo dandismo (Hadot, 2002, pp. 308, 331, 345).

La “hermenéutica del sujeto” foucaultiana es unilateral: al enfocar exclusivamente la meditación individual, el examen de conciencia, el “cuidado de sí”, hace olvidar el otro lado de las prácticas ascéticas, las operaciones de “desubjetivación” del sujeto, a través de las cuales el sujeto intenta participar del orden universal. Con su aversión a todo tipo de universalismo, Foucault desprecia ese lado “objetivo” de las técnicas antiguas, pero sin la complementariedad entre el movimiento de concentración en sí y de expansión del individuo en el universal no se puede comprender lo esencial de los ejercicios espirituales. Hadot reconoce en las diferentes escuelas en que se practicaban estos ejercicios un mismo tipo de explicación para la forma como el individuo llega a la conciencia de sí mismo. En el platonismo, en el aristotelismo, en el epicurismo, en el estoicismo, etc. tomar conciencia de sus acciones, de sus errores, de sus preconceptos implica obedecer a dos

movimientos opuestos: un movimiento centrífugo de concentración y examen de si (en el cual se detuvo Foucault) y un movimiento centrífugo de dispersión o de desobjetivación en la totalidad. Según Hadot, los dos movimientos serían complementarios:

El movimiento de concentración en si y de atención a si aparece estrechamente relacionado con un movimiento inverso, el de dilatación y de expansión mediante el cual el yo se repone en la perspectiva del Todo, de su relación con el resto del mundo y con el destino que se manifiesta en los acontecimientos (Hadot, 1995, p. 309).

A pesar de las direcciones opuestas (concentración - dilatación), lo que se busca en los dos casos es la liberación ético-moral lograda por los ejercicios espirituales, mediante los cuales el individuo se purifica de aquello que es “impuro” en si³. El contraste con la posición estetizante de Foucault sirve de ocasión para Hadot sacar a la luz su propio propósito: los lazos de afinidad entre el pensamiento antiguo y el mundo moderno y contemporáneo sólo se comprenden mejor desde la visión totalizante, desde el punto de vista de la expansión del hombre a la escala cósmica. Comprender ese impulso de integrarse a la dimensión cósmica fue lo que llevó Hadot a interesarse por la idea de *naturaleza*, acerca de la cual escribió un libro admirable (Hadot, 2004); y fue aún ese esfuerzo que lo hizo escribir una serie de ensayos dedicados a señalar la presencia de la tradición de los ejercicios espirituales en Goethe y que culminan en los estudios “La mirada desde arriba y el viaje cósmico” y “Las alas de la esperanza”. Estos dos notables ensayos delimitan la historia de los vuelos imaginativos de filósofos, poetas, sabios, etc. que, de la Antigüedad a los tiempos modernos, intentaron alejarse de la tierra y alcanzar una visión distanciada de los problemas individuales (Hadot, 2008). La divergencia de posiciones se queda así bien más clara. Mientras Foucault privilegia una visión ética y estética de la filosofía antigua, Hadot considera que desde el *Timeo* de Platón también la *física* era una forma de ejercicio espiritual para los antiguos. Hadot sugiere que su interés por el “aspecto cósmico de la filosofía” está quizás

³ No faltarían ejemplos de esta práctica de libertar el yo en la inmensidad superlativa del cosmos: Platón (*Republica*, 486 a; *Fedro*, 246 b-c; *Teeteto*, 173 e), Cicerón (“El sueño de Escipión”, *De republica*, VI, 9, 9; *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 21, 54), Lucrecio (*De rerum natura*, II, 1044-1047 e III 16 e 30), Séneca (*Cartas*, 102, 21; *Cuestiones naturales*, I), Marco Aurelio (*Pensamientos*, XI, 1, 3; VII, 47, 1; X, 17), Filón de Alejandría (*De specialibus legibus*, II, § 45), etc.

relacionado con sus experiencias personales modernas, como sería el caso, por ejemplo, de aquella que se busca expresar con el nombre de “sentimiento oceánico” (Hadot, 2002, p.391). Sin embargo el alcance de su intento sobrepasa bastante – y él lo sabe – el campo de su propia experimentación. Lo que él está sugiriendo es que ciertas experiencias modernas pueden dar una idea o un sentimiento aproximado de lo que sentían los antiguos⁴.

Efectivamente es muy difícil deshacerse del punto de vista moderno a fin de comprender lo que era la experiencia cósmica de los antiguos. Pues concebir la física no como una actividad puramente teórica, sino también como un ejercicio espiritual, tal como habría sido practicado entre los antiguos, implica pensar la relación entre hombre y naturaleza de una manera bastante diferente, lo que permite una relectura radical de temas ya consagrados. Así es que la lectura de los escritos de Hadot puede relativizar, por ejemplo, la idea de que el “sentimiento de naturaleza” y de su “pérdida” en el siglo XVIII es resultado de un rechazo al mecanicismo moderno, establecido con la ciencia de Galileo, Descartes y Newton. A partir de Hadot (aunque no fuera esa su intención), se puede ver mejor que la visión de la naturaleza como una época de oro, como una Arcadía a ser rescatada por la poesía y por las artes no contaminadas por el racionalismo, sólo es en parte resultado de la revuelta de mentes indignadas con la hegemonía del método geométrico, responsable por la pérdida del alma de las cosas y con el concomitante empobrecimiento de la vida espiritual. La interpretación de que el retorno a la naturaleza es reacción al mecanicismo es en parte verdadera, a condición de que no encubra por completo el trayecto que conecta el pensamiento antiguo al pensamiento moderno.

⁴ A la problematización de la expresión “sentimiento oceánico” (retirada de Romain Rolland) y a la sugerencia de que sería preferible cambiarla por “sentimiento cósmico”, Hadot responde que prefiere mantener el término, pues lo que le es fundamental es la “impresión de inmersión, de dilatación del yo en un Otro, al cual el yo no es extraño, ya que es una parte de él”. Si el sentimiento de naturaleza existe en el Evangelio, el sentimiento oceánico no existe en el Cristianismo. Mas lo mismo puede ser dicho con relación a los griegos. Como afirma Hadot: “No estoy seguro de que los griegos lo hayan conocido”. Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre*. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson. Paris: Albin Michel, 2001, p.28.

El eslabón entre los antiguos y los modernos: Shaftesbury

Interesado en observar y rastrear las continuidades y rupturas con la tradición de los ejercicios espirituales que aprecia (en Descartes, Montaigne, Kant, Renan, Goethe, Kierkegaard, Thoreau, etc.), Hadot se sorprende a cierto momento con la descubierta de los *Ejercicios (Askemata)* de Shaftesbury. Esas anotaciones, publicadas sólo en el inicio del siglo XX, serían, según Hadot, “ejercicios espirituales inspirados en Epicteto y Marco Aurelio, y totalmente no cristianos”.⁵ La sorpresa es seguramente enorme, considerando que los *Ejercicios* de Shaftesbury son un documento que comprueba que un autor moderno practicaba el mismo tipo de ascesis de los autores antiguos. Sin embargo, es una lástima que Hadot no se haya detenido también en las obras publicadas por el filósofo inglés, pues se hubiera dado cuenta como la tradición de los ejercicios espirituales fue fundamental para la constitución del sentimiento moderno con relación a la naturaleza. En los términos hadotianos: diferentemente de lo que representó para Galileo, Descartes y Newton, la “física” no es solo conocimiento de la naturaleza para Shaftesbury, es también un ejercicio espiritual. Y seguirá siéndolo también para sus lectores, con mas o menos consciencia, una ascesis del individuo a un plan cósmico supraindividual.

Lo que se gana con eso en términos historiográficos no es poco: comprender el conocimiento de la naturaleza como un ejercicio de meditación a la manera estoica modifica sustancialmente el modo de interpretar la filosofía de Shaftesbury y la de los autores que han seguido sus pasos.⁶ Lo que pasa aquí es que el pensamiento shaftesburiano ha sido interpretado en general como un deísmo, una *teleología*, cuyo objetivo principal sería justificar la ordenación

⁵ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 374. Los *Askemata* solo fueron publicados póstumamente en 1900 por Benjamin Rand con el título de *Régimen filosófico*, en el volumen *The life, unpublished letters, and philosophical regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury* (reedición: Bristol: Thoemmes, 1999). Hadot conoce y comenta la obra por la edición traducida, presentada y comentada por Laurent Jaffro (Paris: Aubier, 1993). Los *Ejercicios* de Shaftesbury fueron estudiados por el mismo Laurent Jaffro en su libro *Éthique de la communication et l'art d'écrire: Shaftesbury et les Lumières anglaises* (Paris: Puf, 1998).

⁶ Mucho antes de la boga alcanzada por los libros de Hadot y de Foucault, la vinculación del yo con el cosmos y con la naturaleza en los *Askemata* (y en la obra de Shaftesbury en general) ya había sido exhaustivamente tratada en el libro de Friedrich A. Uehlein *Kosmos und Subjektivität. Lord Shaftesburys philosophical regimen*. Munique: Alber, 1976.

divina del mundo ante el avance de un ateísmo impío, de un materialismo ateo, que sólo sabe resaltar los males e imperfecciones del universo. Ciertamente, existe un parentesco de la visión shaftesburiana de la naturaleza con los intentos de justificar el plano de la creación, y por eso el paralelismo entre el sistema shaftesburiano y esos ensayos de “cosmodicea” no es impertinente. Tampoco es una casualidad que, después de leer a los *Moralistas* de Shaftesbury, ese “sagrario de la más sublime filosofía”, Leibniz haya afirmado que encontró en ellos casi toda su Teodicea “antes que ella viera la luz del día” (Leibniz, 1960 vol. 3, p. 429). La cosmovisión shaftesburiana generó aquel tipo de optimismo que culmina en la frase de Pope: “*Whatever is, is right*” – todo lo que es, es justo, es correcto. Ese optimismo también llevó a una visión visceralmente antropomórfica: todos los seres, animados o inanimados, se encuentran en una cadena creciente continua, cuya cumbre es el ser humano, en el cual todos los poderes y facultades se encuentran reunidos; aún más: todo lo que existe, desde la mas ínfima criatura hasta el ser vivo mas completo, solo habría sido criado en función y en beneficio del hombre.⁷

En la realidad, con los trabajos de Hadot, esta interpretación ya no es la única posible: la filosofía shaftesburiana no presenta un sistema cósmico teleológicamente acabado, como serían los sistemas renacentistas con los cuales es comparada, puesto que el “todo” de su sistema es aquel que cada individuo solo puede aprehender gradualmente, al ritmo de su perfeccionamiento ético-moral.⁸ Más el ser humano se conoce, más conoce el

⁷ “Without this just gradation, could they be/ Subjected, these to those, or all to thee?/ The pow'rs of all subdu'd by thee alone, / Is not thy reason all these pow'rs in one?” (“Sin esa justa gradación, ¿cómo podrían estar/ Sujetos, estos, aquellos, o todos a ti?/ Los poderes de todo apenas a ti sometidos,/ No es tu razón todos los poderes en uno solo.”). Pope, *Essay on man*, Epístola VII.

⁸ La lectura de Shaftesbury como continuador de la filosofía humanista fue durante mucho tiempo marcada por la interpretación de Cassirer, en el capítulo “The End of the Cambridge School and its subsequent Influence – Shaftesbury” del libro *The Platonic Renaissance in England* (Edimburgo: Nelson, 1953), y principalmente en el estudio “Shaftesbury und die Renaissance des Platonismus in England”, de 1932. En este último, Cassirer llama la atención para la presencia de la autarcía y autosuficiencia estoica en el pensamiento shaftesburiano, pero para decir que la importancia de Platón es mucho más grande que la de los estoicos. In: E. Cassirer, *Gesammelte Werke*. Hamburgo: Felix Meiner, 2004, vol. 18: *Aufsätze und Abhandlungen*, p. 343. El primer texto publicado de Shaftesbury es el prefacio que redactó en 1698 a los *Sermones* de un neoplatónico de Cambridge, Benjamin Whichcote, pero la influencia del neoplatonismo no da cuenta de explicar todo su pensamiento. La presencia acentuada del estoicismo en la constitución del pensamiento shaftesburiano es además un obstáculo considerable para la interpretación histórica de Cassirer, que pretende demostrar la continuidad del pensamiento

mundo, y viceversa. La idea es fundamental para comprender el perfectibilismo presente en la antropología del siglo XVIII. Sobre todo en Alemania ese perfectibilismo no es solo *cultural*, considerando que constituye no solo un deber personal, sino la tarea ética por excelencia, una “misión”, una “destinación” (*Bestimmung* dirán los shafestburianos alemanes) *delegada por la naturaleza al hombre*, que, al cumplirla, termina a su vez revelando el orden cósmico en el cual está inscrito. El individuo no está solamente situado en el universo, no es un microcosmos que refleja la totalidad cósmica, como en el pensamiento renacentista, él también crece y se desarrolla junto al aumento de su conocimiento sobre el mundo. Ese rasgo evolutivo o histórico no está presente en los humanistas italianos o ingleses, y comprenderlo bien significa no dejar de tener en cuenta también este aspecto fundamental: la idea de la historia como *Geschichte* que comienza a nacer en el siglo XVIII, aparece vinculada a la naturaleza, es decir, la historia cultural o civilizacional no puede ser totalmente apartada de la *física* o de la *historia natural*.

En esa conjunción de estudio natural, antropología perfectibilista e historia, es posible reconocer las características fundamentales de la idea de “formación” (*Bildung*), que será tan marcada en el pensamiento alemán, en autores como Winckelmann, Sulzer, Wieland, Herder, Goethe, Schiller, Humboldt, etc. (para mencionar apenas a los más famosos). Esa idea ya está claramente perfilada por Shaftesbury, en el cual se puede encontrar, con todas las letras, una “teoría de la formación” previamente a su consolidación en Alemania⁹. Como se está intentando sugerir, hay que tener en cuenta que la idea de *Bildung* es al final una síntesis (original, sin duda) del estoicismo helenista.

Como en el estoicismo, para Shaftesbury la “física” no es una ciencia demostrativa, pero sí una de las formas de practicar la meditación y la elevación del espíritu, y la filosofía shafestburiana fue en general analizada del punto de

humanista del Renacimiento en Goethe, y Shaftesbury sería una figura imprescindible en este trayecto.

⁹ Una “teoría de la formación antes de la teoría de la formación” es el título del estudio de Rebekka Horlacher sobre la recepción de Shaftesbury en la Alemania y la Suiza del siglo XVIII (*Bildungstheorie vor der Bildungstheorie. Die Shaftesbury-Rezeption in Deutschland und der Schweiz in 18. Jahrhundert*). Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004. La autora reconstituye la historia de la recepción de la *Bildung* shafestburiana no solo en el pensamiento de autores consagrados, como también desde traducciones, extractos y comentarios sobre la obra del noble inglés.

vista de un deísmo o de una físico-teología solamente porque no se observó ese aspecto. Aunque su proximidad con la físico-teología sea verdadera, ya de inicio es necesario constatar que el lastre estoico – como fue inmediatamente observado por Hadot – impide que el “dios”, que la divinidad o la providencia que habita el cosmos sea confundida con el Dios criador cristiano.¹⁰ La naturaleza se presenta antes como una ocasión para la ascesis, como una escalera para una ascensión continua a niveles mas elevados de autonomía intelectual y moral. El cosmos es efectivamente un *telos*, no en el sentido teleológico, finalista, sino en el sentido de un destino final para el sabio, como el lugar en el cual él es libre de todos los frenos afectivos y pasionales que lo atan a la familia, a los amigos, a su ciudad, a su país. Así como en el ámbito natural el hombre es el animal que no está preso a ninguna esfera particular, a ninguna región del globo terrestre, pero puede adaptarse a cualquier una, así también el filósofo o el sabio es aquel que puede vivir bien en cualquier parte del mundo. “Deber absoluto”, como enseñaba Cicerón, la obligación fundamental con el orden cósmico no puede ser preterido a “deberes relativos”, más pequeños, con la patria, la profesión, la condición social, la familia, etc.¹¹ Para cumplir su deber ético supremo, el hombre debe tornarse un ciudadano “de la ciudad mas eminente” de todas, de la cual “las demás ciudades son apenas como casas”.¹²

El sabio debe habitar el mundo, cualquier parte de este mundo: viene del estoicismo la designación y significación filosófica de *cosmopolita*, ser humano que se extranjeró por completo y que, por eso, puede ponerse

¹⁰ “La deidad está presente en todas las cosas, conoce todas las cosas y provee a todo”. Esta frase de los *Ejercicios* de Shaftesbury es así comentada por Friedrich A. Uehlein: “Lo que se debe oír aquí no son connotaciones cristianas; así como la idea de cosmos, el sentido de esta afirmación se encuentra en el horizonte de la tradición estoica. Partiendo de esa tradición, Shaftesbury se pone en contra de lo que es específico del cristianismo. Lo que determina el saber sobre dios, la confianza en él y en el todo que él dirige y cuida no es la transmisión de un acontecimiento histórico y su tradición, ni milagros, ni creencias en una vida futura [...]” (Op. cit, p. 85).

¹¹ “Seguir la naturaleza”, el precepto fundamental del estoicismo así es explicado luego en el inicio de los *Ejercicios*: “[...] una criatura que es racional en un grado tan alto y puede considerar el bien del todo y a si misma como relacionada al todo, tiene que considerar a si misma bajo la obligación con el interés y el bien del todo, preferiblemente al interés de las especies privadas; y eso es el fundamento de una afección nueva y superior” (Shaftesbury, *The life, unpublished letters, and philosophical regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, p. 4; trad. francesa, p. 59.)

¹² Marco Aurelio, *Meditaciones*, 3, 11, 85.

espiritualmente en cualquier lugar de la esfera cósmica, como se lee en el bellísimo pasaje de Filón de Alejandría:

Aspirando a una vida de paz y serenidad, ellos [los sabios] contemplan la naturaleza y todo lo que en ella se encuentra [...] ellos acompañan en pensamiento la luna, el sol, las evoluciones de los astros errantes y fijos; sus cuerpos permanecen en la tierra, sin duda, pero ellos dan alas a sus almas para que, elevándose al éter, observen las potencias que allí se encuentran, como conviene a hombres que se han convertido en ciudadanos del mundo (Hadot, 1995, p.312).

El trayecto de “formación” del sabio supone que él vaya renunciando gradualmente a cada uno de los enlaces que lo amarran a la (su) patria, para que su alma gane alas y él pueda alzarse al punto de vista de Sirius. Shaftesbury comprendió perfectamente no sólo el carácter formativo, como también el alcance crítico de esa figura filosófica, de plena independencia ético-moral con relación a sus conterráneos y contemporáneos. Es así que él describe el cosmopolita, el habitante de la *commonwealth* mundial, no como un individuo concreto, particularizado, pero como figura modelar que sirve de parámetro para cualquier juicio crítico:

Pues, para entender los costumbres y constituciones de los hombres que viven en una colectividad, es necesario estudiar *el hombre* en particular, y conocer la criatura tal como es en sí misma, antes de considerarla en compañía, en su interés por el estado o en su ligación con una ciudad o una comunidad. Nada es más habitual que reflexionar sobre el hombre, cuando él participa de una confederación o de una nación; cuando está involucrado en ésta o en aquella sociedad, por nacimiento o naturalidad; sin embargo, considerar al hombre como ciudadano o habitante del mundo [*Citizen or Commoner of the World*], investigar su *pedigree* en la naturaleza, y ver su fin y su constitución en ella es algo que aparentemente se considera como especulación intrincada o demasíadamente refinada (Shaftesbury, 2001, v.2, p.105).

No se puede conocer al hombre tal como es, si se lo toma como ateniense, romano o europeo, es decir, no se debe considerarlo como un hombre en sociedad, sino en cuanto ciudadano del mundo (Shaftesbury, 2018, p.4); es necesario saber su origen en la naturaleza, cual es su estirpe o *pedigree* en el “reino natural”. Es fácil percibir cómo esta idea se hizo fecunda en el siglo XVIII. El hombre de naturaleza rousseauiano – aquella ficción heurística utilizada para mensurar el estado de depravación de los hombres civilizados por el “hombre natural”– probablemente no tiene otra fuente mas verosímil

que esas consideraciones del tercer conde de Shaftesbury.¹³ También la idea corriente en el siglo XVIII del extranjero exótico que visita un país y analiza sus costumbres de un punto de vista otro (como en las *Cartas persas* de Montesquieu) deriva muy claramente de Shaftesbury, que, a su vez, está probablemente sólo remodelando la figura del historiador crítico ideada por Bayle.¹⁴ No es exagerado decir que la antropología, la moral y la política en el siglo XVIII dependen en gran medida de esa figura cosmopolita.

En la *Hermenéutica del sujeto*, Foucault señaló muy bien el papel esencialmente crítico de esa figura, cuando describe las técnicas de sí como forma de crítica de las instituciones. Al discutir la diferencia entre el sentido del cuidado de sí en Atenas (preparación del joven Alcibíades para gobernar los atenienses) y el sentido que tomó en la filosofía del periodo helenístico y romano, Foucault recuerda que, en el segundo caso, la práctica de sí vale principalmente para los más viejos, y en la edad adulta ella no tendría solamente sentido formador, como también crítico:

La práctica de sí tendrá un papel correctivo, al menos tanto como formativo. O aún: la práctica de sí se convertirá cada vez más en una actividad crítica a su mundo cultural, a la vida que los otros llevan. El elemento formativo existe todavía y siempre, pero

¹³ El programa de pensar el estado de naturaleza y del hombre fuera de la sociedad para deducir los principios de la constitución civil y mensurar la depravación actual de los hombres aparece delineado con todas las letras en esta frase de Shaftesbury: “Pues, para entender los costumbres y constituciones de los hombres que viven en una colectividad, es necesario estudiar *el hombre* en particular, y conocer la criatura tal como es en sí misma, antes de considerarla en compañía, en su interés por el estado o en su ligación con una ciudad o una comunidad”. (“For to understand the Manners and Constitutions of Men in common, ‘tis necessary to study *Man* in particular, and know the Creature, as he is in himself, before we consider him in Company, as he is interested in the State, or join’d to any City or Community.”) Shaftesbury, *The Moralists, A Philosophical Rapsody*, 2001, p. 185.

¹⁴ Shaftesbury tuvo contacto con los escritos de Bayle y otros pensadores hugonotes importantes de Holanda en 1710. Sobre la figura del historiador crítico en Bayle, es importante el comentario de Roland Desné, de acuerdo con el cual los gruesos in-folios del *Diccionario histórico y crítico* presentaban al lector “la primera imagen del historiador moderno que debe ponerse el máximo posible en la condición de un estoico que no es perturbado por ninguna pasión, y que, distante de todo el interés de grupo, es un ‘habitante del mundo’”. R. Desné, “La philosophie française au XVIII^e siècle”. In: Châtelet, F. *La philosophie. De Galilée à J.-J. Rousseau*. Marabout, 1979, p. 241. El texto fundamental para la argumentación de Bayle es la entrada Usson, del *Diccionario histórico y crítico* (que cita como fuente principal el texto de Filón de Alejandría mencionado en la nota 18). El artículo de Desné también es importante en términos generales para la apreciación de la importancia de Shaftesbury en la filosofía francesa del siglo XVIII (ídem, p.264). Véase también Dorothy B. Schlegel, *Shaftesbury and the French deists*. Nueva York: Johnson, 1969.

estará ligado de una manera esencial a la práctica de la crítica (Foucault, 1982, p. 90).¹⁵

También con toda certeza es solamente a partir del horizonte estoico shaftesburiano que se podrá entender el sentido del término *cosmopolita* en Kant. De hecho, una pequeña selección de sus textos no dejará dudas acerca de eso, y ya en una reflexión de los años 1765-66 la antropología aparece como el saber que ayuda a comprender el destino del hombre en el mundo, el lugar que él debe ocupar entre los otros seres:

Si hay una ciencia de que el hombre carece, es la que le enseña a llenar convenientemente el lugar que le fue atribuido en la creación, [lugar] desde el cual puede aprender aquello que necesita para convertirse en un hombre (Kant, 1991, 3, p. 39).

Hay dos maneras de considerar el papel que el hombre debe desempeñar en el mundo, lo que corresponde a dos tipos de deber: él no debe olvidarse de satisfacer sus necesidades y su bienestar, aunque esa obligación debe estar subordinada a la principal, que trata de observar el orden más general que rige los hombres y el mundo. El “cosmopolita” (*Weltbürger*) no puede ser confundido con un simple “hijo de la tierra” (*Erdensohn*):

Para ser un hombre es necesario superar el punto de vista de simple “hijo de la tierra” y elevarse al punto de vista de “ciudadano del mundo”: el primero [es decir, el hijo de la tierra] sólo se interesa por sus necesidades, por aquello que lo ata a las cosas en la medida que influyen su bienestar; el segundo [es decir, el ciudadano del mundo] se interesa por la humanidad, por todo el universo, por el origen de las cosas, su valor intrínseco, su fin último, hasta donde es capaz juzgar con inclinación (Larthon 1985, p. 18-19, 89 y 146-147).¹⁶

Es precisamente también en ese sentido estoico-crítico que la expresión “cosmopolita” debe ser leída en el título del opúsculo de Kant acerca de la historia universal: la *Weltgeschichte* no puede ser escrita por el ciudadano de una nación, pero solamente por el historiador crítico (en el sentido bayliano), por el ciudadano del mundo, por aquel que se pone en una perspectiva exterior a su familia, Estado, país, etc.

¹⁵ La crítica debe alcanzar las instituciones, la educación, la familia, donde desde temprano los niños son amamantados en el prejuicio. (idem, p.92).

¹⁶ Immanuel Kant, Refl. 1170 (1772-1775). Ak, XV, vol. 2, p. 517. La aproximación del *Weltbürger* kantiano con el *citizen or commoner of the world* shaftesburiano es señalada ya por Jean-Paul Larthon en su libro *De Shaftesbury a Kant*, Paris : Didier, 1985, p. 18-19, 89 y 146-147.

Sería posible ir un poco más allá y decir que no sólo la filosofía de la historia y la antropología kantianas, *como todo el proyecto crítico llegó también a ser concebido por Kant a partir de la óptica del estoicismo cosmopolita*. Es lo que se puede leer en la “definición” que él presenta de la crítica de la razón pura en una de sus reflexiones sobre metafísica:

La crítica de la razón pura es una protección contra la enfermedad de la razón que tiene su germen en nuestra naturaleza. Ella es lo opuesto de la inclinación que nos ata a nuestra patria/terra natal (*nostalgia*). Un afán de perdernos afuera de nuestro círculo y de entrar en otros mundos.¹⁷

La crítica de la razón como actitud anti-nostálgica por excelencia, que busca libertar al hombre de una *Heimweh* prejuiciosa, la crítica de la razón entendida como cosmopolitismo radical es también una heredera del estoicismo moderno, que tuvo en Shaftesbury uno de sus representantes más destacados.

Referencias bibliográficas

FOUCAULT, Michel. *Herméneutique du sujet*, 1982.

HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris : Gallimard, 1995.

HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris : Albin Michel, 2002.

HADOT, Pierre. *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*. Paris : Gallimard, 2004.

HADOT, Pierre. *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*. Paris : Albin Michel, 2008.

KANT, Immanuel. *Bemerkungen in den "Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen"*. Edición de Marie Rischmüller. Hamburgo: Meiner, 1991. Kant-Forschungen, v. 3.

LARTHOMAS, Jean-Paul Larthomas. *De Shaftesbury a Kant*, Paris : Didier, 1985.

¹⁷ „Die Kritik der reinen Vernunft ist ein Präservativ vor eine Krankheit der Vernunft, welche ihren Keim in unserer Natur hat. Sie ist das Gegentheil von der Neigung, die uns an unser Vaterland fesselt (heimweh). Eine Sehnsucht, uns ausser unserm Kreise zu verlieren und Andre Welten zu beziehen.“ Idem, Refl. 5073, pp. 79-80.

LEIBNIZ, Briefwechsel zwischen Leibniz und Coste.1706-1712: . In: C. I. Gerhardt (ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Hildesheim: Olms, 1960 vol. 3.

SHAFTESBURY, *The Moralists, A Philosophical Rhapsody*, Indianapolis, Liberty Fund, 2001, v. 2.

SHAFTESBURY, *The life, unpublished letters, and philosophical regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, 2018, p. 4.



ARTIGOS - ARTICLES

Ciências Humanas: o que são, para que servem

Oswaldo Coggiola¹

Professor Titular de História Contemporânea da Universidade de São Paulo
coggiola@usp.br

Como citar este artigo: COGGIOLA, O. “Ciências Humanas: o que são, para que servem”, *Intelligere, Revista de História Intelectual*, n.º9, pp. 14-38. 2020. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acesso em dd/mm/aaaa-

Resumo: As ciências do homem surgem no interior do processo de evolução econômica do capitalismo. A ideia de homem que constitui seu objeto provém da elaboração abstrata do conceito de trabalho em suas dimensões sociais e históricas. A crescente divisão social do trabalho, aliada à valorização das técnicas, conduziu à especialização crescente do trabalho científico que também afetou as ciências humanas. Isso se manifestou como processo de fragmentação do conhecimento que o segmenta profundamente da realidade e de si mesmo. Daí a necessidade de relativizar a divisão das ciências em exatas e humanas e a atualidade de recuperar a dialética materialista como uma perspectiva de unificação dos conhecimentos. Surgida como teoria no bojo da revolução científica associada ao desenvolvimento do capitalismo, ela contudo se apresentou como uma nova síntese superadora que, no mesmo momento em que se desenvolvia a fragmentação das ciências, propunha a unidade da ciência em nova base.

Palavras-chave: ciências do homem; trabalho abstrato; dialética materialista; unidade do conhecimento.

Human Sciences: what they are, what they are for

Abstract: The sciences of man emerge within the process of the economic evolution of capitalism. The idea of Man that constitutes its object comes from the abstract elaboration of the concept of labor in its social and historical dimensions. The growing social division of labor, coupled with the valorization of technical knowledge, led to the increasing specialization of scientific work that also affected the humanities. This has been as a process of fragmentation of knowledge that segments it deeply both from reality and itself. Hence the

¹ Graduado em Economia Política e História na Université Paris VIII (1979). É doutor em História Comparada das Sociedades Contemporâneas pela École des Hautes Études em Sciences Sociales (1983). Atualmente professor titular da Universidade de São Paulo na área de História Contemporânea. Atua principalmente nos seguintes temas: marxismo, América Latina, movimento operário, capitalismo e socialismo.

need to relativize the division of sciences into exact and human sciences and the relevance to recover materialistic dialectics as a perspective for the unification of knowledge. Emerging as a theory during the scientific revolution associated with the development of capitalism it nevertheless presented itself as a new overcoming synthesis. As sciences were going through a process of fragmentation the new theoretical approach proposed the unity of science on a new basis.

Keywords: human sciences; abstract labor; materialistic dialectic; unity of knowledge.

Em tempos recentes, apontou-se a prioridade crescente, nas instituições de ensino superior e, sobretudo, nos órgãos financiadores da pesquisa, das ciências exatas e biológicas (estas, com a genética e as “biociências” em geral, as grandes vedetes do investimento científico dos últimos anos) em detrimento das chamadas, alternativa e ambigualmente, “ciências humanas” ou “humanidades”, (Pomar, 2002) termos estes que não escondem a inclinação para destituí-las de caráter científico. Tendeu-se, em reação a isso, a construir um discurso adjudicando às ciências humanas um quase monopólio do saber crítico, sendo as biológicas e exatas relegadas a simples (ou complexas) funções técnicas. Se esse discurso foi um fator mobilizador, não deixa de ser também o reverso simétrico do discurso “tecnicista” ou “tecnocrático”, que valoriza as ciências em função de uma “utilidade” imediatamente avaliada (em termos supostamente científicos ou simplesmente econômicos), apoiado numa evidente, mas inconfessa, “filosofia” de caráter pragmático.

Desde as suas origens, porém, a ciência fez de seu caráter de saber crítico uma das suas pedras basais: “No mundo grego do século VI a.C. produzir-se-ia a revolução intelectual que possibilitaria a ciência como a conhecemos hoje: um saber crítico, objetivo, abstrato, consciente da sua própria missão e do sentido de responsabilidade que lhe impõe a exigência de verificação” (Babini,1971, p.20). Se a área coberta pelas atualmente chamadas ciências humanas foi sempre objeto inseparável da concepção dos grandes pensadores filosóficos e científicos (em Aristóteles, por exemplo, já encontramos a indicação, mas não o desenvolvimento, de uma “antropologia”) a constituição de um *corpus* de disciplinas específicas sistematizadas sob a comum denominação de “ciências humanas” mal ultrapassa um século, e

atende à estruturação institucional específica das universidades ocidentais, desenvolvidas como modelo universal com a expansão europeia ou “ocidentalização do mundo”. A vocação “técnica” (ou “utilitária”) das disciplinas científicas, eufemisticamente chamadas de “duras”, não precedeu à Revolução Industrial, isto é, à apropriação pelo capital da esfera da produção (ou à vitória histórica do modo de produção capitalista): “A técnica, até o século XVIII, permaneceu alheia à ‘filosofia científica’. Depois de um período de desenvolvimento paralelo, uma fecunda interação iniciou-se entre as receitas práticas e as explicações da natureza. A partir do século XIX, as principais técnicas se transformaram quase todas em simples aplicações da ciência” (Kourganoff,1959,p..22).² A impulsão histórica para o nascimento das disciplinas que foram chamadas de ciências “humanas” ou “sociais” surgiu no mesmo período histórico, e obedecendo a causas semelhantes:

O que deu unidade às ideias sobre a estrutura e o desenvolvimento da sociedade nascidas em Europa no inacreditável século que vai da revolução inglesa à francesa, século que se denomina tradicionalmente como Ilustração? Fundamentalmente, foi um interesse comum: aplicar ao estudo do homem e da sociedade esses métodos ‘científicos’ de investigação que haviam demonstrado recentemente seu valor e importância no campo das ciências naturais. O pressuposto dos filósofos franceses e escoceses era que, assim como acontece no reino físico, na sociedade e na história todas as coisas estavam unidas por uma complexa trama de causas e efeitos, e que desvendá-la era a principal tarefa dos que se dedicavam ao estudo do homem e a sociedade, os científicos sociais (Meek,1971, p.1).

O projeto enciclopedista estava animado pelo mesmo espírito de sistematização que incorporava tanto os conhecimentos oriundos das ciências físico-naturais como aqueles que seriam postos sob a égide das “ciências sociais”:

O projeto de reunir todos os conhecimentos humanos estruturando-os em torno da nova fé ilustrada no homem e na natureza apareceu na França na primeira metade do século XVIII, expressa por homens e grupos em aparência diversos e longínquos. Chegavam a essa ideia pelo comum desejo de uma grande prova de força, que animava a todos. Sabiam que estavam vivendo um momento excepcional da história: finalmente chegara o século das luzes, era natural que nascesse o sonho de erigir um

² A própria biologia se inscreve nesse processo: “O ponto de partida da biologia situa-se na época do racionalismo europeu, em meados do século XVIII, momento em que se pode certificar historicamente o início do domínio do método experimental na ciência. (Os precursores) colocam uma questão de enorme importância para a nascente ciência biológica: a relação existente entre matéria e vida” (Rostand, 1985,III).

grande monumento em que ficassem registrados todos os frutos da atividade humana, que atingia seu cume, consciente de si mesma e liberada dos obstáculos que nos séculos passados tinham entravado seu livre desenvolvimento”(Venturi, 1980, p.14).³

O projeto de Marx, desenvolvido em meados do século XIX, não era alheio ao “espírito da época”, embora encarnasse este último de maneira mais crítica. Os primeiros “cientistas sociais” admitiam que o modo de produção (e reprodução) da vida social constituía a única resolução possível do enigma do *ethos* grego ou do “espírito das leis” de Montesquieu tal como fazia William Robertson, em 1790: “em toda investigação sobre a ação dos homens enquanto estão juntos em sociedade, o primeiro objeto de atenção deve ser o seu modo de subsistência. Segundo as variações deste, suas leis e políticas serão diversas”.(Robertson; Lacoste,1971) São mais recentes as investigações que apontaram no pensador árabe Ibn Khaldun, bem antes do iluminismo europeu, a primeira reflexão sistemática acerca da dinâmica, progressiva ou regressiva, da sociedade humana, que ficaria geograficamente confinada devido à limitação da expansão (e, posteriormente, derrota e colonização pelas potências europeias) da sociedade dita “islâmica”: “Embora consagrada à África do Norte, a obra de Ibn Khaldun apresenta uma significação universal. Ao estudar porque, nessa região, uma sucessão de peripécias históricas não conseguiu provocar, no longo prazo, uma verdadeira evolução histórica, Ibn Khaldun descreveu uma das formas do fenômeno do bloqueio estrutural que, com exceção da Europa ocidental, conheceu durante séculos o mundo inteiro” (Lacoste,1971, p.11).⁴

Em Marx e Engels a investigação acerca da origem, estrutura e dinâmica da sociedade humana, ficou permanentemente unida à preocupação científica geral, como seguramente em nenhum outro autor. Quando a obra de Marx escolheu como centro a “anatomia da sociedade burguesa” (a economia política) ela não se emancipou da sua base epistemológico-científica. A revolução teórica do marxismo consiste em ter posto no centro da “crítica da economia política” a teoria do valor-trabalho, como uma superação da

³ Para Umberto Cerroni, “a história da cultura revela-se dividida em dois grandes períodos, um caracterizado por uma submissão geral da ciência físico-natural à filosofia, este submetida por sua vez à teologia, o outro pela progressiva aquisição de autonomia das ciências, no quadro de uma tendência para a laicização de todo tipo de saber” (Cerroni, 1978, p. 11). Cf.Chadwick, 1993.

⁴ Sobre Ibn Khaldun, ver também: Malek: Chatelet, 1983, pp. 130-151.

dicotomia entre ciências naturais e sociais, operação que teve por base a junção, na produção capitalista, da ciência com a própria produção, ou a “transformação da ciência em força produtiva imediata”, quando o capital se fez dono da esfera de produção: “O conceito do trabalho aparece assim verdadeiramente no momento em que a mecânica prática e a mecânica racional puderam se juntar, ou seja, quando a formalização física pôde ser posta ao serviço da economia da máquina. Essa junção se operou entre os séculos XVIII e XIX, entre 1780 e 1830, aproximadamente. Ela é contemporânea da ‘revolução industrial’ e do nascimento da economia política ‘clássica’”. (Vatin, 1993, p.9)

Se a economia política moderna (com Adam Smith) nasceu da crítica da dimensão naturalista do pensamento fisiocrático (fundamentando a economia como uma “ciência social”, separada das ciências naturais), Marx superou a economia clássica reintroduzindo a dimensão natural na ciência econômica (tendo como ponto de partida a análise da contradição da mercadoria, simultaneamente “valor de uso” e “valor”) e resolvendo teoricamente o mesmo problema que a ciência natural da época tentava resolver ao se transformar em *tecnologia*:

“O objetivo fundamental é o mesmo: encontrar uma medida comum do valor do trabalho e do gasto de energia permitindo, relacionando um ao outro, obter uma *ratio* expressando a eficiência produtiva. Trata-se nos dois casos de tornar compatíveis uma teoria do equilíbrio com uma teoria do movimento e da transformação. Na teoria mecânica, a dinâmica se fundamenta na estática, isto é, na noção de equilíbrio, porém, evidentemente, o movimento não pode ser plenamente expresso dessa maneira; o estudo dos processos termodinâmicos (e a transformação da ‘força viva’ em ‘trabalho’ já é, de certa maneira, um processo desse tipo) vai complicar ainda mais esse problema. Em matéria econômica, a interrogação central da obra de Marx é também a insuficiência da teoria da troca tal como ela é apresentada pelos liberais clássicos. A troca, efetivamente, repousa ontologicamente sobre um princípio de equivalência; ora, se a atividade econômica não é senão uma série de trocas, como explicar o aparecimento de uma *mais-valia*?” (Vatin, p.107)

A crítica da sociedade capitalista tomou como ponto de apoio tanto a ciência natural quanto a social. As incursões de Marx e Engels na primeira, destarte, não podem ser consideradas como um exercício especulativo destinado a satisfazer uma curiosidade intelectual, mas passam a ser parte integral da crítica teórico-prática da sociedade existente. Sendo o exercício do

trabalho em qualquer regime econômico ao longo da história um dispêndio físico de energia, somente sob o regime capitalista encontraremos na força de trabalho humana a particularidade de ser fonte de valor. O valor é um fenômeno puramente social, o valor de um produto é, portanto, uma função social e não uma função natural adquirida por representar um valor de uso ou trabalho nos sentidos fisiológico ou técnico-material. O pensamento econômico evoluiu no sentido de buscar desvendar as formas sociais e históricas das relações de trabalho abstraindo todas as formas concretas de trabalho. O trabalho abstrato não possui um átomo sequer de materialidade, sua forma é puramente social e é especificamente uma construção social da economia mercantil-capitalista.

Vale observar que o trabalho abstrato não prescinde do trabalho fisiológico ou concreto, pois estes constituem o suposto do trabalho abstrato. Responsável por ser o criador de valor na sociedade capitalista, a realização do trabalho abstrato está na dependência da expansão e consumação do modo capitalista de produção. A necessidade de universalização colocou-se na base do processo histórico que engendrou o trabalho abstrato como aquele que cria valor. “Quando a troca está restrita aos limites nacionais, o trabalho abstrato não existe em sua forma mais desenvolvida. O caráter abstrato do trabalho atinge sua inteireza quando o comércio internacional vincula e unifica todos os países, e quando o produto do trabalho nacional perde suas propriedades concretas específicas por estar destinado ao mercado mundial e igualado aos produtos do trabalho das mais variadas indústrias nacionais”. (Rubin,1980, p.160) Ao mesmo tempo em que o trabalho abstrato se constituiu numa espécie de trabalho socialmente igualado, não se encontra no mercado mundial nenhuma outra mercadoria capaz de regular o conjunto das diversas economias a não ser o próprio trabalho. A generalização do trabalho abstrato nas suas dimensões sociais e históricas fez Isaak Rubin conceber um marco na elaboração da ideia de homem e de trabalho, *que é justamente a base do surgimento das ciências humanas*: “Não estaríamos exagerando se disséssemos que talvez o conceito de homem em geral e de trabalho humano em geral surgiram sobre a base da economia mercantil. Era precisamente isto que Marx queria mostrar quando indicou que o caráter humano geral do trabalho se expressa no trabalho abstrato”. (Rubin, p.154, grifo nosso) O trabalho foi o denominador comum

deste processo que permitiu a emergência da Revolução Industrial e, simultaneamente, da economia política clássica. Ambas foram amplamente preparadas por um processo que combinou vários elementos de síntese.

Do ponto de vista da história da ciência, a partir do século XVII se iniciou um movimento de renovação do pensamento. "Nos títulos de centenas e centenas de livros científicos publicados no decorrer do século XVII, o termo *novus* é recorrente. Não se tratava apenas de uma fórmula literária; através dele, exprimiam-se significativamente as exigências, inquietações e insatisfações de uma época sensível à insuficiência dos modos tradicionais de formação do homem". (Rossi, 1989, p.67) No século XVII, o pensamento cartesiano transformou-se na linha de reelaboração do pensamento filosófico. A obra de Descartes foi a base das fundamentações epistemológicas engendradas pela renovação dos conhecimentos acumulados. Nesse contexto a matemática ocupou um papel de destaque: "Para os filósofos do século XVII a língua de Deus era a matemática". (Vatin, p.13) Porém, o pensamento cartesiano ainda era incapaz de propor e elaborar a síntese entre a ciência e a tecnologia: "O progresso efetivo da ciência depende, para Descartes, da obra dos teóricos. A técnica, enquanto tal, não traz nenhuma contribuição para o progresso do saber científico". (Rossi, p.95) A separação entre ciência e tecnologia se desfez no interior do processo de evolução econômica do capitalismo. Na raiz deste processo está a elaboração do conceito de trabalho, que foi elaborado em referência explícita ao conceito de trabalho humano. Esta elaboração foi produto do trabalho intelectual de físicos-engenheiros na articulação do final do século XVIII e início do século XIX, mais precisamente entre 1780 e 1830. Isso foi possível devido ao processo histórico de elaboração das grandes sínteses responsáveis pelo desdobramento posterior do capitalismo. Para que isto possa ser inteiramente compreendido faz-se necessário relativizar a separação e/ou divisão das ciências, em ciências humanas e exatas.

O pensamento marxista elaborou-se neste contexto em que, de 1848, com a publicação do *Manifesto Comunista*, a 1867, com a publicação do primeiro volume de *O Capital*, Marx e Engels, intervindo diretamente no movimento revolucionário da época, criaram uma síntese explicativa do processo histórico

a partir do trabalho social. A junção teórica das sínteses elaboradas no curso do século XIX encontra uma explicação na elaboração do conceito de trabalho, tanto na sua dimensão físico-mecânica quanto na político-econômica. “Em sua construção como em seu objetivo, a teoria mecânica do trabalho e a teoria do valor de Marx são com efeito surpreendentemente similares. O objetivo fundamental é o mesmo: encontrar uma medida comum de valor do produto” (Vatin, p.107). Verificamos, no século XIX, a confecção de sínteses que somente puderam se combinar sobre a base do fenômeno social e histórico da Revolução Industrial. Longe de ser um fenômeno objetivado pelos diversos fatores que a historiografia habitualmente enumera, devemos buscar nas mudanças das relações sociais de produção e, portanto, nas relações de trabalho, a origem dos processos ocorridos na passagem do século XVIII ao XIX. Em *O Capital*, Marx não se limitou à análise das consequências da acumulação capitalista para o trabalhador, mas também para o meio natural:

“Com o predomínio sempre crescente da população urbana, acumulada em grandes centros, a produção capitalista concentra, por um lado, a força motriz histórica da sociedade, mas, por outro, dificulta o intercâmbio entre o ser humano e a natureza, isto é, o regresso à terra dos elementos do solo gastos pelo homem na forma de meios de alimentação e vestuário, ou seja, perturba a eterna condição natural de uma fecundidade duradoura da terra. Com isso a produção capitalista destrói ao mesmo tempo a saúde física dos trabalhadores urbanos e a vida mental dos trabalhadores rurais... Todo o progresso da agricultura capitalista é um progresso não apenas da arte de depredar o trabalhador, mas também, ao mesmo tempo, da arte de depredar o solo; todo o progresso no aumento de sua fecundidade por um determinado prazo é ao mesmo tempo um progresso na ruína das fontes duradouras dessa fecundidade. Por isso a produção capitalista não desenvolve a técnica e a combinação do processo social de produção mais do que minando ao mesmo tempo as fontes das quais emana toda riqueza: a terra e o trabalhador”.
(Marx, 1966)

A economia política clássica iniciou um movimento que foi arrematado por Marx: o do deslocamento do foco de atenção da *troca* (circulação), que tinha caracterizado o pensamento mercantilista, para a *produção*, e para a noção de *modo de produção* como chave de interpretação da história humana e, a partir de certo desenvolvimento, também da história natural. Marx e Engels sempre consideraram a história humana como parte da história natural: “As diversas formações socioeconômicas que se sucedem historicamente são diversos modos de auto mediação da natureza. Desdobrada em homem e material a ser

trabalhado, a natureza está sempre em si mesma apesar desse desdobramento.” (Schmidt, 1976, p.87) Pelo seu caráter tendencialmente mundial, o modo de produção capitalista mudava qualitativamente as relações homem-natureza: “O capital eleva-se a um nível tal que faz todas as sociedades anteriores aparecerem como desenvolvimentos puramente locais da humanidade, e como uma idolatria da natureza... A natureza se converte em objeto para o homem, em coisa útil”. (Marx, 1973) Se, para Marx, o progresso científico era parte do progresso social geral, era impossível considerá-lo *em si*, senão imerso no quadro das relações sociais imperantes, constituindo com elas um todo orgânico. Objetivamente, isto é admitido pelos representantes da ciência “básica”, que não podem evitar a penetração das relações sociais nos seus gabinetes de pesquisa: “Quando se fala hoje em física, o primeiro pensamento vai para as armas atômicas”. (Heisenberg, 1971, p.9)

Marx se opôs ao transporte da “organicidade material” para o âmbito da história humana, antecipando a crítica às concepções organicistas de Oswald Spengler ou de Arnold Toynbee: “As falhas do materialismo abstrato fundado sobre as ciências naturais, excluindo o processo histórico, são logo percebidas quando nos detemos nas concepções abstratas e ideológicas de seus porta-vozes, sempre que se aventuram a ultrapassar os limites da sua especialidade”. (Marx, 1966, p.425) A dialética materialista foi filha da revolução científica provocada pelo desenvolvimento do capitalismo, como uma nova síntese superadora que, no mesmo momento em que se desenvolvia a fragmentação das ciências, repunha a unidade da ciência:

“A ciência da história se inscreve no grandioso processo de extensão da cientificidade. Mais ainda, converge com os grandes descobrimentos do século em razão de que a constituição da ciência da história é contemporânea do progresso fundamental das ciências da natureza no século XIX, de sua integração na dimensão temporal, de sua historização: cosmologia racional, teoria das formas da energia, teoria celular, teoria da evolução. Portanto, toda ciência é realista e materialista, mas implica uma forma de materialismo incompatível com a forma mecanicista dominante desde o século XVIII, desautorizada pelos progressos do XIX, que implicam a integração do tempo. Trate-se da nova biologia (Darwin), da nova energética (R. Mayer) ou da ciência das sociedades (Marx confirmado por Morgan quanto às sociedades primitivas), o racionalismo científico caminha, na realidade, ao longo de uma mesma frente, mas de uma frente com duas vertentes, a anti-idealista e a anti-mecanicista”.(Tosel, 1986, p.292)

A ilusão de um “método científico único” esteve na base da crítica de Karl Popper à teoria marxista, para a qual pretendeu aplicar o mesmo teste de verificação próprio das ciências exatas e naturais. Na verdade, a filosofia da ciência viveu tropeçando desde o seu nascedouro na ilusão do estabelecimento do “método único”, o que significaria a redução da toda realidade à ciência, uma operação cuja impossibilidade se verifica, justamente, no conceito de *método*:

“A fim de chegar a este conceito unívoco, tanto filósofos quanto historiadores do método científico tiveram que selecionar um aspecto particular do procedimento científico: observação dos fatos, indução, experimentação, medição e dedução matemática, postulação hipotética, predição, e possivelmente verificação e falsificação. Tentar um conceito unívoco abarca necessariamente a exclusão de outros elementos essenciais, e a real tragédia desta univocidade não reside na exclusão de uma determinada característica particular - posto que o elemento abandonado acaba reaparecendo, resgatado por algum outro autor - nem na própria perda do conceito de método”. (Weisheipl, 1967, p.117)

Marx e Engels não pretenderam unificar abstratamente as diversas ciências e os métodos específicos de cada uma delas. Seu método consistia na superação da velha concepção filosófica (herdada do pensamento grego) que considerava a filosofia como “mãe” de todas as ciências, seja porque estas são derivadas daquela, seja porque aquela generaliza no plano da abstração os resultados concretos destas. Esta concepção refletia, no pensamento, a escassa divisão social do trabalho existente nas sociedades pré-capitalistas (se comparada com a existente na sociedade burguesa). A Revolução Industrial fez explodir a base material dessa concepção:

“Nos períodos anteriores havia íntima relação entre ciência e filosofia, ambas não se distinguiam muito bem (caso da Idade Média, quando elas eram identificadas), ou a relação era óbvia (nos grandes sistemas filosóficos do século XVII, a ciência tinha um papel de dependência). No século XVIII encontramos a separação entre elas, pelo menos na formulação de seus problemas. Este é o século das especificações de várias disciplinas científicas, das especializações. Depois do século XIX e, sobretudo, no nosso século, encontramos uma separação radical entre ciência e filosofia, pelo menos numa visão superficial, pois se olharmos com o devido cuidado e profundidade, veremos que suas relações são muito mais fortes daquilo que aparece ou é proclamado (Paty,1990, p.95).

O sistema hegeliano levou até suas últimas consequências metodológicas o desenvolvimento filosófico anterior, definindo o *método dialético*, mas persistindo na inversão idealista das relações entre ciência e filosofia:

“Foi exatamente por esse motivo que Hegel fez que sua filosofia fosse mal vista pelos cientistas. Ele se imiscuía em todas as ciências, a partir de seu sistema da lógica dialética. O que resultava daí era, na maioria das vezes, realmente ridículo. Na melhor das hipóteses, tratava-se de uma reprodução muito superficial das concepções científicas de seu tempo. Jamais conseguiu ele ir além daquilo a que a própria ciência já havia chegado. Ao contrário, as tentativas de aplicação de sua lógica na maior parte dos campos levavam a absurdos conceituais. Foi por isso que esse grande pensador dialético não pôde ser de qualquer proveito para as Ciências Naturais. Suas concepções e manifestações foram finalmente consideradas como inúteis e dispensáveis pela maioria dos cientistas da natureza. Em verdade, a dialética só pode ser apreendida em sua concretude. Quando separamos a dialética de seu concretismo e a transformamos em uma formalística abstrata, ela passa a ser um esquema inócuo. Petrifica-se em um sistema que, além do mais, se apresenta como o que há de mais universal, significativo e profundo que o espírito humano pode atingir. Isolada da realidade, a dialética deixa de sê-lo. Isolada da realidade, a dialética se transforma em disputa gratuita sob a forma de contradições absurdas, fantásticas e sem sentido. Tal dialética evidentemente não pode ser materialista”. (Havemann,1967, p.16)

Marx avalia que seu método dialético “é não só fundamentalmente diferente do hegeliano, mas inclusive seu oposto. Para Hegel, o processo do pensamento (que ele transforma em objeto independente, dando-lhe o nome de *ideia*) é o criador do real. Para ele, o real é somente a manifestação exterior da ideia. No meu enfoque, pelo contrário, o ideal não é senão o material transferido e transposto na mente humana”. (Marx, 1966)

A tendência para a “fragmentação” da ciência refletiu a tendência para a fragmentação da produção, para o crescimento desordenado da divisão social (capitalista) do trabalho. Isto não significava a emancipação da ciência da filosofia, mas a sua submissão às “ideias dominantes de uma época”, que foi consagrada filosoficamente pelo positivismo francês (ou pelo utilitarismo anglo-saxão, inspirado por aquele):

“Todo cientista, mesmo quando trata de problemas de sua especialidade, é sempre orientado por determinadas concepções filosóficas. Como dizia Engels, os cientistas são sempre escravos de determinada Filosofia; quanto mais atacam a Filosofia, tanto mais se transformam em escravos das Filosofias mais atrasadas e mais limitadas. É preciso que se tenha clareza de que sempre se pensa ‘filosoficamente’”. (Havemann,1967, p.16)

A sociologia comtiana na França, o historicismo alemão, o utilitarismo de Jeremy Bentham, o empirismo lógico de John Stuart Mill (que direcionou o positivismo comtiano para a psicologia), na Inglaterra, e outras vertentes mais

desaguaram, na passagem do século XIX para o século XX, na fundamentação da área das ciências “sociais” ou “humanas”, que concluíram tentando absorver institucionalmente as pré-existentes “filosofia”, “história” e “geografia”: o monumental projeto de Max Weber tentou integrar criticamente quase todas estas vertentes, num diálogo de oposição, às mais das vezes implícito, com Marx, então ignorado pela universidade e a academia em geral (com exceções, como a crítica que lhe fora feita pelo economista austríaco Böhm-Bawerk); um autor chamou Max Weber de “Marx da burguesia”. (Freund, 1968)

Caberia qualificar *in totum* todo este desenvolvimento como “vulgar”, tal como Marx fizera com a economia pós-clássica, preocupada com as condições do equilíbrio econômico, e não mais com as condições histórico-sociais da formação do valor? Certos desenvolvimentos filosóficos, a partir do pragmatismo, forneceram a base epistemológica para a (contra) revolução “marginalista” na economia. Mas nem os marxistas mais críticos das “ciências humanas” chegaram a formular completamente o ponto de vista suposto acima. Desde o seu início, a tradição das “ciências sociais” - Comte, Durkheim, Weber, depois Parsons e Lévi-Strauss - defendeu a existência de um ponto ideal a partir do qual o investigador poderia estudar imparcial e objetivamente os fenômenos sociais, com a condição de liberar-se das noções e prejuízos devidos a sua educação. Pierre Fougeyrollas concluiu que isso seria, na melhor das hipóteses,

“algo comparável à cosmologia matemática antes da teoria da relatividade. As disciplinas chamadas ‘ciências sociais’ produziram saberes fragmentários consideráveis, mas suas teorias globais continuam delimitadas pelo horizonte das sociedades existentes e tributárias da ideologia que garante sua sustentação... A pretendida conciliação entre ciências sociais e marxismo é comparável ao casamento da água com o fogo, que só pode resultar na extinção do fogo... com o marxismo é possível integrar os saberes fragmentários das ciências sociais, enquanto trabalhando com as ciências sociais é completamente impossível ‘integrar’ o marxismo”. (Fougeyrollas,1979,p.11)

Segundo o mesmo autor, “As ‘ciências sociais’ nasceram do esforço histórico da burguesia para estender os métodos da ciência matemática da natureza aos fenômenos humanos. Não se podem compreender os seus limites senão a partir da ideologia do Século das Luzes... Diante das ‘ciências sociais’, tributárias, no nível da sua sistematização global, da tradição especulativa, isto é, da ideologia dominante, o marxismo torna possível o acesso à ciência, sob

condição de ser compreendido como unidade viva da teoria e da prática”.
(Fougeyrollas,1979, p.16)

Um ponto de vista mais compreensivo poderia se desenvolver a partir da consideração das relações entre ciência e política (ou Estado) em cada estágio do desenvolvimento histórico. Em época de liberalismo, de *laissez faire*, foi proposta na Inglaterra (em 1872) a criação de um Ministério da Ciência, proposta fracassada, porque ainda imatura (ou não adaptada à “necessidade histórica” do capital). A oposição entre ciência e política defendida (e preconizada) por Max Weber, foi talvez o último suspiro de um liberalismo agonizante, superado pelo entrelaçamento crescente entre Estado e economia próprio do capital monopolista. A crise econômica da década de 1930 varreu os últimos “preconceitos”: em 1933, nos Estados Unidos, Roosevelt criou o *Science Advisory Board*, para vincular os pesquisadores ao “New Deal”; a Alemanha de Hitler radicalizou o corporativismo, não deixando nem sombra da independência da ciência (e da cultura em geral); na França, na véspera da Segunda Guerra Mundial (em 1939) criou-se o Conselho Nacional da Investigação Científica (CNRS), que centralizou e quase monopolizou a investigação científica. (Solomon, 1974, pp.35,45,57)

As ciências humanas, confinadas às universidades e institutos de pesquisa, tiveram que adaptar-se ao novo “modelo”, que determinou crescentemente sua morfologia e seu conteúdo: a busca de uma “tecnologia social” oriunda da pesquisa sociológica, antropológica, politológica, histórica, e até filosófica, transformou-se em fato corriqueiro (Leaf, 1981; Mercier, 1989). Claude Lévi-Strauss não chegou, na década de 1950, a defender a aplicabilidade da sua “etnografia” alegando sua utilidade para a integração da mão de obra estrangeira (principalmente norte-africana) na sociedade francesa? O lugar das ciências humanas ficou preservado pela especificidade do seu objeto, contraposto ao “tecnicismo” crescente das ciências “duras”, o que fez nascer o mito das ciências humanas como portadoras exclusivas do saber “crítico”:

“A física é, a meu ver, a única ciência quantitativamente exata (pelo menos em parte), e isso é um milagre que não se repetirá mais nas outras ciências; (mas) quando se leem certos textos de Strauss, Max Weber ou Jacobson, tem-se de imediato a impressão de uma inteligência extraordinária. Vê-se que se trata de espíritos poderosos, ao contrário do que acontece nas ciências experimentais; como disse Heidegger, ‘a ciência não pensa’. A

maioria dos cientistas de fato não pensa, e a teoria à qual se referem é, em geral, uma teoria extraordinariamente rudimentar, baseada em efeitos causativos de caráter imediato. Nas ciências humanas podemos ser inteligentes, enquanto nas ciências exatas é muito mais difícil. Nas ciências humanas manipulam-se conceitos extremamente sutis e que desempenham um papel fundamental na nossa interpretação das sociedades”. (Thom, 1989)

Por outro lado, “as ciências sociais, e certamente a sociologia, raramente foram institucionalizadas como as ciências naturais, e mesmo até onde chegaram, os cientistas sociais pareceram muito mais capazes de resistir à pressão que seus colegas. Parece realmente haver uma diferença qualitativa. Num dos casos, o discordante é ignorado e não recompensado. No outro, ele é aplaudido e respeitado”. (Hawthorn, 1982, p.17) A crescente divisão social do trabalho, aliada ao “tecnicismo” científico, foram produzindo uma fragmentação e especialização crescentes do trabalho científico, que também afetou as ciências humanas (basta ver, hoje, qualquer universidade relativamente importante, a quantidade de “faculdades” vinculadas às ciências humanas, ou a quantidade de “departamentos” dentro das faculdades de filosofia). Isso se manifestou como processo de fragmentação do conhecimento que o segmenta profundamente da realidade e de si mesmo: o discurso que prevalece sobre os fatos, a forma que prevalece sobre o conteúdo, e a infinidade de seitas acadêmicas que coexistem sem debate nem intercâmbio algum entre elas e com o resto das ciências. Esse fenômeno não é exclusivo das ciências humanas, e é possivelmente mais grave (por suas consequências) no caso das ciências exatas e biológicas.

O editor do *British Medical Journal* (uma das publicações mais relevantes dessa área), Richard Smith, declarou que “apenas 5% dos artigos publicados (nas publicações médicas) têm o padrão mínimo de eficiência científica e relevância clínica” (no entanto, eles são considerados a base da medição da produtividade universitária, nos mais diversos países). Alan Sokal provocou um escândalo ao atacar uma das consequências da fragmentação alienante das ciências humanas: esse físico norte-americano publicou um artigo propositalmente escrito de modo ridículo (a começar pelo próprio título) na prestigiada revista americana de ciências sociais *Social Text*, que o aceitou como “coisa séria”. As revistas de grande tiragem, habituadas a “incorporar” artigos das revistas científicas, reproduziram algumas vezes os artigos ridículos. A

novidade no “caso Sokal” foi que a enganada não foi uma revista comercial, mas científica. Posteriormente, Sokal, da Universidade de Nova York publicou, junto com o físico da Universidade de Louvain, Jean Bricmont, o livro *Imposturas Intelectuais*, cujo eixo foi a denúncia do uso indevido e abusivo de conceitos das ciências exatas por renomados representantes das ciências humanas. A crítica, no entanto, acabou questionando a totalidade do discurso pós-moderno, ao revelá-lo como um discurso no qual o hermetismo se limitava a ocultar a falta de sentido. O questionamento de Sokal e Bricmont não se referiu apenas a representantes recentes das ciências humanas (Gilles Deleuze, Jacques Lacan, entre outros), mas remontou ao passado: analisaram, por exemplo, a completa incompreensão da teoria da relatividade por Bergson, o que não impediu que este a criticasse e extrapolasse essa crítica para o terreno da filosofia. Sokal e Bricmont não questionaram a totalidade das ciências humanas: “Não se trata – disseram - de um ataque à filosofia ou às ciências humanas em geral (mas) de um modesto esforço para apoiar os nossos colegas nesses campos, que há muito tempo denunciam os efeitos perniciosos de um jargão obscurantista e do relativismo visceral”. (Sokal; Bricmont,1999)

Muitos especialistas nas ciências humanas perceberam o vazio de certos “discursos”, dissimulado por um obscuro palavreado pseudocientífico, quando não por meros jogos de palavras. Poucos, no entanto, empreenderam a tarefa de demoli-los em seu próprio campo, talvez porque quase todos sentiram a mesma dúvida expressa por Sokal e Bricmont: “Quando tomamos contato com os textos de Lacan, Deleuze e outros, nos surpreendemos com seus abusos grosseiros, mas não sabíamos se valia a pena perder tempo para revelá-los”. (Sokal; Bricmont,1999) É certo, por outro lado, que essa “revelação” exigia um manejo das ciências exatas e físico-naturais de que carece a quase totalidade dos “humanistas” (enquanto não são poucos os “cientistas” familiarizados com os conceitos das ciências humanas).

Para Lucien Goldmann, a recuperação da unidade das ciências humanas só seria possível com a proclamação da hegemonia de uma delas (a “sociologia histórica” ou “história sociológica”) e excluiria qualquer aproximação com as ciências físico-naturais “O processo do conhecimento científico implica, quando se trata de estudar a vida humana, a identidade parcial entre sujeito e

objeto do conhecimento. Por essa razão, o problema da objetividade se apresenta de modo diferente nas ciências humanas do que na física ou na química”.(Goldman, 1967, p.22) Para Jean Piaget, pelo contrário, tanto a evolução as ciências humanas como a das físico-naturais (em especial a biologia) tendeu a criar uma ponte entre esses domínios aparentemente opostos:

“Desde a época em que se quis opor o sujeito à natureza e fazer dele um campo de estudos reservado às ciências do espírito mais vizinhas da metafísica que das chamadas ciências exatas e naturais, produziu-se um grande número de modificações na evolução das ciências em geral; as tendências atuais, embora insistam na especificidade dos problemas a todos os níveis da realidade, estão longe de ser favoráveis a uma simples dicotomia. Um primeiro fato é a evolução da biologia, cujas interpretações atuais são de grande importância para as interpretações da formação do ‘sujeito’... Uma segunda zona fundamental de ligação entre as ciências da natureza e as do homem é constituída pelo intercâmbio dos métodos. As ciências do homem são levadas a utilizar cada vez mais métodos estatísticos e probabilísticos, assim como modelos abstratos que foram desenvolvidos no campo das ciências da natureza... Lembremos as convergências entre as noções de entropia em física e em teoria da informação”. (Piaget, 1971, pp.104-107)

O debate acerca da cientificidade das humanidades reconheceu duas vertentes. Uma, vulgar, foi corrente nos Estados Unidos. As humanidades, segundo essa versão, seriam incapazes de conclusões exatas, ou seja, de formular prognósticos, portanto de “gerar tecnologia” (principalmente, políticas estatais para a “sociedade”, *ergo*, os conflitos sociais). A essa preocupação, que pouco ou nada se interroga acerca da historicidade e, sobretudo, da contraditoriedade da própria “ciência”, respondeu, por exemplo, a “nova história econômica” postulando uma abordagem hipotético-quantitativa susceptível de incorporar, para o estudo da sociedade, métodos semelhantes, senão idênticos, aos das disciplinas científicas em geral.(Andreano, 1975)⁵ Outra vertente foi a da “futuraologia”: em 1975, Daniel

⁵ Para uma crítica da “nova história econômica”, ver: Fontana, 1972. A “mensurabilidade” como critério científico está também presente em Frédéric Mauro: “A matéria humana é diferente das outras e as ciências humanas chamam-se assim em oposição às ciências em geral, e também pela semelhança com elas. O determinismo social e a liberdade humana, a ação do observado sobre o observador, a transformação -mais profunda do que na Física- do observado pelo observador, a dificuldade de repetir as experiências e ainda outros caracteres separam muito bem estes dois tipos de disciplinas. Naturalmente, é preciso distinguir bem as Ciências Humanas de disciplinas que por várias razões não são propriamente científicas. A Filosofia, por exemplo, que os programas das universidades colocam abusivamente no grupo das Ciências Humanas, embora não seja ciência, mas reflexão sobre a Ciência e também sobre

Bell presidiu uma comissão criada pela Academia Americana de Artes e Ciências, composta por cientistas de diversas áreas, inclusive humanas (como W. Leontief, R. Wood, Z. Brzezinski, D. P. Moynihan, Herman Kahn) que, através de um esforço interdisciplinar, propunha-se determinar os cenários (prováveis) do ano 2000: a “futuurologia” assim criada expandiu-se como uma praga mundial, embora seus resultados nunca justificassem sua popularidade, que tornou célebres (ou melhor, *best sellers*) teorias como a da “terceira onda”, de Hermann Kahn. (Bell, 1982)

Na URSS a vulgata stalinista nunca foi superada, sendo apenas um pouco “sofisticada”: num *Dicionário Filosófico* soviético, o verbete “ciência”, era seguido pelo verbete “ciência natural”, não havendo nenhum item consagrado à “ciência humana” ou “social”. (Rosenthal-Ludin, 1967). No trabalho muito elaborado, ou pelo menos muito longo (mais de mil páginas) de B. M. Kedróv acerca da “classificação das ciências”, apenas pouco mais de uma página era consagrada às “ciências sociais... marxistas”, havendo também referências tangenciais à psicologia e à sociologia, definidas como “ciências morais”. (Kédrov, 1976) É evidente que negar a existência de “problemas sociais” ou “humanos” no “campo socialista” era parte do sistema de dominação burocrática. A outra vertente da crítica ao caráter científico das humanidades foi realizada em nome da crítica ao “discurso científico” em geral, e ao reducionismo da “loucura da razão racional”, própria da “dialética de *Aufklärung*”, nos termos de Max Horkheimer e Theodor Adorno, que

a ação e a criação. A filosofia política não é a Ciência Política. As doutrinas econômicas não são a Ciência Econômica. É preciso aqui reagir com vigor contra uma concepção geralmente partilhada pelos marxistas e contra a qual se ergueu Roger Garaudy: a confusão do científico e do filosófico. Como todas as ciências, as Ciências Humanas estão pouco a pouco se separando da Filosofia, esta sendo o conjunto das perguntas que precisam ser colocadas mas que não se podem resolver. A partir do momento em que um problema encontra sua solução científica, ele passa do domínio da Filosofia ao domínio da Ciência. Quem não vê como é infantil a pretensão marxista de querer responder a tudo, mesmo às questões filosóficas e de pretender ao mesmo tempo que o marxismo seja uma ciência? Ou, se se quiser, de pensar que a "ciência" marxista põe fim à Filosofia? O que é verdadeiro na Filosofia está *a fortiori* da Teologia ou da Filosofia fundada sobre a Revelação. Na medida em que Toynbee faz uma teoria geral das civilizações, seu trabalho é científico. Na medida em que pensa que, diferentemente das precedentes, as civilizações atuais serão salvas pelo fomento cristão, faz um ato de fé e entra na especulação teológica: trabalho inteiramente legítimo, mas que sai da Ciência. A Arte e a Literatura não são nesse caso ciências do homem, mas são o homem criando, pensando e modificando o mundo. Seu estudo positivo é ciência humana ou social. Mas ele se une frequentemente à crítica, cujos juízos de valor, se eles utilizam as Ciências Humanas, ultrapassam-nos e desembocam na arte nova ou na Filosofia”. (Mauro, 1975) A medida (a aritmética) como base histórica do racionalismo científico ocidental está analisada em Crosby, 1999.

criticaram um racionalismo abstrato que desfraldaria o seu conteúdo de barbárie nos campos de concentração de Auschwitz e assemelhados, antes e depois do nazismo. Segundo Michel Foucault, o *Discurso sobre o Método* de Descartes foi, de algum modo, um discurso de guerra: a razão cartesiana deu conta, desde o seu nascimento, do Outro, isto é, daquilo que o mundo clássico percebeu (e qualificou) como o “Mal”. (Foucault, 1977)

Se a inspiração da corrente pós-moderna (mal definida e extremamente variada) encontrava-se explicitamente em Martin Heidegger, suas raízes, já notadas por Georges Friedmann em meados da década de 1930, remontavam mais longe:

“[No final do século XIX]... o bergsonismo se localizava na corrente de desconfiança respeito da razão humana, e da ciência produto dela. São sintomas de uma espécie de desequilíbrio nas ideologias burguesas, que coincidem com o começo do imperialismo e a maturação das contradições na economia e na política mundiais... Antes da I Guerra Mundial, no coração de uma época aparentemente ainda racionalista, que confiava na ciência, estimulada pelas últimas ondas cartesianas, se desenhava já um movimento claramente irracionalista, cujos pólos, na França, eram a crítica ao mecanicismo científico e o bergsonismo; nos EUA e na Inglaterra, o pragmatismo e o pluralismo; na Alemanha, os impulsos românticos e místicos ao redor das ‘filosofias da vida’. Todos, em definitiva, tinham o mesmo sentido”. (Friedmann, 1977, pp.70,184)

Também a “teoria crítica” (herdeira da “Escola de Frankfurt”) tinha tomado distancia, a partir de uma inicial inspiração marxista, do racionalismo abstrato do projeto iluminista. A crítica ao “tecnicismo cientificista” teve ponto de apoio na dialética marxista: “A emergência do homem da ordem universal da natureza, e sua desnaturação como mera manifestação construída intelectualmente, não fornece nenhum critério de explicação... A reviravolta cartesiano-kantiana, da ontologia para a filosofia transcendental, ofereceu o esquema fundamental para tematização técnico-científica do mundo, que permeava a primeira revolução industrial, em conexão estreita com a definição das relações capitalistas de produção”.(Holz, 1996, p.46)

O que Foucault acrescentou foi uma crítica ao “discurso científico” específico das ciências humanas, vinculado ao das ciências em geral e às suas pretensões ilusórias de “conhecimento”:

“As ciências humanas (são) esse corpo de conhecimentos (palavra demasiado forte: digamos, para sermos mais neutros,

esse conjunto de discursos) que toma por objeto o homem no que ele tem de empírico... O homem tornava-se aquilo a partir do qual todo conhecimento podia ser constituído em sua evidência imediata e não problematizada; tornava-se, *a fortiori*, aquilo que autoriza o questionamento de todo conhecimento do homem. Daí esta dupla e inevitável contestação: a que institui o perpétuo debate entre as ciências do homem e as ciências propriamente ditas, tendo as primeiras a pretensão invencível de fundar as segundas que, sem cessar, são obrigadas a buscar seu próprio fundamento, a justificação de seu método e a purificação de sua história, contra o ‘psicologismo’, contra o ‘sociologismo’ contra o ‘historicismo’; e a que institui o perpétuo debate entre a filosofia, que objeta às ciências humanas a ingenuidade com a qual tentam fundar-se a si mesmas, e essas ciências humanas, que reivindicam como seu objeto próprio o que teria constituído outrora o domínio da filosofia. (...) Na época clássica, desde o projeto de uma análise da representação até o tema da *mathesis universalis*, o campo do saber era perfeitamente homogêneo: todo conhecimento, qualquer que fosse, procedia às ordenações pelo estabelecimento das diferenças e definia as diferenças pela instauração de uma ordem (...) Mas, a partir do século XIX, o campo epistemológico se fragmentou ou, antes, explodiu em direções diferentes. Dificilmente se escapa ao prestígio das classificações e das hierarquias lineares à maneira de Comte; mas buscar alinhar todos os saberes modernos a partir das matemáticas é submeter ao ponto de vista único da objetividade do conhecimento a questão da positividade dos saberes, de seu modo de ser, de seu enraizamento nessas condições de possibilidade que lhes dá, na história, a um tempo, seu objeto e sua forma”. (Foucault, 1981, pp.361-363)

A “crise cognitiva” das ciências humanas, revelada pela crítica externa ou evidenciada pela sua implosão interna, não fez senão pôr a questão da sua unidade novamente sobre o tapete, não *via* uma hipotética interdisciplinaridade, mas através da reconstituição da sua base teórica: Quentin Skinner conseguiu reunir autores de todas as correntes mencionadas acima num volume consagrado à “volta da *grande teoria* nas ciências humanas”(Skinner, 1994). As ciências humanas são recentes “porque seu objeto é bastante recente: o homem como objeto científico foi uma ideia surgida apenas no século XIX. Até então, tudo quanto se referia ao humano era estudado pela filosofia.” (Chauí, 1994, p.281) Tirar o *Homem* do céu da abstração religiosa ou metafísica, ao preço de transforma-lo numa abstração científica, era um passo tão necessário quanto libertar a força produtiva do trabalho humano dos grilhões do trabalho compulsório pela via da exploração do trabalho assalariado. Na sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx deu o passo que o humanismo burguês foi incapaz de realizar:

“O homem não é um ser abstrato, exterior ao mundo real. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. Este

estado, esta sociedade, produzem a religião, uma consciência errada do mundo, porque eles próprios constituem um mundo falso. A religião é a teoria geral deste mundo, seu *compendium* enciclopédico, sua lógica sob forma popular, seu ponto de honra espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua razão geral de consolação e de justificação. É a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não tem realidade verdadeira”. (Marx, 2005)

Quando o estruturalismo chegou para “queimar o campo das defuntas ciências humanas”, nas palavras de François Wahl, ou para, segundo Jean-Marie Benoist, “enclausurar definitivamente uma época onde os conceitos e disciplinas científicas se deixaram contaminar por essa noção mole e vaga, esse balaio de gatos filosófico: o Homem”, chegou com um século de atraso para realizar de um modo mecanicista (e regressivo) o que já fora realizado de modo dialético, e estaria também abrindo o flanco para ser, por sua vez, criticado por sua suposta “cientificidade” contraposta ao “humanismo” filosófico: “A filosofia nada a tem a ganhar imitando a ciência”. (Dumas, 1990)⁶ Foucault e o estruturalismo (Viet, 1970) expressaram um mal-estar que não podia ser preenchido pela generalização do modelo e os métodos da linguística ao campo das “defuntas ciências humanas”.⁷

A crítica ao individualismo humanista e à racionalidade científica abstrata, como projetos de dominação que desaguariam na barbárie (a eliminação do Outro), não poderia esquecer o realismo que percorria as representações abstratas da racionalidade ocidental, que devia ser resgatado do seu invólucro idealista:

“O formalismo romano, a tendência para criar sólidas estruturas convencionais para conformar o sistema da convivência, deixou uma marca profunda no espírito ocidental. A própria Igreja não teria subsistido sem essa tendência do espírito romano alheio às vagas e imprecisas explosões dos sentimentos, e as formas do Estado ocidental acusaram de modo perdurável essa mesma influência. Por trás do formalismo se ocultava um realismo muito vigoroso que descobria com certa intuição as relações

⁶ Já em 1937, em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, Max Horkheimer, defendia que “não é nas ciências da natureza, fundamentadas na matemática como um Logos eterno, que o homem pode aprender a conhecer-se; e na *teoria crítica* da sociedade como ela é, inspirada e dominada pelo desejo de estabelecer uma ordem conforme a razão”. O *Logos* matemático reconheceu a sua especificidade para a apreensão do real: “A linguagem matemática tem uma especificidade própria; suas regras, seu *language game*, são determinadas pelo valor demonstrativo de suas proposições. As regras prescrevem a construção dos enunciados e indicam seu significado no discurso. Elas são prescritivas do uso linguístico e indicam não apenas ‘como’ a coisa é, mas como ‘deve’ ser” (Manno, s.d.p., p. 117).

⁷ Para uma crítica, ver Mc Nally, 1999.

concretas do homem com a natureza e dos homens entre si. Esse realismo - também implícito na casuística jurídica e na ideia das relações entre o homem e as divindades - operava eficazmente sobre a vida prática conferindo à experiência um alto valor, muito por cima da pura especulação. Essa atitude frente à natureza e a sociedade, seria legada pela romanidade ao mundo ocidental, informando um ativismo radical e, a partir de certa época, um individualismo acentuado.” (Romero, 1986, p.17)

A “implosão” das ciências humanas não as eliminou, mas colocou a necessidade do resgate da sua unidade, superando as abstrações teóricas contra as quais Charles Wright Mills quis opor a “imaginação” (sociológica, no seu caso).⁸ Certamente, “no caso do físico, ou do matemático, o passado da ciência pode, no limite, ser relegado ao inconsciente. No caso do sociólogo ou do historiador, toda inovação de certa importância supõe uma releitura explícita do passado do pensamento” (Dumont, 1972, p.16). Para Thomas S. Kuhn, a história da ciência é a história das revoluções científicas, uma história das transições de um paradigma para outro, que é explicada pelo fato recorrente de que homens racionais, que são racionais em virtude de serem homens, e não por serem cientistas, encontram fatos que seus paradigmas não podem explicar.⁹

O inventário das ciências humanas concluiu repondo a necessidade de sua recomposição, pois “em que pese a crise que atravessam -- resultados incertos, mal-estar ideológico global, esmigalhamento dos conhecimentos que contribui para desilusões nesse campo do saber -- elas desfraldam uma pluralidade de aproximação e nos dirigem para múltiplas redes de significação, para a verdade objetiva do subjetivo e do homem... Diversos pontos revelam, para além das diferenças específicas, um grande parentesco na evolução das ideias que subjazem, profundamente, a atividade das ciências humanas”. (Russ,1994, pp. 265,310) Problemas cada vez mais agudos, como os da crise ecológica, sublinharam a urgência da necessidade da superação das barreiras entre ciências humanas e físico-naturais.¹⁰ A realização dessa superação não é só um processo

⁸ Para as ciências exatas e naturais colocou-se problema semelhante. Ver Holton, 1985. Desde outro ângulo ver Medawar, 1989.

⁹ Para uma discussão acerca da aplicabilidade do conceito de Tomas S. Kuhn as ciências humanas, ver Barnes, 1982.

¹⁰ Uma superação reacionária dessas barreiras foi proposta pela sociobiologia de Edward O. Wilson, que foi aceita pelo neodarwinismo social: “Na visão microscópica, as humanidades e ciências sociais se reduzem a ramos especializados da biologia. A história, a biografia e a ficção são os protocolos da investigação da etologia humana; a antropologia e a sociologia unidas

(ou projeto) científico, mas histórico-social, que coloca a superação dialética da distinção entre dois tipos de vida humana - o *homo faber* e o *homo sapiens* - orientados, o primeiro, para a criação prática da técnica produtiva e o segundo para a reflexão contemplativa e a ciência pura; ou seja, vinculados, um ao uso da mão, o outro da inteligência. (Mondolfo, 1971, p.9)¹¹ Só na superação social da divisão entre trabalho manual e intelectual poderia encontrar base histórica real o projeto que Marx viu desenhar-se no próprio desenvolvimento histórico: “Chegará o dia em que a ciência natural abranja a ciência do homem, ao mesmo tempo em que a ciência do homem abrangerá a ciência natural: não haverá mais do que *uma só ciência*”.

Referências Bibliográficas

- BABINI, José. *El Saber en la Historia*. Buenos Aires, CEAL, 1971.
- BARNES, Barry. *T.S. Kuhn and Social Sciences*. Londres, Macmillan Press, 1982.
- BELL, Daniel. *Las Ciencias Sociales desde la Segunda Guerra Mundial*. Madri, Alianza, 1982,.
- CERRONI, Umberto. *Introducción a la Ciencia de la Sociedad*. Barcelona, Crítica, 1978.
- CHADWICK, Owen. *The Secularization of the European Mind in the 19th Century*. Nova York/Melbourne, Cambridge University Press, 1993.
- CHAUI, Marilena. *Convite à Filosofia*. São Paulo, Ática, 1994.
- COGGIOLA, Osvaldo. Biotecnologia, capitalismo e fascismo. In: *Universidade e Ciência na Crise Global*. São Paulo, Xamã-Pulsar, 2001
- CROSBY, Alfred. W. . *A Mensuração da Realidade*. A quantificação e a sociedade ocidental 1250-1600. São Paulo, Unesp-Cambridge University Press, 1999.
- DUMAS, Jean-Louis. *Histoire de la Pensée*. Vol. 3. Les temps modernes. Paris, Tallandier, 1990, p. 461.
- DUMONT, Fernand. *La Dialéctica del Objeto Económico*. Barcelona, Península, 1972.
- FONTANA, Josep. La nueva historia económica. In: *Historia: Análisis del Pasado y Proyecto Social*. Barcelona, Grijalbo-Crítica, 1972.

constituem a biologia social de uma só espécie de primatas”. (Wilson, 1975) Reduzindo as humanidades a ramos derivados da biologia, Wilson definiu o futuro *programa* da biotecnologia capitalista (que não deve confundir-se com a biogenética): a resolução dos problemas humanos através da manipulação genética daquilo que o cientista-empresário Craig Venter e um presidente norte-americano definiram como “a linguagem de Deus”. Cf. Coggiola, 2001.

¹¹ Ver também Mondolfo, 1967.

- FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas*. Uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo, Martins Fontes, 1981.
- _____. *Histoire de la Folie à l'Âge Classique*. Paris, Gallimard, 1977.
- FOUGEYROLLAS, Pierre. *Sciences Sociales et Marxisme*. Paris, Payot, 1979.
- _____. *L'Obscurantisme Contemporain*. Lacan, Lévi-Strauss, Althusser. Paris, SPAG-Papyrus, 1983.
- FREUND, Julian. *Sociologia di Max Weber*. Introdução al “Marx della borghesia”. Milão, Alberto Mondadori, 1968.
- FRIEDMANN, Georges.(1936) *La Crisis del Progreso*. Esbozo de historia de las ideas (1895-1935). Barcelona, Laia, 1977.
- GOLDMAN, Lucien. *Las Ciencias Humanas y la Filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1967.
- HAVEMANN, Robert. *Dialética sem Dogma*. Rio de Janeiro, Zahar, 1967.
- HAWTHORN, Geoffrey. *Iluminismo e Desespero*. Uma história da sociologia. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.
- HEISENBERG, Werner. *Physique et Philosophie*. Paris, Albin Michel, 1971.
- HOLTON, Gerald. *La Imaginación Científica*. México, FCE, 1985
- HOLZ, Hans Heinz. *Marx, la Storia, la Dialettica*. Nápoli, La Città del Sole, 1996.
- KEDROV, B. M. Kedróv. *Clasificación de las Ciencias*. Moscou, Progreso, 1976, 2 v.
- KOURGANOFF, Vladimir. *La Investigación Científica*. Buenos Aires, EUDEBA, 1959, p. 22.
- LACOSTE, Yves. *El nacimiento del Tercer Mundo: Ibn Jaldun*. Barcelona, Península, 1971.
- LEAF, Murray. *Uma História da Antropologia*. Rio de Janeiro/São Paulo, Zahar/Edusp, 1981.
- MALEK, Anouar Abdel. Ibn Khaldun, fundador da ciência histórica e da sociologia. In: CHATELET, François (ed.). *História da filosofia*. Vol. 2: A filosofia medieval. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.
- MANNO, Abrogio Giacomo. *A Filosofia da Matemática*. Lisboa, Edições 70, s.d.p., p. 117.
- MARX, Karl. *Fundamentos de la Crítica de la Economía Política 1857-1858 (Grundrisse)*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.
- _____. *O Capital*. Vol. 1, Livro I. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966, p. 425.
- _____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (1843)* São Paulo, Boitempo, 2005.
- MAURO, Frédéric. Para uma classificação das ciências humanas. In: *Do Brasil à América*. São Paulo, Perspectiva, 1975, p. 45).

MC NALLY, David. Língua, história e luta de classe. In: Ellen M. Wood e John B. Foster. *Em Defesa da História. Marxismo e pós-modernismo*. Rio de Janeiro, Zahar, 1999.

MEDAWAR, Peter. *The Limits of Science*. Oxford, Oxford University Press, 1989.

MEEK, Ronald L.. *Los Orígenes de la Ciencia Social*. El desarrollo de la teoría de los cuatro estadios. Madri, Siglo XXI, 1971, p. 1.

MERCIER, Paul. *História de la Antropologia*. Barcelona, Península, 1989.

MONDOLFO, Rodolfo. *Verum Factum*. Desde antes de Vico hasta Marx. Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, p. 9.

_____. *La Comprensione del Soggetto Umano nell'Antichità Clássica*. Firenze, 1967.

PATY, Michel. Ciência, filosofia e sociedade. In: Osvaldo Coggiola. *A Revolução Francesa e seu Impacto na América Latina*. São Paulo, Edusp-CNPq, 1990, p. 95.

PIAGET, Piaget. *A Situação das Ciências do Homem no Sistema das Ciências*. Amadora, Bertrand, 1971.

POMAR, Pedro E. da Rocha. *Verbas para humanas caem, enquanto biológicas recebem mais*. Revista *Adusp*, São Paulo, setembro 2002.

ROMERO, José Luis. *La Cultura Occidental*. Buenos Aires, Legasa, 1986.

ROSENTHAL-IUDIN. *Diccionario Filosófico*. Buenos Aires, Universo, 1967.

ROSSI, Paolo. *Os Filósofos e as Máquinas 1400-1700*, São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

ROSTAND, Jean. *Introducción a la Historia de la Biología*. Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985, III).

RUBIN, Isaak Illich. *A Teoria Marxista do Valor*. São Paulo, Brasiliense, 1980, p. 160.

RUSS, Jacqueline. *La Marche des Idées Contemporaines*. Un panorama de la modernité. Paris, Armand Colin, 1994.

SCHMIDT, Alfred . *El Concepto de Naturaleza en Marx*. México, Siglo XXI, 1976.

SKINNER, Quentin (ed.). *The Return of the Grand Theory in the Human Science*. Nova York/Melbourne, Cambridge University Press, 1994.

SOKAL, Allan; BRICMONT, Jean. *Imposturas Intelectuais*. São Paulo: Record, 1999.

SOLOMON, Jean-Jacques. *Ciencia y Política*. México, Siglo XXI, 1974.

TOSEL, André. La elaboración de la filosofía marxista por Engels e Lenin. In: BELEVAL, Yves. *Las Filosofías Nacionales. Siglos XIX e XX*. México, Siglo XXI, 1986.

THOM, René. *Ideias Contemporâneas*. São Paulo, Ática.

VATIN, François. *Le Travail*. Economie et physique 1780-1830. Paris, PUF, 1993.

VIET, Jean. *Los Métodos Estructuralistas en las Ciencias Sociales*. Buenos Aires, Amorrortu, 1970.

VENTURI, Franco. *Los Orígenes de la Enciclopedia*. Barcelona, Crítica, 1980.

WEISHEIPL, James A.. *La Teoría Física en la Edad Media*. Buenos Aires, Columba, 1967.

WILSON, Edmond O.. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, Harvard University Press, 1975



ARTIGOS - ARTICLES

Manifiesto por una economía con sentido moral y en la persistencia de la búsqueda de justicia social

Pascual G. García-Macías¹

Universidad Técnica Particular de Loja - Ecuador
pasgegar84@gmail.com

Alfredo Rodríguez Serrano²

Gobierno del Estado de Zacatecas - Mexico
alfred.2808@hotmail.com

Como citar este artículo: Pascual G. García-Macías e Alfredo Rodríguez Serrano. “Manifiesto por una economía con sentido moral y en la persistencia de la búsqueda de justicia social”, *Intelligere, Revista de História Intelectual*, nº9, pp. 39-67. 2020. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acesso em dd/mm/aaaa:

Resumen: El sistema económico imperante lejos de lograr reducir las brechas sociales, las ha hecho más amplias, desde la consolidación del sistema de producción capitalista, gran parte de la humanidad se ha visto obligada a vivir en condiciones de precariedad, pobreza e injusticia social, llegando al extremo de amenazar su propia vida. Las grandes multinacionales y gobiernos que sustentan sus acciones en beneficio propio con el apoyo de un cuantioso número de economistas ortodoxos quienes han creado un sistema económico y una economía perversa, cuya función es servir a la clase dominante perpetuando su poder mediante el uso de la crematística en lugar de la Ética y la economía, la creación de modelos matemáticos, y la idea de que crecimiento y desarrollo son incluyentes; se ha olvidado los orígenes históricos, ético-filosóficos de la ciencia económica, que abogaban por una justicia social y disminución de las desigualdades económico-sociales. El presente texto, realiza una reflexión crítica histórica de la economía y su tergiversación hacia la crematística y sus enunciados performativos en sus modelizaciones matemáticas.

Palabras clave: Oikonomia, Crematística, Filosofía de la moral, Teoría de justicia, Libertad positiva y negativa.

¹ Dr. en Movilidad Humana por la Universidad de Valencia, Postdoctorado en migración y desarrollo por Dublin City University, Irlanda. Profesor Tiempo completo Universidad Técnica Particular de Loja.

² Gobierno del Estado de Zacatecas, Mexico.

Manifest for an economy with a moral sense and in the persistence of the search for social justice.

Abstract: The prevailing economic system has been able to reduce social gaps, there has been a broader scope, since the consolidation of the capitalist production system, much of humanity has been forced to live in conditions of precariousness, poverty and social injustice, leaving extreme end of threatening his own life. The large multinationals and governments that support their actions for their own benefit with the support of a large number of orthodox economists who have created a perverse economic system and economy, whose functions are to serve the ruling class by perpetuating its power through the use of creams. . instead of ethics and economics, the creation of mathematical models and the idea that growth and development are inclusive; The historical, ethical-philosophical origins of economic science, which advocated for social justice and the elimination of economic and social inequalities, have been forgotten. In this text, he makes a critical historical reflection of economics and its erroneous interpretation of crematistics and its performance statements in its mathematical modeling.

Keywords: Oikonomia, Crematistics, Philosophy of morality, Theory of justice, Positive and negative freedom..

Introducción.

Ante el virus SARS-CoV-2 provocado por la ruptura metabólica, producto de este modelo de vida y economic, hoy por hoy tenemos la elección o bien continuamos promoviendo un modelo excluyente que está provocando un "apartheid" a escala mundial, o elegimos impulsar una filosofía de la moral cuyo fin sea la justicia mundial con desarrollo sustentable-decolonial y no sólo buscando un crecimiento "ad finitum". O acaso; ¿es la inmediata creación de riqueza material (y/o financiera) en beneficio de unos pocos nuestro único objetivo?

Aristoteles y la Krematistike: abogando por una nueva Economía

Nuestra percepción e ideal de vivir en un mundo más igualitario nos llevó a elaborar este pequeño ensayo, un resumen crítico del pensamiento económico. Consideramos que es posible y necesario comenzar a vivir en un mundo en el cual todos los seres humanos tengamos la obligación de tratarnos con equidad, de tal modo que podamos vivir, trabajar dignamente y poseer los medios adecuados para satisfacer nuestras necesidades.

Partamos de la cruda idea de que jamás ha existido una sociedad francamente justa; (en el transcurso de la historia no ha existido una sociedad en la que a cada y todo ser humano se le vea como igual, sin importar su raza, religión, sexo, orientación sexual, etc. En ese sentido, el igualitarismo significa reconocer las diferencias que existen en el otro sin discriminarlo por ellas) pero también no todas las sociedades son igualmente injustas. Es la distribución del poder económico, financiero y de las grandes multinacionales lo que determina cuan igualitaria y justa es una sociedad: a mayor grado de concentración de poder mayor será el grado de desigualdad. En este breve enunciado se fundamenta parte del neoliberalismo, que glorifica un mercado desregulado y propicia el aumento de concentración de poder en manos de unos pocos, lo que nos lleva a observar con otros lentes más críticos el paradigma del mercado, y la labor que hacemos como economistas al formular modelos que impulsan este tipo de sociedades, y preguntarnos si puede ser sustituido por modelos integradores.

La obsesión desenfadada de los economistas ortodoxos, las multinacionales y los países desarrollados por el perpetuo crecimiento de la producción; cristalizada en el aumento cuantitativo de sus ingresos, es una característica inherente a este sistema económico. No es una concepción errónea que los economistas ortodoxos puedan olvidar tan fácilmente; un sistema económico basado en el paradigma del crecimiento jamás será sostenible a largo plazo. Debido a que los recursos naturales son finitos, tarde o temprano los hidrocarburos, el agua, y numerosos minerales llegaran a su pico y comenzara la caída (si no es que ya ha comenzado en algunos).

Antes de profundizar con este tema, creemos pertinente abordar cual ha sido la función de la economía desde sus orígenes, para de esta forma, entender por qué el pensamiento económico imperante es egoísta y hace uso excesivo de las matemáticas delegando el discurso filosófico-moral a un papel secundario y finalmente anexarlo esta relación con la diferencia entre “Oikonomia” y “Krematistiké”.

Es en el siglo IV A.C. cuando Aristóteles en “Ética Nicomáquea” en su obra llamada *Politika* (Aristoteles, 2004) en el primer capítulo retoma la idea de

Tales de Mileto; analizar la distinción entre “Krematisiké” (arte de crear riqueza) y “Oikonomia” (arte o administración del hogar). La “Oikonomia” de Aristóteles era el estudio de diversos ámbitos vinculados a la reproducción desde la agricultura, caza, recolección, extractivismo, es por tanto una obra de carácter económico con un enfoque centrado en el valor de uso. El comercio es decir la crematística tenía en la obra de Aristóteles un papel secundario, sin embargo Aristóteles crea una clara distinción entre dos tipos de comercio o mercadeo uno sometido a la lógica del valor de uso y por lo tanto a satisfacer las necesidades de los individuos, de aquellos bienes o recursos que internamente eran escasos o nulos, a cambio de aquellos bienes que eran producidos en exceso o los hogares poseían un excedente del mismo. Y el otro enfoque relacionado con el arte de hacerse rico o crear riqueza. (Mirón Pérez, 2004) Para Aristóteles, cuando este segundo principio se convertía en un fin en sí mismo separado de la lógica del valor de uso planteado en la “Oikonomia”, este tipo de crematística dejaba de ser instrumental y pasaba a ser algo externo a ella, algo antinatural, que tiempo después le otorgo un eje vertebral al valor de cambio, dejando en segundos términos el valor de uso (Gómez Camacho, 1998).

En resumen Aristóteles identifica dos tipos de crematística:

1.- “Krematistiké” necesaria.- Que consiste en la venta de bienes o servicios; se realiza directamente entre productor o prestador de servicio y el comprador, al precio justo donde no se añade un valor agregado ni existen intermediarios, esto con el único fin del Valor de uso;(satisfacer tus necesidades) es esta primera forma aceptada por Aristóteles ya que no se genera usura por parte del vendedor-productor (Sedlacek, 2014).

2.- “Krematistiké”.- Que consiste en comprar al productor con el fin de revenderlo al consumidor añadiéndole al producto un valor extra con el fin de incrementar nuestra riqueza. Aristóteles critica fuertemente esta práctica al considerar que el fin del dinero se desfigura (medida de intercambio y medida de valor). Es en esta sociedad donde es mal visto aquel que usura o aumenta su riqueza por medio de la crematística, irónicamente es un católico, santo Tomas

de Aquino, quien acepta y propaga que es correcto la acumulación de capital, si dicha acumulación luego será utilizada con fines virtuosos. (Sedlacek, 2014).

La economía aristotélica, enfocada en el arte de vivir y vivir bien, era válida para todos los ciudadanos, y no era permitido ser invocada como justificación para el “status quo”, sin embargo, es la bifurcación de la crematística que podría resolver el problema al invertir la importancia y convertirla en prioritaria, así al revertir la lógica de Aristóteles, la subordinación del valor de uso a la lógica del valor de cambio, se convirtió en la base de nuestra Economía, (el segundo tipo de crematística) que sirvió para justificar el aumento desmedido de riqueza, poder y adquisición de bienes que suponía que la pobreza y desigualdad estaban determinadas por la ley natural, (siglos más tarde la utilidad pasó a ocupar el lugar de la ley natural) y asumía que cuando el poderoso acumula riqueza, toda la sociedad que se rodea de él se beneficia (Profunda laguna lógica).

Es importante señalar que nosotros creemos que la Economía realiza un papel en la sociedad que es paralelo y suplementario a la ley: funge como fortificación de una estructura de clases sociales. La estructura social siempre ha estado sostenida y protegida por el sistema de leyes imperante en cada sociedad. El ejemplo más antiguo que conocemos es el código de Hammurabi, creado en 1750 A.C por el rey de Babilonia del mismo nombre, que graduaba las penalizaciones de acuerdo al estatus social del procesado, por ejemplo, el castigo al esclavo era mayor en comparación con el dado al campesino o al hombre libre, esto es un claro ejemplo de cómo las leyes han sido formuladas explícitamente para afianzar las clases sociales y aunque en otros sistemas de legislaciones no esta tan explícitamente como en este código si esta implícitamente en los códigos legales.

Muchos siglos más tarde, en occidente, durante la baja edad media, quienes detentaban el poder, percibían estas leyes como naturales y no precisaban justificación alguna, así pues la ley feudal regía a la sociedad y su estructura, y estas leyes y clases sociales eran aceptadas por todos, tanto pobres, como nobles, desposeídos como caballeros, todos tenían aceptada su clase social (Baños Boncompain, 2011).

A medida que se incrementaba el poder de los comerciantes, mercaderes, y la edad media entraba en una fase terminal, las clases sociales que dividía a los que poseían y los que no; así los desposeídos comenzaron a cuestionar este “status quo”.

Con la aparición de la burguesía (en su sentido estricto-histórico) aparece la necesidad de justificar el poder financiero de esta nueva clase social (poderosa políticamente, rica, sin embargo no de abolengo o proveniente de la “ley natural”), el derecho divino o natural a pertenecer a una clase superior, en el renacimiento era fácil de entender y percibir como el burgués, mercader, artesano se hacía rico cada día, mientras que en la época feudal los poderosos, los ricos nacían ricos y los sin poder, desposeídos debían entender este hecho como algo natural.

Es durante el Renacimiento cuando el concepto de que cada individuo es único comienza a despertar el interés de la mayoría de la población el cuestionar si realmente ciertos individuos nacían con derechos divinos o privilegios ante la sociedad. Los ricos, los poderosos aun podían confiar en las leyes y en el uso del poder como la milicia, para continuar ostentando el poder sobre la mayoría del pueblo, sin embargo como en este momento la sociedad ya no percibía su poderío o riqueza de devenir como derecho divino, se necesitaba un fundamento intelectual (Baños Boncompain, 2011).

Las tendencias e ideas del humanismo e igualitarismo habían comenzado a manifestarse provocando inestabilidad en los preceptos de donde el poder era un derecho divino incuestionable, en este momento surge la imperiosa necesidad de añadir otro muro de defensa o contención, urgían argumentos que demostraran que la pobreza y desigualdad eran naturales, y que el combatirlas era ir en contra de la naturaleza. Enarbolar un discurso de tal magnitud también necesitaba de la creación de una institución que más allá de formular argumentos teóricos crearan las herramientas necesarias para proteger a los señores de no perder sus propiedades y riqueza, en la búsqueda de tales instrumentos y discursos teóricos debían encontrar también nuevos caminos de apropiación “legal” de recursos, por ejemplo, el argumento que el libre mercado traería más beneficios que desigualdades (Passet, 2012).

Para cubrir esta necesidad, surge la disciplina económica; uno de los cimientos era la dicotomía social: no centrarse en cómo eran en realidad las cosas, sino en el cómo debían ser, esto siempre en búsqueda del beneficio de unos pocos, sin embargo, dentro de la economía más tarde surge una bifurcación que hoy en día resulta clave para comprender el por qué el afán de la modelización y crecimiento en la Economía y no de la filosofía del “buen vivir” y distribución equitativa de los recursos. Esta “nueva economía” optó por proteger y justificar el “status quo” de los poderosos.

De una Economía que describe a aquella que prescribe

“Es la teoría la que decide qué observamos” dijo Albert Einstein, y la mayoría de nuestras concepciones y teorías económicas están construidas y cimentadas bajo este precepto, evitando cuestiones de ética, moralidad, sentido común e incluso el sentir como seres humanos, los modelos y teorías hablan de mercados imperfectos, de un mundo simple y perfectos donde cada causa, problema puede ser modelizado y abstraído a simples formulas, los economistas al modelizar la realidad, han dejado de explicar los problemas sociales y económicos, Greenspan, Merkel y Lagarde, cuando hablan y pronostican lo que sucederá en el mercado se moldea en gran medida a sus discursos y predicciones.

Los economistas ortodoxos no estudian la realidad, ni la intentan predecir, la dictan. La Economía es una ciencia que avanza desde el conocimiento al control, hemos olvidado aquella frase de Comte, la cual, la ciencia debía: “saber para prever y prever para proveer” (Baños Boncompain, 2011).

En esta locución podemos hacer un brevísimo resumen de lo que es el pensamiento económico. La primera generación de economistas (David Ricardo, Adam Smith, Richard Cantillon, Stuart Mill) volcó su talento en conocer los mecanismos, funciones y comportamiento económicos. Tiempo después con el saber para prever; nació la escuela neoclásica y el marxismo estos pensamientos crearon modelos, teorías, leyes, supuestos, normas e instrumentos para prever y alertar sobre futuros problemas.

Años más tarde, exactamente en los años de postguerra se reconfigura el mapa geopolítico y de poder en el mundo, y nace el keynesianismo, a la par de la reconfiguración los neoclásicos, surgen las economías planificadas y la sociedad de consumo como polos puestos. Y todo apunta al final de la frase “prever para proveer” Es en este periodo de cuantos y no de calidad, dónde se inventa el PIB, la tasa de crecimiento y una larga lista de indicadores, estamos en la época de las economías del desarrollo, donde prima el producir, el crecer, (producir infraestructura, maquinaria, crear carreteras, caminos, masa monetaria) y con ello se cree que daría como resultado disminuir las desigualdades y problemas socio económicos de cualquier sociedad.

Es en este periodo donde las ideas de Friedman toman fuerza, para él la Economía es independiente a cualquier ética o moral, existe una economía neutra, ajena a las realidades de cualquier sociedad o comportamiento social, el hecho de que algunos pocos banqueros tengan sueldos millonarios y ganancias mensuales exorbitantes para Friedman es un hecho correcto, síntoma de la eficiencia de la Economía, y eficacia del banquero puesto que su trabajo y objetivo es producir dinero e incrementar las cuentas de su banco sin importar a que costo lo logra. Desgraciadamente para la economía normativa también se vio modificado su escala de valores, y en lugar de fungir como una economía del deber ser, incluso interrogarse si hay mal moral en este enriquecimiento desmedido por parte de unos pocos, se ha pasado a una aceptación normalizada de percibir estos hechos como algo natural, y ha ayudado a las multinacionales y elites a incrementar sus ingresos y riqueza.

“Los economistas han terminado alcanzando una posición que resulta peligrosa para cualquier democracia. Mediante la utilización que hacen de procedimientos para-científicos, han conseguido una autoridad que a menudo resulta injustificada” (Smith, 2010) Así el enunciado relato económico se ha transformado en enunciado performativo. (Austin, 1982). Es así como estos conceptos económicos, recetas económicas, funcionan a partir de modelos, en su mayoría matemáticos, que no dejan de ser una simplificación de una porción de la realidad (una realidad determinada y diferentes particularidades de acuerdo a un espacio-tiempo) La economía ha buscado legitimización en sus modelos, yendo de la mano de las matemáticas, y la econocracia ha descubierto

que es mejor obligar a que el mundo se simplifique y se base en cuantificaciones, en lugar de desestimar el mismo y enfrentarse a la complejidad de cada realidad en particular (Koutsoyiannis, 1974).

¿Son los modelos econométricos una simplificación del mundo o la Economía ha simplificado y cuantificado el mundo? Hoy en día entendemos mejor las cosas a través de los números, las gráficas, aquella frase de Heidegger: “el hombre mora poéticamente” (Heidegger, 2003) ha dejado de ser válida, y en la economía se mora numéricamente. Esta es la economía prescriptiva, cuasi-obligatoria, lo que es expresable y lo que no, lo que tiene valor, utilidad y lo que no, lo que brinda un rédito, una ganancia, una pérdida.

La Economía, buscando la legitimización como ciencia

Antes de comenzar este apartado, es importante dejar en claro que no pretendemos buscar las deficiencias dentro de las teorías económicas, nuestro propósito es claro: dar luz al hecho de que la Economía ha olvidado sus orígenes y se ha modelizado matemáticamente hasta la exageración, muchos colegas han cambiado el bienestar y búsqueda de “administrar la casa en beneficio de todos” y se han abocado a crecimiento y acumulación de capital de algunos pocos, se han enfocado a defender el *status quo* de las multinacionales y millonarios, haciendo uso de que las matemáticas están exentas de valores éticos o juicios morales, y al ser exactas brindan la verdad, considerando de que quienes hacen uso de las matemáticas están por encima de los científicos sociales y arropan sus modelos bajo el lema “verdad absoluta” analizaremos tres de los componentes/constructos bajo los cuales se han creado los modelos econométricos, que son:

- Modelos matemáticos
- “Ceteris Paribus”
- Reduccionismo

1.- Los modelos matemáticos; “Cuando las leyes de la matemática se refieren a la realidad, no son ciertas; cuando son ciertas, no se refieren a la realidad.” A. Einstein. Hoy en día las Matemáticas se han tornado en el

lenguaje principal de la Economía moderna, y se ha tornado la ciencia social más matematizada.

¿Cómo pasamos de ser una filosofía de la moral a una ciencia matematizada? Esto no ocurrió de la noche a la mañana, fue un proceso gradual, a lo cual vale la pena repasar un poco de historia; fue Alfred Marshall (prestigioso economista británico, conocido por su desarrollo del concepto de utilidad marginal y antecesor de la economía del bienestar) donde subraya que las matemáticas deben ser “solamente un lenguaje, y no un motor en la investigación” En su libro “Principios de Economía” Marshall (2003) relegó sus sistemas formales, modelos y ecuaciones al apéndice para hacer denotar que no era prioritario ni la base de su investigación, si no, solamente una herramienta más dentro de su investigación.

El propio Keynes comentó: “Lo hizo para evitar dar la impresión de que las matemáticas dan respuestas a problemas de la vida real sólo por sí mismas” (Emmer, 2004, pág. 105) Otro gran economista de nombre Joseph Schumpeter, declaró respecto al uso de las matemáticas y estadísticas: “Mucho de lo que queremos saber acerca de los fenómenos económicos puede ser descubierto y formulado sin ningún refinamiento técnico, ya no digamos matemáticos, a partir de modos ordinarios de pensar, y sin un tratamiento elaborado de figuras estadísticas” (Schumpeter, 1933, p. 5) Quizá una de las mayores desventajas de las matemáticas, sea su atractivo, su elegancia y que seduce a que las utilicemos con frecuencia y mostremos de manera visual por medio de cuadros, columnas y pomposas gráficas, sin embargo, debemos ser conscientes y analizar qué las matemáticas es una creación humana, igual que las ciencias sociales, pero, estas primeras no tienen una conexión con el mundo externo, ni con la sociedades, algo que las matemáticas si logran materializar con la ingeniería, la arquitectura, la física.

Si las matemáticas no están ligadas a la realidad, su atractivo, su canto de sirena, tiende a extraviarnos, olvidamos que los modelos y los números son constructos de la realidad, y que en su búsqueda de ya no sólo describir, si no predecir una conducta real y humana, (muchas de las veces irracional) perdemos la perspectiva de que atendemos fenómenos sociales.

La conducta humana, con frecuencia es difícil de predecir, puesto que muchas de nuestras decisiones son irracionales o van contra la lógica, sin embargo, la mayoría pensaría que nosotros como economistas deberíamos ser capaces de predecir con exactitud las tendencias del mercado, o de las crisis financieras, cuando es algo más complejo, debido a que el hecho de que termine una crisis o se comporte de tal o cual forma el mercado, no depende sólo de una serie de suposiciones finitas, que deberían encajar en el modelo matemático, es ahí cuando el economista inicia sus predicciones con la frase latina “*Ceteris Paribus*” (si todo permanece igual) que analizaremos en el siguiente apartado. Finalmente cabe decir que el hecho de que los economistas utilicemos matemáticas no significa que nos convierta en una ciencia exacta (La numerología y astrología también utilizan los números).

Keynes pronosticó que no está lejano el día en que el problema económico ocupe el asiento trasero al que pertenece, y la arena del corazón y la cabeza sea ocupado o re-ocupado por nuestros problemas reales: los problemas de la vida y de las relaciones humanas, de la creación y la conducta” (Keynes, 1945) Hoy por hoy, parecemos encontrarnos bastante alejados de tener dicho enfoque, huelga decir que las matemáticas no tienen la culpa de todo esto; pero algunas veces, parece que la Ciencia Económica menosprecia las otras ciencias sociales, y pretende que entendamos la Economía y la sociedad (con todos sus malestares, pobreza, desigualdad, crisis, desempleo, violencia y un largo etcetera) y todavía podamos predecir el futuro

2.- “*Ceteris Paribus*”: Es irónico que una ciencia que pretende ser lo más exacta, racional y objetiva valiéndose del uso de las Matemáticas, utilice esta locución latina (Si todo permanece igual) que podría ser la versión culta de “si no ocurre nada raro” o el coloquial “Dios mediante”. En el mundo real todo está vinculado con todo, existe un numero enorme de variables y circunstancias, y cuando esperas lo inevitable ocurre lo inesperado, esto es lo opuesto de las ciencias exactas, cualquier medida en el gobierno puede provocar desenlaces inesperados desde la sociedad civil, las empresas, las multinacionales, y que nuestro objetivo con dicha decisión de un vuelco de 180º Siendo esto un hecho empírico, cuando un economista predice, o diseña algún modelo matemático que intentara prever lo que sucederá a determinado

problema, es normal añadir la locución “*ceteris paribus*” Esto no deja de ser una fraudulenta y sencilla puerta de escape, y pues si erramos simplemente respondemos ” lo siento, “*ceteris non paribus*” Así que al escuchar una predicción seguida o precedida de dicha frase, es mejor no darle mucha importancia a pesar de que hagan uso de las matemáticas.

El caso perfecto para este apartado, es lo que ocurrió con la curva de Phillips, esta curva fue diseñada para relacionar inflación y desempleo; el control de la inflación provocara un aumento en el desempleo y el aumento de la misma estimulara la contratación laboral, (Mankiw, 2003) esta “verdad” económica se predicó durante décadas, no fue hasta los años setenta cuando dejó de ser válida; ¿Qué había ocurrido? Lo inesperado, apareció la estanflación³ ¿y qué fue lo que hicieron los economistas? Remendar, existe la curva de Phillips clásica, otra para estanflación, otra para largo plazo. Los modelos económicos al simplificar la realidad, omiten muchas variables, y esto le resta ser preciso, no podemos abarcar con exactitud todos los factores ni su importancia, en resumen el “*ceteris paribus*” nos permite como economistas dar una salida elegante a una fracaso de predicción.

3.- Reduccionismo: Los economistas como ya lo hemos mencionado en su afán de legitimarse como ciencia exacta, han creado modelos matemáticos y han hecho del reduccionismo sus cimientos, es decir, para predecir una crisis económica, son capaces de abstraer, separar todas las variables exógenas a la crisis en sí, para hacer de ella una parte atómica del problema y al estudiarla separadamente de todas las otras variables, acciones, conductas humanas pretenden tener una validez en sus resultados. Este reduccionismo ha hecho de la física o la química de ciencias muy reputadas, sin embargo, la economía al ser una ciencia social, no puedes aislar a la sociedad o la crisis para estudiarla en su nivel ínfimo, ni tampoco puedes repetir el experimento cuantas veces sea necesario para atender a todas las variables que se presentan, con frecuencia se equipara al reduccionismo con el método científico una forma bastante light de definir el modo de investigar de todos los científicos.

³ Estanflación es la combinación de los términos recesión (o estancamiento) e inflación; es la situación económica que indica la simultaneidad del alza de precios, el aumento del desempleo y el estancamiento económico, entrando en una crisis o incluso recesión. (desempleo, inflación y crisis)

En la primera parte de este ensayo, hemos tratado de mostrar que el pensamiento económico, en sus inicios recibió siempre una fuerte influencia de corrientes filosóficas y religiosas, siempre tuvo un contenido ético, a pesar de fungir como “justificación teórica de la ley natural de acumulación de capital y poder por parte de la elite” Más tarde hacia el siglo XIX la corriente de pensamiento económico se aproximó al determinismo, el racionalismo matemático y el utilitarismo individualista, dándole la forma a la economía como la conocemos hoy en día, es una Economía llena de números, formulas, ecuaciones, gráficos y planos cartesianos, matematizada, ahora encontramos poco de contexto histórico, de ética moral, de psicología, filosofía o un enfoque social más amplio, al cual la Economía debe volver a tomar en consideración.

Ética⁴ y Economía

¿Qué papel desempeñan en la economía los aspectos y preocupaciones de carácter ético-moral? Es importante comenzar reconociendo que en gran medida las ciencias sociales surgen y van conformándose en medida que estas van separándose de las enseñanzas morales. Esta divergencia toma mayor forma en la Política con Maquiavelo, sin embargo, en el pensamiento económico podemos observarlo en el transito del “deber ser” al “ser”. Es en el siglo XVII tardío cuando comienzan a ser revisados con lupa, el funcionamiento del comercio y los mercados. Esta separación se ve reflejada en la frase de Mandeville, según la cual los vicios privados llevan mediante el consumo suntuario a beneficios públicos.

Adam Smith profundiza en el tema con “la mano invisible” donde sin ningún recato religioso en pro del orden social y progreso económico, exalta al interés individual, Smith ridiculiza la idea de que la moral y el bien nos brindan una fórmula alternativa de organización económica con la siguiente enunciación “Si en nuestra mesa hay que comer no es por la buena voluntad del carnicero, cervecero o panadero, sino porque resulta conveniente para los

⁴ Por Ética entendemos la rama de la Filosofía que estudia los comportamientos en cuanto pueden ser considerados como buenos o malos. Y que tiene como centro de atención los comportamientos humanos y aquellos aspectos de las mismas que se relacionan con el bien, la virtud, el deber, la justicia y la vida realizada.

intereses de estos” (Smith A. , 1992) es de este modo que Smith prescinde de cualquier argumento moral, relacionado con el bien o el mal en su teoría al descubrir de un mecanismo social que deja operar al mercado y comercio sin traba alguna.

Sin embargo, debemos preguntarnos si en la búsqueda del interés personal por parte de cada individuo de nuestra sociedad se ha revelado claramente la solución de los problemas tanto micro como macroeconómicos. La situación actual de la economía descarta cualquier relevancia de la ética, lo que la economía ha desarrollado es un sistema de pensamiento más cercano al de Mandeville que el de Smith, y se ha movido de ser una ciencia moral a una ciencia meramente matemática de la asignación y la utilidad. Tristemente la economía en general ha sido muy poco comunicativa con las ciencias éticas que le dieron vida. De acuerdo con una declaración de Hirsch elaborada en los setentas, donde declara: “Los valores personales básicos de honestidad, veracidad, confianza, moderación y sentido del deber constituyen todos insumos necesarios para una sociedad contractual eficiente” (Hirsch, 1978, p. 274) Debemos suponer que el logro de una efectiva integración del argumento ético-moral al análisis económico llevara un camino largo, discontinuo y tortuoso, uno de los motivos es debido a que cada una de las consideraciones éticas que han sido olvidados o eliminados varía considerablemente de acuerdo a cual asunto u otro y esta labor de reconfigurar o reconstruir una ciencia económica moral, exige un arduo trabajo dado que:

1.- Debemos poseer una adecuada comprensión del instrumental técnico de la ciencia económica.

2.- Una actitud abierta hacia aquellas dimensiones éticas no contempladas hasta ahora y cuya consideración modifica los resultados tradicionales.

Habiendo realizado un recuento histórico de los orígenes de la ciencia económica y atendido el problema de la relación y bifurcación de la economía como ciencia moral y matematizada, debemos preguntarnos. ¿Existen alternativas de pensamiento económico que aborden las cuestiones éticas en aras de una justicia global? ¿Existen pensadores o propuestas actuales que se

enfocuen en mejoras de calidad de vida y deleguen a segundos intereses la utilidad y beneficio?

La imperante necesidad de la ética y la primacía de los valores el inicio de la primera teoría de la justicia

Hasta los años cincuenta del siglo pasado la cuestión de las opciones económicas se planteaba en términos de racionalidad instrumental⁵ Los niveles de vida de la población mundial se encontraban ligeramente por debajo de la saturación de las necesidades básicas: producir toneladas de arroz, era producir satisfacciones humanas, era también Mejor=Calidad de Vida=desarrollo así, lo cualitativo pasaba por lo cuantitativo. En palabras de René Passet “La cuestión de la satisfacción (más completa posible y al menor costo) de las necesidades humanas se planteaba en términos de asignación de recursos y de eficacia del aparato productivo. Esto se decidía en el nivel del instrumental (Passet, 2012).

Por otro lado, a pesar de haber transcurrido de la era de la sub-producción a la de la superproducción, el hambre y desigualdad no desaparecieron, aunque hoy en día la producción mundial de alimentos sería suficiente para cubrir las necesidades alimenticias a nivel planetario, (Heindeberg, 2009) esto no ocurrió; el problema se trasladó de la producción a la distribución; desafortunadamente hoy en día no existe una teoría general del óptimo económico, a cada modo de producción le corresponde un óptimo particular. (Passet, 2012) Incluso el propio Pareto lo demuestra claramente en su Tratado de Sociología general: No se puede demostrar de forma objetiva y racional cual de dos sociedades es preferible, una rica y fuertemente desigual o bien otra menos rica pero más igualitaria. Según él, la elección es solamente cuestión de sentimiento, de juicio moral y de ética (Sedlacek, 2011).

Entramos en el tema de la ética y los valores, estos últimos indemostrables e irrefutables dentro de los límites económicos, y a partir de ahora se vuelven ineludibles. Por lo tanto es en nombre de la racionalidad

⁵ Por racionalidad entendemos la función social que fija una determinada perspectiva o cosmovisión sobre una colectividad donde se inserta un determinado individuo. Racionalidad instrumental es aquella que se convierte en una herramienta de la sociedad. La razón sirve para buscar el camino más eficaz para conseguir un objetivo determinado. Sus principales premisas son el cálculo y la efectividad (Marañón, 2014).

humana que la ética aparece en el campo de lo económico. La cuestión de la justicia, la equidad se plantea sucesivamente a propósito de las relaciones entre los individuos, los países, y más allá... las generaciones venideras y la naturaleza.

Es en 1971 cuando el filósofo político estadounidense John Rawls, formula la primera teoría de la justicia contemporánea donde la cuestión vertebral de su ensayo versa en la justa distribución de los bienes sociales, y toma para ello la conocida teoría del contrato social⁶, “la idea que nos guiará es que los principios válidos para la estructura de base de la sociedad son el objeto del acuerdo original [...] Esta forma de considerar los principios de justicia es la que llamaré la teoría de la justicia como equidad. (Rawls, 2002) De este modo Rawls pretende “elaborar una teoría de la justicia que represente una solución de recambio del pensamiento utilitarista en general y por lo tanto de las otras formas que puedan existir (Rawls, 1998).

La posición original y el velo de la ignorancia

La locución de la posición original y el velo de la ignorancia es la forma en que Rawls define los bienes primarios a los que cualquier ser humano tiene derecho, estos principios son los que aceptarían las personas libres y deseosas de favorecer sus intereses, ubicadas en una posición inicial de igualdad y que para estos sujetos, definirían los términos fundamentales de su asociación. Su opción de elección deriva del libre y racional consentimiento que persigue su propio interés, esto de acorde a las hipótesis de la teórica económica neoclásica. Para pasar lo particular a lo universal, cada sujeto debe estar en condiciones de determinar las consecuencias de los principios que contribuye a establecer, pero esto sin el mismo saber, como repercutirán para sí

⁶ El contrato social, como teoría política, explica, entre otras cosas, el origen y el propósito del Estado y de los derechos humanos. La esencia de la teoría (cuya formulación más conocida es la propuesta por Jean-Jacques Rousseau) es la siguiente: para vivir en sociedad, los seres humanos acuerdan un contrato social implícito que les otorga ciertos derechos a cambio de abandonar la libertad de la que dispondrían en estado de naturaleza. Siendo así, los derechos y los deberes de los individuos constituyen las cláusulas del contrato social, en tanto que el Estado es la entidad creada para hacer cumplir el contrato. Del mismo modo, los seres humanos pueden cambiar los términos del contrato si así lo desean; los derechos y los deberes no son inmutables o naturales. Por otro lado, un mayor número de derechos implica mayores deberes, y menos derechos, menos deberes (Roberts, 2015).

mismo. Se trata en responder sin saber si uno formará parte de los desfavorecidos o de lo favorecidos, esto es lo que Rawls considera el velo de la ignorancia (Passet, 2012).

El objetivo velo de la ignorancia es cegar a los individuos sobre todos los hechos sobre sí mismos que pudieran nublar la percepción de justicia que se desarrolle, Rawls declara: “nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición de clase o estatus social, y tampoco nadie conoce su suerte en la distribución de activos y habilidades naturales, su inteligencia, su fuerza, y cosas similares. Asumiré incluso que las partes no conocen sus concepciones del bien o sus propensiones psicológicas particulares. Los principios de justicia se eligen detrás de un velo de ignorancia” (Rawls, 1998, p. 135).

Bajo este enunciado, la ignorancia de estos detalles sobre si mismos nos llevará a principios que sean justos para toda la sociedad, si un sujeto ignora cómo terminará en su propia concepción de la sociedad es muy probable que no brinde favoritismos o privilegie a una determinada clase de personas, si no desarrollará un esquema o sistema de valores en las que se conducirá a todos con equidad. Rawls afirma que quienes se encuentren en la posición original adoptarían una estrategia Máxime la cual maximizaría la posición de los menos afortunados. “Se trata de los principios que personas racionales y libres interesadas en promover su propio interés aceptarían en una posición original de igualdad de modo que defina los fundamentos de los términos de su asociación” (Rawls, 1998 p. 136).

Los principios de justicia

Bajo este escenario, los participantes deben establecer los derechos y obligaciones básicos y elegir el reparto de ventajas sociales. Establecer acuerdos sobre los principios que permitan identificar los bienes primarios que serían en teoría lo que todo hombre racional debe necesitar. Entre ellos, los bienes naturales que tienen que ver con las capacidades físicas y psíquicas de los sujetos, que, aunque estén influidos por la estructura de base no están directamente bajo su control. Sin embargo, los bienes sociales primarios si dependen de esta estructura, ya que incluyen a los derechos, libertades, los ingresos y la riqueza.

1.- Primer principio de justicia llamado “de igual libertad”: “Cada persona debe tener un derecho igual a un conjunto plenamente adecuado de libertades y derechos básicos iguales para todo, compatible con un mismo conjunto para todos y en el que deben ser garantizadas las libertades políticas iguales (Rawls, 1998).

Se refiere en esencia a la esfera política, que deben ser inalienables como lo es la libertad de conciencia, de expresión, la protección a la persona, de reunión, la propiedad personal, la existencia de un Estado de derecho, y estas libertades deben ser incondicionales, no podemos cambiar nuestra libertad por riqueza, ni tampoco cambiar nuestra conciencia por ventajas sociales, y esta libertad debe ser inviolada, no debe ser transgredida, ni siquiera en nombre o en justificación del bienestar social. (Sin embargo hoy en día, en un país como el nuestro; sucede) La justicia que propone Rawls no admite sacrificios impuestos a una minoría que puedan ser compensados por una mayoría o a la inversa.

2.- Segundo principio de justicia: “Principio de diferencia”: este compete a la esfera económica. “Las desigualdades sociales y económicas deben satisfacer dos condiciones:

A) Aplicarse a posiciones y funciones abiertas para todos según una equitativa igualdad de oportunidades.

B) Ser la ventaja mayor para los miembros más desfavorecidos de la sociedad (Rawls, 1998: p. 303-304).

En este principio, prima la igualdad de oportunidades “Debería haber perspectivas más o menos iguales de cultura y realización para todos los que tengan motivaciones y dones semejantes [...] sin importar su origen de clase o su nivel económico” puntualiza en otro párrafo. Pero esto no debe llevarse a cabo hasta el punto o extremo de igualitarismo radical que “ponga trabas a al sistema social y a la vida económica de manera tal que, al menos a largo plazo las oportunidades a los más desfavorecidos puedan reducirse” (Rawls, 1998. p. 306) Así una desigualdad de oportunidades debe mejorar las oportunidades de los que menos tienen.

Acerca de la distribución de la riqueza, el principio absoluto sería la estricta igualdad para todos. “la sensatez ordena, en primer lugar admitir un principio de justicia que exige una distribución igual para todos. De hecho el principio es tan obvio, dadas las circunstancias de simetría entre los participantes, sin embargo, en la realidad la sociedad debe tener en cuenta la eficacia económica y las exigencias de organización y de tecnología, si hay desigualdad en el ingreso y la riqueza, diferencias de autoridad que tienden a mejorar la situación de todos en relación con la situación de igualdad, ¿Por qué no admitirlo? Rawls justifica este reconcomiendo debido a su carácter colectivo de la producción que exige cooperación de todos. Añadido que creemos que no pretende que se deslice la idea de un socialismo totalitario y que desemboque en un totalitarismo.

Puede ser oportuno, en ciertos casos, que algunos tengan menos a fin de que otros prosperen, pero esto no es justo. En cambio, no hay más injusticia en el hecho de que una minoría obtenga ventajas superiores a la media, a condición de que por eso mismo se mejore la situación de los menos favorecidos. La idea intuitiva es la siguiente: dado que el bienestar de cada uno depende de un sistema de cooperación sin el cual nadie puede tener una existencia satisfactoria, la distribución de las ventajas debe ser tal que pueda generar la cooperación voluntaria de cada participante, incluidos los menos favorecidos (Rawls, 1998, p. 319).

La importancia de las instituciones en la justicia de Rawls

La esperanza de Rawls es que sus juicios de justicia funcionen como concepción de la economía política, es decir, como criterios para evaluar las relaciones económicas y los programas de política económica así como las instituciones que se relacionan con ellos, así lo declara (Passet, 2012). El principio de igual libertad exige que todos los ciudadanos tengan igual derecho de participar de forma activa, no sólo en las elecciones, sino también en los procesos de elaboración o restructuración de sus constituciones políticas, la libertad solo debe ser limitada en nombre de la libertad, y esas restricciones solo son admisibles en la medida en que se mantengan inferiores a las que derivarían de su ausencia. Esto debe traducirse que las libertades no deberían ser negociables contra un aumento de bienestar económico pero si lo es entre ella misma: finalmente Rawls aboga por un capitalismo de propietarios es decir intenta conciliar la libertad del mercado con la igualdad de los individuos.

Con respecto a la función del Estado, Rawls propone una constitución de cuatro secciones que corresponden a las cuatro funciones elementales del poder estatal.

I) Sección de asignaciones: Tiene como objetivo de hacer respetar la competencia e impedir la formación de monopolios

II) Sección de estabilizaciones: Que tiene como asignación sostener la coyuntura y garantizar el pleno empleo

III) Sección de transferencias: Que garantiza un ingreso mínimo para cada individuo.

IV) Sección de reparto: Encargada de asegurar la movilización de los medios necesario para la realización de los bienes públicos, la educación y las transferencias sociales, gracias a un impuesto sobre el consumo; la herencia sólo sería admitida en la medida en que tenga el efecto de reducir las desigualdades en ventaja para los más desfavorecidos (Rawls, 2002).

El error fundamental de Rawls radica en creer que la justicia y la igualdad se definen en términos de distribución, y no se interesa más que en el mayor o menor grado de monopolización de un bien por parte de un individuo o grupo, en el interior de una sociedad. No analiza la supremacía de ese bien, es decir, el poder que su conversión en otros bienes, con los cuales no tiene ningún vínculo en común, le brinda al individuo o grupo que lo monopoliza. Un bien es predominante cuando los individuos que lo poseen pueden, por el solo hecho de poseerlo, extender su poder sobre un conjunto de otros bienes (Passet, 2012). La igualdad siempre es inestable, en el aspecto que requerimos la intervención de un Estado poderoso para controlarla y en que siempre tienden a desplazarse o modificarse, en aras de crear una disputa por obtener el poder que otorgara el Estado, y dominar al resto de la sociedad, creando un Estado totalitario, lo cual nos parece muy interesante analizar, sin embargo no es el objetivo de este ensayo.⁷

⁷ Para mayor información acerca de los totalitarismos revisar a (Arendt, 2006) y (Zizek, 2002).

La justicia en el mundo, desarrollo y libertades según Amartya Sen

Este indio, economista de formación y que se interesa por la Filosofía ganador del premio Nobel de Economía en el año 1998, se vincula en sus preceptos de justicia junto con Rousseau y Rawls, por lo que sus postulados teóricos podrían ser una continuación de la Teoría de la Justicia. Sen pone su atención en lo que considera la justicia perfecta, y no en la comparación entre los diferentes grados de justicia y de injusticia relativa. Y se interesa más por lo ideal más que por lo real (Sen, 2000). La segunda línea que se dedica es a las comparaciones de situaciones y escenarios reales, donde se plantea la cuestión de saber cómo hacer avanzar la justicia, con ello intenta tener dos efectos.

1.- Hacernos tomar la vida de la comparación

2.- Llevarnos a concentrarnos en realizaciones concretas en las sociedades estudiadas, en lugar de solo interesarnos por reglas, modelos e instituciones.

Amartya, rindiéndole un homenaje y tomando distancia en su análisis de su maestro Rawls, nos brinda un ejemplo de lo complicado que es llevar a cabo la justicia perfecta. El comenta; imaginemos una flauta que debemos de distribuir entre tres niños que requieren poseerla, el primero argumenta, debe ser mía puesto que yo soy el único de los tres que sabe tocarla (utilitarismo), el segundo refuta la idea y contesta, -debe ser mía, puesto que yo soy el más pobre de los tres y no tengo ningún juguete (igualitarismo) el tercero invoca el hecho de haber fabricado en la flauta (derecho a cada uno los frutos de su trabajo) (Sen, 1999).

Los tres principios objetivamente son legítimos, se basan en sistemas de valores diferentes, y que por definición los tres son imposibles de refutar o demostrar, pero son válidos, por lo tanto debemos concretarnos en lo real e intentar disminuir las injusticias intolerables, antes que buscar el santo grial de lo ideal. Se trata de combatir las desigualdades de poder, así como las inequidades de ingreso. Para Amartya, la clave atraviesa en el progreso que hay que realizar en el desarrollo de capacidades de los sujetos para aprovechar las ventajas que ofrece la sociedad en cual habitan. “La ventaja de una persona es

juzgada inferior a la de otra persona si tiene menos capacidad de llevar a cabo aquello por lo que argumenta atribuirle un valor (Sen, 1999).

Ahora bien, ¿Qué nos argumenta Amartya Sen, acerca del desarrollo? El desarrollo puede ser entendido como un proceso de expansión de las libertades reales de las que disfrutaban los individuos, al centrarse en las humanas, se evade una definición sumamente reducida del desarrollo, ya sea que se disminuya este último al crecimiento del PIB, al aumento de los ingresos, a la industrialización, a los progresos tecnológicos o incluso a la modernización social (Sen, 2000).

Esta noción tiene la ventaja de acentuar en las finalidades del desarrollo y no en su instrumentación, así Sen, enfatiza rápidamente en los factores que obstaculizan ese desarrollo.

“El desarrollo exige la supresión de los principales factores que se oponen a las libertades, la pobreza tanto como la tiranía, la ausencia de oportunidades económicas tanto como las condiciones sociales precarias, la inexistencia de servicios públicos tanto como la intolerancia o la represión sistemática ejercida por estados autoritarios. A pesar de un nivel económico sin precedente a escala planetaria, una cantidad considerable de seres humanos, la mayoría de la población mundial, quizás, sufre una negación constante de libertades elementales” (Sen, 2002, p. 12-13).

Fruto del desarrollo, la libertad es también su criterio fundamental “De hecho es prácticamente imposible encontrar una hambruna que se haya producido en un país dotado de una prensa libre y de una oposición activa dentro de una sociedad democrática” (Sen, 1999).

Libertad negativa y libertad positiva

Dos historias en la vida de Amartya lo marcaron y hoy en día sirven para ilustrar la diferencia entre libertad positiva y negativa; Sen tenía diez años en 1943, cuando 3 millones de campesinos, que habían sido despedidos de sus trabajos, morían de hambre en Bengala “No olvido la imagen de miles de seres humanos descarnados, que apenas y tenían fuerzas para mendigar, sufriendo atrocemente y dejándose morir lentamente” Tristemente, datos estadísticos posteriores, demostraron que la producción ese año de alimentos disponibles había superado con creces la de años posteriores. ¿Qué sucedió?

Lamentablemente los que murieron no tenían los medios económicos para comprar la comida, sin embargo, existía y en exceso. No los condenó la escasez si no la falta de poder adquisitivo. Las cuentas macroeconómicas mostraban crecimiento, aumento en la producción alimenticia, sin embargo, en el aspecto de desarrollo o bienestar de vida se traducían en 3 millones de muertos (Sen, 1999).

Amartya, tenía tres años, cuando llegó a su casa un trabajador de religión musulmana, apuñalado mortalmente por haberse aventurado a realizar una entrega de madera en el barrio de religión hindú, pese haber recibido con anterioridad amenazas, tuvo que aceptar dicha entrega, puesto que su familia pasaba hambre. De estas dos historias Amartya, distingue algo, las libertades (Sen, 1999).

A) Libertad Positiva: es aquella a la que una persona, considerando todas las cosas, es capaz o incapaz de realizar. La hambruna es un ataque directo a la libertad positiva de los sujetos para alimentarse.

B) Libertad Negativa: Sitúa en primer nivel la ausencia de frenos a la libertad. El hecho de que existan un grupo de hombres, que acuchillen y atenten la vida de otro hombre por el hecho de adentrarse en un barrio de diferente religión constituye un ataque a la libertad negativa.

Es la noción de libertad como autorrealización. Mientras que el concepto de libertad negativa, que considera que un individuo es libre en la medida en que nada o nadie restringe su acción, sea cual sea el carácter de esa acción. Mientras la libertad negativa de un individuo se refiere a que "le permiten" ejercer su voluntad, pues nadie se lo impide, la libertad positiva se refiere a que "puede" ejercerla, al contar con el necesario entendimiento de sí mismo, y la capacidad personal para ejercerla (Berlin, 2014).

Si le damos importancia al hecho de que una persona pueda tener la vida que eligió entonces debemos preocuparnos de la categoría general de "libertad positiva" de ahí la insistencia de Amartya en destacar el concepto de "capacidad", donde esta refleja la libertad de buscar esos elementos constitutivos e incluso, tal vez, de desempeñar un rol directo en el bienestar en sí, a que decidir y elegir también forman parte de calidad de vida (Sen, 1998).

La libertad como un valor y la cristalización de una idea

Amartya desarrolla un concepto de ética social para la cual la libertad individual representa a la vez un valor primordial para cualquier evaluación de la sociedad y el producto de la organización social, estas concepciones encontraron su expresión en el índice de desarrollo humano que el programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) publica anualmente desde los años 50's en el cual Sen tuvo un papel fundamental en su elaboración. Dicho indicador intenta sintetizar el conjunto de los elementos que Amartya cataloga como libertades efectivas, como lo son, la libertad individual (aquellos que nos hacen comportarnos como sujetos autónomos y responsables, como los cuidados básicos de la salud, la garantía de una educación mínima, un nivel de vida decente que excluya el hambre y la pobreza absoluta) también incluye nuestras libertades fundamentales que constan de poder participar en los procesos políticos y sociales que atañen a nuestra vida (Sen, 1999).

Y señala para terminar. Que, dichas libertades se determinan mutuamente “Parece existir un vínculo causal entre un conjunto definido de libertades -libertad a votar, de criticar, de publicar- y otros tipos de libertades, tales como la libertad de no ser víctima del hambre o la de no morir por hambruna (Sen, 1999). De lo que se trata aquí es claramente de desarrollo, y no de simple crecimiento; se trata de atender las necesidades básicas que tenemos los seres humanos para tener una vida digna y poder desarrollar nuestras aptitudes, se trata considerar más la filosofía de la moral en aras de obtener un beneficio equitativo y reducción de desigualdad.

La Economía del Post-Crecimiento (conclusiones)

Los últimos treinta años y especialmente a raíz de la crisis del 2008, hemos observado un incremento en las publicaciones, discusiones y organización de foros, de buscar y proponer vías alternativas del pensamiento económico, numerosas universidades, centros de investigación plantean revisar a fondo la teoría económica imperante, teniendo en cuenta dos paradigmas, el primero de carácter ecológico (cambio climático, agotamiento de los recursos naturales,) y el otro, replantear las teorías neoclásicas y considerar de manera vertebral el pensamiento filosófico, ético y moral. Lo que planteamos en este

ensayo, fue dar luz a esta última visión, y dar a conocer como cambió el enfoque teórico económico a lo largo de los siglos. Desafortunadamente los economistas neoliberales/ortodoxos, parecen muy renuentes a este tipo de perspectivas, y peor aún; los gobiernos en la gran mayoría de los países aceptan sin cuestionar las recetas impuestas por estos últimos, otorgándole a los economistas de esta corriente dominante, una sensación de poder, éxito y que los convierte a ser reacios a tener un auto examen y replantear sus pilares teóricos.

Por lo tanto la probabilidad de que exista un cambio de rumbo en cuanto a las ideas económicas y se vean traducidas en cambios sustanciales, tales como políticas públicas incluyentes, bienestar social para la mayoría, parecerá prácticamente ínfima. No obstante, el pensamiento alternativo sigue siendo útil, porque cuando el crecimiento termine, los gestores económicos tendrán que buscar nuevos enfoques, y será importante tener herramientas teórico-conceptuales ya preparadas, que en una crisis global se podrían implementar de manera rápida y eficaz.

Es importante, señalar que no debemos esperar grandes cambios en la Economía a menos que su enseñanza experimente una profunda reestructuración, a lo largo de este ensayo hemos mostrado que, por una parte, los modelos económicos que fueron dominantes en el transcurso de la historia siempre fueron aquellos que fortalecieron el *status quo* de una sociedad injusta, y por otra parte, que para que la economía tuviese la autoridad y poder suficiente para imponer sus propuestas y adoptarlas como verdad absoluta debían aparecer como una ciencia exacta; y esto último lo obtuvieron con el uso exagerado de las Matemáticas. Es por esta razón que los modelos económicos casi nunca son cuestionados (a pesar que antes o después, invocan a la locución latina “*ceteris paribus*”) y a pesar de ello, si dichos modelos no funcionan, no es por culpa del economista, si no de la realidad misma que no se ajustó al modelo. Si la realidad no se ajusta al modelo, olvida la realidad, todo esto es resultado del tipo de Economía que enseña cada universidad en sus aulas.

Si pretendemos cambiar algo, primero debemos conocer que debemos cambiar, y conocer los orígenes, fortalezas y debilidades de aquello que deseamos modificar, el neoliberalismo, es el retoño de la economía neoclásica y se ha convertido en la ideología política que domina de sur a norte y de este a oeste nuestro planeta, y por tanto en el enfoque dominante que en la mayoría de las aulas dictan sus preceptos, y no olvidemos que fue ahí donde se gestó, en la Universidad de Chicago y se propagó por la totalidad de las facultades, promoviéndose como la única, definitiva y respetable escuela del pensamiento económico, la evidencia empírica de los años ochenta en los países sudamericanos, o más recientemente en los años 2008-2009 en Estados Unidos ha demostrado que más allá de estar equivocada, es nociva.

Continuar promoviendo una ideología perniciosa disfrazada de ciencia exacta, es una actitud suicida, sin duda el cambio de rumbo es complicado pero no imposible.

Termino este ensayo con un carta abierta escrita por jóvenes estudiantes economistas en Francia, acusando a la Economía de ser una ciencia autista y manifestaron su deseo de escapar de mundos imaginarios.

Queremos escapar de mundos imaginarios. La mayoría de nosotros escogió estudiar economía con la intención de adquirir una comprensión profunda de los fenómenos económicos a los que hoy se enfrenta la sociedad. Pero la enseñanza que se ofrece, en su mayoría teoría neoclásica o enfoques derivados de ella, en general no responde a estas expectativas. Ciertamente, aun cuando en primera instancia la teoría legítimamente se desvincula de posibles eventualidades, raramente hace efectivo el necesario regreso a los hechos. El aspecto empírico (hechos históricos, funcionamiento de las instituciones, estudio del comportamiento y de las estrategias de los agentes...) es prácticamente inexistente. Más aún, esta laguna en la enseñanza, esta indiferencia hacia las realidades concretas, plantea un enorme problema para aquellos que desearían de ser de utilidad para la economía y los actores sociales" (Daly, 2016, p. 28).

En las aulas de las facultades de Economía podemos iniciar este cambio de enfoque, al enseñar y formar economistas conscientes de que pertenecemos a una ciencia social, donde las explicaciones están enfocadas en fenómenos verdaderos, concretos, su validez y relevancia de una teoría solo puede ser evaluada mediante la confrontación con los hechos. Lamentamos el desarrollo de una Pedagogía económica que privilegia la presentación de teorías y modelos matemáticos, sin considerar su realidad o relevancia empírica, y la

relación de estos modelos con la realidad económica de la sociedad (Max-Neef & B. Smith, 2011).

Abogamos por reivindicar la ciencia económica, utilizando verdaderamente el cientificismo, donde el interés primordial es demostrar el poder informativo y la eficiencia de una abstracción en relación a conjuntos de fenómenos empíricos. Tal debería ser la función fundamental del economista. No se trata de una cuestión de crecimiento o perpetuación y defensa del *status quo* de ciertos grupos, o de cuestiones puramente matemáticas.

Lo que ahora tenemos es dos mundos paralelos, uno, el ortodoxo, neoliberal, anclado en las facultades de Economía de los países desarrollados, y en mayor medida en subdesarrollados exento de cualquier crítica constructiva o evidencias que pueden provocar un cambio radical en su pensamiento, y el otro un modelo alternativo, disperso por todas partes, y percibido por la ortodoxia como radical, subversivo, pero incapaz de provocar un cambio en la teoría dominante; sin embargo, creemos, que tarde o temprano, el muro colapsará, y muy probablemente por las contradicciones intrínsecas del capitalismo.

Referencias Bibliográficas

- ARENDETT, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Alianza: Barcelona.
- ARISTOTELES. (2004). *Politik*. Madrid: Gredos.
- AUSTIN, J. L. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós.
- BAÑOS BONCOMPAIN, A. (2011). *Posteconomía*. Barcelona: El rojo y el negro.
- BERLIN, I. (2014). *Dos conceptos de libertad; el fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*. Barcelona: Alianza.
- DALY, H. (2016). Real-World Economics Review. Retrieved 27 April 2018, from <http://www.paecon.net/PAEReview/>
- EMMER, M. (2004). *Mathematics and culture*. Nueva York: Durham.
- GÓMEZ CAMACHO, F. (1998). El entorno tradicional según Aristóteles y los escolásticos. En F. Gómez Camacho, *Economía y Filosofía moral* (pág. 155). Madrid: Síntesis.

- HEIDEGGER, M. (2003). *Philosophical and political writings*. Nueva York: Continuum.
- HEINDEBERG, R. (2009). *El final del crecimiento*. Barcelona: El viejo topo.
- HIRSCH, F. (1978). The ideological underlay of inflation. En F. Hirsch, & G. John, *The political economy of inflation* (pág. 274). Cambridge: Harvard University Press.
- <http://www.paecon.net/>. (septiembre de 2000). <http://www.paecon.net/>. Recuperado el 12 de mayo de 2015, de <http://www.paecon.net/>: <http://www.paecon.net/HistoryPAE.htm>
- KEYNES, J. (1945). *First annual report of the arts council*. London.
- KOUTSOYIANNIS, A. (1974). *Theory of Econometrics*, Macmillan. California: Macmillan.
- MANKIW, G. (2003). *Principios de Economía*. McGraw Hill.
- MARAÑÓN, B. (2014). *Buen vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumentales*. Mexico: UNAM.
- MARSHALL, A. (2003). *Principios de Economía*. Madrid: Síntesis.
- MAX-NEEF, M., & B. SMITH, P. (2011). *La economía desenmascarada*. Barcelona: Icaria.
- MIRÓN PÉREZ, M. D. (2004). Oikos y Oikonomia: El análisis de las unidades domésticas de producción y reproducción en el estudio de la Economía Antigua. *Gerión*, 61-79.
- PASSET, R. (2012). *Las grandes representaciones del mundo y la economía a lo largo de la historia*. Madrid: Clave intelectual.
- RAWLS, J. (1998). *Teoría de la justicia*. Mexico: Fondo de cultura económica.
- RAWLS, J. (2002). *La justicia como equidad: una reformulación*. Barcelona: Paidós.
- ROBERTEXTO.COM. (10 de mayo de 2015). robertexto.com. Recuperado el 10 de mayo de 2015, de robertexto.com: <http://www.robertexto.com/archivo1/rousseau.htm>
- SCHUMPETER, J. (1933). The common sense of econometrics. *Econometrica* 1, 5.
- SEDLACEK, T. (2011). *Economía del bien y del Mal: La búsqueda del significado económico desde Gilgamesh hasta Wall Street*. México, D.F.: Fondo de cultura económica.
- SEDLACEK, T. (2014). *Economía del bien y del mal. La búsqueda del significado económico desde Gilgamesh hasta Wall Street*. México: Fondo de Cultura Económico.
- SEN, A. (1998). *Nuevo examen de la desigualdad*. México: Alianza.

SEN, A. (1999). *La economia es una ciencia moral*. Girona: Cahiers libres.

SEN, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta.

SEN, A. (2002). *Sobre Etica y Economía*. Madrid: Alianza.

SMITH, A. (1992). *La riqueza de las naciones*. M3xico: Fondo de cultura economica.

SMITH, Y. (2010). Econned: How unenlightened self interest undermined democrac and corrupted capitalism. En Y. Smith, *Econned: How unenlightened self interest undermined democrac and corrupted capitalism* (pág. 134). New York: Kindle edition.

ZIZEK, S. (2002). *¿quien dijo totalitarismo? cinco intervenciones del mal uso de una nocion*. Madrid: Pre-Textos.



ARTIGOS - ARTICLES

**Del monopolio católico al establecimiento del
pentecostalismo: cambios en el cristianismo latinoamericano
desde la segunda mitad del siglo XX**

Fabián Bustamante Olguín¹
Profesor en *ETHICS*
Universidad de Chile
fabianbustamante@uchile.cl

Felipe Orellana²
Instituto de Sociología
Pontificia Universidad Católica de Chile
fdorellana@uc.cl

Como citar este artículo: Fabián Bustamante Olguín e Felipe Orellana. “Del monopolio católico al establecimiento del pentecostalismo: cambios en el cristianismo latinoamericano desde la segunda mitad del siglo XX”, *Intelligere, Revista de História Intelectual*, n°9, pp. 68-97. 2020. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acesso em dd/mm/aaaa-

Resumen: El presente artículo ofrece un análisis de los cambios en el cristianismo latinoamericano desde la segunda mitad del siglo XX. Interesa demostrar, por un lado, las tensiones al interior del catolicismo latinoamericano, las cuales derivaron en exclusión de diversos sectores dentro de él (en particular la teología de la liberación), y además permitieron, por otro lado, la pérdida de hegemonía de su monopolio en el continente, producto del establecimiento del pentecostalismo, con gran capacidad de adaptación a los contextos culturales latinoamericanos. El artículo se realizó mediante una exhaustiva revisión bibliográfica para generar la reflexión desde un punto de vista sociohistórico.

Palabras clave: Catolicismo, pentecostalismo, cambio religioso, América Latina.

From the Catholic monopoly to the establishment of Pentecostalism: changes in Latin American Christianity since the second half of the 20th century.

¹ Magíster en Historia, mención Chile, Universidad de Santiago. Doctor© en Sociología, Universidad Alberto Hurtado. Profesor en *ETHICS*, Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas, Universidad de Chile. Correo electrónico: fabianbustamante@uchile.cl. Temas de investigación: Derechas chilenas; Historia del catolicismo político chileno; Historia de América Latina y Sociología histórica.

² Doctor en Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesor del Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo electrónico: fdorellana@uc.cl. Temas de investigación: Religión y Migración, Pentecostalismo y Globalización, Sociología de la Religión, Teoría Social Clásica y Contemporánea.

Abstract: This article offers an analysis of the changes in Latin American Christianity since the second half of the 20th century. On the one hand, it is interesting to show the tensions within Latin American Catholicism —which led to the exclusion of various sectors within it (particularly Liberation Theology)—, and also allowed, on the other hand, the loss of hegemony of its monopoly on the continent, product of the establishment of Pentecostalism —with great capacity to adapt to Latin American cultural contexts—. The article was thought through an exhaustive bibliographic review to generate reflections from a sociohistorical point of view.

Keywords: Catholicism, Pentecostalism, religious change, Latin America.

Introducción

El presente escrito analiza los cambios en el cristianismo latinoamericano desde la segunda mitad del siglo XX, a partir de las transformaciones experimentadas en el campo católico, a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965), celebrado en Roma, y de la incursión del pentecostalismo, el cual no sólo fragmentó el campo católico (Parker, 1993) sino que erosionó también su monopolio en el continente. Sobre los cambios en el campo católico, cabe señalar que el desafío permanente del catolicismo de mantener un mínimo de unidad doctrinal frente a las diversas opiniones y corrientes dentro de él, se vio en tensión con el Concilio Vaticano II, el cual impulsó un gran debate acerca de las distintas interpretaciones de la esencia, tradición y objetivos de la Iglesia, generándose una lucha de poder dentro de ella. Tal lucha se inició cuando el papa Juan XXIII apuntó hacia una modernización (*aggiornamento*), con el propósito de comenzar una apertura al mundo e iniciar una relectura de la posición tradicional de la Iglesia frente al proceso creciente de secularización y de disminución de opciones que podía aportar a la sociedad. Ello —en nuestra consideración— permitió, por un lado, que la Iglesia reconociera al campo político como un elemento importante para la evangelización e influencia en la dirección de la sociedad a través de la participación en los procesos políticos en curso y, por otro lado, generó una tensión por la hegemonía de diversos proyectos sociales del catolicismo, ya sea para representar una determinada opción específica de un grupo social o para luchar por la hegemonía de su propio esquema doctrinal (Blancarte, 1996).

El Concilio Vaticano II se proponía revisar dos asuntos eclesiales relevantes para ese entonces: 1) las tradiciones pastorales y litúrgicas; y 2) emprender una nueva reflexión teológica. Paralelamente a ello se generó un cambio en la estructura y orientación de la Iglesia Católica, dejando atrás la concepción fatalista del “valle de lágrimas” (identificada con el modelo eclesiológico de cristiandad) para abrir una nueva eclesiología autodefinida como “Iglesia, Pueblo de Dios”. Eclesiología que, por una parte, definía una nueva identidad permitiendo nuevos ministerios pastorales, nuevas teologías (como por ejemplo la teología de la liberación), colegialidad de los obispos y un nuevo rol del laicado católico; y por otra parte, catalizó los cambios sociales, económicos y políticos generando nuevas tensiones, sobre todo para América Latina.³

En relación a esto último, cabe destacar que el peso del contexto latinoamericano acentuó el reconocimiento del pluralismo dentro del campo católico. Situación que ya se venía experimentando años antes, pero que con los contextos históricos como la Revolución Cubana (1959); el apoyo de los Estados Unidos a la Democracia Cristiana en Chile (1964-1970); el golpe militar en Brasil (1964); el asesinato de Ernesto “Che” Guevara en Bolivia (1968) terminaron por politizar al catolicismo latinoamericano. A diferencia de lo que ocurría en Europa y EE.UU, donde la influencia conciliar se concentró en los aspectos teológicos de los documentos (Loaeza, 2008, p.414).

De esta forma se podría decir que, desde un punto de vista político-ideológico, las tensiones internas del Concilio Vaticano II en el ámbito latinoamericano visualizaron diversas corrientes clasificándose —desde nuestra perspectiva— en: 1) las *conservadoras-integristas*, renuentes a la aplicación de las recomendaciones conciliares; 2) las *sociales-cristianas moderadas*, que pretendían aplicar las recomendaciones conciliares dentro de los marcos proporcionados por la Iglesia; y 3) las *progresistas liberadoras*, que enfatizaban el acercamiento teológico pastoral al pueblo y a lo popular.

³ En la historia de la Iglesia Católica siempre han existido tensiones tras un concilio. Tales tensiones, por cierto, se manifiestan en un período de inestabilidad dentro de la Iglesia por el lapso de tiempo en el que se reciben las enseñanzas del concilio en el conjunto de feligreses. Así se podría decir que desde el Concilio de Trento del siglo XVI como el Concilio Vaticano I en el siglo XIX existieron tensiones y problemas. Véase, al respecto, Cunningham, Lawrence, *El catolicismo: una introducción*, Ediciones AKAL, 2014, p.245

Por otro lado, el pentecostalismo es entendido como un movimiento global, el cual posee la habilidad de adaptarse a diferentes contextos culturales. En el caso de América Latina, el pentecostalismo tiene sus propias especificidades en cada país del continente, pero a su vez presenta elementos comunes que le fortalecen, revisados más abajo, sobre todo en las clases bajas y medias. El pentecostalismo constituye una respuesta a la situación de abandono e incertidumbre para muchos latinoamericanos, sobre todo de clases bajas, que ha dejado el paso desde un modelo social basado en la Hacienda hacia otro neoliberal (Martin, 1998) donde las personas se insertan en solitario en el modelo económico-social, buscando por sus propios medios las alternativas económicas y dejando atrás un modelo económico-social basado en los vínculos de parentesco y en una relación de protección con el hacendado.

En virtud de todo lo anterior, la tesis que proponemos en este artículo es que las corrientes al interior del catolicismo tuvieron en común una matriz integrista, la cual apostaba a una recristianización de la sociedad latinoamericana. Sin embargo, sus lecturas particulares derivaron en una exclusión de otros católicos, y también pavimentando el espacio para el establecimiento del pentecostalismo que aprovechó estas tensiones para dar otro sentido a la experiencia religiosa. Este movimiento religioso se convierte en el transcurso del siglo en una alternativa real y directa para personas en búsqueda de creencias religiosas; la iglesia Católica ya no constituye la opción religiosa monopólica en América latina, sino que el pentecostalismo se convierte en una opción real para mucho latinoamericanos porque permite una relación directa con la divinidad, sin mediadores, y ofrece prácticas de sanación y/o ayuda comunitaria a las personas que adhieren a este movimiento (Orellana, 2012).

Al interior del catolicismo, las tensiones se concentraron en la discusión sobre la pobreza y sus dos posibles respuestas, a saber: *caridad* o *justicia social*. En ese sentido la caridad fue cuestionada por los sectores *progresistas liberadores*, porque subyace en él un claro ideologismo tradicionalista, defendido por siglos por la Iglesia Católica, que, junto con las respectivas oligarquías latinoamericanas, promovían una forma de preservar el orden social (querido

por Dios), desigual y con jerarquías naturales, sin modificar siquiera las condiciones sociales de los más pobres. A contrapelo de ello, los católicos progresistas exigían a la autoridad eclesiástica que asumiera una acción pastoral enfocada en la justicia social como objetivo principal.

Ahora bien, con el objetivo de entender estas tensiones del proceso de renovación de la Iglesia Católica, este artículo llevará a cabo un recorrido general del período transitando por los principales caminos que se abrieron en la Iglesia Católica. Se iniciará la partida con el propio Concilio Vaticano II, para luego describir cómo posteriormente influyó en América Latina con la Segunda Conferencia Episcopal de Medellín (1968) y Puebla (1979). Posteriormente seguiremos nuestro recorrido con las consecuencias que tuvo en sectores de la población católica con la teología de la liberación; el diálogo entre cristianismo y marxismo y, por último, las Comunidades Eclesiales de Base (CEB).

La Iglesia Católica como “pueblo de Dios”. Concilio Vaticano II

Los cambios producidos en el catolicismo mundial, como resultado del Concilio Vaticano II, provocaron un impacto dentro del sistema católico. Ello colocaba a la Iglesia en una apertura a los asuntos del mundo, sin quedar indiferente a los cambios socio-políticos acontecidos en Europa y América Latina. Este proceso, en efecto, le permitió superar el “paradigma medieval de la Contrarreforma” para acercar a los creyentes a los dogmas y al culto en un lenguaje más asequible (Patiño, 2006, p.171). Ello tuvo como consecuencia que el proyecto de una Iglesia entendida como “pueblo de Dios” invitaba a una mayor apertura intelectual a las disciplinas seculares (las ciencias sociales) como fuente legítima de conocimiento del mundo. En ese sentido las enseñanzas de la jerarquía eclesiástica, aglutinadas en la encíclica *Rerum Novarum* del papa León XIII (que conformó lo que se conoce como la Doctrina Social de la Iglesia, e inaugurada a finales del siglo XIX como respuesta a la llamada “cuestión social”) fue *desplazada* por el reconocimiento de la validez de los valores temporales por parte de los documentos conciliares (Loaeza, 2008, p.421).

Estos cambios en la Iglesia Católica no estuvieron exentos de problemas. Desde ya produjeron una tensión entre el mantenimiento de las estructuras tradicionales pre-concilio, y la apertura teológica de los documentos papales (Estrada, 2009, p.58). En efecto ello se manifestó en tensiones eclesiológicas de dos corrientes enfrentadas que —en palabras de Estrada— “hicieron de la relación entre el papa y sus obispos el centro de sus tensiones”, expresadas en un sector que defendía la concepción centralista y monárquica del papa, y otros defendían la comunión de todas las Iglesias locales manifestada en la colegialidad de los obispos, siendo uno de los más favorecidos por el concilio (Estrada, 2009, p.60).

En tal concilio, por su parte, se produjo una paradoja que causó *a posteriori* una crisis de identidad sacerdotal, debido a que se promovía una revalorización de los laicos, considerados por la Iglesia conciliar como sujetos activos, y no meros receptores de los sacramentos (Estrada, 2009, p.77). Al respecto en ningún otro concilio hubo tanto interés por los laicos como en ese entonces, pese a las sospechas de algunos sectores más tradicionales de la cercanía con corrientes provenientes del protestantismo (Estrada, 2009, p.85).

Si bien los laicos tenían una participación ya activa en la Acción Católica, a partir del concilio fueron aún más importantes para la Iglesia por su inserción en un mundo con una creciente secularización y con sociedades cada vez más democráticas, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial. Por ello los laicos tuvieron un rol destacado para diversas corrientes tan diferentes entre sí, como las Comunidades Eclesiales de Base (las cuales analizaremos más adelante), expresión “material” de las tesis de la teología de la liberación; la Renovación Carismática Católica (RCC), surgida en los Estados Unidos en la década del sesenta e influenciada por el protestantismo pentecostal⁴; y el Opus Dei, fundado en 1928 por Josemaría Escrivá de Balaguer en España, de indiscutible ultra conservadurismo, con una tesis que apuntaba a la santificación por medio del trabajo (bien realizado).⁵

⁴ Para un estudio detallado del rol de una comunidad carismática enraizada en sectores populares con un sentido de resistencia a la dictadura militar en Chile, véase al respecto, Bustamante, Fabián, “Historia local de una comunidad carismática católica durante la dictadura militar: Comunidad Dios con Nosotros, 1973-1983”, *Persona y Sociedad*, Vol. XXV, N°3, 2011.

⁵ El Opus Dei influyó mucho en las clases altas de Santiago, y formaron a una generación de jóvenes, a partir de la década del sesenta, en las nociones de sacrificio y santificación por medio del trabajo bien

Lo anterior no significó de ninguna manera que los laicos pudiesen actuar de manera autónoma en la sociedad: sólo podían ser los ejecutores de los pronunciamientos realizados por la Iglesia. Ello, en efecto, terminó por generar más de algún conflicto dentro del catolicismo, máxime en la participación de los laicos en movimientos sociales, o en grupos guerrilleros de extrema izquierda (como ocurrirá más adelante en América Latina).

En otros grupos de católicos, por otro lado, rechazaron rotundamente cualquier acercamiento con la modernidad y, por tanto, con las resoluciones del concilio. Tales fueron los sectores conservadores-integristas quienes — profesando una ideología tradicionalista— pretendieron mantener el modelo de cristiandad, que postulaba la tesis según la cual la Iglesia debía estar por encima de la sociedad civil, tal como lo hiciera durante la Edad Media en Europa, y en el período colonial español y portugués, respectivamente. Al respecto, en América Latina, por ejemplo, el grupo conocido como Tradición, Familia y Propiedad (TFP), surgido en Brasil en la década del cincuenta y fundado por Plinio Correa de Oliveira (Zanotto, 2010), fue un claro ejemplo de esta tendencia que rechazaba el *aggiornamento* de la Iglesia, puesto que, desde su perspectiva, ello le daría paso al comunismo, elemento que destruiría bases sociales de la sociedad, a saber: la religión, la familia y la propiedad. Esta organización transnacional tuvo filiales en países como Argentina, Uruguay, Chile, Portugal, Estados Unidos, entre otros países.

En nuestro país, a partir del año 1962, se conformó un grupo filial denominado *Fiducia* (*confianza* en latín) en la Universidad Católica de Santiago, publicando la revista homónima (que luego adquirió personalidad jurídica en 1967 denominándose Tradición, Familia y Propiedad), y en el que participaba en su juventud, Jaime Guzmán, *intelectual orgánico* de la dictadura cívico militar y

realizado, de gran impacto durante la dictadura cívico militar. Al respecto, véase Romero, Javier y Bustamante Olguín, Fabián. “Neoliberalismo poder y religión en Chile”. *Revista de Investigación Crítica*, 5: 79-100; Bustamante Olguín, Fabián. “La formación de una nueva mentalidad religiosa de la élite empresarial durante la dictadura militar, 1974-1990. El catolicismo empresarial del Opus Dei”. *Revista Cultura y Religión* 4 (1): 7-20.

uno de los ideólogos de la Constitución de 1980, que rige actualmente el orden institucional chileno.⁶

De otro lado, un punto significativo de este “giro copernicano” en la Iglesia católica fue sin lugar a dudas sus propulsores: el papa Juan XXIII en 1962 y luego el papa Pablo VI. Este último papa, en su encíclica *Populorum progressio* (1967), planteaba la tesis de que los pueblos subdesarrollados podían luchar por mejorar sus condiciones de vida, a la vez que realizaba un llamado a las naciones desarrolladas para que actuaran con mayor justicia en sus relaciones con los menos favorecidos. Estos dichos del papa, en efecto, causaron un gran impacto en América Latina, sobre todo en el Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM), reunido en Medellín (1968) (que analizaremos más abajo), y en Puebla (1979), en que —incluso— se llegó a plantear la tesis según la cual el subdesarrollo de los países latinoamericanos se debía al desarrollo económico de los países industrializados. Tesis que, por cierto, estuvo influenciada por la Teoría de Dependencia, surgida en la década del sesenta, que planteaba la tesis según el cual el *centro* domina y explota a la *periferia*, siendo ésta última víctima del subdesarrollo. Todo ello producto del neocolonialismo, propio del capitalismo liberal, principal factor del atraso económico, tecnológico, social y político de América Latina.

En suma, las consecuencias que traía consigo el subdesarrollo (marginalidad, pobreza, violencia, autoritarismo, etcétera) en América Latina impulsaron a los católicos a comprender la pobreza desde una perspectiva crítica. Ello tuvo como principal resultado la consiguiente conciencia de que la liberación de las estructuras de opresión era la única alternativa para terminar con todos esos males, y así lograr el conjunto de cambios sociales necesarios para hacer más soportable las paupérrimas condiciones de vida de los pobres.

⁶ Para profundizar sobre el papel que jugó la revista *Fiducia* en la justificación de la dictadura militar, véase al respecto, Bustamante Olgún, Fabián, “La construcción del enemigo en sus usos lingüísticos del integrismo católico en la justificación del golpe de Estado en Chile. El caso de las revistas *Fiducia* y *Tizona*, 1965-1973”, *Persona y Sociedad*, Vol. XXVIII/Nº1, enero-abril, 2014.

El acercamiento a la realidad Latinoamericana. Surgimiento de la opción preferencial por los pobres y una nueva teología: La teología de la liberación

La Segunda Asamblea de la Conferencia Episcopal Latinoamericana, celebrada entre agosto y septiembre de 1968, en Medellín, Colombia, aplicó las tesis del concilio Vaticano II a la realidad Latinoamericana, y reformuló la misión de la Iglesia latinoamericana hacia una *Iglesia militante* estableciendo la *opción preferencial por los pobres*. En un contexto sociopolítico marcado por la rebelión juvenil en París, de la contracultura, de la crítica social y de la crisis del modelo desarrollista, Medellín, fue la expresión de la “*Iglesia como pueblo de Dios*”, situada en la periferia subdesarrollada y oprimida, que concluye en: 1) Un reconocimiento a la violencia institucionalizada generada por las estructuras de opresión y exclusión; 2) y el protagonismo de los sectores populares latinoamericanos. Dichas conclusiones llevaron a muchos sacerdotes a enfrentar una realidad muy distinta de la que se experimentaba dentro de los monasterios y conventos. Realidad que, en efecto, estaba marcada por la pobreza, violencia y marginación, lo cual permitió una reelaboración de la teología acorde a los “signos de los tiempos”, es decir, que exhortara a la necesidad de cambios estructurales. Esto afectaba directamente a los sectores católicos pre-conciliares, puesto que históricamente estaban asociados a las clases dominantes y a la defensa del *statu quo*. De esta forma surgió la *teología de la liberación* en Latinoamérica y el Caribe, a partir de la segunda mitad del siglo XX.

En virtud de lo anterior, sus principales representantes fueron los teólogos católicos: Gustavo Gutiérrez, Segundo Galilea, Ernesto Cardenal, Hélder Cámara y Juan Luis Segundo, entre otros; además de los teólogos protestantes como Rubem Alves, Emilio Castro y José Miguez, entre otros. El término, por cierto, se debe al título del libro de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, publicado en 1971 en Lima.

Tales representantes dibujan diferencias entre los distintos representantes de la teología de la liberación. Entonces, por ejemplo, Hélder Cámara fue quien —en 1968— introduce la noción de “pobre” dentro del lenguaje pastoral, a diferencia de Camilo Torres, por ejemplo, que aludía al concepto de “pueblo”. Estos dos conceptos implicaron dos estrategias

distintas dentro de la teología de la liberación, y que, por tanto, terminó trágicamente para uno de ellos: Camilo Torres fue muerto en combate en 1967. Tal desenlace permite decir que la concepción más radicalizada de la teología de la liberación (la representada por Torres) concluye sin mayor éxito (Corten, 2004, p.301).

En relación a la teología de la liberación (o también se le puede denominar en plural, las *teologías de la liberación*), ésta postula que el sujeto histórico de la Iglesia no es el creyente, sino el *pueblo oprimido*, un pueblo que se organiza para idear las luchas por el cambio social. Bajo esta perspectiva, la evangelización sería un *proceso crítico* (opuesto a las prácticas tradicionales, la cual no admitía discusión), lo que se expresaría en una “opción preferencial por los pobres”. En tal sentido el eje de la evangelización sería la construcción del Reino de Dios de forma anticipada en la tierra articulada en los valores de solidaridad y confraternidad humana (Castro Gómez, 2008:32). De este modo la Iglesia debía encarnarse en la realidad social, política y económica de América Latina, una encarnación de los pobres y postergados. Es por esta razón que buena parte del clero de base se unió a los movimientos sociales y partidos políticos de izquierda, generando una oposición por estos planteamientos debido a su cercanía con el marxismo en los sectores conservadores. En este aspecto los sectores conservadores-integristas y algunos socialcristianos moderados (como el Obispo Alfonso López Trujillo, el jesuita Roger Veckemans, Kloppenburg, entre otros) acusaron duramente a la teología de la liberación de *infiltración marxista* al interior de la Iglesia llegando — incluso — a amonestar a dos de sus principales representantes como Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff. Posteriormente estas amonestaciones sirvieron como pretexto durante la década de los ochenta para la elaboración de un documento del Vaticano, con la firma del cardenal Joseph Ratzinger (Benedicto XVI posteriormente), titulado de la *Instrucción de la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* (conocida también como la *Carta Ratzinger*), publicada en agosto de 1984, al que se le realizó un exhaustivo inventario de las principales objeciones a la teología de la liberación desde el punto de vista eclesiástico.

En virtud de lo anterior, por otro lado, cabe destacar que el inicio del pontificado de Juan Pablo II (en 1978) estuvo marcado por su *acción centralizadora* para evitar la división de la Iglesia. Ello se tradujo en diversas visitas a América Latina (región a futuro importante para el destino de la Iglesia por la gran cantidad de fieles), enfatizando en la “*opción por los pobres y no en la lucha de clases*”.⁷ En esa línea el trato humillante de Juan Pablo II hacia Ernesto Cardenal, Ministro de Cultura del gobierno sandinista en Nicaragua, no era algo casual. La imagen de Juan Pablo II forzando a Cardenal a arrodillarse ante él, en su visita en 1983 a ese país, era una clara señal de tensión entre dos visiones eclesiológicas contrapuestas. Sin embargo, a contrapelo, el papa realiza una visita a Chile en 1987, legitimando al dictador Augusto Pinochet, otro furibundo anticomunista al igual que el papa.

Lo señalado arriba, por cierto, estuvo en plena correspondencia con la tesis de fondo de Juan Pablo II de preservar el poder de la Iglesia católica en nuestro continente. Tal tesis, en efecto, fue el resultado de una variable externa: la actitud de Estados Unidos que consideró (sobre todo en los gobiernos republicanos de Richard Nixon y Ronald Reagan) que la Iglesia católica era cómplice de la Unión Soviética por el surgimiento en su seno de la teología de la liberación, lo cual abrió el camino a las Iglesias evangélicas estadounidenses a que se establecieran en diversas ciudades latinoamericanas expandiendo la llamada “*teología de la prosperidad*”, que, en términos generales, resultó ser una *opción preferencial para los ricos*. Frente a ello, Juan Pablo II se reunió con Reagan (dos anticomunistas reconocidos) en 1982 para encontrar un compromiso con los Estados Unidos (Kourliandsky, 2013, p.60). Tal reunión consolidó, por un lado, una alianza estratégica entre Juan Pablo II y Ronald Reagan, quienes trabajaron para poner fin a la Unión Soviética; y por otro lado, el nombramiento de obispos conservadores por parte del papa en el mundo católico. En tal sentido es interesante destacar el ascenso del *Opus Dei*, el cual alcanzó el carácter de *prelatura personal* en 1982, evidenciando el carácter conservador de la cúpula romana. Ello como consecuencia del giro restaurador del pontificado de Juan Pablo II para contrarrestar a los sectores progresistas, particularmente a la teología de la liberación. Ni siquiera los jesuitas —

⁷ Al respecto, cabe señalar que Juan Pablo II había vivido tras la “cortina de hierro”, en una Iglesia del Silencio, en Polonia, una época en que los regímenes socialistas proscribían a los católicos.

digamos, entre paréntesis—, habían logrado semejante posición dentro de la Iglesia católica teniendo muchos años más de existencia.

Cabe señalar, por último, que la Tercera Conferencia Episcopal (celebrada en la ciudad mexicana de Puebla en 1979), y Juan Pablo II, hicieron lo imposible para silenciar a los sectores progresistas (ligados a la teología de la liberación), intentando seguir las conclusiones de Medellín, pero con las “correctas” interpretaciones (citado en Blancarte, 1992, p.283). Pese a ello, tal conferencia oficializó la “opción preferencial por los pobres”, desde una perspectiva institucional, que evidenció —por cierto— un intento de orientar las tesis sostenidas sobre la pobreza de la teología de la liberación, la cual ya había comenzado a rebasar el control de la jerarquía católica que tenía sobre la estructura eclesial. La participación de los católicos, desde el punto de vista institucional, debía estar encauzado desde las enseñanzas de la Iglesia, y no desde otras perspectivas “ateas” o “materialistas” (léase marxismo).

Otra preocupación para la jerarquía vaticana fue el ascenso del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), que derrocó a la dictadura patriarcal de los Somoza en Nicaragua. Téngase en cuenta que los cristianos habían desempeñado un papel importante en el derrocamiento de la dictadura. Ahí aparece el señalado arriba Ernesto Cardenal junto a los guerrilleros del FSLN oficiando misas para levantar la moral de los combatientes.

Agreguemos, por último, que el papa Juan Pablo II —posteriormente— sintetizará las ideas sobre la pobreza en el llamado *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (2004), como una forma de delimitar y evitar los “excesos” interpretativos de la teología de la liberación.

Pese a las ofensivas del Vaticano y de Juan Pablo II, en el contexto del año 2000, en fin, la teología de la liberación se convirtió en el pilar ideológico de algunos de los presidentes de Venezuela, Bolivia, Nicaragua, Ecuador y Paraguay, en el marco del “giro hacia la izquierda” en los países de América del Sur y Central, lo cual refleja la importancia de esta corriente dentro del catolicismo en la configuración política de nuestro continente. Tal vez sea este el motivo del por qué El Vaticano no declara herética esta doctrina porque da

cuenta de su popularidad, y además mantiene la hegemonía católica frente al rápido ascenso del pentecostalismo en la región.

Cristianismo y marxismo

Un aspecto a destacar de las tensiones dentro del catolicismo es el diálogo cristiano-marxista. Tal diálogo, en efecto, fue por el *aggiornamento* de la Iglesia católica, sumado a las tesis de la Segunda Conferencia Episcopal de Medellín y la flexibilización del dogma estalinista en el marxismo. En ese marco, este diálogo (que por cierto superó la clásica expresión de Marx sobre la religión como “opio del pueblo”) se generó por primera vez en Francia con las tesis del filósofo marxista Roger Garaudy y el jesuita Jean Yves Calvez, cimentado paralelamente en la experiencia de los “curas obreros” en los suburbios franceses. También se podrían destacar otros tres neomarxistas, abiertos al diálogo con los sectores cristianos: el alemán Ernest Bloch y el italiano Antonio Gramsci.

El acercamiento entre cristianos y marxistas, en efecto, tuvo como consecuencia principal una división fuerte del catolicismo latinoamericanos, y fue mirado con preocupación, como era lógico, por el ala conservadora del catolicismo, el cual consideraba una herejía establecer lazos con el marxismo ateo, “*intrínsecamente perverso*”, según lo dicho por el papa Pío XI. En efecto, el papa Pío XII, en 1949, dictó la histórica proclama que imponía pena de excomunión a todos aquellos católicos que apoyaran al comunismo.

En virtud de lo anterior, en Chile, el año decisivo para este diálogo fue 1965, año en que ocurrieron dos acontecimientos importantes como respuesta a la ofensiva del gobierno demócrata cristiano de Eduardo Frei Montalva (1964-1970) expresada en la consigna “religión versus marxismo”.⁸ En primer lugar, la manifestación entre los meses de abril y mayo que unió a cristianos y marxistas para condenar la invasión imperialista estadounidense en la República Dominicana, que derrocó al presidente Juan Bosch y dio su apoyo al

⁸ Sin embargo, hubo una expresión previa en Chile de este “diálogo cristiano-marxista” en el grupo *Germen*, primera expresión de una “iglesia de los pobres” -según lo afirma Maximiliano Salinas- fundado por Clotario Blest en 1933. “*En 1933 el grupo Germen –añade Salinas- expresaba su decisión de romper definitiva y radicalmente los torpes lazos que inconscientemente han amarrado a los católicos al criminal régimen capitalista en que vivimos*”. Véase, al respecto, Salinas, Maximiliano, *Historia del Pueblo de Dios en Chile. La Evolución del Cristianismo desde la perspectiva de los pobres*. Ediciones Rehue, Santiago, 1987, p.235.

régimen represivo de Joaquín Balaguer. Y en segundo lugar, la publicación del ensayo *El desarrollo de la nueva sociedad en América Latina*, de los militantes demócratacristianos Jacques Chonchol y Julio Silva Solar. Tal ensayo, en efecto, planteó “una vía no capitalista de desarrollo”, contribuyendo a forjar un polo crítico al interior del Partido Demócrata Cristiano, que por ese entonces estaba en el gobierno (Amorós: 2005, p.108).

Posteriormente a estos acontecimientos se originó el Movimiento “Iglesia Joven” originado a partir de la “toma” de la Catedral de Santiago en 1968, por parte de sacerdotes y laicos, bajo la consigna de una “*Iglesia junto al pueblo y su lucha*” (Salinas, 1987, p.239). Luego esta experiencia derivó en la conformación del grupo “*Cristianos por el Socialismo*” (CpS en adelante), resultado de un encuentro celebrado en abril de 1971, que culminó con la “*declaración de los 80*” en el cual manifestaban su adhesión a un socialismo despojado de todo marxismo dogmático. Agréguese, además, un centenar de sacerdotes se habían reunido con Fidel Castro (quien por esos días visitaba el Chile de la Unidad Popular), el 29 de noviembre de 1971, en los jardines de la Embajada de Cuba en Santiago (Amorós, 2005, pp.115-116).⁹ Posteriormente CpS organizó un congreso a nivel continental en el cual participaron cristianos-católicos y protestantes (tanto latinoamericanos como europeos), reunidos en abril de 1972 en Santiago, buscando su integración en el proceso de construcción de un Chile socialista, apoyando abiertamente al gobierno del presidente Salvador Allende (1970-1973).

Todo lo anterior contrastaba con la posición de la jerarquía católica, liderada por el cardenal Raúl Silva Henríquez, de posición socialcristiana moderada, acusando a CpS de causar división dentro de la Iglesia. Del mismo modo —aunque más radical— los católicos conservadores integristas se refirieron a los CpS como una “*infiltración marxista*” en la Iglesia (Bustamante Olguín, 2014). Lo interesante de ello es que este último sector apoyó el golpe militar de 1973, condenando abiertamente a los CpS quienes muchos de ellos terminaron exiliados, torturados y asesinados por la dictadura cívico militar.¹⁰

⁹ Posteriormente, Fidel Castro invitó a una delegación de CpS para visitar Cuba en marzo de 1972.

¹⁰ Al respecto, es interesante destacar el libro de Teresa Donoso Loero, periodista, activista política y militante del Partido Demócrata Cristiano, titulado *Los Cristianos por el Socialismo en Chile*, publicado en 1975, en un intento de desacreditar el diálogo cristiano- marxista que tuvo como resultado la experiencia

En el resto del continente, en tanto, religiosos y creyentes se radicalizaron y se agruparon en torno a grupos comprometidos para luchar contra la pobreza y el subdesarrollo como el *Grupo Guacolda* en Colombia, la *Oficina Nacional de Investigaciones Sociales* en Perú, Sacerdotes para el Tercer Mundo en Argentina.

A todo lo dicho hay que agregar, por último, que la teología de la liberación —y de acuerdo a los propios problemas del subdesarrollo señalados arriba—, aceptó algunos conceptos del marxismo, a saber: el determinismo económico, las relaciones estructura-superestructura, la lucha de clases y plusvalía, mientras que el materialismo dialéctico fue rechazado por estar a contrapelo del aspecto metafísico del dogma católico. Con respecto a la lucha de clases, si bien privilegió los métodos pacíficos, la teología de la liberación no descartó la violencia bajo ciertas circunstancias que implicaran su uso, aunque en ciertos casos algunos se radicalizaron dejando su sotana para enrolarse a la guerrilla.

Cabe decir que uno de los casos emblemáticos fue el mencionado Camilo Torres Restrepo en el *Ejército de Liberación Nacional* —ELN— (guerrilla de origen guevarista surgida en la década del sesenta en Colombia), quien murió en combate en 1966 y luego fue convertido, en palabras de José del Pozo, “en mártir de la izquierda católica” (Del Pozo, 2009, p.224). Dentro de esa misma guerrilla se encontraban entre sus líderes otros ex sacerdotes: Domingo Laín, español, y Manuel Pérez —también español— que incluso llegó a ser jefe del ELN hasta su muerte en 1997.

Comunidades eclesiales de base

Se podría sostener que las Comunidades Eclesiales de Base (CEB en adelante) surgieron mucho antes de la conceptualización acuñada en la Segunda Conferencia Episcopal de Medellín. En ese sentido, las CEB (también conocidas como Comunidades Cristianas Base - CCB)¹¹, se conformaron por

de las CpS. Véase, Donoso Loero, María, *Los Cristianos por el Socialismo en Chile*, Santiago, Editorial Vaitea, 1975.

¹¹ Sobre este punto cabe señalar que en Chile durante la dictadura cívico militar, las CEB y CCB tuvieron conceptualmente definiciones distintas. Si bien es cierto que ambos términos resultaron sinónimos dentro del mundo católico, las CEB se definieron como la Iglesia que se hacía presente en la base representada por la parroquia, mientras que la CCB se definía como el espacio íntimo donde se compartía la vida y la fe, pero en un lugar mucho más reducido (que puede ser, por ejemplo, la casa de algún laico miembro de

la iniciativa de los laicos ante la escasez de sacerdotes que sufría la Iglesia católica en el noreste de Brasil durante la década del 50'. Estas comunidades correspondían a pequeños grupos de fieles católicos formados en los barrios marginales de las grandes ciudades latinoamericanas y en zonas rurales, dedicados tanto a la lectura de la Biblia, a realizar oración, a la ayuda pastoral a los más pobres como también a la acción política.

Por otra parte, hay que hacer notar que las CEB tuvieron en la teología de la liberación una ideología que justificaba su accionar eclesial y político. Esto permitió identificar a estas comunidades como *Iglesia "Popular"*, con una clara orientación de opción por los pobres, aglutinando a los sectores progresistas dentro del clero y los laicos.

En este marco descrito las CEB se podrían definir como grupos pequeños, por lo que estaban integradas por 15 a 20 personas, entre los que se incluían sacerdotes, monjas y laicos, surgiendo, principalmente, en Brasil, y posteriormente en Perú, Chile, Nicaragua, El Salvador, y en el resto de América Latina, a partir de la década del sesenta y setenta. Tales comunidades, por cierto, tuvieron mucho protagonismo en la defensa de los DD.HH ante las cruentas dictaduras militares que azotaban a la región. Al respecto el caso brasileño constituye un referente del apoyo de las CEB a los DD.HH, sobre todo durante la dictadura militar, convirtiéndose en una voz de protesta ante la represión. Téngase en cuenta que las CEB se transformaron en un movimiento social de suma importancia para la vuelta a la democracia principalmente en Brasil y Chile.

En este último país, por cierto, las CEB reconstruyeron el tejido social popular en los primeros años de la dictadura, cuestión que más adelante va a ser significativo para la protesta social que tuvo su momento de explosión en las denominadas Protestas Nacionales de 1983 y 1984 para derrocar a la dictadura cívico militar, encabezada por el General Pinochet (Garcés y De La Maza, 1985; Cherkashin, 2000).

la parroquia). Al respecto véase, David Fernández, *La Iglesia que resistió a Pinochet: historia, desde la fuente oral, del Chile que no puede olvidarse*, Editorial IEPALA, Madrid, 1999. En la misma línea, también véase, Bustamante Olgún, Fabián. "Historia local de una comunidad carismática católica durante la dictadura militar: Comunidad Dios con Nosotros, 1973-1983", *Persona y Sociedad*, Vol. XXV, N°3, 2011.

En virtud de lo anterior, podríamos agregar, a modo de hipótesis, que el trabajo realizado en la base social por las CEB chilenas permitió crear la idea de “concertación”, incluso mucho antes que enunciaran como idea las elites políticas. Tal “concertación”, bloque histórico entre el centro y la izquierda chilena, no se hubiera construido, sin antes haberse configurado en la base social. La práctica cotidiana de estas CEB, a partir de 1973 en adelante, ayudó a que los “antiguos enemigos” políticos (léase comunistas y demócrata cristianos) compartieran espacios, proyectos, con una cierta lógica en común, a saber: luchar contra de la dictadura.

Pentecostalismo y Globalización

Los orígenes del pentecostalismo usualmente se identifican a inicios del siglo XX en los EEUU. Pero este avivamiento sucedió simultáneamente en otros lugares como la India o el África sub-sahariana (Beyer, 2007). Desde las primeras décadas del pasado siglo, algunos misioneros pentecostales se movieron a diferentes partes del mundo, pero algunas características de este movimiento —la presencia del Espíritu Santo, hablar en lenguas, prácticas de sanación de enfermedades y exorcizar demonios— se encontraban ya presentes en diferentes países antes del momento originario identificado (Miller y Yamamori, 2007). Según Beyer (2007) los orígenes americanos del movimiento fueron una fuente de identidad, en vez de un lugar original desde el cual el pentecostalismo se expandió alrededor del planeta. En efecto, en diferentes lugares la gente tuvo alguna información sobre el pentecostalismo y ellos adaptaron este movimiento a sus contextos locales. Por estas razones, “el pentecostalismo creció a nivel mundial como una serie de variaciones de un mismo tema” (Beyer, 2007, p.450). En otras palabras, un componente clave del pentecostalismo, desde sus orígenes, ha sido su carácter global.

Por una parte, Wilkinson (2008) argumenta que el pentecostalismo es usualmente relacionado con la modernización en lugar de la globalización. En su visión, algunos enfoques han interpretado que este movimiento surgió en los procesos modernizadores para lidiar con los problemas que otros movimientos religiosos no podían resolver —religión entendida en este contexto como una respuesta a la secularización—. Sin embargo, otros

enfoques han afirmado que el pentecostalismo es un fenómeno global que es formado por el contexto local y “existe a través del mundo sin ninguna influencia americana” (Wilkinson, 2008, p.106). Por otra parte, Adogame (2010) argumenta que el pentecostalismo y su expansión mundial y desarrollo son fenómenos sociales relacionados directamente con la globalización. Más aún, afirma que “la aplicación de la globalización al pentecostalismo se refiere a su expansión geográfica, su crecimiento demográfico y su influencia cultural” (Adogame, 2010, p.505). En este sentido, Adogame (2010) plantea que el pentecostalismo y la globalización han estado relacionados desde los orígenes de este movimiento religioso.

Como un ejemplo del enfoque de la modernización, Lalive (1969) especifica que el pentecostalismo es exitoso entre los pobres porque es una fuente de certidumbre contra la anomia. Según Lalive (1969) en los sectores pobres de las zonas rurales y urbanas en Chile, la población puede encontrar un fuerte apoyo en la comunidad pentecostal. No obstante, siguiendo a Adogame (2010), el pentecostalismo puede ser visto como una respuesta a la modernización en sociedades en desarrollo, pero está directamente vinculado a la globalización “como un producto o consecuencia de esta” (p. 505). Esta discusión nos lleva a interrogar si el pentecostalismo es un fenómeno global o local. Primero, se puede afirmar que los orígenes de este movimiento religiosos son globales —aunque usualmente se le identifica con un solo lugar: los EEUU—, pero, segundo, este movimiento adopta las formas culturales particulares de los lugares donde se sitúa. En este sentido, Miller y Yamamori (2007) han identificado que el “pentecostalismo es un movimiento altamente adaptable y típicamente incorpora las formas culturales de un contexto local” (p. 20).

Producto de su expansión mundial en el siglo XX el pentecostalismo es considerado como el movimiento religioso más exitoso de ese siglo (Jenkins, 2007). Una posible explicación de este éxito es que este movimiento promueve un modelo de religión en el cual las personas tienen una fuerte presencia porque las Escrituras pueden ser interpretados por cualquiera, sin un mediador entre ellos y Dios (Orellana, 2012). Por ejemplo, en relación con las explicaciones a la exitosa expansión del pentecostalismo a nivel mundial, Miller

y Yamamori (2007) han argumentado que este éxito puede ser entendido desde una interpretación funcional o sustantiva. La primera está en relación con las consecuencias de la modernización, por ejemplo, el costo social de la migración del campo a la ciudad, y la segunda interpretación tiene relación con la búsqueda de sentido en un contexto cultural. En adición, según Robbins (2004), en la literatura de pentecostalismo es posible identificar dos tendencias: primero, algunas tendencias destacan la homogeneidad del pentecostalismo a nivel mundial y segundo, otras perspectivas manifiestan la fuerte capacidad de este movimiento para adaptarse a los contextos locales. El pentecostalismo es entendido “por teorías que destacan procesos de dominación cultural occidental y homogeneización [por un lado] y por teorías que enfatizan el poder transformador de la apropiación indígena y diferenciación [por otro]” (Robbins, 2004, p.118).

En este sentido surge la pregunta ¿qué es global y qué local en el pentecostalismo? De acuerdo con Adogame (2010) y Orellana (2012) los pentecostales pueden ser reconocidos porque enfatizan un renacimiento (a través de un bautismo en el espíritu), hablan en lenguas (glosolalia), identifican eventos futuros (profecía) y usan cultos emocionales y exuberantes. Estos son elementos comunes que pueden ser evidenciados en diferentes lugares con afinidades en ideología, liturgia, organización y ética (Adogame, 2010). Esta tendencia del pentecostalismo, según Lehmann (2009), se puede pensar como ejemplo de un movimiento contraintuitivo, porque el pentecostalismo como fenómeno cultural debe situarse en los respectivos contextos culturales, en lugar de expandirse como un movimiento homogéneo a través del planeta. Pero “la unidad del modelo es el producto de un siglo de experimentación y comunicación: se observa en estilos de prédicas, en un mensaje común sobre las tentaciones del mundo y la salvación a través de la aceptación de Jesús” (Lehmann, 2009, p.417). No obstante, en la visión de Adogame (2010) los pentecostales “deben ser vistos como un difuso movimiento global y no como una centralizada, interna organización” (p. 500). Adicionalmente, mientras los pentecostales pueden compartir ciertos elementos —en un sentido global— al mismo tiempo los pentecostales tienen autonomía religiosa. Pueden desarrollar sus propias formas culturales según el respectivo contexto cultural. Como

Lehmann (2009) argumenta, las comunidades pentecostales adoptan simbolismos de la cultura local, como nombres de diablos o espíritus locales (Brasil y África son ejemplos de esta apropiación local). En otros términos, como Robbins (2004) ha notado “la cristiandad Pentecostal-carismática es altamente moldeable y rápida de identificar porque es extraordinariamente abierta a realizar expresiones sincréticas con formas indígenas de culto” (p. 126).

Características Culturales del Pentecostalismo en América Latina

Por otra parte, ¿qué formas tiene el pentecostalismo en un contexto cultural delimitado? La anterior discusión muestra como el pentecostalismo se adapta en el contexto de la globalización. En este sentido, la discusión sobre características homogéneas o particulares de este movimiento se pueden identificar en América Latina. Esta región es parte del Sur Global que ha surgido a través del mundo en el siglo XX (Jenkins, 2007). Por un lado, como un ejemplo de las características particulares del pentecostalismo en América Latina “una cultura pentecostal unificada no puede ser asumida” (Cleary, 1999, p.135), porque en los países de esta región existen diferencias en aspectos relacionados a la vida religiosa, como educación bíblica, servicios de rehabilitación o sistemas educacionales para los laicos (Cleary, 1999). Más aún, según Freston (1998), “[el] pentecostalismo es segmentado. Si, en el catolicismo, todos los caminos llevan a Roma, en [el] pentecostalismo muchos terminan donde comienzan: en un suburbio de Rio o en una villa guatemalteca” (p. 338). Adicionalmente, el pentecostalismo muestra diferencias entre los países de América Latina. Por ejemplo, las Iglesias históricas de Brasil —como la Asamblea de Dios— tiene presencia entre diferentes clases sociales; pero en Chile, las iglesias pentecostales tienen más miembros de las clases bajas (Freston, 1998). Más aún, “[El] pentecostalismo chileno es acentuadamente nacional en origen” (Freston, 1998, p.343) y sus fuentes son dos iglesias que son divisiones de la original Iglesia Metodista Nacional de 1909. En Chile, este movimiento religioso tiene menos tendencias a fenómenos como la Iglesia Universal Brasileña o el neo-pentecostalismo (que es está muy presente en América Central) (Freston, 1998).

En relación con otros países de la región “[E]l pentecostalismo [chileno] es más nacional que en cualquier otra parte de América Latina” (Freston, 1998, p.343). El caso peruano es diferente porque en este país el “pentecostalismo es una minoría dentro del protestantismo” (Freston, 1998, p.343) y la Asamblea de Dios tiene una fuerte presencia debido al trabajo misionero americano. Otra forma nacional de pentecostalismo es El Salvador en el cual dos iglesias principales (Asamblea de Dios e Iglesia de Dios) tienen la mayor influencia, y muchos grupos neo-pentecostales tienen presencia también (Freston, 1998). En el caso de Argentina, Míguez (1999) ha argumentado que el crecimiento del pentecostalismo está basado en la búsqueda religiosa de personas afectadas por problemas; pero el pentecostalismo influye en otros asuntos —no sólo religiosos—. Por ejemplo, entre sus entrevistados Míguez (1999) encontró que la religión ha dado, a aquellos afectados por problemas, respuestas a preguntas trascendentales y una comunidad que los apoya en aspectos económicos o en la búsqueda de trabajo.

De acuerdo con Míguez (1999), el problema con algunas explicaciones sobre el crecimiento del pentecostalismo en América Latina —por ejemplo, Lalive (1969) — es que vinculan este movimiento con procesos socioeconómicos de la modernización. Pero, estas explicaciones no se enfocan en las creencias religiosas de las personas. En adición, la pluralización y privatización de la religión en Argentina ha causado que las personas exploren las opciones religiosas por sí mismas, en lugar de usar un modelo religioso heredado que resolvería sus necesidades. En otras palabras, Míguez (1999) enfatiza que las explicaciones a la expansión pentecostal en la región deben considerar las creencias personales y las prácticas de las personas y no sólo los aspectos sociales del pentecostalismo. Este puede ser un útil recurso para analizar la presencia pentecostal en América Latina porque es posible entender los elementos que este movimiento provee a personas que están buscando un grupo religioso. Al mismo tiempo, si comprendemos los elementos centrales que las personas consideran para unirse al pentecostalismo, es posible diferenciar este movimiento dentro del campo religioso de la región.

En relación con el crecimiento pentecostal, algunos elementos de la perspectiva homogeneizadora pueden ser utilizados. Dentro de la región hay

evidencia de formas particulares e historias nacionales del pentecostalismo que son ejemplos de rasgos locales, pero al mismo tiempo, algunos elementos culturales en América Latina son compartidos entre diferentes países —como la presencia de la Iglesia Católica— y desde estos el pentecostalismo se ha expandido como un importante movimiento religioso. Esto, “ha efectivamente erosionado el monopolio cultural del Catolicismo que persistía en los territorios españoles del Nuevo Mundo mucho después de la separación formal de iglesia y estado, y finalmente ha acontecido en una era de creciente pluralismo religioso” (Martin, 1998, p.108). En la visión de Martin (1998), el pentecostalismo latinoamericano presenta algunas características comunes; por ejemplo, este movimiento comparte importantes continuidades con la cultura tradicional que ha sido amenazada por la Iglesia Católica desde el período de la Conquista. Esta conexión con los elementos culturales tradicionales puede observarse en los exuberantes cultos pentecostales. En adición, América Latina sería una región aún “encantada” porque sólo unas elites intelectuales habrían conocido las ideas de la Ilustración, mientras la mayoría de la población estaría en contacto con prácticas mágicas y tradicionales. Más aún, Martin (1998) propone una interesante interpretación para el crecimiento pentecostal, en su visión esto se puede relacionar con el hecho de que América Latina sufrió un fuerte cambio desde una situación pre-moderna a una condición post-moderna. En esta región

Un sistema cultural y social basado en la relación patrón-[inquilino] donde los pobres no tenían presencia política y eran definidos socialmente por sus roles adscritos, ha cambiado rápidamente a un sistema en que las oportunidades y los costos caen cada vez más en los individuos como unidades atomizadas a [nivel] social y económico (Martin, 1998, p.129).

Este cambio ha implicado importantes consecuencias; por ejemplo, significantes segmentos de la población latinoamericana viven en condiciones precarias. En esta región, el industrialismo fue desarrollado en un período tardío —en relación a EEUU o Europa— y la situación actual muestra la presencia de una economía post-industrial. Los antiguos vínculos patrón-inquilino (donde la Hacienda es la unidad en este sistema pre-moderno) han sido modificados por un sujeto individualizado con actitudes de emprendimiento hacia el trabajo (Martin, 1998). Estos cambios han afectado a los pobres que han sido desplazados de las antiguas estructuras económicas,

deben moverse del campo a la ciudad y a causa de esto se hallan ante un inseguro estilo de vida. En este contexto, “el nuevo protestantismo se ve como una forma de resistencia a precisamente esos aspectos de la condición post-moderna... [como] la fluidez, la incertidumbre, las contradicciones y excesos” (Martin, 1998, p.127).

Segundo, dentro de estas tendencias homogeneizadoras, una explicación común al exitoso crecimiento del pentecostalismo es que este movimiento es un recurso de empoderamiento para los pobres (Chesnut, 2003). En palabras de Chesnut (2003) “numerosos estudios...han mostrado que los pentecostales latinoamericanos son pobres, [que] tienden a tener menos ingresos y menos educación que la población general” (p. 41). El pentecostalismo se ha expandido exitosamente porque ofrece soluciones, como sanación o refugio, a personas que sufren de pobreza, soledad, alcoholismo, etc. En este sentido, Martin (1998) y Chesnut (2003) han afirmado que el pentecostalismo es importante porque enfrenta los problemas de las personas ubicadas en las más débiles posiciones en los países latinoamericanos.

Pero ¿se puede argumentar que la expansión pentecostal está relacionada con la falta de recursos de muchos latinoamericanos? O ¿tiene vitalidad el pentecostalismo principalmente porque es una religión de los pobres? Considerando el hecho de que muchos pobres encuentran soluciones a sus problemas en el pentecostalismo (Chesnut, 2003), ¿significa esto que el pentecostalismo tiene presencia solo en los sectores pobres?, ¿qué elementos debemos considerar para entender el pentecostalismo en América Latina? La composición social del pentecostalismo ha cambiado (Miller y Yamamori, 2007) porque en las primeras décadas del siglo XX se difundió entre las clases bajas, “pero en las últimas décadas en particular, [el] pentecostalismo ha atraído una nueva clase de personas más acomodadas y educadas” (Miller y Yamamori, 2007, p.21).

Por ejemplo, en la sociedad chilena, los últimos 20 años han significado importantes cambios en los estándares de vida, una percepción general positiva de la democracia, acceso a educación y bienes culturales, un descenso en niveles de pobreza, entre otros (Fediakova, 2014). Estos cambios sociales “también han afectado a la población evangélica” (Fediakova, 2014, p.110),

porque los jóvenes evangélicos (personas de menos de 30 años) han tenido acceso a la educación universitaria en niveles mayores que las generaciones mayores. Estos altos niveles de educación se han traducido en que los jóvenes evangélicos tienen una mejor condición socioeconómica y, al mismo tiempo, opiniones más liberales en temas tradicionales. La educación universitaria es el elemento clave para entender la posición de las generaciones jóvenes en temas como el aborto o la política. Estas posiciones son ejemplos de “diferencias en temas ético-sociales y actitudes entre generaciones [por] el creciente acceso a la universidad de jóvenes de sectores pobres” (Fediakova, 2014, p.114). Según los datos de Fediakova (2014) no es posible argumentar que los evangélicos -la autora usa esta categoría e incluye en ella otras iglesias como pentecostales y neo-pentecostales- están presentes principalmente entre los pobres. Los evangélicos, mediante el acceso a la educación y mejores trabajos, han mejorado su condición social. La educación universitaria no sólo ha significado puntos de vista más liberales entre las generaciones más jóvenes, esta ha producido una nueva actitud acerca de figuras tradicionales de las comunidades evangélicas.

Generalmente, las iglesias pentecostales fueron asociadas con sectores pobres, pero estas iglesias han cambiado sus miembros (Droogers, 1998). Una explicación de esto “es que [el] pentecostalismo promueve movilidad social ascendente” (Droogers, 1998, p.9), por lo tanto, es posible encontrar personas de clase media y alta entre los pentecostales. Más aún, se puede cuestionar si los pobres son la principal fuente de los creyentes pentecostales porque “[ellos] pertenecen a una variedad de estrato sociales. Junto a esto, personas del mismo estrato social no necesariamente tienen las mismas preferencias religiosas” (Droogers, 2008, p.115).

Por otra parte, un rasgo cultural latinoamericano como el machismo tiene una particular relación con el pentecostalismo. El machismo es un tipo de relación entre hombres y mujeres que enfatiza la importancia de aquellos y la sumisión de ellas (Slootweg, 1998). En efecto, “las mujeres son consideradas inferiores y seres pasivos. Ellas deben seguir a los hombres en todo, obedecerlos, respetarlos” (Slootweg, 1998, p.59). En línea con esto, los

hombres tienen una actitud agresiva y viril, tienen una libertad sexual que es prohibida a las mujeres, debido a que este tipo de masculinidad se asocia a la promiscuidad sexual. En este contexto, el pentecostalismo ofrece una nueva relación entre hombres y mujeres porque enfatiza la importancia de la familia y las responsabilidades de los hombres hacia su mujer y los hijos (Slootweg, 1998). Es así como, de acuerdo con las mujeres pentecostales entrevistadas por Slootweg (1998) en Iquique, Chile, la conversión de sus maridos al pentecostalismo ha implicado un descenso del machismo. Esto se puede apreciar en que “la responsabilidad por la casa (incluyendo los aspectos económicos) se comparte, hay un cierto grado de protección contra la infidelidad y los abusos físicos causados por el alcohol se eliminan de igual manera” (Slootweg, 1998, p.61).

Adicionalmente, Brusco (1993) ha encontrado evidencia similar en Colombia, en su visión el pentecostalismo es un poderoso antídoto contra el machismo porque “la personalidad machista y el rol del hombre definido por el protestantismo evangélico son diametralmente opuestos” (Brusco, 1993, p.148). La conversión al pentecostalismo produce una disposición hacia el hogar y la familia, en lugar de actividades comunes en el comportamiento machista como beber alcohol, apostar dinero, fumar y gastar dinero en prostitutas u otras mujeres. Más aún, la conversión se traduce en que el ingreso del hombre es orientado hacia la familia o la educación de los hijos (Brusco, 1993). La relación entre machismo y pentecostalismo es un ejemplo de cómo un rasgo de la cultura latinoamericana ha sido modificado por el pentecostalismo. A través de la transformación del machismo, el pentecostalismo produce una adaptación local en un contexto particular. También se puede añadir una apropiación local de este movimiento en el cobijo que proporciona a personas situadas en vulnerabilidad a raíz de la expansión del neoliberalismo en la región. De igual modo, no se expande de manera homogénea por el subcontinente, sino que atendiendo a las particularidades locales; la existencia de distintas iglesias, muestra los distintos tipos de pentecostalismo. En síntesis, los anteriores son ejemplos de cómo este movimiento global tiene la habilidad de adaptarse a los contextos culturales.

Conclusiones

A modo de conclusión podríamos señalar que, en el campo católico, el *aggiornamento* de la Iglesia Católica, a partir del Concilio Vaticano II, liberó tensiones que dieron como resultado diversas corrientes en una institución caracterizada por su universalidad. Tales tensiones, en efecto, tuvieron, entre otras cosas, un eje principal de conflicto que fue las distintas perspectivas en torno a la pobreza. Las condiciones propias de un continente subdesarrollado, con evidentes estructuras de atraso, llevaron a algunos sectores de católicos a enfrentarse a unas prácticas conservadoras de la Iglesia, la cual, desde la independencia, había estado vinculada con el Estado y las elites. Ello — sumado al contexto de revolución existente en la década del sesenta y las conclusiones de la Segunda Conferencia Episcopal en Medellín—, generó la radicalización de grupos de católicos, los cuales decidieron encontrar a Jesús entre los pobres, impulsándolos a comprometerse a fondo con ellos y, en algunos casos, a una opción revolucionaria, expresado en el apoyo a movimientos sociales, partidos de izquierda e —incluso— sumarse a la lucha guerrillera como el caso de Camilo Torres.

Tal ha sido el caso, como hemos visto, de la teología de la liberación que cuestionaba el accionar de la iglesia, alejándose de la política de caridad de la iglesia, para encontrar a Jesús entre los pobres y —quizás no sería exagerarlo decirlo—, transformarse también en él. En contraposición a ello, los sectores conservadores-integristas y socialcristianos, en cierto modo, intentaron por todos los medios evitar la pluralización y politización de católicos. Para la perspectiva conservadora-integrista, en particular, la teología de la liberación se convertía en una verdadera amenaza para la identidad católica (identificada con el modelo eclesiológico de cristiandad). No obstante, hoy en día, la teología de la liberación ya no se considera una amenaza, como se veía en el pontificado de Juan Pablo II, sino que, en la actualidad, puede ser considerado una manera de mantener la hegemonía católica en un continente amenazado por las corrientes pentecostales.

Con respecto al pentecostalismo, se puede afirmar que su éxito en América Latina no se debe a que sólo sea una religión de los pobres, sino más

bien que ha constituido una respuesta religiosa y con consecuencias prácticas en el comportamiento de los sujetos -como su erradicación del machismo- ante los cambios socioeconómicos. Más aún, constituye un movimiento que da respuesta a los procesos modernizadores, pero también a la globalización (como su adaptación local lo muestra). Finalmente, hay que identificar que ya no constituye, en un país como Chile, una religión de los grupos pobres solamente, sino que a consecuencia de cambios económicos, los pentecostales han accedido a la educación superior y mejores oportunidades laborales lo que implica una diferencia con las generaciones de la primera mitad del siglo XX. Es así como, desde la segunda mitad del siglo XX podemos ver en Chile a un movimiento con una composición social distinta y que en las generaciones jóvenes incluso se aprecia un cuestionamiento al modelo tradicional de autoridad.

Referencias bibliográficas

ADOFAME, Afe. 2010. "Pentecostal and Charismatic Movements in a Global Perspective". en Turner, Bryan S. (ed.), *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Malden, Oxford and Chichester: Wiley-Blackwell, pp. 498-518, 2010.

AMORÓS, Mario. *La Iglesia que nace del pueblo: Relevancia Histórica del Movimiento Cristianos por el Socialismo*, en: Pinto, Julio (coord.). *Cuando Hicimos Historia. La experiencia de la Unidad Popular*. Santiago: Editorial LOM, 2005.

BEYER, Peter. "Religion and Globalization". En RITZER, George (ed.), *The Blackwell Companion to Globalization*. Malden, Oxford and Carlton: Blackwell, pp. 444-460, 2007.

BLANCARTE, Roberto. *El pensamiento social de los católicos mexicanos*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1996.

BRUSCO, Elizabeth. "The Reformation of Machismo: Asceticism and Masculinity among Colombian Evangelicals". En GARRAND.BURNETT, Virginia and Stoll, David (eds.) *Rethinking Protestantism in Latin America*. Philadelphia: Temple University Press), pp. 143-158, 1993.

BUSTAMANTE OLGUÍN, Fabián. "La construcción del enemigo en sus usos lingüísticos del integrismo católico en la justificación del golpe de Estado en Chile. El caso de las revistas *Fiducia* y *Tizóna*, 1965-1973, *Persona y Sociedad*, Vol. XXVIII/Nº1, enero-abril, 2014.

_____. “Historia local de una comunidad carismática católica durante la dictadura militar: Comunidad Dios con Nosotros, 1973-1983”. *Persona y sociedad*, Vol. XXV, N°3, 2011.

_____. “La formación de una nueva mentalidad religiosa de la élite empresarial durante la dictadura militar, 1974-1990. El catolicismo empresarial del Opus Dei”. *Revista Cultura y Religión* 4 (1): 7-20, 2010.

CASTRO GÓMEZ, Carlos. “La opción por los pobres: Análisis crítico de sus posibilidades y limitaciones en un mundo globalizado”. En: ZALPA, Genaro y EGIL OFFERDAL, Hans (comp.), *¿El reino de Dios es de este mundo? El papel ambiguo de las religiones en su lucha contra la pobreza*. Bogotá: CLACSO-Siglo del Hombre Editores, 2008.

CHERKASHIN, Viviana. *Las comunidades de base en el régimen militar (1973-1989)*. Seminario de Tesis (Lic.) en Historia. Santiago: Facultad de Filosofía y Humanidades, departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, 2000.

CHESNUT, R. Andrew. 2003. *Competitive Spirits. Latin America's New Religious Economy*. New York: Oxford University Press.

CLEARLY, Edward. “Latin American Pentecostalism”. En DEMPSTER, Murray W., KLAUS, Byron D., PETERSEN, Douglas (eds.). *The Globalization of Pentecostalism. A Religion Made to Travel*. Oxford: Regnum, pp. 131-150, 1999.

CORTEN, André. “El establecimiento de una red de la Teología de la Liberación”. En: BASTIAN, Jean Pierre (ed.). *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 2004.

CUNNINGHAM, Lawrence. *El catolicismo: una introducción*. Madrid: Editorial AKAL, 2014.

DEL POZO, José. *Historia de América Latina y del Caribe. Desde la Independencia hasta hoy*. Santiago: LOM Ediciones, 2009.

DONOSO LOERO, María. *Los Cristianos por el Socialismo en Chile*. Santiago: Editorial Vaitea, 1975.

DROOGERS, André. “Paradoxical Views on a Paradoxical Religion: Models for the Explanation of Pentecostal Expansion in Brazil and Chile”. En BOUDEWJNSE, Barbara; DROOGERS, André and KAMSTEEG, Frans (eds.). *More than Opium. An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis*. Lanham, Maryland and London: The Scarecrow Press, pp. 1-34, 1998.

ESTRADA, Juan Antonio. *El cristianismo en una sociedad laica: cuarenta años después del Concilio Vaticano II*. Bilbao: Editorial Descleé de Brouwer, 2009.

FEDIAKOVA, Evguenia. 2014. "Evangelicals in Democratic Chile: Clash of Generations?". *Social Compass*, 61(1): 108-120.

FERNÁNDEZ, David. *La Iglesia que resistió a Pinochet: historia, desde la fuente oral, del Chile que no puede olvidarse*. Madrid: Editorial IEPALA, 1999.

FRESTON, Paul. "Pentecostalism in Latin America: Characteristics and Controversies". *Social Compass*, 45(3): 335-358, 1998.

GARCÉS, Mario y DE LA MAZA, Gonzalo. *La explotación de las mayorías: protesta nacional, 1983-1984*. Santiago: ECO-Comunicaciones, 1985.

JENKINS, Philip. *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*. New York: Oxford University Press, 2007.

KOURLIANDSKY, Jean Jacques. "América Latina, una persistente prioridad de la Santa Sede. *Dossier Revista Vanguardia*, número 48, julio-septiembre, 2013.

LALIVE D'EPINAY, Christian. *Haven to the Masses: A Study of the Pentecostal Movement in Chile*. London: Lutterworth Press, 1969.

LEHMANN, David. *Struggle for the Spirit. Religious Transformation and Popular Culture in Brazil and Latin America*. Cambridge: Polity Press, 1996.

LOAEZA, Soledad. "La iglesia Católica en la segunda mitad del siglo XX". En: PALACIOS, Marco y WEINBERG, Gregorio (dir.). *Historia General de América Latina: América Latina desde 1930*, Vol.VIII. París: UNESCO-Editorial Trotta, 2008.

MARTIN, Bernice. "From pre- to post Modernity in Latin America: the case of Pentecostalism". En HEELAS, Paul (ed.). *Religion, Modernity and Postmodernity*. Oxford and Malden: Blackwell, pp. 102-146, 1998.

MÍGUEZ, Daniel. "Exploring the Argentinian case: Religious Motives in the Growth of Latin American Pentecostalism". En: SMITH, Christian and PROKOPY, Joshua (eds.). *Latin American Religion in Motion*. New York and London: Routledge, pp. 221-234, 1999.

MILLER, Donald y YAMAMORI, Tetsunao. *Global Pentecostalism: The New Face of Christian Social Engagement*. Berkeley: University of California Press, 2007.

ORELLANA, Felipe. "Fundamentalismo y pentecostalismo como expresión de religiosidades antagónicas: y un significativo lazo en común", *Polis*, 11(32), 441-459, 2012.

PARKER, Cristián. *Otra lógica en América. Religión popular y modernización capitalista*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1993.

PATIÑO, Carlos. *Guerras de religiones: transformaciones sociales en el siglo XXI*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2006.

PEREA, Francisco. *El Papa en México: presencia y mensaje de Juan Pablo II*. México DF: Editorial Diana, 1979, citado en BLANCARTE, Roberto. *Historia de la Iglesia en México (1929-1982)*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 1992.

ROBBINS, Joel. 2004. "The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity". *Annual Review of Anthropology*, 33: 117-143, 2004.

ROMERO, Javier y BUSTAMANTE OLGUÍN, Fabián. "Neoliberalismo poder y religión en Chile". *Revista de Investigación Crítica* (5): 79-100, 2016.

SALINAS, Maximiliano. *Historia del Pueblo de Dios en Chile. La Evolución del Cristianismo desde la perspectiva de los pobres*. Santiago: Editorial Rehue, 1987.

SLOOTWEG, Hanneke. "Pentecostal Women in Chile. A Case Study in Iquique". En: BOUDEWIJNSE, Barbara; DROOGERS, André and

KAMSTEEG, Frans (eds.). *More than Opium. An Anthropological Approach to Latin American and Caribbean Pentecostal Praxis*. Lanham, Maryland and London: The Scarecrow Press, pp. 53-71, 1998.

WILKINSON, Michael. "What's Global about Global Pentecostalism?". *Journal of Pentecostal Theology*, 17: 96-109, 2008.

ZANOTTO, Gizele. "Tradición, familia y propiedad (TFP): un movimiento católico en Brasil (1960-1995)". *Locus: Revista De História* 16 (1). <https://periodicos.ufjf.br/index.php/locus/article/view/20136>.



ARTIGOS - ARTICLES

O Pensamento Econômico Católico: Origem, desenvolvimento e declínio

Bruno Fernandes Dantas Mamede¹

Departamento de História - Universidade de São Paulo
bruno.mamede@usp.br

Como citar este artigo: MAMEDE, B. F. “O Pensamento Econômico Católico: Origem, desenvolvimento e declínio”, *Intelligere, Revista de História Intelectual*, n.º9, pp. 98-134. 2020. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acesso em dd/mm/aaaa-

Resumo: Neste artigo² buscamos fazer um compêndio das principais ideias que nortearam o chamado Pensamento Econômico Católico, do seu surgimento, fruto da reflexão escolástica, a sua fragmentação, ligada às circunstâncias impostas pela Segunda Guerra Mundial. A reflexão católica sobre o funcionamento da economia constitui um capítulo pouco explorado pelo campo da História das Ideias e, especificamente, pela História do Pensamento Econômico. As primeiras contribuições sistemáticas, nesse sentido, são feitas pelos escolásticos, de Santo Tomás de Aquino até os intelectuais da Escola de Salamanca, buscando, de forma geral, posicionar a moral católica frente às transformações econômicas geradas pelo Renascimento Comercial e Urbano, entre os séculos XI e XIII. A sequência de acontecimentos históricos, como as grandes navegações, o surgimento de novas rotas de comércio, a colonização da América, e a consolidação do capitalismo mercantil exigiu que a Igreja Católica continuasse a pensar sobre os problemas advindos dessas novas dinâmicas econômicas. De acordo com a necessidade, as elites intelectuais do catolicismo se revezaram na busca da “cristianização” da economia, ora de forma mais intensa, ora com longos intervalos de silêncio, até que se estrutura de formas mais palpáveis entre os séculos XIX e XX.

Palavras-chave: Economia; Catolicismo; Teologia; Pensamento Econômico.

¹ Mestre em História Econômica (USP), Especialista em História, Sociedade e Cultura (PUC-SP) e Bacharel em História (USP), atuo como Professor de História do Colégio e Curso Objetivo e no ramo editorial. Minha pesquisa mais recente analisou as contribuições do pensamento de Joseph Ratzinger-Bento XVI para a construção do que chamamos de Teoria Econômica Católica.

² O texto a seguir compõe uma parte do primeiro capítulo da dissertação que defendemos no Programa de Pós-Graduação em História Econômica da USP em 2019, intitulada “O Pensamento Econômico Católico e a Doutrina Social da Igreja: As contribuições de Joseph Ratzinger-Bento XVI”.

Catholic Economic Thought: Origin, development and decline

Abstract: In this article we seek to make a compendium of the main ideas that guided the so-called Catholic Economic Thought, from its emergence, result of scholastic reflection, to its fragmentation, linked to the circumstances imposed by the Second World War. Catholic reflection on the functioning of the economy constitutes a little explored chapter by the field of the History of Ideas and, specifically, by the History of Economic Thought. The first systematic contributions, in this sense, are made by the scholastics, from Thomas Aquinas to the intellectuals of the Salamanca School, seeking, in general, to position catholic morality in the face of the economic transformations generated by the Commercial and Urban Renaissance, between the centuries XI and XIII. The sequence of historical events, such as the great navigations, the emergence of new trade routes, the colonization of America, and the consolidation of mercantile capitalism demanded that the Catholic Church continue to think about the problems arising from these new economic dynamics. According to the need, the intellectual elites of catholicism took turns in the search for the “christianization” of the economy, sometimes more intensely, sometimes with long intervals of silence, until it was structured in more palpable forms between the centuries XIX and XX.

Keywords: Economy; Catholicism; Theology; Economic Thinking.

Introdução

O objetivo deste artigo é, primeiramente, fazer um levantamento historiográfico do chamado “pensamento econômico católico”, o qual possui raízes na Idade Média e referências variadas. A reflexão católica sobre a economia está ancorada, originalmente, no pensamento escolástico, fortemente influenciado por Aristóteles; após um período de esterilidade entre a segunda metade do século XIV e o final do século XV, passou por uma fase de revitalização e desenvolveu-se ao longo do século XVI, durante a chamada Segunda Escolástica, cujos teóricos estavam ligados, em sua maioria, à Escola de Salamanca. Nos séculos XVII e XVIII, com o desenvolvimento do pensamento liberal, a perspectiva católica entrou, novamente, em decadência. Porém, no século XIX, após a restauração da Companhia de Jesus (1814) e a reabertura da Universidade Católica de Louvain (1834)³, o pensamento

³ Para um breve histórico da Universidade Católica de Louvain, sugerimos o artigo do Prof. Dr. Newton Aquiles von Zuben, “A Primeira Universidade Católica do Mundo”, disponível em: <http://jornal.puc-campinas.edu.br/a-primeira-universidade-catolica-do-mundo/>. Acesso: Agosto de 2018.

econômico católico, agora já com esta denominação, ganhou novas energias com a contribuição de numerosos intelectuais, sobretudo de padres jesuítas.

De forma geral, veremos brevemente como o pensamento econômico católico se originou, como e porque se desenvolveu na mentalidade católica a partir de determinados contextos, e como entrou em declínio no final da primeira metade do século XX. É importante ressaltar que neste artigo não trataremos da Doutrina Social da Igreja, e que esta difere do que classificamos como Pensamento Econômico Católico. A primeira reflexão parte do Magistério da Igreja, enquanto a segunda provém, no geral, de teólogos e pensadores, livres dos limites que documentos institucionais impõem. Também vale destacar que se trata de uma análise de longa duração, portanto certos temas serão abordados com a brevidade adequada para a extensão de um artigo.

O Pensamento Econômico Escolástico e a Segunda Escolástica

A origem do pensamento econômico católico⁴ se encontra na reflexão empreendida pelos escolásticos medievais, sobretudo pelo seu maior ícone, Santo Tomás de Aquino (1225-1274)⁵. Para o aquinate, a economia era, na melhor das hipóteses, um tema marginal, secundário, pois suas preocupações primordiais se relacionavam, basicamente, à realidade sobrenatural, metafísica, menosprezando os demais assuntos. Esta tendência também pode ser verificada em Santo Agostinho (354-430), cuja doutrina “atinge o ponto extremo de desinteresse da doutrina oficial da Igreja pela vida econômica” (Vervier e Vos, 1997, p. 54); segundo Herman Vos⁶ e Jacques Vervier⁷, Agostinho tinha um profundo “desprezo para com este mundo, lugar de desterro e castigo” (Vervier e Vos, 1997, p. 55), por essa razão, a vida de todo cristão deveria possuir uma lógica religiosa; no caso, trata-se da tradicional

⁴ Na realidade, até o século XIX não se pode falar em um pensamento econômico católico propriamente dito, mas, tendo em vista que este possui origens no pensamento escolástico e na chamada segunda escolástica, utilizaremos o mesmo termo por falta de outro que defina melhor o conteúdo desta explanação.

⁵ A regra ortográfica determina que a maneira correta de chamá-lo é “São Tomás”, porém, a Igreja Católica tem como tradição tratá-lo, excepcionalmente, de “Santo Tomás”, para dar destaque a sua personalidade, o que decidimos manter.

⁶ Herman Isidor Maria Vos é Doutor em Economia e Bacharel em Teologia pela Universidade de Lovaina, na Bélgica.

⁷ Jacques Vervier é Mestre em Economia e Bacharel em Teologia pela Universidade de Louvain-la-Neuve.

dialética agostiniana entre a “Cidade de Deus” e a “Cidade dos Homens”. Mas Santo Agostinho não foi a única referência para Santo Tomás neste campo, pois também podemos verificar a influência do pensamento aristotélico:

Aristóteles ancora a economia firmemente em seu sistema ético. O econômico fica subordinado ao político e à moral. No mundo aristotélico o viver bem (*eudaimonia*) tem prioridade sobre a acumulação. A harmonia e a coesão sócio-política são garantidas pela justiça. O modelo preconiza a troca com preços normais ou justos. Este paradigma irá fecundar o pensamento econômico no mundo islâmico, e, no Ocidente, inspirar os escolásticos nas suas análises econômicas. (Vervier e Vos, 1997, p. 86)

As duas principais fontes tomistas, portanto, dão a tonalidade do pensamento econômico escolástico e a espinha dorsal do futuro pensamento econômico católico, ou seja, a prioridade do espiritual sobre o material, e a importância da ética para a economia.

A partir destas e outras fontes, Tomás de Aquino não se atreveu a destoar de seus mestres, e igualmente menosprezou a análise econômica, embora sem ignorá-la totalmente. Nesse sentido, Schumpeter observou:

Constatamos [está se referindo ao século XIII] apenas pequenas indicações – um pouco de sociologia, menos ainda de economia. Tal estado de coisas era, em parte, devido à falta de interesse. Santo Tomás, em particular, interessava-se realmente por sociologia política, mas todas as questões econômicas tomadas em seu conjunto representavam menos para ele que o menos importante ponto de doutrina teológica ou filosófica; além disto, ele as considerava somente na medida em que o fenômeno econômico originasse questões de teologia ou moral. (Schumpeter, 1964, p. 122)

E ainda:

Os doutores escolásticos não estabeleceram qualquer teoria do aspecto físico da produção (capital real) (...). Muito menos possuíam qualquer teoria integrada da distribuição, quer dizer, não conseguiram aplicar seu sistema primitivo de oferta e procura ao processo de formação da renda como um todo. (Schumpeter, 1964, p. 131)

A escolástica, portanto, manifestou certa preocupação para com a economia, mas enquanto um subtema relativo à moral, tecendo um vínculo, por séculos inseparável, entre economia e ética. Embora esse súbito interesse pela economia tenha sido relativamente superficial, devemos admitir que ele existiu e fez parte das reflexões teológicas, sobretudo entre os séculos XIII e XIV. Esta constatação pode levantar a seguinte questão: Por que nesse período? O que mudou na Europa medieval para que os teólogos passassem a se preocupar com economia?

A Universidade de Paris, sob forte influência tomista, gerou grandes pensadores sobre o assunto. Contemporâneo a Santo Tomás, e um dos primeiros a promover a discussão das suas teses, temos, por exemplo, o teólogo franciscano Pierre de Jean Olivi (1248-1298), o qual criou a Teoria do Valor Subjetivo⁸ no seu *Tractatus de contractibus* (1295); até hoje a teoria serve de base para os economistas austríacos. No século XIV, Jean Buridan (1300-1358) e Nicole d'Oresme (1325-1382) fizeram reflexões profundas sobre a origem do dinheiro, a teoria monetária e a inflação, temas retomados posteriormente pela Segunda Escolástica. Por que estes teólogos sentiram necessidade de pensar melhor sobre esses tópicos no período em que a economia sequer fora valorizada por Tomás de Aquino? Acreditamos que a resposta esteja no contexto histórico da revolução comercial e urbana que marcou a Idade Média entre os séculos XI e XIII.

O desenvolvimento europeu dos séculos XI a XIII⁹

Durante a Alta Idade Média, sobretudo a partir do século VIII, a economia europeia permaneceu fechada, agrária e praticamente imóvel. Esse foi o resultado de diversos fatores externos e internos. Segundo Henri Pirenne, como fator externo pode-se citar a expansão islâmica e o fechamento do mediterrâneo pela pirataria muçulmana, o que isolou a Europa do comércio com o norte da África e com o Oriente Médio, salvo algumas linhas do comércio marítimo, ainda mantidas entre Constantinopla e o norte da Itália, além das trocas comerciais no Mar do Norte. Porém, igualmente, havia fatores internos que forçavam esta situação. Segundo Jacques Le Goff:

A fraqueza das técnicas de produção reforçada pelos hábitos mentais condenava a economia medieval à estagnação; a satisfazer apenas a subsistência, e os gastos com produtos de luxo de uma minoria. Os obstáculos ao crescimento econômico provinham sobretudo do regime feudal, ao qual o baixo nível tecnológico estava subordinado. O sistema feudal baseia-se na apropriação pela classe senhorial – eclesiástica e laica – de todo o excedente da produção rural fornecida pela massa camponesa. Em tais condições de exploração os camponeses ficam sem meios

⁸ A teoria, basicamente, defende que o valor de um determinado produto não se encontra em si mesmo, mas sim na mente de quem vai adquiri-lo, portanto não está relacionado ao trabalho dedicado a sua produção.

⁹ Cf. BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal*. Trad.: Marcelo Rede. São Paulo: Globo, 2009. p. 107.

de contribuir para o progresso econômico. (Le Goff, 2005, p. 223)

O autor cita, ainda, um conjunto de “hábitos mentais” que contribuíam para que a economia do período se mantivesse estagnada e presa ao campo, de modo que a terra fosse “a única fonte de subsistência e a única condição da riqueza” (Pirenne, 1965, p. 13). Mas qual era a origem de tais “hábitos” que impregnavam o regime feudal? Certamente, se havia algum poder intelectual, material e espiritual capaz de dar certa coesão sociocultural à Europa da Idade Média, sem dúvida, este estava nas mãos da Igreja Católica, e esta instituição, muito sensível às mudanças, na verdade, nunca esteve disposta a abdicar do seu *status quo*, tendo em vista a força que o regime feudal lhe proporcionava.

A Igreja, como se sabe, não era apenas a maior força moral e espiritual da Idade Média, mas também era a maior potência territorial. Segundo Jérôme Baschet:

Desde o século VIII, a Igreja possui cerca de um terço das terras cultivadas na França, porcentagem que continua idêntica no século XIII. Na Inglaterra, a Igreja concentra um quarto das terras em 1066 e 31% em 1279. Sem multiplicar ainda mais os números, pode-se reter que, segundo os lugares e as épocas, a Igreja em geral possui entre um quarto e um terço das terras. (Baschet, 2009, p. 173)

Esse enriquecimento teria se iniciado ainda no Império Romano, depois que o cristianismo se tornara sua religião oficial (380), e os fiéis podiam, sem entraves jurídicos ou riscos de confisco, deixar seus bens de herança à Igreja local:

O poder material da Igreja repousa, em primeiro lugar, sobre uma excepcional capacidade de acumulação de terras e de bens. O processo inicia-se desde o século IV, quando os cristãos começam a fazer doações à Igreja, especialmente nas vésperas do trespasse, a fim de assegurar a salvação de suas almas no além. Este fenômeno prolonga-se durante a Idade Média e as doações piedosas que os príncipes e os senhores fazem aos monastérios são particularmente abundantes no decorrer dos séculos XI e XII. (Baschet, 2009, p. 171)

O modelo feudal garantia a posse e a obrigatoriedade do trabalho servil nas terras da Igreja e o prestígio espiritual. Mesmo com as instabilidades geradas pelas guerras e revoltas de camponeses, a situação eclesial não sofria abalos significativos, mas a partir do século XI a situação começaria, lentamente, a mudar.

Entre os séculos XI e XIII, a Europa passaria por uma revolução comercial e urbana. As razões para esse desenvolvimento ainda não são claras para a historiografia, o que leva a concluir que este não pode ser explicado de maneira simplista, ou por um pequeno apanhado de fatores. Não é o nosso objetivo analisá-los; poderíamos, entretanto, listar alguns, como o efeito das cruzadas, as quais levaram ao colapso o domínio muçulmano sobre o mediterrâneo, a contribuição das ordens monásticas no desenvolvimento de técnicas agrícolas, o aumento populacional, etc.; provavelmente este desenvolvimento se deu pela soma destes e de muitos outros fatores, mas o essencial a registrar foi que as cidades europeias tiveram um crescimento expressivo nesse período, bem como sua atividade comercial. Estas mudanças começaram a alterar o quadro social medieval.

Assim, anteriormente as cidades dispunham apenas de um núcleo administrativo, autoridades jurídicas e eclesiásticas, e oficinas de artesãos, necessitando, portanto, de um mínimo de habitantes. Com o reaquecimento do comércio marítimo, o espaço urbano mudou de figura, assinalando ascensão da burguesia. As mudanças trouxeram benefícios para o clero, como a contribuição financeira de confrarias formadas pelos burgueses, aumento do número de batismos, casamentos, funerais, rendas provenientes dos lotes arrendados etc. Entretanto, essa situação também gerou inconvenientes, tais como:

Os bispos tiveram de lutar para manter intactos, em presença dos recém-chegados, os seus direitos de justiça e os seus direitos senhoriais. Os mosteiros e os cabidos viam-se obrigados a deixar que se construíssem casas nos seus campos e nas suas 'culturas'. O regime patriarcal e senhorial a que a Igreja estava acostumada encontrou-se subitamente a braços com reivindicações e necessidades inesperadas, para que daí não resultasse de início um período de mal-estar e insegurança. (Pirenne, 1964, p. 129)

Também resultou que, a partir do século XI, as abadias raramente se estabeleciam em regiões urbanas. Os monges não se acostumaram à dinâmica das cidades e se retiraram para o campo, servindo de exemplo e modelo de vida apresentado pela Igreja aos leigos. Essa situação somente mudou, em partes, após a fundação das ordens mendicantes, predominantemente urbanas.

Ao longo do século XII, graças ao crescimento do comércio e às suas necessidades inerentes, os burgueses, habitantes das cidades, passaram a gozar de um *status* jurídico diferenciado, pois, não era possível estar sob o julgo da servidão e, ao mesmo tempo, sustentar a dinâmica comercial, sendo esta forçosamente móvel. Neste sentido: “a liberdade transforma-se em condição jurídica da burguesia, em tal grau que não é somente um privilégio pessoal, mas um privilégio territorial inerente ao solo urbano, da mesma forma que a servidão é inerente ao solo senhorial.” (Pirenne, 1965, p. 57)

É notório que, nesta dinâmica, enquanto os príncipes leigos assumiram uma postura benevolente com a burguesia, que lhes dava enormes vantagens financeiras, os feudos eclesiásticos relutaram:

[Os príncipes eclesiásticos], em sua maioria, opuseram ao movimento municipal, uma resistência que, às vezes, chegou até à luta aberta. A obrigação que tinham os bispos de residir em suas cidades, centros de administração diocesana, devia necessariamente impeli-los a conservar, nas mesmas, o poder e opor-se, tanto mais resolutamente às tendências da burguesia quanto estas eram provocadas e dirigidas pelos mercadores, a quem a Igreja encarava com receio. (Pirenne, 1965, p. 61)

Esta “invasão” do espaço urbano motivada pelo aquecimento do comércio interno e externo, fez com que a Igreja desenvolvesse uma aversão, nunca superada, pelas práticas comerciais e especulativas, e isto passou a marcar o pensamento econômico católico:

[Para a Igreja] todas as espécies de especulação se lhe afiguravam um pecado. E esta severidade não tem por causa única a estrita interpretação da moral cristã. Parece que é preciso atribuí-la também às condições de existência da Igreja. A sua subsistência, com efeito, dependia exclusivamente da organização feudal, que vimos quanto era estranha à ideia de especulações e lucro. Se juntarmos a isto o ideal de pobreza que o misticismo cluniano apontava ao fervor religioso, compreender-se-á sem custo a atitude desconfiada e hostil com que acolheu o renascimento comercial que foi para a Igreja um objeto de escândalo e de inquietações. (Pirenne, 1964, p. 98-99)

Esta indisposição para com o comércio remonta aos princípios do cristianismo, mas foi nesse período que a hostilidade entre o espírito cristão e a necessidade das trocas comerciais se chocaram de maneira mais evidente e até mesmo violenta.

A moral do trabalho também foi um fator para esta aversão. O trabalho deveria ser responsável pela manutenção da vida humana tal qual ela estava constituída, portanto o enriquecimento e o progresso estariam fora dos objetivos fundamentais de qualquer ofício. A esse respeito, Le Goff apontou:

O trabalho não tem por fim o progresso econômico, nem o individual e nem o coletivo. Ao lado de fins religiosos e morais – evitar a ociosidade, que é a porta aberta ao Diabo, fazer penitência, humilhar o corpo –, comporta fins econômicos: assegurar a sua subsistência e a dos pobres, incapazes de consegui-la. São Tomás de Aquino diz na Suma Teológica: “O trabalho tem quatro finalidades. Primeiramente, e acima de tudo, deve assegurar o viver; segundo, deve fazer desaparecer a ociosidade, fonte de muitos males; terceiro, deve refrear a concupiscência, mortificando o corpo; quarto, ele permite dar esmolas...(...). Todo cálculo econômico que ia além do previsto como necessário era severamente condenado. (Le Goff, 2005, p. 219)

Sendo o fundamento da atividade comercial o maior lucro possível, comprando mais barato e vendendo mais caro, o comércio em si era um trabalho condenável, ainda mais por não estar submetido aos laços de vassalagem feudal. O comerciante muitas vezes era o estrangeiro, o “estranho”, aquele que não tinha jurado fidelidade a um senhor, e que, portanto, não se poderia confiar. A agricultura era o oposto, o camponês era despojado dos seus excedentes através das obrigações feudais, estava submetido à condição de servo, preso à terra, distante dos centros urbanos, e, por esse motivo, oferecia poucos riscos às autoridades locais, em geral situadas na cidade. De fato, a atividade comercial representava a ruptura das bases do regime feudal, ou seja, das bases do poder eclesial.

Ao crescimento do comércio, outro elemento “pernicioso”, segundo a Igreja, e fundamental às trocas comerciais veio se juntar, o dinheiro. A cunhagem de moedas de ouro e prata aumentou, consideravelmente, à medida que o comércio se expandia:

Desde então, o comércio do dinheiro detém um lugar importante entre as atividades dos centros mercantis: troca de peças estrangeiras, empréstimos a juros mais ou menos camuflado para evitar as proibições eclesiásticas contra a usura. Os cambistas, instalados frequentemente atrás de bancos estabelecidos na praça pública, como também os grandes mercadores, tornam-se sem tardança banqueiros que aceitam depósitos, abrem livros contábeis e efetuam, com uma simples ordem verbal, transferências de contas para seus clientes. (Heers, 1981, p. 124)

As críticas do clero não demoraram a surgir, já que o dinheiro era o meio *sine qua non* para o progresso de toda a atividade comercial, e para o próprio desenvolvimento econômico, sendo que ambas as atividades eram dependentes da capacidade de acumulação dos mercadores. A Igreja, como de costume, também se beneficiou largamente do aumento da cunhagem de moedas, mas frente à sociedade, por ter um papel moral a cumprir, não economizou críticas, conforme observou Le Goff:

O avanço de uma economia monetária provocou, pelo contrário, uma explosão de ódio contra o dinheiro. É verdade que, ao começar, o progresso econômico se fez em benefício de certas classes, aparecendo conseqüentemente como uma nova forma de opressão. São Bernardo clama contra o dinheiro maldito. A grande beneficiária dessa evolução em seu começo, a Igreja, que, por meio do desenvolvimento de receitas eventuais de requisições, da fiscalidade eclesiástica, pôde rapidamente captar uma parte do dinheiro em circulação, foi denunciada por sua *avaritia*, por sua cupidez. (Le Goff, 2005, p. 250)

O efeito da pregação das ordens religiosas, principalmente as ordens mendicantes, fez com que os interesses da instituição eclesiástica ficassem divididos. As ordens, de caráter mais espiritualista, apontavam as falhas morais do comércio, da presença da burguesia nas cidades e do dinheiro, enquanto a paróquia, a diocese e os feudos eclesiásticos, de maneira geral, se beneficiavam com estas mudanças, apesar do incômodo que geravam. Por um lado, o poder eclesial não podia ignorar a denúncia moral promovida pelas ordens, por outro não podia deixar de se beneficiar da nova dinâmica social, e mesmo que quisesse impedir as transformações geradas pela nova urbanização não teria sucesso. A solução adotada situou-se em uma postura intermediária, procurando impedir que a burguesia agisse livremente, mas, ao mesmo tempo, fazendo concessões. Como, por exemplo, franqueando a possibilidade do comerciante se salvar:

A Igreja exigia dos fiéis, especialmente dos mercadores que, para assegurar um lugar no céu por ocasião de sua morte, ao menos restituíssem os valores que tinham recebido indevidamente por usura ou qualquer outra forma de exação. Esta fórmula figurava, portanto, entre as últimas vontades dos defuntos, mas raramente era seguida na prática. (Le Goff, 2005, p. 292)

Esse processo histórico de abertura comercial e urbanização da Europa acabou por moldar a mentalidade da Igreja no sentido econômico. A instituição eclesial precisou refletir, através do único meio de que dispunha, a teologia, sobre o que seria condenável, tolerável ou ideal, e isto estava ligado à

sua própria existência e manutenção do seu poder¹⁰. Com o passar dos séculos, a Igreja evidentemente teve que se adaptar às outras diversas mudanças ocorridas até a nossa época, mas sabemos que as adaptações não só foram excessivamente condicionadas, como frequentemente temporárias, pois, a instituição nunca se desvencilhou completamente de seu passado medieval, certamente a era de ouro do catolicismo no Ocidente Europeu.

Toda a análise da teoria econômica medieval perpassou o tema da moral, da chamada “ética paternalista cristã”¹¹, e esta relação gerou, na doutrina católica, um profundo sentimento anticapitalista, característica do pensamento econômico da Igreja até a atualidade. O surgimento, e posterior desenvolvimento do capitalismo, se deu apesar da Igreja Católica, ou mesmo, como Amintore Fanfani (1908-1999) apontou: contribuiu de forma acidental para isso¹², uma vez incapaz de prever os resultados de determinadas ações ocorridas¹³. Esta aversão católica ao “espírito capitalista” pode ser verificada, principalmente, em duas reflexões críticas feitas pelos pensadores escolásticos, a saber: a condenação da usura e o desprezo pelo espírito comercial de tendência individualista. Por questões práticas analisaremos as duas separadamente.

¹⁰ A necessidade desta reflexão se estenderá ao longo dos séculos até chegar aos dias atuais. A Igreja, através da teologia e das intervenções que o Magistério realiza por meio das encíclicas, ainda indica quais hábitos político-econômicos são aceitáveis ou não pela instituição.

¹¹ Cf. HUNT, Emery Kay; SHERMAN, Howard Jay. *História do Pensamento Econômico*. Trad.: Jaime Larry Benchimol. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013.

¹² Fanfani argumentou que, se o capitalismo prosperou em países protestantes, antes da Reforma ele nasceu em países católicos. A intenção do autor é, sobretudo, criticar as teorias de Max Weber, elaboradas na sua “A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo”, por isso a tentativa de aproximar o capitalismo do catolicismo.

¹³ “O catolicismo aplanou a estrada para a grande aspiração capitalista, mantendo a unidade de fé até o século XVI; procurando consolidar a unidade política apoiando o nascente e próspero Sacro Romano Império do Ocidente na Idade Média; conquistando para a Europa mercados perdidos e a unidade mediterrânea na época das Cruzadas; facilitando o progressivo desenvolvimento do colonialismo com as Missões na época moderna.” (Fanfani, 1976, p. 79).

A Condenação da Usura

A maior preocupação da teologia católica quanto à economia não era pelo seu funcionamento ou eficiência, mas sim pela procura de justiça nas trocas econômicas, ou seja, a questão do preço justo, do monopólio, da moeda, dos juros etc. O Prof. Dr. Luís Corrêa Lima observou:

A questão fundamental para eles [escolásticos] não é o equilíbrio do sistema econômico, mas a justiça na sociedade, incluindo as relações de troca. O princípio de sua doutrina é determinar as normas de equidade que devem governar as relações sociais e econômicas. Estas normas são reguladas pela justiça distributiva e pela justiça comutativa, como explica Santo Tomás. (Lima, 2001, p. 68)

Entre essas preocupações, a maior delas era a usura, prática muito comum durante a Idade Média, embora constantemente condenada pelas autoridades eclesiásticas. Os contos medievais costumavam falar sobre as penas sofridas pelos usurários no Inferno, postura que gerou, em diversos lugares, a aprovação de leis contra essa prática¹⁴. Duas fontes justificam a ojeriza causada pela usura nos medievais, a primeira é a própria Bíblia, onde a usura é condenada em várias passagens¹⁵, e a outra é a reflexão filosófica dos escolásticos. Segundo o pensamento da época, não seria correto cobrar juros sobre os empréstimos. Lima resumiu a reflexão medieval da seguinte forma:

¹⁴ Um exemplo destes contos foi narrado por Jacques de Vitry, teólogo e cardeal francês do século XIII: "Ouví contar de um usurário que, nos sofrimentos de sua última doença, não querendo de maneira abandonar seu dinheiro, chamou a mulher e os filhos e os fez jurar que cumpririam suas vontades. Ordenou-lhes sob juramento que dividissem seu dinheiro em três partes com uma das quais a esposa poderia se casar novamente, a outra para seus filhos e filhas. Quanto à terceira, eles a deveriam colocar numa pequena bolsa que atariam em volta de seu pescoço e a sepultariam com ele. Como ele tivesse sido enterrado com uma enorme soma de dinheiro, os familiares quiseram recuperá-lo de noite, abriram o túmulo e viram os demônios introduzindo na boca do usurário essas moedas de prata metamorfoseadas em carvão ardente. Aterrorizados, eles fugiram". Conf.: LE GOFF, Jacques. *A Bolsa e a Vida*. Trad.: Rogério Silveira Muioio. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2004. p. 31.

¹⁵ "Se emprestares dinheiro a alguém do meu povo, ao pobre que está contigo, não lhe serás como um credor: não lhe exigirás juros". Ex. 22, 25. "Se teu irmão se tornar pobre junto de ti, e as suas mãos se enfraquecerem, sustentá-lo-ás, mesmo que se trate de um estrangeiro ou de um hóspede, a fim de que ele viva contigo. Não receberás dele juros nem ganho; mas temerás o teu Deus, para que o teu irmão viva contigo. Não lhe emprestarás com juros o teu dinheiro, e não lhe darás os teus víveres por amor ao lucro". Lv. 25, 35-37. "Não empresta dinheiro com usura, nem recebe presente para condenar o inocente. Aquele que assim proceder jamais será abalado". Sl. 14, 5. Citamos apenas três passagens, mas elas se proliferam ao longo do texto bíblico, sobretudo do Velho Testamento. A versão que utilizamos é da Bíblia Ave Maria.

O tempo opõe-se à eternidade, ausência de tempo. Na eternidade, em Deus, todos os momentos são simultâneos. Ciosos de precisar a natureza do tempo e o seu conceito, os escolásticos afirmavam que o tempo é um fator acausal e absolutamente passivo. O tempo por si não altera as coisas. O que pode alterar as coisas são fatores que agem no tempo. Um empréstimo não pode ter o seu valor alterado pelo mero transcorrer do tempo. O dinheiro é estéril. Esta é a sua natureza. Uma ovelha dá à luz outra ovelha, mas dinheiro não dá à luz dinheiro. (...). Aumentar o valor de uma dívida pelo tempo transcorrido é contra a natureza das coisas e, portanto, imoral. (Lima, 2001, p. 73)

Jacques Le Goff analisou o fenômeno da usura na Idade Média e como a Igreja lidou com a questão. Le Goff fez uma diferenciação importante entre os termos “usura”, “lucro” e “juro”, definindo que a usura “não é, portanto, a cobrança de qualquer juro. Usura e juro não são sinônimos, nem usura e lucro: a usura intervém onde não há produção ou transformação material de bens concretos”. (Le Goff, 1989, p. 18). A natureza improdutiva da usura causou uma preocupação real da Igreja e das autoridades feudais, sobretudo no século XIII, pois muitos pararam suas atividades produtivas para praticar o empréstimo de dinheiro a juros. Os teólogos do período o associaram ao roubo, portanto “a usura é mais do que um crime, é um pecado” (Le Goff, 2001, p. 27). Le Goff citou a reflexão de Tomás de Aquino sobre o assunto: “Produzir dinheiro com dinheiro, fazer o dinheiro trabalhar sem o menor intervalo, sem levar em consideração as leis naturais fixadas por Deus, não é um pecado contra a natureza?” (Le Goff, 2001, p. 31).

Um dos motivos que levou a Igreja a ver o comércio com desconfiança foi o fenômeno das feiras. Nestas ocasiões, comerciantes de várias regiões se reuniam em uma cidade para comprar e vender, obtendo o maior lucro possível. A realização das feiras passou a interessar boa parte da nobreza local, e por isso recebeu algumas vantagens. Segundo Pirenne, a mais valiosa delas era a “suspensão da proibição canônica da usura, isto é, do empréstimo com juros e a fixação, para este, de uma taxa máxima” (Pirenne, 1965, p. 106). Para evitar esse tipo de prática, muitos mosteiros passaram a emprestar dinheiro aos camponeses sem cobrar juros. Embora houvesse clérigos que o faziam mediante cobrança, muitos decidiram dar o exemplo, o que tornou a Igreja

uma das maiores credoras do período, contribuindo de forma positiva em certos aspectos:

A Igreja foi a indispensável emprestadora daquela época. (...) Ao proibir a usura por motivo religioso, a Igreja prestou assinalado serviço à sociedade agrícola medieval. Protegeu-a contra a praga das dívidas alimentícias que afetou tão dolorosamente a Antiguidade. (Pirenne, 1965, p. 125-126)

As críticas da Igreja à esta prática não surtiram o efeito esperado. Não podemos, contudo, concluir que os usurários desprezassem as admoestações do clero, tratava-se mais de “imprevidência” do que “impenitência” dos fiéis. A tensão gerada por este impasse entre as autoridades eclesiásticas e a sociedade, se por um lado não barrou o crescimento e a acumulação, por outro conseguiu “retardar o desenvolvimento de um novo sistema econômico” (Le Goff, 1989, p. 69). Le Goff acreditava que o nascimento da doutrina do Purgatório, durante esse mesmo período, estaria ligado a uma tentativa da Igreja de suavizar a perseguição aos usurários, sem, no entanto, prescindir de sua doutrina oficial. O Purgatório, local onde as almas, salvas, seriam purificadas dos pecados veniais que não foram perdoados em vida, transformou-se em um consolo aos usurários que agiam de forma moderada. Le Goff concluiu que: “A esperança de escapar ao Inferno, graças ao Purgatório, permite ao usurário fazer avançar a economia e a sociedade do século XIII em direção ao capitalismo” (Le Goff, 1989, p. 90). A questão da usura nunca desaparecerá por completo do discurso eclesial.

O desprezo pelo espírito comercial individualista

A Igreja medieval olhava as trocas comerciais com extrema desconfiança, a figura do mercador não expressava a piedade do camponês ou do artesão, e a tendência dessa classe de trabalhadores a recorrer aos usurários, ou mesmo, como era costume, ser o próprio praticante da usura, deixava a hierarquia em constante estado de suspeita. Henri Pirenne escreveu:

A Igreja continuou considerando [até fins da Idade Média] os lucros comerciais como perigosos para a salvação da alma. Seu ideal ascético, que correspondia tão plenamente à civilização agrícola, conservou-a sempre desconfiada e receosa, em face de transformações sociais que, além disso, lhe era impossível evitar e às quais só por necessidade teve que se submeter, porém com nenhuma delas jamais se reconciliou francamente. (Pirenne, 1965, p. 19)

Segundo o autor, o poder que o clero exibia no campo, ou nas corporações que controlava, não se verificava no meio comercial, neste a Igreja não encontrava a fecundidade da ideia de que o trabalho não deveria conduzir à riqueza, mas sim a simples manutenção da vida biológica até que esta se esgotasse. Mas, “no meio da população comercial e industrial que o rodeia [clero], seu papel, do ponto de vista econômico, é simplesmente o de consumidor” (Pirenne, 1965, p. 176), fato que retirava das mãos da Igreja o controle da vida comercial.

O historiador britânico Hugh Trevor-Roper (1914-2003), considerando que a Europa medieval já era capitalista, procurou explicar por que muitos empresários deixaram seus países originários, católicos, e migraram para países protestantes no século XVI; ele chegou à conclusão de que a procura de explicações deveria se localizar “não tanto no protestantismo e nos empresários expulsos, como no catolicismo e nas sociedades que procederam a essa expulsão” (Trevor-Roper, 1972, p. 32), pois via na sociedade eclesial “não uma sociedade mercantil, mas uma sociedade de funcionários” (Trevor-Roper, 1972, p. 37), reforçando ainda que “Roma, com a sua burocracia clerical particularmente desenvolvida, seria sempre uma cidade não mercantil” (Trevor-Roper, 1972, p. 38). Trevor-Roper estava chamando a atenção para “o desprezo com que as populações encaravam a atividade e o espírito comercial” (Hunt e Sherman, 2013, p. 20), e como tal desprezo gerou, após a Reforma (1517), o êxodo de boa parte destes comerciantes em direção aos países protestantes. Segundo Emery Hunt (1937) e Howard Sherman (1931), o receio medieval das práticas comerciais e da acumulação de riquezas não era apenas uma preocupação eclesial, as sanções aplicadas ao comércio, como a imposição¹⁶ da doutrina do “justo preço”¹⁷, eram parte da resistência do próprio sistema feudal às mudanças:

Como nos dias de hoje, naqueles tempos, a acumulação de riquezas materiais implicava a acumulação de poder e facilitava a mobilidade social ascendente que teria, por fim, efeitos profundamente destrutivos para o sistema medieval, na medida

¹⁶ Realizada pelas guildas, cuja filiação era necessária a todos que quisessem produzir ou vender.

¹⁷ O qual deveria ser constituído apenas da soma do valor da matéria-prima com o da mão de obra empregada.

em que acabaria dissolvendo as relações de *status* que formavam a espinha dorsal da sociedade feudal. (Hunt e Sherman, 2013, p. 21)

Um dos maiores estudiosos do assunto, Max Weber (1864-1920), chegou às mesmas conclusões na sua “História Geral da Economia”, onde observou que

A ética da moral econômica da Igreja encontra-se sintetizada na ideia (...) que se tem do mercador: *homo mercator vix aut nunquam potest Deo placere*: pode negociar sem incorrer em pecado, mas nem assim será agradável a Deus. (...). A aversão profunda da época católica e, mais tarde, da luterana, no que se relaciona a todo incentivo capitalista, apoia-se, particularmente, no ódio ao impessoal das relações dentro da economia capitalista. Esta impessoalidade subtrai determinadas relações humanas à influência da Igreja, e exclui a possibilidade de ser vigiada e inspirada eticamente, ser regulada de um modo direto. (Weber, 2006, p. 323)

Em resumo, a Igreja sentia a necessidade de regular as relações humanas nos mínimos detalhes, e tudo o que fugisse, de alguma forma, desse controle, tornava-se uma ameaça e, por extensão, alvo de críticas, e em determinados casos de perseguição sumária. A vida do comerciante e o acúmulo de riquezas passaram a ser vistos, na Baixa Idade Média, como verdadeiras ameaças ao sistema feudal e à manutenção dos privilégios clericais.

O interesse da Igreja medieval pela economia se restringiu ao desejo de controlá-la, através das guildas e corporações de ofício, dando origem ao primeiro modelo corporativo prático de sucesso, como apontou o Prof. Sergio Noto (1959)¹⁸:

O verdadeiro triunfo do corporativismo ocorreu nos tempos medievais, tanto que a recuperação econômica que ocorreu nos séculos XII e XIII coincide com os primeiros exemplos de corporativismo medieval e cristão. A combinação de alguns elementos (entre os quais a visão predominantemente religiosa do mundo), a falta de poder no governo e a taxa relativamente baixa de trocas econômicas beneficiaram o desenvolvimento de uma prática corporativista econômica. (...). O corporativismo cristão medieval é uma forma de organização cujos principais objetivos eram religiosos. Abrange aspectos prático-institucionais e tem um arcabouço teórico muito sólido, baseado em uma visão orgânica da sociedade e na teoria do *bonum commune*.¹⁹ (Noto, 2016, p. 85)

¹⁸ Professor de História Econômica da Universidade de Verona.

¹⁹ Texto original: “The real triumph of corporatism occurred in medieval times, so much so that the economic recovery that took place in the 12th and 13th centuries coincides with the first examples of Medieval and Christian corporatism. The combination of some elements (among which, the predominantly religious view of the world), the lack of power in the government and the relatively low rate of economic exchanges all benefited the development of an economic corporatist practice. (...). Medieval Christian corporatism is a form of

O pensamento escolástico do século XIII, no mesmo sentido, preocupou-se em cuidar para que a eficiência econômica não se sobrepusesse à salvação das almas, refletindo sobre as práticas que estariam ou não de acordo com as leis divinas e naturais, tendo como base a Bíblia e as reflexões de mestres da época como Santo Tomás de Aquino.

A Segunda Escolástica

No século XV, a escolástica entrou em um período de decadência, as discussões se tornaram estéreis e perderam o brilho que tiveram no século anterior. Entretanto, o pensamento escolástico passou por um revigoramento no século XVI, foi a chamada “segunda escolástica”, da qual os maiores pensadores estavam vinculados à Escola de Salamanca, e provinham ou da Ordem dos Dominicanos²⁰, ou da recém fundada Companhia de Jesus²¹.

O século XVI foi um período atribulado e ao mesmo tempo intenso e revelador. A América foi conquistada, notícias dos seus povos nativos chegavam à Europa e eram acolhidas com grande interesse. No mesmo período, a Reforma Protestante teve um efeito incendiário em todo o continente, levando países inteiros à conversão, ou ao início da repressão às novas religiões. A Igreja reagiu mandando missionários para o Novo Mundo, aprovou a criação da Companhia de Jesus (1540), convocou o Concílio de Trento (1542), entre outras medidas.

O comércio de longa distância se desenvolveu rapidamente, e o fluxo de metais preciosos, provenientes das colônias americanas, permitiu um acúmulo de capitais inimaginável até aquele período. A Igreja se encontrava em uma situação tensa, e tinha que responder às novas doutrinas, bem como às novas práticas comerciais:

organisation the main objectives of which were religious. It encompassed practical-institutional aspects and had a very solid theoretical framework, which was based on an organic vision of society and on the theory of *bonum commune*.”

²⁰ A presença dessas duas ordens gerou duas correntes diferentes na Escola de Salamanca, a dos dominicanos, mais próxima da doutrina tomista, e a dos jesuítas, mais autônoma desta. Os teólogos jesuítas predominaram sobre os dominicanos, e deram o tom do novo pensamento escolástico. Em relação às ideias anteriores, podemos perceber que a economia recebeu mais liberdade tanto da teologia quanto do Estado.

²¹ Entre os seus principais teóricos podemos destacar: Francisco de Vitória (1480-1546), Diego de Covarrubias y Leyva (1512-1577), Luís de Molina (1535-1601), Francisco Suarez (1548-1617) e Gabriel Vásquez (1549-1604).

Os párocos e demais padres confessores veem-se diante de novos problemas trazidos pelo capitalismo nascente, os quais devem ter uma resposta e uma orientação da parte da Igreja. Os teólogos viram-se na obrigação de tratar das novas questões econômicas suscitadas, desenvolver a doutrina e produzir uma literatura especializada para os confessores. Assim nasceram os grandes manuais de moral teórico-práticos, muito numerosos depois do Concílio de Trento. (Lima, 2001, p. 80)

O receio dos comerciantes de incorrerem em pecado durante as suas atividades, e a preocupação da Igreja Católica, fez com que surgissem centenas de manuais que orientavam as práticas comerciais dentro da moral cristã. Foi o zelo religioso que fez com que uma série de grandes teólogos, sobretudo vinculados à Universidade de Salamanca e Alcalá, produzissem ricas reflexões sobre o pensamento econômico, tendo sempre como base os escolásticos do século XIII. A chamada Escola de Salamanca “tratou da propriedade privada, do socorro dos pobres, dos impostos, do preço, do lucro, do câmbio, do sistema bancário e do crédito” (Lima, 2001, p. 80), temas de maior interesse da sociedade do século XVI.

Esses teólogos criaram verdadeiros tratados econômicos à luz da escolástica antiga, mas superando-a em muitos pontos. Podemos citar alguns exemplos:

1. O trabalho de Diego Covarrubias, bispo católico e ministro de Filipe II, apresentou à análise econômica austríaca a teoria do valor subjetivo²². Sua obra, “Tratado sobre a Moeda” (1604) foi citada por Carl Menger.
2. O raciocínio de Covarrubias foi seguido por Luis Saravia de la Calle, o qual formulou a tese de que o preço se dá pela relação entre oferta e procura, e não pelo custo.
3. Os salmantinos Luís de Molina (1535-1600) e Jerónimo Castillo de Bovadilla (1547-1605) desenvolveram a antiga teoria do “justo preço”²³, mas inserindo nesta a lei da oferta e da procura, e levando em consideração o papel da livre concorrência, com base em elementos como escassez, custo, mão de obra, etc.

²² Teoria que defende que o valor de uma determinada mercadoria não se encontra em si mesma, mas na mente de quem deseja adquiri-la.

²³ Tese também desenvolvida, originalmente, por Pierre de Jean Olivi.

4. Os jesuítas Juan de Salas (1553-1612) e Juan de Lugo (1583-1660) refletiram sobre a impossibilidade de uma intervenção positiva na economia por parte do Estado.

5. O também jesuíta Juan de Mariana (1536-1624), sem possuir ainda a palavra “inflação”, refletiu sobre ela em sua obra “Sobre a Alteração da Moeda” (1605), ao associar o aumento dos preços ao afluxo de metais preciosos, origem da teoria monetária moderna, e ao tratar da política desastrosa de desvalorização da moeda. E foi mais longe, pois concluiu que o rei não poderia cobrar impostos sem a autorização da população.

Além desses temas, é importante destacar que a questão da usura foi retomada, mas dessa vez com maior flexibilidade. Os lucros provenientes do câmbio foram vistos como legítimos, os teóricos salmantinos concluíram que os cambistas que trabalhavam trocando moedas de valores diferentes precisavam se deslocar para obter tais moedas, justificando e legitimando através desse esforço a obtenção de tais lucros, esta é origem da teoria da paridade do poder de compra²⁴, frequentemente associada ao século XIX.

A Escola de Salamanca, com tais inovações, diminuiu a necessidade regulatória do Estado sobre as práticas comerciais, estimulando as futuras teorias que consideravam a interferência do Estado na economia como negativa. No entanto, com o passar do tempo e com o desenvolvimento de uma ciência econômica autônoma, desvinculada da moral religiosa, os economistas-teólogos espanhóis foram paulatinamente preteridos:

Na época contemporânea, a economia escolástica espanhola era desconhecida apesar da importância que teve. Mesmo dentro da Espanha, poucos a conheciam ou imaginavam o seu pioneirismo. Uma das razões é que a partir do século XVII outras correntes de pensamento tomam o lugar da escolástica: mercantilistas, jusnaturalistas, iluministas e liberais. Foi um movimento de secularização da sociedade, isto é, de autonomia em relação à religião. (...). A sociedade secularizada rompe com a hegemonia religiosa, busca novas formas de pensar e novas bases para

²⁴ A paridade do poder de compra (PPC) analisa o poder de compra de uma determinada moeda a nível internacional, pois cada país possui custos próprios de bens e serviços. Atualmente o parâmetro utilizado é o dólar, assim pode-se definir o nível de desenvolvimento e qualidade de vida em países com dinâmicas econômicas distintas. Essa teoria é frequentemente atribuída ao economista sueco Karl Gustav Cassel (1866-1945), mas no início do século XVII esta já era discutida em Salamanca.

fundamentar as relações sociais. Surge assim, a modernidade.
(Lima, 2001, p. 86)

O declínio do pensamento escolástico, na realidade, foi apenas aparente, suas teses continuaram válidas, “muitas vezes os jusnaturalistas e iluministas incorporavam ideias escolásticas, mas não citavam a fonte” (Lima, 2001, p. 87); foi graças a algumas obras fundamentais, como as de Schumpeter (1883-1950), Pierre Vilar (1906-2003) e Grice-Hutchinson (1908-2003), que a importância das contribuições dos salmantinos foi resgatada e valorizada.²⁵

As novas correntes da ciência econômica encontraram outras bases, opostas à ética católica. Poderíamos citar a ética protestante, a qual Weber interpretou como sendo “o berço do homem econômico moderno” (Weber, 2011, p. 135) e Marx classificou como “a ideologia do capitalismo, o epifenômeno religioso de um fenômeno econômico” (Trevor-Roper, 1972, p. 15), e o liberalismo burguês, preocupado com a eficiência e desvinculado da justiça:

A separação entre a economia e a ética tem as suas raízes nas características básicas da própria cultura moderna. Dois fenômenos desempenham junto a isto um papel decisivo. Em primeiro lugar a racionalidade científica e técnica conduz à mecanização da imagem do mundo pela qual forma-se uma ruptura entre a ciência e a ética. Em segundo lugar a exaltação da liberdade individual leva a uma subjetivação extrema da ética. Essas premissas da modernidade têm-se realizado de modo exemplar e radical no pensar e no agir econômico. (Vervier e Vos, 1997, p. 93)

A ética foi reduzida à teologia moral, enquanto a economia adquiriu sua independência da tutela religiosa: “A redução da teologia a mera ética é uma característica marcante do pensamento burguês” (Assmann e Hinkemart, 1989, p. 20); esta separação absoluta, ainda presente na mentalidade dos economistas, voltará a ser desafiada pelo pensamento católico apenas no século XIX, como veremos a seguir.

²⁵ Para mais informações sobre os economistas da segunda escolástica, também chamados de últimos escolásticos, conferir: WOODS, Thomas. *Como a Igreja Católica Construiu a Civilização Ocidental*. Trad.: Élcio Carillo. São Paulo: Ed. Quadrante, 2008, p. 145-158.

O Pensamento Econômico Católico

A segunda escolástica marcou o pensamento econômico do século XVI, mas à medida que a classe mercante se profissionalizava e enriquecia, distanciava-se da moral cristã que havia, até então, marcado as relações comerciais. Porém, no século XIX, a Igreja Católica estava diante de novos desafios, uma nova sociedade gerada pelas revoluções industrial e francesa. Não se tratava mais de uma sociedade de privilégios, as relações entre senhor e servo haviam se esfacelado em diversas regiões da Europa, o capitalismo liberal se desenvolvia com selvageria, o papel do Estado, bem como o seu tamanho, era questionado pela elite burguesa etc. A Igreja precisava pensar e dar novos significados à vida em sociedade, sem ignorar as mudanças operadas pelos acontecimentos do final do século XVIII. Ainda podemos citar dois elementos fundamentais para o surgimento desta nova corrente de pensamento:

1. A restauração da Companhia de Jesus (1814), que havia sido suprimida pelo Papa Clemente XIV através do breve apostólico *Dominus ac Redemptor* (1773).
2. A reabertura da Universidade Católica de Louvain (1834), a qual possuía uma cadeira de Economia Política, junto a outras antigas universidades católicas também restauradas por toda a Europa. O conjunto das reflexões sobre o tema realizado por teólogos católicos, sobretudo no interior das universidades restauradas, ficou conhecido como “pensamento econômico católico”²⁶.

O PEC²⁷ se desenvolveu na primeira metade do século XIX em duas vertentes. A primeira delas, predominante entre os anos de 1829 e 1850, considerava que a intervenção do Estado na economia não era recomendada; dois de seus representantes, Charles de Coux (1787-1864), da Universidade de Louvain, e Joseph Droz (1773-1850), membro da Academia Francesa, pensavam que: “A caridade conseguia resolver os problemas sociais, seja através da ação individual, seja das associações beneficentes, repudiando a

²⁶ A partir de agora faremos referência ao pensamento econômico católico através da sigla PEC.

²⁷ As informações apresentadas acerca dos pensadores dessa corrente foram retiradas da dissertação de mestrado do economista português Filipe Martins de Sousa Vales. Cf. VALES, Filipe Martins de Sousa. *Contributos para uma História do Pensamento Econômico Católico: O declínio e fim do projeto*. Porto, 2015. [Dissertação de Mestrado – Faculdade de Economia do Porto].

intervenção do Estado e reclamando maior liberdade de ação para a Igreja Católica” (Vales, 2015, p. 9). O economista belga, Charles Périn (1815-1905), também da Universidade de Louvain e discípulo de Coux, acreditava que os ricos deveriam agir, voluntariamente, em favor dos mais pobres, de forma que cada trabalhador deveria recorrer ao seu patrão para suprir as necessidades não suportadas pelos seus rendimentos. Trata-se de um resquício da cultura medieval de deduzir a assistência do senhor ao servo. Segundo Almodovar²⁸ e Teixeira:

Périn [junto a outros autores] personificava a oposição católica às perspectivas sociais e econômicas nutridas pelos chamados intervencionistas, católicos sociais ou socialistas cristãos. Eles acreditavam que a legislação social (não apenas a tentativa de estabelecer salários mínimos, mas também as iniciativas relativas a seguros compulsórios ou a limitação das horas de trabalho) era, de fato, um ataque à iniciativa privada, uma interferência do Estado na esfera privada e, por essa razão, ainda outro passo em direção ao socialismo.^{29 30} (Almodovar e Teixeira, 2014, p. 117)

Esta vertente do PEC foi responsável por revitalizar as ideias da segunda escolástica; anos depois, o economista austríaco, Carl Menger (1840-1921), se tornaria o fundador de uma nova escola de pensamento econômico, a Escola Austríaca, com a publicação do seu clássico “Princípios de Economia Política” em 1871. Menger citou, ao longo do trabalho, uma série de escolásticos da segunda geração, como o já citado Diego de Covarrubias e Juan de Mariana (1536-1624), devendo parte de suas ideias, e conseqüentemente das ideias da Escola Austríaca, ao pensamento católico. O economista espanhol Jesús Huerta de Soto (1956), estudioso das origens do pensamento da Escola Austríaca, da qual faz parte, observou:

Para Friedrich Hayek, os princípios teóricos da economia de mercado, assim como os elementos básicos do liberalismo econômico, não foram concebidos, como geralmente se acredita, pelos calvinistas e protestantes escoceses, sendo que, pelo contrário, são o resultado do esforço doutrinário empreendido

²⁸ António Manuel Martins Almodovar (1953-2016) orientou a dissertação citada de Filipe Vales.

²⁹ Texto original: “Périn personified the Catholic opposition to the social and economic perspectives nurtured by the so-called interventionists, social Catholics, or Christian socialists. They believed that social legislation (not just the attempt to establish minimum wages but also the initiatives regarding compulsory insurances or the limitation of the hours of work) was in fact an assault on private initiative, an interference of the state in the private sphere, and for that reason still another step toward socialism.”

³⁰ Note-se que no século XIX o liberalismo deixou de ser o único e principal inimigo do pensamento católico, o surgimento do socialismo colocou parte dos pensadores católicos na defensiva, como se pode notar na citação de Almodovar.

pelos dominicanos e jesuítas membros da Escola de Salamanca durante o século de ouro espanhol. (Soto, 2010, p. 50)

A segunda vertente, predominante entre os anos de 1850 e 1890, estava mais ligada às questões sociais do período, fruto de reflexões promovidas por padres jesuítas, como Luigi Taparelli d’Azeglio³¹ (1793-1862) e Matteo Liberatore³² (1810-1892), seu aluno, os quais admitiam a intervenção do Estado como suplemento à caridade cristã. Esta vertente, embora composta majoritariamente por jesuítas, era mais influenciada pelo pensamento neotomista, ligado à primeira escolástica. A preocupação destes pensadores estava mais direcionada aos “males” causados pelo liberalismo: “Com seu apoio à secularização política e à não-intervenção econômica, o liberalismo criou um vácuo social no qual prosperou uma competição desregrada, cobiça, usura e uma concentração substantiva de riqueza e poder”³³ (Almodovar e Teixeira, 2014, p. 119). Não podemos deixar de citar também a contribuição do bispo de Mainz, o Mons. Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877). O economista Filipe Vales destacou alguns pontos de vista do bispo:

Apontou a competição e individualismo promovidos pelo liberalismo como as raízes do mal social, perspectivando a questão social num horizonte ético; reviu a noção de propriedade privada à luz do pensamento de Tomás de Aquino, no sentido de se demarcar não só do liberalismo, mas também do emergente socialismo; propôs alguns remédios, como a proibição do trabalho infantil, a limitação do número de horas de trabalho, as exigências sanitárias nos locais de trabalho, a assistência social, entre outros. Estas três ideias terão forte impacto na estruturação do trabalho dos economistas católicos. (Vales, 2015, p. 12)

Como se pode perceber, esta vertente do PEC tem tendências antiliberais mais claras, reforçando o papel do Estado na regulamentação do trabalho e na promoção do assistencialismo, e ao mesmo tempo antissocialista, pois defendeu a legitimidade da propriedade e refutou a luta de classes. Devido

³¹ Entre os seus principais discípulos podemos citar o Cardeal Tommaso Zigliara, OP (1833-1893), responsável pela formulação de parte das encíclicas *Aeterni Patris* (1879) e *Rerum Novarum* (1891). Taparelli também foi amigo do Arcebispo Gioacchino Pecci, futuro Papa Leão XIII.

³² Liberatore formulou a primeira parte da encíclica *Rerum Novarum*.

³³ Texto original: “With its support for political secularization and economic nonintervention, liberalism created a social vacuum in which prospered an unregulated competition, greediness, usury, and a substantive concentration of wealth and power”.

influência que estes pensadores exerciam na alta hierarquia eclesial, prevaleceu a segunda vertente no discurso oficial do Magistério³⁴.

A chamada “Doutrina Social da Igreja” (DSI) foi estabelecida formalmente a partir da encíclica *Rerum Novarum* do Papa Leão XIII, a qual recorreu à segunda corrente de pensamento, italiana e jesuítica, ao invés da francesa, mais ligada à Academia. A partir desta encíclica, o PEC assumiu o modelo corporativista, transformando-se em um “corporativismo católico”, uma terceira via declarada entre o socialismo e o capitalismo. Mais tarde, esta vertente influenciou o corporativismo fascista e a aprovação de leis trabalhistas na Europa e na América Latina.

O Corporativismo Católico

A promoção de um modelo corporativo como alternativa aos modelos socialista e capitalista não deveria provocar surpresa, pois trata-se de uma tentativa eclesial de retomar aspectos do antigo modelo feudal, baseado nas guildas e corporações de ofício controladas pela Igreja. O Magistério lançou mão de uma estratégia coerente, pois os sistemas político-econômicos existentes, ou tornavam seu papel secundário na sociedade, ou ameaçavam a sua existência; a Igreja precisava adotar um meio termo que diminuísse o poder do Estado, a fim de preservar sua estrutura, então baseada na posse de terras e imóveis ao redor do mundo, de modo a garantir sua liberdade de agir e sua influência social. Segundo o Pe. Fernando Bastos de Ávila, SJ (1918-2010), o corporativismo:

É uma doutrina político-econômica, que considera a sociedade humana naturalmente estruturada em grupos profissionais, concebidos como seus elementos básicos. Daí a ideia de constituir-se o governo não de representantes de regiões geográficas, mas de representantes de agrupamentos profissionais ou corporações. (...). O corporativismo seduziu o pensamento de Pio XI que o indicava como uma terceira via entre as democracias liberais, as quais lhe pareciam esgotadas, e os regimes totalitários de direita e de esquerda que cresciam com força ameaçadora. O corporativismo cristão foi de tal modo indevidamente identificado com as estruturas fascistas, que a derrocada do fascismo soterrou também a proposta alternativa cristã. (Ávila, 1993, p. 122)

³⁴ Os discípulos de Taparelli estiveram diretamente envolvidos com a redação das encíclicas *Rerum Novarum* (1891) e *Quadragesimo Anno* (1931), as duas primeiras encíclicas sociais.

O autor conseguiu resumir o conceito, a origem e o declínio do corporativismo no PEC, destacando a importância que a teoria exerceu sobre o Papa Pio XI (1922-1939) e, portanto, a defesa oficial do modelo corporativo feita pela Igreja desde fins do século XIX até o final da Segunda Guerra Mundial. Porém, é importante analisar o caminho que este conceito percorreu até ser adotado pelo Magistério de maneira oficial, e mencionar quais intelectuais contribuíram para este fim.

Na década de 1930, era corrente a ideia de que o corporativismo marcaria o século XX, assim como o liberalismo marcara o XIX. O economista e político romeno Mihail Manoilescu (1891-1950), por exemplo, chegou a afirmar que “o liberalismo está morto e o socialismo exausto, antes mesmo de ter podido expandir-se” (Manoilescu, 1938, p. 9). Em uma de suas principais obras, *O Século do Corporativismo*, traduzida no Brasil no final da década de 1930, período inicial do Estado Novo³⁵, defendeu que ao longo do século XX o corporativismo se espalharia e seria predominante. Tendo isso em mente, ele se esforçou para delimitar o que compreendia por “corporativismo”:

O corporativismo contemporâneo não é, nem poderia ser, idêntico ao corporativismo da Idade Média. (...) O corporativismo nada tem de comum com o fascismo, embora os seus aspectos econômicos se tivessem desenvolvido em nossos dias sob a vigilância desse sistema. Teremos igualmente que frisar não ser o corporativismo um meio hipócrita de consolidar e perpetuar a ordem social vigente com todas as suas iniquidades. (...) O corporativismo não se restringe à órbita de organização material da sociedade, mas abrange, nas suas finalidades, uma verdadeira integração das forças espirituais, morais e materiais da nação em um conjunto harmonioso. (...) O corporativismo concretiza a subordinação de todos os interesses ao conceito nacional, que é uma ideia básica e final. (Manoilescu, 1938, p. 12)

A descrição de Manoilescu vai de encontro aos princípios espiritualistas, chegou a classificar o modelo de “orgânico”, segundo o qual a sociedade seria um grande corpo onde a realização de variadas funções, executadas pelos seus “órgãos”, a manteria viva, desde que cada “órgão” cumprisse sua missão específica. O indivíduo, neste modelo, deixaria de ser o *homo economicus*, ou seja, “a encarnação do egoísmo em um quadro de liberdade

³⁵ Manoilescu tinha posturas fascistas e antisemitas. Faleceu em uma prisão soviética, em 1950, por suas ideias conservadoras.

infinita” (Manoilescu, 1938, p. 279), e se transformaria no *homo corporativus*³⁶, no “homem que dispõe de uma liberdade relativa de escolha, entre várias posições determinadas e conformes com a utilidade nacional” (Manoilescu, 1938, p. 279-280).

O autor também considerou a Igreja como um “tipo acabado de corporação”, a corporação “mais independente de todas”, aquela que “serve de padrão a todas as instituições, corporações e partidos políticos” (Manoilescu, 1938, p. 168). A citada “independência” da Igreja frente ao Estado, fato que a destacou como corporação ideal, ajuda-nos a compreender melhor o conceito de corporativismo; neste modelo é o conjunto das corporações que, solidariamente, constrói o Estado, e este intervém, de forma subsidiária, nas corporações, assim: “as corporações não promanam de qualquer autoridade estranha a elas, mas são a única fonte donde procede todo o poder do Estado” (Manoilescu, 1938, p. 18). Manoilescu não utilizava o termo “terceira via” ao se referir ao corporativismo, mas o classificava como um “espaço econômico”, junto ao liberalismo e ao comunismo. Enquanto o espaço liberal foi definido como individualista, distante dos interesses coletivos, e o espaço comunista como coativo e coletivista, o espaço corporativo foi classificado como organizado, não dirigido, “comporta a liberdade da posse individual dos meios de produção e o controle dos contratos” (Manoilescu, 1938, p. 274). Em suma, o autor percebia a regeneração do modelo corporativo, sufocado após a Revolução Francesa (1789)³⁷, como caminho alternativo, postura compartilhada pelo PEC e pelo Magistério da Igreja.

Para compreender os fundamentos teórico-jurídicos do modelo de Estado corporativo, recorreremos ao jurista Roger Bonnard (1878-1944), que o definiu da seguinte forma:

³⁶ Cf. BASTIEN, Carlos; CARDOSO, José Luís. *From homo economicus to homo corporativus: A neglected critique of neoclassical economics*. The Journal of Socio-Economics 36 (2007) 118–127. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S105353570500137X>. Acesso: Agosto de 2018.

³⁷ “A Revolução Francesa dissolveu os quadros corporativistas, reduzindo a sociedade a uma poeira humana, formada pelos indivíduos isolados. (...) As sociedades, por meio de um movimento de reação, procuram retornar à sua anterior constituição orgânica, da poeira a que as reduziu a Revolução Francesa” (Manoilescu, 1938, p. 13).

O Estado corporativo é aquela forma de Estado que compreende órgãos de caráter corporativo [econômicos ou não]³⁸, a fim de tornar o Estado mais apto a realizar por si mesmo o intervencionismo, naquilo que diz com os interesses individuais, para conciliá-los e equilibrá-los. (Bonnard, 1938, p. 214)

O autor seguiu o mesmo raciocínio de Manoilescu, e destacou a incompatibilidade entre o Estado corporativo e o liberalismo, e adicionou a isto que o modelo democrático tradicional também não era adequado ao corporativismo, porque aquele “comporta uma representação política” (Manoilescu, 1938, p. 216), enquanto que no modelo corporativo se faz necessário uma representação profissional, uma “democracia profissional”, nesta “não são mais os partidos políticos, mas as profissões que se acham representadas” (Manoilescu, 1938, p. 217). O modelo apresentado foi apropriado pelos pensadores católicos e ratificado nas primeiras encíclicas sociais; o corporativismo, refletido sob uma ótica teológica, deu origem ao que chamamos de “corporativismo católico”³⁹, definição importante para evitar a confusão com o corporativismo fascista, ou com o modo pejorativo utilizado atualmente.

O maior representante do PEC de cunho corporativo, através do qual podemos falar da formação de uma verdadeira escola católica de pensamento econômico, é o padre jesuíta Heinrich Pesch (1854-1926)⁴⁰. Pesch elaborou uma complexa reflexão teológico-econômica conhecida como “solidarismo”⁴¹ na sua densa obra *Lehrbuch der Nationalökonomie*⁴², escrita entre os anos de 1905 e 1923, composta de treze volumes. Em 2014, o cientista político e colunista norte-americano Stephen Krason (1954) escreveu um artigo intitulado *Rediscovering Heinrich Pesch and Solidarism*, no qual pontuou catorze linhas gerais do solidarismo de Pesch; podemos destacar alguns que, posteriormente, foram incorporados na *Quadragesimo Anno* (1931) e na *Mater et Magistra* (1961), tais

³⁸ É importante sublinhar que a Igreja é considerada uma corporação não-econômica por Manoilescu.

³⁹ Inicialmente não havia diferença prática entre Pensamento Econômico Católico e Doutrina Social da Igreja, porém, a partir do pontificado de João XXIII, a DSI passou a ser identificada como um ramo da teologia moral, uma doutrina econômica, enquanto o PEC entrou em declínio como teoria econômica.

⁴⁰ Ao lado de Pesch, podemos citar: Eugène Duthoit (1869-1944), Valère Fallon (1875-1955), Oswald von Nell-Breuning (1890-1991), Gustav Gundlach (1892-1962), entre outros.

⁴¹ Pesch afirmava que o verdadeiro motor da vida econômica era a colaboração entre indivíduos e grupos e não a concorrência.

⁴² “Livro sobre a Economia Nacional”.

como: a defesa da propriedade privada e sua destinação universal, o princípio de socialização, ou seja, que todos sejam beneficiados pela economia, a substituição da economia de mercado totalmente livre por uma economia corporativa, mais organizada, a questão do preço justo, dos salários justos, da cobrança reduzida de impostos, da intervenção do Estado quando necessário (subsidiariedade), etc. Krason indicou a necessidade de redescobrir Pesch, embora parte de suas ideias sejam inaplicáveis atualmente; faremos uma breve análise sobre os principais elementos de seu pensamento.

Segundo Pesch, a sociedade deveria seguir uma “ordem natural orgânica”, a qual estaria ancorada em dois pilares:

- I. Doutrina de relações econômicas justas: Deve ser garantida a equivalência nos termos da troca e a garantia de um sustento adequado. Assim, não fica excluída a busca do lucro, mas apenas a busca excessiva do lucro.
- II. Visão corporativa da sociedade: Toda a função social é uma vocação e, portanto, não pode ser equiparada a uma mercadoria. Assim, o mercado deve ser substituído pela corporação, composta por grupos vocacionais e industriais de patrões e trabalhadores, dentro dos quais os problemas de cada indústria ou grupo profissional se deveriam resolver. O papel do Estado seria o de supervisor das relações institucionais dentro das corporações e entre as corporações, sem, contudo, tomar para si o seu controle. (Vales, 2015, p. 25)

Portanto, Pesch sublinhou a diferença entre “trabalho” e “mercadoria”⁴³, o trabalho não poderia ser considerado uma mercadoria entre outras; o trabalho humano é imbuído de valor próprio, não de simples utilidade; esta postura se tornou recorrente nas encíclicas sociais. Por outro lado, o autor não condenou a busca de lucros, apenas a busca excessiva, gananciosa, que visasse somente a acumulação, ao invés de enxergar o todo, o bem-estar social. A valorização do trabalho em si e a condenação do egoísmo capitalista na busca desregrada de lucros seria operacionalizada pelas corporações e sindicatos, e, por sua vez, estes seriam fiscalizados pelo Estado, o qual deveria interferir quando fosse estritamente necessário.

O conceito de “solidariedade”, princípio basilar da DSI, foi desenvolvido por Pesch como uma opção entre o individualismo e o coletivismo. O princípio de solidariedade foi definido por Pesch como: “A

⁴³ O Papa João Paulo II também destacou esta diferença na encíclica *Laborem Exercens* (1981).

amalgamação ordenada de todos os esforços feitos por forças que supostamente vinculam a sociedade ao redor de um bem comum moralmente exigido”⁴⁴ (Almodovar e Teixeira, 2014, p. 122), trata-se de um princípio baseado no direito natural, gerador de uma “ordem natural orgânica”, em contraponto ao mecanicismo liberal e ao estatismo socialista. A este princípio, somou-se o de “subsidiariedade” do Papa Pio XI, segundo o qual “o Estado não deveria intervir sempre que os níveis intermediários da sociedade (associações, comunidade local e a família) pudessem ter uma ação efetiva”⁴⁵ (Almodovar e Teixeira, 2014, p. 122); ou seja, a sociedade civil e suas formas de organização deveriam preceder a intervenção do Estado e, na medida do possível, autogerir-se, cabendo ao Estado a fiscalização e eventual intervenção no caso de incapacidade da sociedade civil. Sobre a contribuição de Pio XI na defesa do corporativismo católico, podemos citar não apenas sua própria reflexão sobre o tema, feita na *Quadragesimo Anno*, mas principalmente a condenação das demais doutrinas político-econômicas do período: o liberalismo e o comunismo⁴⁶, por esta mesma encíclica, bem como o fascismo⁴⁷ e o nazismo⁴⁸.

A teoria econômica de Pesch está intrinsecamente ligada à ética, especificamente à ética cristã, desde os seus objetivos primordiais até o seu funcionamento prático. Sem princípios éticos, a economia estaria fadada a se desumanizar, a perder-se de suas finalidades, portanto é a ética o princípio básico pelo qual as teorias econômicas devem se orientar. Em suas palavras:

O objetivo da economia nacional é este: atender à necessidade nacional de bens materiais no contexto do bem-estar geral, com fatores reguladores incluindo as consciências dos seres humanos, que são falíveis, mesmo nas melhores ordens políticas e econômicas, junto com organizações civis que desempenham suas funções de maneira consciente e, finalmente, a atividade

⁴⁴ Texto original: “The ordely amalgamation of all efforts by forces which are supposed to or do in fact bind together with reference to a morally required common good.”

⁴⁵ Texto original: “The State should not intervene whenever the intermediate levels of society (associations, local community, and family) could have an effective action”.

⁴⁶ O comunismo foi condenado ao lado do liberalismo na *Quadragesimo Anno*, mas alguns anos depois foi alvo de um documento inteiramente dedicado a ele, a Carta Encíclica *Divini Redemptoris* (1937), cujo subtítulo era “Sobre o Comunismo Ateu”.

⁴⁷ Carta Encíclica *Non abbiamo bisogno* (1931).

⁴⁸ Carta Encíclica *Mit Brennender Sorge* (1937).

complementar, harmonizadora e reguladora das autoridades estatais.⁴⁹ (Pesch, 2004, p. 58-59)

Nota-se que o fator principal na equação econômica seria o Homem, dotado de falhas, desejos, limitações e criatividade, constituindo-se na principal fonte de riqueza, e no princípio elementar para a reta compreensão de qualquer teoria econômica. Nesse sentido, Pesch era um crítico da teoria da livre concorrência e um cético quanto às leis da oferta e da demanda, ao contrário dos salmantinos do século XVI, duvidando de que estas engrenagens fossem capazes de funcionar por si só:

De fato, no entanto, oferta e demanda não são causas que operam como que por necessidade natural. Não há lei natural de oferta e demanda e nenhum mecanismo para determinação de preço. Por trás da oferta, há fornecedores e, por trás da demanda, há demandantes, causas que operam livremente, deliberações humanas, ambições humanas, paixões humanas e relações de poder humano. Portanto, o que é necessário é a intervenção de fatores reguladores e proteção contra a falsificação especulativa, contra a manipulação artificial da flutuação dos preços, o que torna possível ganhar grandes quantias em pouco tempo.⁵⁰ (Pesch, 2004, p. 83-84)

A oferta e a demanda deveriam, portanto, refletir as condições reais, a verdadeira quantidade de bens disponíveis e o real interesse dos consumidores por esses bens, e para isso era necessária regulação; não seria possível que os preços fossem determinados automaticamente, mecanicamente, pela oferta e procura, essas supostas engrenagens poderiam ser facilmente manipuladas, e o preço justo não seria alcançado. A ética cristã traria justiça às relações econômicas, seria, segundo Pesch, como “os arcos de um barril”; e trazendo a justiça também traria a paz, a ética na economia seria capaz de evitar as guerras, geradas pelo “espírito capitalista”, e criar uma comunidade humana solidária.

⁴⁹ Texto original: “The purpose of the national economy is this: meeting the national need for material goods within the context of the general welfare, with regulating factors including the consciences of human beings who are fallible even in the best political and economic orders, along with civil organizations which perform their functions in a conscientious manner, and finally the complementary, harmonizing and regulative activity of state authorities.”

⁵⁰ Texto original: “As a matter of fact, however, supply and demand are not causes which operate as if by natural necessity. There is no natural law of supply and demand and no mechanism for price determination. Behind supply there are suppliers, and behind demand there are demanders, causes which operate freely, human deliberations, human ambitions, human passions, and human power relationships. Therefore what is needed is the intervention of regulating factors and protection against speculative falsification, against artificial manipulation of the fluctuation in prices which makes it possible to earn vast amounts of money in a short time.”

Contudo, não devemos confundir a defesa de Pesch da regulação com economia planejada, trata-se apenas de rejeitar uma economia totalmente livre, o que o autor classificou de “economia de livre empresa”:

Nós também pedimos maior liberdade na vida econômica no futuro. No entanto, não devemos permitir que esta economia, quando se tornar mais livre, volte a ser a velha economia de livre empresa. Não devemos permitir-nos ser jogados de um extremo ao outro. A ordem, não a liberdade, é o princípio mais alto e a melhor garantia também do grau certo de liberdade.⁵¹ (Pesch, 2004, p. 151)

A defesa de Pesch gira ao redor de um melhor ordenamento, controle absoluto ou liberdade absoluta são vistos com desconfiança, são os “extremos” do comunismo e do capitalismo. Pesch dirigiu, ao longo desta obra, mais críticas ao capitalismo liberal do que ao comunismo; segundo ele, ambos são extremos e possuem princípios errados, porém, o comunismo seria consequência do capitalismo, resultado das injustiças causadas por este, e permanecer nele levaria as nações ao comunismo, promovendo radicalismo e violência.

Para concluir a análise de parte do pensamento de Pesch, citaremos o resumo que o próprio autor fez do que considerava ser um modelo econômico ideal:

A longo prazo, o futuro não pertence a nenhum tipo de "economia de comando", seja ela simplesmente dominada pelo Estado ou socialista. Ela pertence, antes, ao tipo de economia nacional livre em que haverá independência e responsabilidade pessoal entre todos os sujeitos econômicos. No entanto, não será mais a economia individualista e capitalista do libertarianismo econômico, mas uma economia nacional socializada e regulada que será ligada a uma comunidade econômica integrando unidades econômicas individuais à unidade econômica nacional, subordinando-se à finalidade econômica geral.⁵² (Pesch, 2004, p. 176)

⁵¹ Texto original: “We too call for greater freedom in economic life in the future. However, we should not allow this economy, when it becomes more free, to become again the old free-enterprise economy. We must not allow ourselves to be tossed about from one extreme to the other. Order, not freedom, is the highest principle and the best guarantee also of the right degree of freedom.”

⁵² Texto original: “In the long run, the future does not belong to any kind of command economy, whether that is simply a state-dominated one or a socialistic one. It belongs rather to the kind of free national economy where there will be independence for, and personal responsibility among, all of the economizing subjects. However, it will no longer be the individualistic, capitalistic economy of economic libertarianism, but a socialized and regulated national economy which will be bonded together into an economic community by integrating

O autor imaginava uma economia nacional livre, funcionando harmonicamente como uma comunidade econômica, integrada pelo Estado, agente regulador e subsidiariamente responsável pelo ordenamento da economia nacional, pelas associações da sociedade civil, como as corporações, sindicatos e famílias, e pelos indivíduos, estes solidariamente responsáveis e protagonistas das atividades produtivas e comerciais. Pesch faleceu em 1926, mas depois de cinco anos, dois de seus discípulos, Nell-Breunning e Gundlach, ambos jesuítas, ficaram responsáveis pelo rascunho da encíclica *Quadragesimo Anno*, dotando a segunda encíclica social produzida pelo Magistério de uma enorme influência do pensamento de seu mestre, e redirecionando o PEC no mesmo sentido das suas reflexões.

Na prática, a nascente DSI e o PEC não apresentavam diferenças palpáveis em um primeiro momento. Embora o PEC tivesse variações, a vertente que prevaleceu deu origem à DSI e ambas as correntes permaneceram unidas, tendo o Magistério da Igreja como sustentáculo, até o pontificado de João XXIII (1958-1963). A diferenciação entre estas formas de pensamento, fato que ocasionou o aparente colapso de uma teoria econômica genuinamente católica, se deu, a nosso ver, por questões históricas alheias à Igrejas, as quais analisaremos a seguir.

Crise e Declínio do Pensamento Econômico Católico

Em março de 1939, o Secretário de Estado de Pio XI, Cardeal Eugenio Pacelli, foi eleito e entronizado Papa Pio XII (1939-1958), mesmo ano no qual teve início o maior conflito armado da História, a Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Certamente, ocupar o Trono de São Pedro durante uma guerra de dimensões apocalípticas foi um dos maiores desafios que um papa já enfrentou. Quatro ideologias político-econômicas se enfrentaram, o eixo nazifascista enfrentou a aliança formada entre as democracias liberais e o comunismo stalinista; a ideologia que saísse vitoriosa na guerra prevaleceria no Mundo, e todas elas foram alvos dos ataques da Igreja Católica na primeira metade do século XX. Como o catolicismo poderia sobreviver durante e após

individual economic units into the national economic unit, subordinating themselves to the overall economic purpose of the nation.”

o término dos conflitos? Acreditamos que esta preocupação seja a origem da mudança da reflexão sócio-político-econômica assumida pelo Magistério da Igreja ao longo do pontificado de Pio XII e, sobretudo, após a eleição do Papa João XXIII (1958-1963). O filósofo italiano Antonio Gramsci (1891-1937), assumindo uma postura mais crítica em relação à Igreja, chegou a afirmar que esta nunca teve um verdadeiro programa de reforma econômica, mas que:

Na realidade, a Igreja não quer comprometer-se na vida econômica e não se empenha a fundo, nem por aplicar os princípios sociais que defende e que não são aplicados, nem por defender, manter ou restaurar aquelas situações em que uma parte dos seus princípios já fora aplicada e que foram destruídas...ela está disposta a lutar só para defender as suas liberdades corporativas particulares (...), suas condições existenciais. (Pimenta, 1985, p. 18)

Esta observação de Gramsci chama-nos a atenção para um elemento importante no estudo do pensamento católico, a Igreja não é apenas mais uma instituição social, não compõe, simplesmente, o quadro social, trata-se de uma sociedade autônoma, com regras, lideranças e identidade próprias, com uma comunidade de leigos e clérigos, muitas vezes dispostos a esquecer sua identidade nacional para defender esta sociedade cultural paralela. Isso ocorre desde sua constituição, mas ficou mais evidente na Idade Média, como constatou Schumpeter:

Um dos pontos essenciais a abordar é que a Igreja não era simplesmente um órgão da sociedade feudal, mas um organismo distinto que sempre manteve um poder próprio a serviço da classe guerreira, nunca abandonou sua própria autoridade, nunca se tornando também instrumento desta ou de qualquer outra classe. (Schumpeter, 1964, p. 107)

A Igreja Católica, no geral, está a serviço de sua própria sociedade, a sociedade eclesial, isso explica sua imensa capacidade de adaptação às novas estruturas sociais, sua penetração em praticamente todas as culturas e estados do mundo, bem como em todas as classes sociais. As diferentes manifestações do catolicismo ao redor do mundo, a depender das classes sociais, do gênero, da idade ou das etnias, são quase todas admitidas, com as devidas ressalvas, pela Igreja, o que demonstra sua flexibilidade estratégica, fato que permitiu a sua sobrevivência institucional por mais de dois mil anos. Ao prosseguir com as análises sobre o pensamento econômico católico, apoiado ou não pelo Magistério, consideraremos esta hipótese, ou seja, que na defesa ou ataque a

determinados modelos político-econômicos, a questão primordial passa pela manutenção da estrutura da sociedade eclesial.⁵³

O Papa Pio XII, assim como o seu antecessor, aparentemente não abandonou a defesa de um corporativismo católico, pode-se perceber isso, por exemplo, pelo convite feito a Gustav Gundlach, discípulo de Pesch, para ser seu consultor para os assuntos econômicos. Gundlach, entre outras coisas, fez a Igreja, comandada por Pio XII, pender para o lado da democracia política, além de ter exercido uma importante influência nos pronunciamentos do Papa sobre economia, sobretudo nas suas conhecidas radiomensagens⁵⁴. O economista francês Achille Dauphin-Meunier (1906-1984), observou que:

Pio XII condena as falsas concepções do corpo social que expressaram os liberais e os socialistas. Os primeiros conceberam a sociedade como um agregado de átomos (...) sem ligação orgânica entre si. Os segundos chegaram à sujeição de toda pessoa e toda coisa ao Estado totalitário. (Dauphin-Meunier, 1963, p. 23)

E prossegue dizendo que “a Igreja julga os dois sistemas [liberalismo e socialismo] em função de seus frutos: rejeita-os com o mesmo vigor e lhes opõe o seu sistema” (Dauphin-Meunier, 1963, p. 48). Mas sabemos que essa postura, mais adiante, exprimiria um caráter pragmático, pois até o fim da Guerra Fria (1991) o socialismo teria uma rejeição muito mais acentuada, já que a manutenção do catolicismo só seria possível no interior das democracias liberais, e após esse período a Igreja teria momentos de aproximação e distanciamento de ambos, ora defendendo aspectos da crítica socialista, ora demonstrando apoio aos princípios liberais.

Durante o seu pontificado não foram produzidas encíclicas sociais, provavelmente devido ao momento crítico da Europa, que fazia a Igreja concentrar atenções na guerra, e na própria sobrevivência. O fato de ter

⁵³ Se pensarmos que entre os principais objetivos da gestão econômica de uma família, empresa ou nação estão a sua preservação material e a geração de bem-estar físico, também podemos considerar que a Igreja Católica busca gestar uma economia eclesial, garantindo os meios capazes de se preservar no Mundo. A economia eclesial, ao que parece, está relacionada com as críticas aos sistemas econômicos existentes, trata-se de manter a Igreja como modelo social, econômico e político alternativo, embora esse modelo nunca seja adotado.

⁵⁴ Sobre as radiomensagens de Pio XII, sugerimos: SOFFIATTI, Elza S. Cardoso. *Igreja Católica, Política e Pio XII*. Jundiaí: Paco Editorial, 2012. A autora, contudo, não faz referências a Gundlach, fato que consideramos uma lacuna importante, tendo em vista a natureza do trabalho.

deixado a discussão econômica em segundo plano, pode ter contribuído para a esterilidade da produção intelectual sobre o tema na década de 1940:

Podemos dizer que, pese embora a continuidade de um pensamento econômico católico, já não encontramos, entre as décadas de 1940 e 1950, obras de caráter sistemático como as que apresentamos no período antecedente. Essas obras, que versavam exclusivamente sobre economia, começaram a inclinar-se para o domínio da vizinha sociologia onde os pensadores católicos parecem ter encontrado um terreno mais propício para a sua reflexão. (Vales, 2015, p. 34)

A sociologia, por apresentar uma porosidade mais acentuada quanto à ingerência de outros campos de estudo em suas áreas de pesquisa, absorveu parte do pensamento econômico católico, concentrando os esforços desses intelectuais nessa vertente.⁵⁵

A Igreja de Pio XII afastou-se, de maneira mais visível, do PEC de caráter corporativista após o final da Segunda Guerra, com a derrota do nazifascismo, e o surgimento de mais uma época de grande hostilidade entre o capitalismo liberal e o comunismo. Após esse período, a Igreja passou a sofrer mudanças de natureza teológica, e desviou sua atenção para outros problemas, tratando mais de temas como:

Questões de cooperação e ajuda internacional, uma desejável abertura ao capitalismo para travar o avanço do socialismo, uma alteração das prioridades na investigação teológica, que relegou o diálogo com a ciência econômica para segundo plano, e por fim, a crescente profissionalização da economia. (Vales, 2015, p. 42)

Nós seguimos de perto, até o momento, a periodização desse processo de construção e declínio do PEC feita por Filipe Vales, com base, principalmente, em Almodovar e Teixeira, e concordamos com a sequência da contribuição dos principais autores, bem como consideramos relevantes os argumentos para justificar o seu “fim”⁵⁶; porém, acreditamos que o abandono parcial do PEC tem uma relação direta com o final da Segunda Guerra. Esse suposto abandono, ou reforma conceitual, ocorreu provavelmente devido à ameaça representada pela intolerância religiosa da URSS. Ao mesmo tempo, a Igreja não poderia simplesmente adotar a perspectiva liberal, sua mais antiga

⁵⁵ Por exemplo, podemos citar os estudos do economista húngaro Karl Polanyi. Conf.: POLANYI, Karl. *A Grande Transformação: As origens da nossa época*. Trad.: Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 2000.

⁵⁶ Uma das nossas objeções é quanto ao suposto fim do projeto de um pensamento econômico católico.

inimiga; também não fazia sentido propor uma terceira via, pois enfraqueceria a luta contra o comunismo, colocando em risco o futuro da religião. A nosso ver, a solução encontrada foi equilibrar o discurso, pendendo para a defesa de elementos liberais, tais como a propriedade privada, a economia de mercado livre, a democracia, etc., sem, contudo, abandonar elementos do antigo corporativismo católico que, como já mencionado, possuía elementos socialistas, tais como a questão da crítica da desigualdade, da miséria, do conflito social de classes, da interferência, ainda que sutil, do Estado na economia, etc. Isso significa que a Igreja desistiu de sugerir modelos próprios para uma possível reforma do sistema econômico mundial? Acreditamos que não, mas essa análise é mais robusta e será feita em uma próxima ocasião.

Referências Bibliográficas

ALMODOVAR, António; TEIXEIRA, Pedro. *Economics and Theology in Europe from the Nineteenth Century*. In: OSLINGTON, Paul (Org.). *The Oxford Handbook of Christianity and Economics*. New York: Oxford University Press, 2014.

ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz J. *A Idolatria do Mercado*. São Paulo: Vozes, 1989.

ÁVILA, Fernando Bastos de. *Pequena Enciclopédia de Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal*. Trad.: Marcelo Rede. São Paulo: Globo, 2009.

BONNARD, Roger. *Syndicalismo, Corporativismo e Estado Corporativo*. Trad.: Themistocles Brandão Cavalcanti. Rio de Janeiro: Livraria Editora Freitas Bastos, 1938.

DAUPHIN-MEUNIER, Achille. *A Igreja e as Estruturas Econômicas do Mundo*. Trad.: José B. Mari. São Paulo: Ed. Flamboyant, 1963.

FANFANI, Amintore. *Capitalismo, Socialidade, Participação*. Trad.: Natércia Rocha. Lisboa: Editorial Notícias, 1976.

HEERS, Jacques. *História Medieval*. Trad.: Tereza Aline Pereira de Queiroz. São Paulo: Difel, 1981.

HUNT, Emery Kay; SHERMAN, Howard Jay. *História do Pensamento Econômico*. Trad.: Jaime Larry Benchimol. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013.

LE GOFF, Jacques. *A Bolsa e a Vida*. Trad.: Rogério Silveira Muoio. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1989.

LE GOFF, Jacques. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Trad.: José Rivair de Macedo. Bauru: Edusc, 2005.

LIMA, Luís Corrêa. *Teologia de Mercado: Uma visão da economia mundial no tempo em que os economistas eram teólogos*. Bauru: EDUSC, 2001.

MANOILESCU, Mihail. *O Século do Corporativismo*. Trad.: Azevedo Amaral. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1938.

NOTO, Sergio. *Corporatism*. In: FACCARELLO, Gilbert; KURZ, Heinz (Org.). *Handbook on the History of Economic Analysis*. Vol. III. Cheltenham/Northampton: Edward Elgar Publishing, 2016.

PESCH, Heinrich. *Ethics and National Economy*. Trad.: Rupert Ederer. Norfolk: IHS Press, 2004.

PIMENTA, Eli. *A Política e a Igreja Moderna: A visão de Antonio Gramsci*. Marília: UNESP. Faculdade de Educação, Filosofia, Ciências Sociais e da Documentação, 1985. [Séries Monográficas, Política, 3].

PIRENNE, Henri. *As Cidades da Idade Média*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1964.

PIRENNE, Henri. *História Econômica e Social da Idade Média*. Trad.: Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1965.

SCHUMPETER, Joseph. *História da Análise Econômica*. Rio de Janeiro: Centro de Publicações Técnicas da Aliança, 1964.

SOTO, Jesús Huerta de. *A Escola Austríaca*. Trad.: André Azevedo Alves. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2010.

TREVOR-ROPER, Hugh Redwald. *Religião, Reforma e Transformação social*. Trad.: Maria do Carmo Cary. Lisboa: Ed. Presença, 1972.

VALES, Filipe Martins de Sousa. *Contributos para uma História do Pensamento Econômico Católico: O declínio e fim do projeto*. Porto, 2015. [Dissertação de Mestrado – Faculdade de Economia do Porto].

VERVIER, Jacques; VOS, Herman. *Utopia Cristã e Lógica Econômica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Trad.: Pietro Nassett. São Paulo: Ed. Martin Claret, 2011.

WEBER, Max. *História Geral da Economia*. São Paulo: Centauro, 2006.

WOODS, Thomas. *Como a Igreja Católica Construiu a Civilização Ocidental*. Trad.: Élcio Carillo. São Paulo: Ed. Quadrante, 2008.



ARTIGOS - ARTICLES

La corriente “educación popular” y las luchas por la hegemonía en la historia cultural de la educación en nuestra América: legados y desafíos

Jessica Anahí Visotsky Hasrun¹

Profesora Adjunta Catedra de Pedagogía II y Educación y Derechos Humanos
Universidad Nacional del Sur - Argentina
jessicavisotsky@yahoo.com.ar

Como citar este artículo: Jessica Anahí Visotsky Hasrun. “La corriente “educación popular” y las luchas por la hegemonía en la historia cultural de la educación en nuestra América: legados y desafíos”, *Intelligere, Revista de História Intelectual*, nº9, pp. 135-176. 2020. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acesso em dd/mm/aaaa-

Resumen: Este trabajo se propone aportar al estudio de la historia de la pedagogía y de educadores que en los períodos previos y posteriores a las dictaduras del cono sur gestaron una praxis a partir de la acumulación de experiencias educativas gestadas al calor de los procesos emancipatorios. Nos interesa profundizar en dicho aporte a partir de la mirada de la historia social y cultural. Entendemos que cada trabajo en esta línea que recupere las tradiciones, las miradas y saberes respecto del conocimiento pedagógico y experiencia acumulada desde la praxis educativa en el contexto de proyectos políticos emancipatorios en nuestra América, es un aporte relevante que resta aún profundizar. Hay un campo de conocimientos, saberes, experiencias respecto de la educación en nuestro continente que seguir rescatando y visibilizando desde el presente, entendiendo que dichos conocimientos y experiencias dieron lugar a una corriente de pensamiento y acción educativa situada en nuestra América, nacida desde la genuinidad de estos territorios, desde ese humus gestado desde la revolución haitiana, las luchas indígenas, las luchas por las primeras independencias y las de los años '60 y '70, todas ellas luchas incansables de los pueblos en un continente que no ha dejado de resistir

¹ Profesora Adjunta Catedra de Pedagogía II y Educación y Derechos Humanos. Licenciatura en Ciencias de la Educación. Departamento de Humanidades. Universidad Nacional del Sur. Directora del Proyecto de Investigación Directora Proyecto de Investigación “Pedagogías críticas, interseccionalidades y derechos humanos: una mirada en territorio desde la investigación participante y las metodologías cualitativas”, Departamento de Humanidades. Universidad Nacional del Sur. E-mail jessicavisotsky@yahoo.com.ar

al colonialismo por más de 500 años y que ha gestado una corriente pedagógica al calor de estas resistencias.

Palabras clave: Educación Popular – Pedagogía – procesos revolucionarios – luchas populares – emancipación

A corrente da "educação popular" e as lutas pela hegemonia na história cultural da educação na nossa América: legados e desafios

Resumo: Este trabalho visa contribuir para o estudo da história da pedagogia e dos educadores que, nos períodos anteriores e posteriores às ditaduras do Cone Sul, desenvolveram uma práxis baseada no acúmulo de experiências educacionais desenvolvidas no calor dos processos emancipatórios. Estamos interessados em aprofundar essa contribuição na perspectiva da história social e cultural. Entendemos que cada trabalho desta linha que resgata tradições, visões e saberes a respeito do saber pedagógico e da experiência acumulada na prática educacional no contexto de projetos políticos emancipatórios em nossa América, é uma contribuição relevante que ainda precisa ser aprofundada. Há um campo de saberes, saberes, experiências educacionais em nosso continente que continuam a resgatar e a tornar visíveis desde o presente, entendendo que ditos saberes e experiências deram origem a uma corrente de pensamento e ação educativa situada em nossa América, nascida do genuíno. desses territórios, daquele húmus gerado desde a revolução haitiana, as lutas indígenas, as lutas pela primeira independência e as das décadas de 1960 e 1970, todas elas lutas incansáveis dos povos de um continente que não para de resistir ao colonialismo há mais de 500 anos e que criou uma tendência pedagógica no calor dessas resistências.

Palavras chaves: Educação Popular - Pedagogia - Processos revolucionários - Lutas populares - emancipação

The "popular education" current and the struggles for hegemony in the cultural history of education in our America: Legacies and challenges

Abstract: This work aims to contribute to the study of the history of pedagogy and educators who, in the periods before and after the dictatorships of the southern cone, developed a praxis based on the accumulation of educational experiences developed in the heat of the emancipatory processes. We are interested in deepening this contribution from the perspective of social and cultural history. We understand that each work in this line that recovers traditions, views and knowledge regarding pedagogical knowledge and accumulated experience from educational praxis in the context of emancipatory political projects in our America, is a relevant contribution that remains to be deepened. There is a field of knowledge, knowledge, experiences regarding education in our continent that we continue to rescue and make visible from the present, understanding that said knowledge and experiences gave rise to a current of thought and educational action located in our America, born from genuineness of these territories, from that humus gestated since the Haitian revolution, the indigenous struggles, the struggles for the first

independence and those of the 1960s and 1970s, all of them tireless struggles of the peoples on a continent that has not stopped resisting to colonialism for more than 500 years and that has created a pedagogical trend in the heat of these resistances.

Keywords: Popular Education - Pedagogy - revolutionary processes - popular struggles - emancipation

Desde donde escribimos, por qué y para qué escribimos?

Escribimos este artículo desde nuestra praxis en la Universidad Pública en educación de adultos y a partir de experiencias que pretenden vincular y dialogar desde la pedagogía con las organizaciones populares, de trabajadores/as, feministas y de pueblos originarios. Escribimos desde un contexto histórico y político en que una crisis sanitaria se inscribe en una profunda crisis civilizatoria, que ha dado lugar en enormes estallidos y procesos de lucha contra el sistema capitalista en todo el mundo desde Chile, Ecuador, Colombia o Bolivia hasta Hong Kong, Kurdistan, Francia o Grecia salvando las diferencias entre las mismas y llegando hasta los Estados Unidos y las luchas de los afrodescendientes. Al interior de estas luchas hay debate, construcción y pensamiento político, y en muchos casos estos planteamientos socavan el mismo pensamiento e ideas de la modernidad.

Asistimos a tiempos de crítica a la modernidad, a sus instituciones, a sus lógicas, a sus normas y concepciones del hombre y de la naturaleza; asistimos a partir por ejemplo de sus modelos de “desarrollo” están haciendo cuestionar los cimientos mismos que sostienen las economías latinoamericanas en el presente. En este momento de crisis profunda es necesario mirar al pasado para retomar proyectos inconclusos, miradas y paradigmas que son una referencia donde mirarnos.

Desde la pedagogía nos proponemos indagar en el pasado de ese pensamiento político pedagógico de una genuinidad que es poco valorada y insuficientemente reconocida en la academia.

Es una corriente lo suficientemente potente y creativa que se recrea y que necesita ir potenciando sus planteos al calor hoy de las luchas indígenas en el continente y al calor de las luchas feministas.

La pedagogía y la corriente educación popular en nuestra América

Este trabajo se propone aportar al estudio de la historia de la pedagogía, de los pedagogos y educadores que en los períodos previos y posteriores a las dictaduras del cono sur gestaron una praxis a partir de la acumulación de experiencias educativas gestadas al calor de los procesos emancipatorios en el continente.

Nos interesa profundizar en dicho aporte a partir de la mirada de la historia social y cultural y en el marco de esta última, de una historia intelectual de las disciplinas académicas, esto es, entendidas como parte de la historia cultural de un pueblo (Viñao Frago, 1995).

Entendemos que cada trabajo en esta línea que recupere las tradiciones, las miradas y saberes respecto del conocimiento pedagógico y experiencia acumulada desde la praxis educativa en el contexto de proyectos políticos emancipatorios en nuestra América, es un aporte relevante que resta aún profundizar. Hay un campo de conocimientos, saberes, experiencias respecto de la educación en nuestro continente que seguir rescatando y visibilizando desde el presente, entendiendo que dichos conocimientos y experiencias dieron lugar a una corriente de pensamiento y acción educativa situada en nuestra América, nacida desde la genuinidad de este continente, desde ese humus gestado desde la revolución haitiana, las luchas indígenas y las luchas por las primeras independencias y las luchas incansables de un continente que no ha dejado de luchar por más de 500 años. Precursores y precursoras como Simón Rodríguez, José Martí, Flora Tristán, José Carlos Mariátegui, Gabriela Mistral, Ernesto Guevara entre otros y otras.

Entendemos que como parte de esta tarea de visibilización de su pensamiento es también sacar cierto desdibujamiento del compromiso político de los educadores que conformaron lo que podríamos llamar un ideario pedagógico nuestroamericano o del Abya Yala. Existe aún una insuficiencia de estudios que vinculen praxis política con pensamiento pedagógico que permitan conocer en profundidad las líneas centrales de lo que fuera una praxis y un pensamiento de referentes pedagógicos y procesos revolucionarios nuestroamericanos.

La categoría *nuestra América* acuñada por José Martí define una semántica precisa y propia para nuestro continente y que deja claro a partir de su referencia geográfica identificándola desde el sur del Río Bravo hasta el Cabo de Hornos. *Abya Yala* es la denominación que previo a la conquista y colonización daban a este territorio los pueblos que lo habitaban. La categoría tiempo ha sido seleccionada a partir de un hito revelador y de notable impacto como la Revolución cubana de 1959 en su cualidad de ruptura integral de particular importancia en el espacio educacional de nuestro continente, contribuyendo a la crisis de hegemonía de los años '60 y '70 en el mundo.

Entendemos también que es preciso leer los planteos y desarrollos referidos desde el pensamiento descolonial, entendiendo que muchos de los planteos fueron el producto - producido por un humus sociológico fundado en el pensamiento de la modernidad occidental y en sí guardan resistencias así como resabios de esa colonialidad del poder, del saber, del ser, de la naturaleza (Walsh, 2007). Así y todo este pensamiento es una síntesis de esos procesos de resistencia al colonialismo y en sí guarda también pensamiento y acción resultado de las luchas de liberación libradas en el continente.

La historia de esta corriente que es la Educación Popular está aún en proceso de construcción. Nosotros entendemos que es diversa la experiencia gestada desde los años '60 en adelante cuando la revolución cubana triunfara en nuestro continente. Un cúmulo de experiencias nacieron, se gestaron a partir de ese momento en ruptura con la tradición precedente y con continuidades con las ideas y experiencias de una tradición crítica americana; estas experiencias en muchos casos se gestarían desde organizaciones que comenzaron a pensar a la educación pero no aislada, sino en contextos y proyectos políticos revolucionarios. Esa pedagogía con olor a pólvora de la que nos habla Moacir Gadotti (2013) como la contrapartida a la que se gestara desde el poder hegemónico a partir de la Alianza para el Progreso y sus lineamientos para el "Desarrollo de las Comunidades", haciendo efectivos procesos de "*letrincracia*", al decir del Che² (Guevara, 2006).

² Esta pedagogía hegemónica tiene sus antecedentes teóricos y prácticos en los proyectos de educación no formal de los años '40, con las preocupaciones y esfuerzos vinculados a la situación internacional provocada por la Segunda Guerra Mundial. En dicho contexto de

Ha sido reconocido que la Educación Popular, nace en oposición a las formas y técnicas instituidas para el pueblo por los grupos dominantes y al margen de la educación de adultos patrocinada desde la UNESCO. Luego, la misma centralizó las ideas, proyectos y prácticas a través del poder del Estado, lo que le posibilitaría un control mayor sobre las actividades más autónomas y contestatarias (Rodríguez Brandao, 1993 ; Barquera, 1985).

¿Qué es y que no es la educación popular?; recuperamos esta pregunta formulada por Carlos Núñez Hurtado (2004), ya que entendemos que aún sigue siendo válida, aunque se han ensayado respuestas, creemos que es preciso seguir preguntándonos, reflexionando, recogiendo la experiencia y llevar a cabo una praxis de la misma. Entendemos que es marginal su estudio, y se da en espacios, por lo general, alejados de las universidades y ámbitos académicos.

En realidad no hay una definición única y acabada de lo que es Educación Popular, el mismo es un concepto polisémico. Diferentes enfoques han sido dados a lo largo de la historia educacional en nuestra América a la "Educación Popular", desde la concepción sostenida tempranamente por Simón Rodríguez, ligada la genuinidad de nuestro continente y a un ideal revolucionario, que ya coexistía con prácticas que él cuestionaba ... veamos cómo definía con una enorme lucidez a estas últimas:

"el proyecto de educación popular tiene la desgracia de parecerse a lo que, en varias partes, se ha emprendido con este nombre, y se practica bajo diferentes formas con un corto número de individuos, sobre todo en las grandes capitales. Las fundaciones son todas piadosas, una para expósitos, otras para huérfanos, otras para niñas nobles, otras para hijos militares, otras para inválidos... en todas se habla de caridad: no se hicieron por el bien general sino por la salvación del fundador o por la ostentación del soberano"(Rodríguez, citado por Sojo, 2010, p. 2).

tensiones y luchas por definir espacios económicos y políticos entre los países beligerantes aparece la educación de adultos. Así ante la falta de materias primas para la alimentación en los países de nuestra región, se impulsaron programas para favorecer "el desarrollo" en áreas rurales, financiados generalmente por Estados Unidos. Por otro lado estaba la concepción de que los aumentos en los índices de alfabetización favorecería al "desarrollo", se impulsan en estos años las primeras campañas masivas de alfabetización en la región con resultados nada satisfactorios por cierto (Barquera, 1985). Es posteriormente cuando la UNESCO asume el impulso de acciones vinculadas a la concepción de "Educación Fundamental", e impulsa campañas "contra la ignorancia", que resultaron con resultados también lamentables, aún así se siguieron implementando.

En su Proyecto de Educación Popular (1823), Simón Rodríguez sostenía,

“Una educación popular dirigida a fomentar las facultades críticas para discernir y reformar las costumbres crea “conciencia social” (Rodríguez 1828, 20). Sólo entonces su institucionalización a través de una oferta gratuita, pública (oficial) y general (es decir, la misma educación, en la misma aula, en las mismas condiciones para todos, desde los hijos e hijas de los patricios hasta los huérfanos abandonados de la guerra, los hijos de indios y de los esclavos recién liberados) hará posible concluir las revoluciones políticas que se iniciaron en la década de 1810”(Ortega, 2011:44).

Las características del mismo consideraron la universalidad, igualdad, gratuidad y la el reconocimiento de la genuinidad de América, éstas eran:

- Su carácter inclusivo: incluía a niños de ambos sexos y de clases bajas.
- El cuidado de las condiciones materiales de enseñanza: lugares cómodos, aseados.
- Carácter social: se recuperaba a los padres de los niños, enseñaban oficios. Autonomía de los niños y niñas.
- El proponerse como un espacio para la liberación.
- El proponerse como un espacio para generar conciencia y ciudadanía.
- Fortalecimiento de la voluntad y el sentimiento de ser útiles.
- Conocer nuestros propios idiomas originarios
- Énfasis en la dignidad de las personas, educación contra la explotación.
- El planteamiento del método pedagógico basado en enseñar a pensar, no repetir, a hacer, a preguntar (Sojo, 2010,p. 2).

También se lo utilizó en el marco del ideario liberal sarmientino en Argentina o de Varela en Uruguay, se lo ha ligado a concepciones pragmáticas, se lo ha instrumentalizado en el marco de proyectos políticos neoliberales antipopulares, han habido líneas de trabajo ligadas a experiencias educativas no formales que muchas veces dieron lugar a una asociación entre técnicas participativas y educación popular; también quienes plantearon una asociación entre educación de adultos y educación popular. El mismo Paulo Freire contribuyó a esclarecernos de estos dilemas reflexionando acerca de la práctica

pedagógica sostenida por su hija con niños y niñas de preescolar en las favelas de Brasil,

"Yo diría que lo que marca, lo que define a la educación popular no es la edad de los educandos sino la opción política, la práctica política entendida y asumida en la práctica educativa" (Torres, 1985, p.124).

Tampoco se hace necesaria una definición cerrada, única, pero si es preciso reconocer que esta praxis está atravesada por procesos y proyectos políticos nacionales o incluso regionales e internacionales. Hay dimensiones sustantivas, componentes fundantes y categorías que ayudan a dar cuenta de su naturaleza, para entender y conceptualizar su propia praxis incluyendo diferentes expresiones, experiencias, metodologías y procesos.

Carlos Nuñez Hurtado (2004) nos señala que la Educación Popular se constituye como una corriente de **pensamiento y acción** del campo de las ciencias sociales y humanas, particularmente de la pedagogía, y dentro del campo de "lo popular". Es una propuesta en construcción desde el conjunto de sus prácticas en muy diversos escenarios de América Latina. Tiene una visión es integral, comprometida social y políticamente con proyectos emancipatorios que y parte y se sustenta desde una posición ética humanista. Nuñez Hurtado, en México (2004), y Teresa Sirvent, en Argentina, (2008) realizan un análisis de las dimensiones que definen a la Educación Popular y de los principios que la fundamentan, recuperamos los trabajos de ambos porque entendemos que dialogan entre sí; ambos autores recuperan la **dimensión ética**, en tanto las prácticas de educación popular han mantenido un compromiso en pos de la transformación de la sociedad, denunciando el carácter injusto y violento de la sociedad capitalista, la **dimensión política**, en tanto asume la opción política a favor de los marginados, excluidos y desposeídos, de cuestionamiento del modelo socio-económico político y cultural dominante, afirmando la necesaria y consecuente naturaleza política de la educación; la **dimensión epistemológica**, pues sostiene un enfoque epistemológico dialéctico, oponiéndose al paradigma positivista sostiene, y que convierten al educando en el mero objeto de la transmisión pasiva de conocimientos elaborados por otros, en esta corriente el conocimiento se produce desde la relación dialéctica entre "el ser", "el medio" y "la historia"; es construcción social y debe ser socializado. Hay una **dimensión pedagógica**

también coherente con aquella dimensión epistemológica, para la que el punto de partida de la enseñanza es el sentido común de los educandos y finalmente la **dimensión metodológica**, entendida desde necesidad de coherencia entre el discurso y la práctica concreta, es el problema metodológico de *cómo* hacer realidad lo que en el discurso y a través de la opción ético-política se proclama.

El recorte temporal en los '60 – '70

Señalamos una ruptura a partir de los años '60 y '70 considerando que hay en la pedagogía de nuestro continente un antes y un después de la campaña cubana de alfabetización. En un contexto histórico mundial y latinoamericano de confluencia de procesos que cuestionaron al orden económico, político y social, se produce una radicalización del pensamiento social. En este clima de efervescencia y compromiso se inicia la corriente de pensamiento y acción que denominamos Educación Popular.

El triunfo en 1959 del proceso de la *Revolución Cubana* iniciado a principios de esa década adoptó para Cuba un gobierno socialista que tomó como medida de su gobierno la prioridad de la alfabetización de la población. Entendemos que la Revolución Cubana es un hito en este período que marca el inicio de procesos de lucha por las segundas independencias (Roig, 2003; Pinedo, 2010).

Claudia Gilman sostiene la pertinencia de considerar el bloque temporal de los sesenta / setenta como época, "*con un espesor histórico propio y límites más o menos precisos*". Para esta autora,

"(...) la distinción entre los sesenta y los setenta carece de sentido si pensamos en que todo el período atravesado por una misma problemática: la valorización de la política y la expectativa revolucionaria. Naturalmente, ese proceso de radicalización es móvil, tanto temporal como geográficamente, a lo largo del período, pero la diferencia es de intensidad. Visualizado sobre un mapa en permanente diacronía, se lo observa concentrado aquí, debilitado allá, pero siempre activado en algún lugar del mundo" (2003, p. 38).

Los orígenes de la marea revolucionaria provenían del Tercer Mundo (el proceso de descolonización africana, la Revolución Cubana, la resistencia vietnamita), o de las clases subalternas del Primer Mundo: la rebelión antirracista en los Estados Unidos y el *black power*, o los diversos brotes de

rebeldía estudiantil como el Mayo Francés (op. cit., p. 54). Gilman señala que podría pensarse a esta época como una crisis de hegemonía en sentido gramsciano, esto es, en los modos habituales del pacto entre dominantes y dominados. Recupera de Gramsci que es una crisis de confianza que afecta a los partidos, se extiende a todos los órganos de la opinión pública y se difunde en toda la sociedad civil, e implica que la clase dirigente deja de cumplir su función económica, política y cultural.

Estos procesos generaron influencias en las mismas instituciones tradicionales, como la iglesia católica, siendo emblemática la reunión del *Concilio Vaticano II*, encuentro ecuménico reconocido por la Iglesia Católica, convertido en símbolo de la apertura eclesial a la edad contemporánea. El mismo fue anunciado por el Papa Juan XXIII el 25 de enero de 1962, y se celebró durante cuatro años consecutivos desde 1962 hasta 1965. La renovación doctrinal y la unión con otras confesiones fueron algunos de los puntos más debatidos. Una de las corrientes religiosas generadas en estos años fue la ya mencionada *Teología de la Liberación*, un movimiento de interpretación surgido en Latinoamérica que propugna el compromiso que ha de adquirir el cristianismo para erradicar la pobreza y la injusticia social, en cualquier lugar en el que existan pero, de forma muy especial, en el "Tercer Mundo"³. Sabemos que incluso las iglesias metodistas vieron un cambio en su doctrina, acompañando por ejemplo la lucha de las madres en la Argentina durante el terrorismo de estado iniciado en 1975.

En esta breve genealogía del contexto en que emerge la Educación Popular en América Latina, un hito fue la Matanza de Tlatelolco, una represión y masacre de estudiantes en la ciudad capital de México⁴. En ese mismo año en

³ Tal como fueran denominados por el economista francés Alfred Sauvi y luego por la CEPAL en Teoría de la Dependencia, los países no centrales, periféricos, no desarrollados, subdesarrollados o en vías de desarrollo.

⁴ Los hechos violentos tuvieron lugar en la plaza de Tlatelolco, también llamada de las Tres Culturas, el 2 de octubre de 1968 cuando se realizaba un mitin estudiantil que había congregado a 10.000 personas y formaba parte del movimiento de protesta, iniciado en julio de ese año, contra la actitud gubernamental. Unos 5.000 hombres dotados de equipo blindado y que habían entrado en la plaza con la intención de disolver el acto, repelió a los francotiradores apostados en las azoteas de los edificios contiguos. El fuego, en medio del cual habían quedado atrapados los manifestantes, no cesó hasta las tres de la mañana del día siguiente. Nunca se pudo precisar el número de muertos y heridos. Tampoco se identificó a los responsables de estos hechos sangrientos, pese a lo cual es admitido que se trató, de alguna manera, de un

Europa, los sucesos de mayo de 1968⁵, conocidos como el *Mayo Francés*, inicialmente una manifestación estudiantil en contra del régimen de gobierno pero que generó un cuestionamiento de la sociedad capitalista y de su lógica.

Toda esta época, los '60 y '70, también se caracterizó por una renovación cultural que abarcó todos los ámbitos artísticos (música, arte, cine, literatura, diseño, etc.) y que de diferentes maneras reflejó las nuevas tendencias del pensamiento social. Estos y otros fenómenos sociales, así como pensadores e intelectuales comprometidos, impulsaron el despertar de la conciencia de cambio hacia sociedades más justas y más humanas, creando así el ambiente y el espacio ético e intelectual que dio origen a la Corriente "Educación Popular". La situación de pobreza e injusticia generalizada en América Latina hizo que muchos militantes sociales se sintieran comprometidos con la realidad social. Surgieron grupos, asociaciones comunitarias, expresiones religiosas que buscaban acercarse al pueblo para generar y apoyar las incipientes manifestaciones de organización.

La revolución cubana y la pedagogía revolucionaria

En el pensamiento de Ernesto Guevara, uno de los referentes de la Revolución puede verse el pensamiento al respecto de la educación. La pedagoga cubana Lidia Turner Martí (2010) ha indagado acerca del pensamiento pedagógico del Che, con una minuciosa lectura entre líneas de diarios, discursos y acciones a lo largo de su vida y hemos indagado también en otros textos en los que Ernesto Guevara tiene intervenciones respecto de la educación (Visotsky, 2012).

Si nos remontamos al año 1952, durante su viaje en motocicleta, el Che conversó con campesinos, obreros, amas de casa, mineros, a quienes les explicó sobre la crueldad del capitalismo, del origen de la explotación del hombre; entendía que el mundo sólo podía cambiarse si el hombre comprendía

intento de acallar el descontento social por medio de la represión ejercida desde el propio gobierno presidido por Gustavo Díaz Ordaz.

⁵ Después de una semana en la que las manifestaciones estudiantiles fueron duramente reprimidas por la policía, los sindicatos obreros convocaron una huelga general apoyada por nueve millones de trabajadores.

los fenómenos que lo circundaban y así buscaba su libertad y esto lo transmitía en todo momento.

En la sierra maestra, el Che predicaba la unión entre los trabajadores, los campesinos, desarrolló un trabajo de masas, un trabajo constante educativo con el pueblo, que incluyó la instalación de Radio Rebelde. Baste recordar los infinitos pasajes que nos han llegado de los años en la Sierra Maestra, donde se nos narra que el che enseñaba a leer y escribir a los guerrilleros, así como se nos cuenta que el Movimiento 26 de Julio creó escuelas en plena sierra donde se enseñaba a leer y escribir a los campesinos y guerrilleros.

La pedagoga cubana Regina Algramonte Rosell en un trabajo de 2014 acerca de la Campaña cubana de Alfabetización afirmaba que,

“Llegada la etapa de la lucha insurreccional en los terrenos de la Sierra Maestra, el Ejército Rebelde dedicó tiempo a la alfabetización de la tropa y en los momentos de descanso estimuló la superación y la lectura en los que ya sabían leer y escribir, así mismo en los territorios liberados se crearon escuelas para los campesinos de la zona donde daban clase los guerrilleros. Una vez en el poder el gobierno revolucionario se da a la tarea de cumplir el programa mínimo del Moncada, la tarea fue ardua, se heredaba un sistema político social injusto donde solo la mitad de los niños y niñas de en edad escolar asistía a las escuelas, ubicadas en su gran mayoría en lugares de difícil acceso. Solo existían 17 000 aulas de las 35 000 que se precisaban. Se necesitaba un cambio radical, una revolución cultural que permitiera la implicación consiente de todas y todos los cubanos”. p. 33

El principio político pedagógico del pensamiento de Guevara era que Hacer es la mejor forma de decir, es la Pedagogía del ejemplo al decir de Lidia Turner (2010). Se propuso dentro de esta concepción, al trabajo voluntario como ejemplo de reeducación del hombre a través del ejemplo revolucionario, del compromiso.

Así después del triunfo de la revolución de 1959, una de las primeras medidas tomadas por el ejército revolucionario fue impulsar una campaña de alfabetización, donde de hecho participaron jóvenes egresados de escuelas medias para contribuir con la misma. Esta campaña fue parte de un proyecto político y como relata Algramonte Rosell (2014) se materializó en la movilización y participación popular, para ello crean la Comisión Nacional de Alfabetización y Educación Fundamental, presidida por el doctor Armando Hart Dávalos, Ministro de Educación...

“Además formaban parte de esta comisión numerosos organismos y organizaciones: las Organizaciones Revolucionarias Integradas (ORI), el Colegio Nacional de Maestros, Central de Trabajadores de Cuba (CTC), Asociación Nacional de Agricultores Pequeños (ANAP), Comités de Defensa de la Revolución (CDR), Federación de Mujeres Cubanas (FMC), Asociación de Jóvenes Rebeldes (AJR), Ministerio de las Fuerzas Armadas Revolucionarias (MINFAR), y el Ministerio de Salud Pública (MINSAP)”. (Algramonte Rosell, 2014, p. 33-34).

En un año que duró la campaña de alfabetización se cubrieron las necesidades de alfabetizadores en todas las regiones y zonas del país, así más de 1000 alfabetizadores, jóvenes entre 14 y 16 años compartieron la vida de los campesinos, pescadores, marineros, carboneros, durmiendo en hamacas, en el suelo, también a la intemperie. (Algramonte Rosell, 2014, p.35). *Turner relata que las fábricas cubanas detenidas o abandonadas fueron transformadas en espacios de educación (2010).*

Es relevante donde se inscribe dicha pedagogía y dicha experiencia, y la importancia que entraña el planteamiento del hombre nuevo en el Che para pensar esa pedagogía. La relación entre estructura y subjetividad en sus discursos es de enorme relevancia para pensar la educación.

En 1959 Guevara pronuncia un discurso ante intelectuales sobre las proyecciones sociales del ejército rebelde, donde refiere a la cuestión de los principios, partiendo de una anécdota de un guerrillero que antes de la partida del Granma se retira del movimiento y acerca de la falta de principios que el hombre sostenía, el Che afirma: “*teníamos que dar ese golpe basados en principios, que lo importante también era saber lo que íbamos a hacer en el poder...*” (Ernesto Guevara, citado por Turner, 2010, p. 91)

En 1960 dirigiéndose a los médicos diría en afirmación clara al principio de que se educa aprendiendo y enseñando a la vez, esta mirada que la encontramos más tarde en la obra de Paulo Freire:

“Veremos, entonces, cómo tendremos que ser, en esas circunstancias, un poco pedagogos, a veces un mucho pedagogos; cómo tendremos que ser políticos también; cómo lo primero que tendremos que hacer no es ir y brindar nuestra sabiduría, sino ir a demostrar que vamos a aprender con el pueblo, que vamos a realizar esa grande y bella experiencia común, que es construir una nueva Cuba” (Ernesto Guevara, citado por Turner, 2010, p. 83-84).

Hay una concepción de educación, universidad, sostenía respecto de la formación en las universidades la necesidad de aprender en contacto directo con los problemas sociales, las prácticas profesionales como centrales, señaló en una oportunidad en un discurso frente a los estudiantes:

“(…) Yo recuerdo que tuve una pequeña conversación con algunos de ustedes hace varios meses, y les recomendaba entrar en contacto con el pueblo, no llegar al pueblo como llega una dama aristocrática a dar una moneda, la moneda del saber o la moneda de una ayuda cualquiera, si no como miembro revolucionario de la gran legión que hoy gobierna a Cuba, a poner el hombro en las cosas prácticas del país, en las cosas que permitan incluso a cada profesional aumentar su caudal de conocimiento y unir, a todas las cosas interesantes que aprendieron en las aulas, las quizás mucho más interesantes que aprenden construyendo en los verdaderos campos de batalla de la gran lucha por la construcción del país” (Ernesto Guevara, citado por Turner, 2010, p. 94-95)

En otra oportunidad, en una mina dirigiéndose a estudiantes de magisterio señalaba:

“No llegarán como maestros dentro de algunos años solamente a verter a sus alumnos la experiencia lograda en los libros, la historia de los mártires, de los héroes de la Revolución, los que forjaron la nacionalidad aprendida en los libros, ustedes conocerán una parte viva de esta última etapa de la historia. Conocerán los sacrificios, conocerán el contacto con el pueblo conocerán el contacto con las privaciones de los campesinos que todavía hoy subsisten en esta zona, aunque no es ni siquiera un reflejo de lo que ocurría en aquella época...” (Ernesto Guevara, citado por Turner, 2010, pp. 102-104).

Acerca de la educación del pueblo en los procesos de transformación, de la relación entre estructura y subjetividad encontramos estas palabras que son relevantes para pensar la pedagogía:

“Si nosotros logramos desentrañar, bajo la maraña de los papeles, las intrincadas relaciones entre los organismos y entre secciones de organismos, la duplicación de funciones y los frecuentes "baches" en que caen nuestras instituciones, encontramos las raíces del problema y elaboramos normas de organización, primero elementales, más completas luego, damos la batalla frontal a los displicentes, a los confusos y a los vagos, reeducamos y educamos a esta masa, la incorporamos a la Revolución... al mismo tiempo, continuamos sin desmayar, cualesquiera que sean los inconvenientes confrontados, una gran tarea de educación a todos los niveles, estaremos, en condiciones de liquidar en poco tiempo el burocratismo” (Ernesto Guevara, citado por Turner, 2010, p. 107).

En 1962 se realiza en Montevideo la Conferencia denominada “Alianza para el Progreso” gestada por Estados Unidos para frenar el avance de las ideas de la revolución cubana en toda América, y en la que los postulados

desarrollistas se plantearon como alternativa para paliar la situación de pobreza que viven los pueblos de America. En esta conferencia que pretendía ser “técnica” Guevara intervino planteando que Cuba interpretaba que ésta era una conferencia política, ya que es imposible separar la economía de la política, que *“no puede haber técnicos, que hablen de técnicas, cuando está de por medio el destino de los pueblos”* (Guevara, 2006:13) en donde Guevara expone en su calidad de Ministro de Industrias ante Ministros de Economía de América los principios y logros de la Revolución Cubana.

Planteó en esa oportunidad que en el terreno educacional, Cuba prácticamente ya ha conseguido todo lo que se proponía la Conferencia como una meta para diez años. Intervino con estas palabras,

“Hay un punto en que me gustaría detenerme un minuto; es en la educación. Nos hemos reído del grupo de técnicos que ponía a la educación y a la sanidad como condición sine qua non para iniciar el camino del desarrollo. Para nosotros eso es una aberración, pero no es menos cierto que una vez iniciado el camino del desarrollo, la educación debe marchar paralela a él. Sin una educación tecnológica adecuada, el desarrollo se frena. Por lo tanto, Cuba ha realizado la reforma integral de la educación, ha ampliado y mejorado servicios educativos y ha planificado integralmente la educación. Actualmente está en primer lugar en América Latina en la asignación de recursos; se dedica el 5,3% del ingreso nacional. Los países desarrollados emplean del 3 al 4, y América Latina del uno al 2% del ingreso nacional. En Cuba el 28,3% de los gastos corrientes del Estado son para el Ministerio de Educación; incluyendo otros organismos que gastan en educación, sube ese porcentaje al 30%. Entre los países latinoamericanos, la mayoría emplean el 21% de su presupuesto... Es el primer país de Latinoamérica que satisface plenamente las necesidades de instrucción primaria para toda la población escolar, aspiración del proyecto principal de la UNESCO en América Latina para 1978, ya satisfecha en Cuba.” (Guevara, 2006, p. 42).

Y enumera a los delegados de la conferencia las medidas que hicieron posible esas cifras en principio, la nacionalización de la enseñanza, haciéndola laica y gratuita y permitiendo el aprovechamiento total de sus servicios, y otra serie de medidas y dineros destinados a la educación, a impresión de libros, a construcción de escuelas, formación docente y materiales didácticos. Y agrega,

“Este año, en Cuba, como anuncié, se liquida el analfabetismo. Es un maravilloso espectáculo. Hasta el momento actual 104.500 brigadistas, casi todos estudiantes entre 10 y 18 años, han inundado el país de un extremo a otro para ir directamente al bohío del campesino, para ir a la casa del obrero, para convencer

al hombre anciano que ya no quiere estudiar, y liquidar, así, el analfabetismo en Cuba. Cada vez que una fábrica liquida el analfabetismo entre sus obreros, iza una bandera azul que anuncia el hecho al pueblo de Cuba; cada vez que una cooperativa liquida el analfabetismo entre sus campesinos, levanta la misma enseña. Y 104.500 jóvenes estudiantes, que tienen como enseña un libro y un farol, para dar la luz de la enseñanza en las regiones atrasadas, y que pertenecen a las Brigadas "Conrado Benítez", con lo cual se honra en nombre del primer mártir de la educación de la Revolución Cubana, que fue ahorcado por un grupo de contrarrevolucionarios por el grave delito de estar en las montañas de nuestra tierra, enseñando a leer a los campesinos" (Guevara, 2006, p. 43-44).

Regina Algramonte Rosell señala en esta línea que,

"Cuando se revisan las estadísticas salta a la vista el alto nivel de participación popular: 120 632 alfabetizadores populares, 100 000 estudiantes brigadistas "Conrado Benítez", 13 016 brigadistas obreros "Patria o Muerte", 34 772 mil maestros y profesores como técnicos, 227 600 personas en total. Fueron alfabetizadas 707 212 personas, con lo que se redujo la tasa de analfabetismo del 23,6% al 3,9%. Ese año, 1961, la UNESCO declaró a Cuba "Territorio Libre de Analfabetismo" (Algramonte Rosell, 2014, p. 38).

El plano metodológico Regina Algramonte Rosell señala que,

"... el primer paso fue el análisis de diversos métodos de alfabetización: silábico, palabras normales, global, ideográfico y el oracional, y se seleccionó un método compuesto; además, se realizó la investigación del vocabulario empleado por los campesinos, a fin de confeccionar una cuartilla revolucionaria comprensible para ellos, que les permitiera aprender a leer y a escribir y además a comprender los significados y las unidades de sentido de las consignas revolucionarias, emancipadoras" (Algramonte Rosell, 2014, p. 37).

Pedagogía en los prolegómenos del genocidio y las dictaduras en el continente. Una corriente de pensamiento y acción gestada en las trincheras

En los inicios, Brasil ... acerca de Paulo Freire ...

Brasil es la cuna de uno de los referentes de la corriente educación popular, Paulo Freire, y también de una de las primeras dictaduras del continente en las décadas de los '60 y '70.

Entendemos que recuperar y tensionar la experiencia social con la obra de un referente como Paulo Freire permite aproximarse a la

historia social del continente, tal como lo señala una pequeña biografía elaborada en el Instituto que lleva su nombre,

“Paulo Reglus Neves Freire nasceu no dia 19 de setembro de 1921, no Recife, Pernambuco, uma das regiões mais pobres do país, onde logo cedo pôde experimentar as dificuldades de sobrevivência das classes populares. Trabalhou inicialmente no SESI (Serviço Social da Indústria) e no Serviço de Extensão Cultural da Universidade do Recife”

En el nordeste brasileiro, la región del desierto brasileiro, zonas de sequías y de enorme pobreza, en Pernambuco nació en la década del '20, para más adelante en el contexto de sustitución de importaciones y con la expansión de la industria trabajó en el Servicio Social de la Industria en el sector de educación. Fue años más tarde que impulsa en Angicos primero y luego en todo Brasil un trabajo ligado a los campesinos y campesinas analfabetos/as.

A grandes rasgos pretendemos recuperar y seguir contribuyendo derribar mitos en torno a la praxis de Paulo Freire, para ello partimos de la relación entre la experiencia social y la teorización sobre la misma que fue haciendo a lo largo de su vida, en diferentes períodos, signados todos ellos por procesos políticos que se vivía en los países donde él desarrolló su praxis. Esto le dio un dinamismo e historicidad al pensamiento que seguimos pensando es preciso recuperar.

Nos dice **Celso de Rui Beisiegel** (2002) que las ideas de Paulo Freire comenzaron a ser conocidas en Brasil a partir de 1963, cuando se empezó a conocer más acerca de su método de alfabetización para adultos. La propuesta de esa educación concientizadora fue desarrollada y practicada en Brasil desde 1961, en una realidad social, política e ideológica en transformación, se vivía un momento complejo en la Guerra Fría, la revolución cubana se había definido por el bloque socialista, el nordeste brasileño era visto en Brasil y afuera, como una probable segunda Cuba. La disputa por el poder al interior de Brasil, reflejaba las tensiones vividas en el mundo. A ello se sumó la renuncia del presidente Janio Quadros y la difícil conducción del vice presidente João Goulart a la presidencia radicalizaron la lucha política interna. Según Beisiegel,

todo contribuía para hacer de la alfabetización por el método de Paulo Freire uno de los factores de esa radicalización política.

Desde los primeros ensayos de teorización de Paulo Freire, en 1959 hasta abril de 1964, en que sus actividades fueron prohibidas por el golpe militar, desarrolló un trabajo intenso en el campo de la educación de adultos. Al final de ese ciclo, sus ideas y, particularmente, su método de alfabetización ya ejercían gran atracción entre los jóvenes, en especial en la juventud católica, y eran adoptados por gran parte de los movimientos que de alguna forma se encontraban involucrados en la práctica de la educación popular en Brasil (Beisiegel, 2002).

En la propuesta de alfabetización, los procedimientos eran aparentemente sencillos y las ideas que sostenían los materiales estaban dotadas de la fuerza de su contenido ideológico, por lo que era bien recepcionado por jóvenes universitarios. La "concientización", la autopromoción de las poblaciones desfavorecidas, el estímulo a la participación, la construcción de la democracia y la promoción del desarrollo, todos esos objetivos se materializaban coherentemente en la propuesta de la educación "concientizadora", consiguiendo traducir Freire, en esta propuesta de educación, gran parte de la creatividad y de las expectativas de los movimientos sociales de la época. (Beisiegel, 2002).

La educación, para Paulo Freire, nunca fue entendida como políticamente neutra. Desde sus primeros trabajos, había optado de manera clara por la defensa de los intereses de la población más humilde y las características de la propuesta de alfabetización estrechaban esta relación entre política y educación explicitando los contenidos políticos inherentes al proceso educativo. La discusión de las condiciones de vida de los adultos analfabetos, en realidad correspondía a la discusión de las circunstancias de vida de los sectores más desfavorecidos de la población.

La propuesta fue tomada principalmente por jóvenes universitarios de la "izquierda católica" pero, también, por diversas corrientes de las "izquierdas"; la discusión sobre las condiciones de vida de las poblaciones

subalternas, en el contexto político-ideológico fue tomado a partir de su potencial para un proceso de formación de la conciencia de clase. Nos señala **Celso de Rui Beisiegel** que entre los objetivos de sus investigaciones en esos años Paulo Freire ya no mencionaría entre ellos la construcción de una sociedad capitalista floreciente en el país, ya no confiaba en el capitalismo como sistema económico y se incluía entre los católicos progresistas. Señala además que *Educación como Práctica para la Libertad* fue resultado de un trabajo desarrollado para difusión más amplia de los análisis gestados en experiencias previas en Brasil, si bien el libro fue concluido en Santiago de Chile, en 1965, cerca de un año después de la salida al exilio.

Según la biografía del Instituto Paulo Freire

“A metodologia por ele desenvolvida foi muito utilizada no Brasil em campanhas de alfabetização e, por isso, ele foi acusado de subverter a ordem instituída, sendo preso após o Golpe Militar de 1964. Depois de 72 dias de reclusão, foi convencido a deixar o país. Exilou-se primeiro no Chile, onde, encontrando um clima social e político favorável ao desenvolvimento de suas teses, desenvolveu, durante 5 anos, trabalhos em programas de educação de adultos no Instituto Chileno para a Reforma Agrária (ICIRA). Foi aí que escreveu a sua principal obra: *Pedagogia do oprimido*” (Instituto Paulo Freire, 2002).

Como señalábamos, *Educación como práctica de la libertad* fue sistematizado en Chile. Varios capítulos desarrollan ideas ya planteadas en escritos entre el 59 y el 63⁶. El propio Paulo Freire en entrevistas realizadas en Chile, en 1972 y más tarde en entrevistas en los 80 (Torres, 1985), califica de ingenuas algunas posiciones de sus primeros trabajos en los 50' y 60', sostenía que las críticas que se le han hecho eran hechas principalmente a partir de aquellos primeros trabajos, que indiscutiblemente, abrigaban posiciones débiles

⁶Sobre "La Sociedad Brasileña en Transición"; "Sociedad Cerrada e Inexperiencia Democrática"; "Educación versus Masificación"; también "Educación y Concientización" reproducen, selectivamente, con algunas alteraciones o actualizaciones, análisis ya elaborados en *Educación y Actualidad Brasileña*(2), de 1959, en "*Una Escuela Primaria Para el Brasil*"(3), de 1961 y en "*Alfabetización y Concientización: Una Nueva Visión del Proceso*"(4), de 1963. En este libro Freire desarrolla las primeras reflexiones sobre las reacciones conservadoras ante sus actividades en la educación popular; así mismo presenta, en el capítulo final y en el "Apéndice", informaciones sobre la "ejecución práctica" de su método de alfabetización, también ejemplos de "fichas de cultura" y "palabras generadoras" empleadas en experiencias programadas para el Estado de Guanabara. (Beisiegel, 2002)

e ingenuidades (Beisiegel, 2002). Aunque reconocía que la práctica que desarrollaba contemplaba las determinaciones estructurales de una sociedad dividida en clases, aunque los escritos y reflexiones no dieran cuenta de esto (luchas políticas, disputas ideológicas, grupos sociales).

En realidad Freire convivió desde que se exilia en Chile en 1964 con intelectuales y militantes políticos situados más a su "izquierda" (Beisiegel, 2002), defensores de concepciones del hombre y de la dinámica social alejadas de su praxis en Brasil. Incluso las entrevistas que concedió fueron entrevistas que lo invitaron a polemizar con su propio pensamiento y a reflexionar, debatir, estudiar, dialogar. Es reconocido que las transformaciones más acentuadas de perspectivas pueden ser captadas en el transcurso de sus escritos, desde el libro *Pedagogía del Oprimido*, de 1970. Si bien sostuvo los temas centrales en sus reflexiones, tales como las características de la conciencia, la crítica a la educación "domesticadora", la discusión acerca de la naturaleza del hombre y del proceso de su humanización, los ejes de una pedagogía libertadora, el papel central del diálogo en la educación, la participación, etc., sólo que ahora estos mismos temas los analizó desde ese humus sociológico de aquel diálogo con numerosos intelectuales considerados "de izquierda", también comprometidos con los sucesos de la época.⁷

En 1969, Paulo Freire había dejado Chile para desempeñar la función de *associate professor* en la Universidad de Harvard. Luego se exilia en Ginebra, donde, a partir de 1979, ocupó la posición de consultor especial del Departamento de Educación del Consejo Mundial de las Iglesias. Desde allí viaja a apoyar las campañas de alfabetización en los países africanos que estaban liberándose (Angola, Santo Tomé, Príncipe, Guinea Bissau).

⁷ Beisiegel nos alerta de que esos cambios de abordaje se revelan también en la bibliografía entonces utilizada. Mientras en los trabajos anteriores Paulo Freire citaba Mannheim, Dewey, Anísio Teixeira, Helio Jaguaribe, Corbusier, Vieira Pinto, Guerreiro Ramos, Zebedei Barbu, Amoroso Lima, Mounier, Bernanos, Jaspers, además de otros, en *Pedagogía del Oprimido* se encuentran citaciones de autores totalmente ignorados en los textos precedentes: Hegel, Marx, Engels, Lenin, Fromm, Sartre, Marcuse, Fanon, Memmmi, Lukács, Debray, Kossic, Goldman, Althusser, Mao Tsé-Tung, Fidel Castro, Ernesto Guevara, Camilo Torres... Es decir comenzó a transitar en un universo teórico ya distinto.

Siempre los trabajos de Paulo Freire fueron desarrollados desde programas, políticas o experiencias que tenían una aspiración de universalizar las propuestas, tal vez en experiencias más sencillas en primeras instancias pero siempre puesta en su mira la transformación social y en el contexto de procesos revolucionarios o de reformas profundas en las sociedades. Su primera experiencia en Angicos y finalmente en todo Brasil fueron los recorridos de su “método” hasta que en 1964 fue abortada la experiencia por el golpe de estado. Igualmente en Chile, experiencias con campesinos inicialmente y desde el ICIRA mas tarde. Aportó en el contexto de países liberándose del colonialismo, como Guinea Bissau, Santo Tomé, Príncipe o en un contexto revolucionario como Nicaragua.

Quisiéramos rescatar tres cuestiones no menores en la praxis de Freire, que es el resultado de un pensamiento dinámico, histórico. Una es su autocrítica respecto de la cuestión de género, de no haber considerado a lo largo de sus escritos la opresión histórica de las mujeres incluso desde una autocrítica en su lenguaje, podemos hallar estas reflexiones de Freire, así como miradas al respecto en los trabajos de Claudia Korol, quién ha reinventado esta corriente desde su potencialidad para la praxis político-pedagógica feminista (2007, 2016, 2017).

El otro tema es su referencia en los últimos años a la necesidad de avanzar en concepciones no antropocéntricas sino más bien que tengan en consideración la tierra, la naturaleza, y plantea la necesidad de pensar desde una Pedagogía ligada a la tierra, de hecho acompañó el nacimiento del Movimiento de Trabajadores Rurales Sin Tierra. Este punto nada menor en los tiempos donde la naturaleza se halla interpelada, siendo devastada por emprendimientos económicos de carácter extractivista que ponen en peligro ni más ni menos que la supervivencia del mismo planeta; estos tiempos que se viven señalan la necesidad de realizar lecturas críticas de esa oposición entre hombre y naturaleza, el hombre que pone a la naturaleza a su servicio, presente en los primeros escritos de Freire, y puntualmente en Educación como Práctica de la Libertad. Lecturas que tengan en consideración concepciones si presentes entre los pueblos originarios.

Finalmente rescatar en su regreso a Brasil del exilio en 1980, el compromiso militante por la construcción política y su participación en la fundación del Partido de los Trabajadores. Un artículo que es poco conocido de Freire, del que realizamos una traducción, que se llama "El partido como educador – educando" (Freire, 1981), publicado en una compilación de trabajos de intelectuales que adhirieron a la fundación del Partido de los Trabajadores de Brasil, da cuenta de esta preocupación militante de Paulo Freire.

La preocupación por pensar en la intervención política y asumirse el mismo más bien como un actor político que como pedagogo, ha estado presente en la trayectoria de vida, en la obra, esto es en la praxis de Freire. Nos relata Nuñez Huratdo en el prólogo a "Pedagogía de la Esperanza", un episodio vivido en el año 1977 en San José de Costa Rica,

"... una noche -la última- tuvimos una pequeña fiesta de celebración y despedida. Eramos apenas unos cuantos. Inevitablemente, poco a poco, sin perder el gusto y el ánimo de celebración festiva, la conversación volvió a ser la protagonista de la fiesta y las ideas, el alimento de la misma. Hablábamos del tema de la seguridad personal, de las amenazas siempre presentes por parte de los enemigos de toda causa justa en cualquier lugar del mundo. En la reunión había varios que explícitamente se entendían y actuaban desde una óptica y compromiso religioso. Aunque quizá todos -o la gran mayoría éramos cristianos, había como dos tendencias no contradictorias pero sí con diferentes matices: quienes se empeñaban en entender la Pedagogía del oprimido desde una perspectiva más propiamente pedagógica (que dio origen a aquella tendencia psicosocial del pensamiento freireano que obligó al propio Paulo a autocriticarse por 10 que, aun sin pretenderlo, había provocado con algunas de sus afirmaciones ligadas al tema de la concientización) y los que la entendíamos también en su dimensión política.

La conversación fue riquísima y de gran impacto para todos. Cuando terminó la fiesta, una amiga nos llevó en su carro al hotel. En el camino, me resultó imposible no hacer algún comentario al respecto, como queriendo todavía aprovechar aquellos minutos para saborear el "postre" de aquella rica sesión. "Es muy claro -me dijo más o menos- que los compañeros mantienen todavía una posición muy ingenua que, siendo honesta y comprometida, manifiesta su posición religiosa de influencia metafísica. Y por eso tratan de interpretarme a mí como pedagogo; mas yo te digo a ti que soy sustantivamente político y sólo adjetivamente pedagogo." Estas últimas palabras sí fueron exactamente dichas así, por que nunca se me pudieron olvidar. Me marcaron para toda la vida, y cuando las leí en otros trabajos, siempre evoqué esta noche inolvidable en la que Paulo se definió ..." (Nuñez Hurtado).

Desde su militancia en el Partido de los Trabajadores, Paulo fue designado como Secretario de Educación de San Pablo en 1989, sin embargo no terminó de cumplir su mandato en este cargo ya que en 1991 renuncia anticipadamente retornando a dictar clases en la Universidad Católica de San Pablo. Su último viaje a la Argentina lo realizó poco antes de morir, invitado por Roberto Tato Iglesias, educador popular, docente de la Universidad de San Luis y uno de los fundadores del Movimiento de Educación Popular Universidad Trashumante. Falleció ese mismo año, en 1997 en San Pablo.

Notas sobre Chile

Chile tiene en su historia social un acumulado de luchas y resistencias que se remontan a las luchas contra la colonización dada desde hace más de 140 años por el pueblo mapuche que sigue resistiendo aun en el presente al neocolonialismo de las forestales, represas hidroeléctricas, mineras. Tiene en su haber las luchas de los mineros, de referentes como Clotario Blest, y en educación voces de resistencia aun insuficientemente visibilizadas o mejor dicho anestesiadas como la de Gabriela Mistral, quien planteaba que

Chile tuvo un proceso de reforma agraria entre los años En el contexto del gobierno de Eduardo Frei. En ese contexto se gestaban organizaciones políticas como el MIR, Movimiento de Izquierda Revolucionaria que dio lugar a experiencias pedagógicas de enorme radicalidad como lo fue por ejemplo la experiencia del “Campamento Nueva Habana”, experiencia pedagógica nutrida del aporte del ya exiliado en esas tierras, Paulo Freire. De esta experiencia hemos podido conocer a través del Colectivo Diatriba, quienes citan al mismo Paulo Freire refiriéndose a esta experiencia:

“Tuve oportunidad de pasar una noche con la dirigencia de la población Nueva Habana que...tras obtener lo que reivindicaba, sus viviendas, continuaba activa y creadora, con un sinnúmero de proyectos en el campo de la educación, la salud, la justicia, la seguridad, los deportes. Visité una serie de viejos omnibuses donados por el gobierno, cuyas carrocerías transformadas y adaptadas, se habían convertido en bonitas y arregladas escuelas que atendían a los niños de la población. Por la noche esos ómnibus-escuelas se llenaban de alfabetizandos que aprendían a leer la palabra a través de la lectura del mundo. Nueva Habana tenía futuro, aunque incierto, y por eso el clima que la envolvía y la pedagogía que en ella se experimentaba eran los de la esperanza” (Freire, P, citado por Colectivo Diatriba, 2012, p.155).

Así nos relatan que el MIR fue la organización que impulsa esta experiencia como parte de su trabajo político y señalan que crean un *Frente de Cultura* subdividido en comisiones de trabajo una de ellas era la de *Escuela y Alfabetización* y otra de *Recreación y Deporte*, estructura que permitió organizar el trabajo a desarrollar en educación.

Afirman que la praxis político-pedagógica impulsada por el MIR, puso en diálogo los postulados teóricos y la práctica territorial y con una mirada crítica a cierto vanguardismo, realizada por jóvenes militantes territoriales desde el presente, señalan que,

“el énfasis discursivo puesto en la organización y en la maduración de la conciencia popular, a partir de la experiencia real y concreta de la lucha de clases, se encuentra materializado en la práctica político-territorial realizada con los pobladores del Campamento Nueva La Habana. La praxis político-pedagógica del MIR, nos demuestra que los momentos organizativos y de lucha deben ser entendidos como forma de conciencia necesaria para la construcción contra-hegemónica. Así, el sujeto individual, mediante un proceso político-pedagógico, puede transitar hacia formas sociales que incrementan su asociatividad y organización. Por otra parte, la noción de concientización presente en los planteamientos teóricos del MIR, refleja una preocupación paternalista sobre la cultura popular, debido a su supuesta concepción de mundo desorganizada, incoherente, acrítica, dogmática e incluso misionerista y conservadora. Esto demostraría una predisposición teórica que cae en “reduccionismos racionalistas y vanguardistas”, pero que en la práctica territorial fueron puestos en tensión y a la vez superados: a partir del trabajo territorial con los pobladores del Campamento Nueva La Habana, se pudo reconocer la creatividad de la cultura popular.” (Diatriba, 2012, pp. 166-167).

De las luchas dadas por el pueblo chileno en los años ´70, una de sus manifestaciones fue la Unidad Popular, coalición de partidos que llevó al poder a Salvador Allende en 1970. gobierno en el marco del cual se gesta el Programa de Escuela Nacional Unificada desarrollada por el pedagogo y ministro de educación del Gobierno de Salvador Allende, Edgardo Enríquez Frödden. Se gesta también la experiencia de Universidad de la Cuenca del Carbón en Lota, al calor del pensamiento de Frödden y de dicho contexto y proceso político (Cáceres Correa, 2014).

Asimismo y vinculada al programa educativo de dicho gobierno se gesta la experiencia de Educación de los Trabajadores del año 1971 (Espina Reyes y otros, 1971). El Chile de la Unidad Popular, sostuvo su educación en los fundamentos de la experiencia cubana y en la perspectiva freireana en el

marco de este proceso se editaron libros y materiales para la Educación de los Trabajadores, tanto por el Ministerio de Educación Pública de Chile⁸ como por el Instituto Cultural para la Reforma Agraria -ICIRA-⁹.

Este libro recupera la perspectiva freireana, en el mismo se parte del método psicosocial sin dejar de hacer las críticas a cierta ingenuidad que advierten en la concepción de la concientización en Freire (Espina Reyes y otros, 1971). Plantean temas generadores y una propuesta de trabajo en torno a Centros de Cultura popular que serían los espacios territoriales donde se impartiría la enseñanza para adultos y se generarían los procesos que acompañen a dicha alfabetización. Las palabras generadoras planteadas eran planteadas como codificaciones, con propuestas de reflexión que acompañaban a dichas palabras generadoras de debate y discusión, las mismas eran: 1.- Codificación “leche”; 2.-Codificación “casa”; 3.-Codificación “camisa”; 4.- Codificación “voto”; 5.-Codificación “teléfono”; 6.-Codificación “embarazo”; 7.-Codificación “enfermo”; 8.-Codificación “compañero”; 9.-Codificación “cesante”; 10.- Codificación “hogar”; 11.- Codificación “sindicato”; 12.- Codificación “salario”; 13.- Codificación “gobierno”; 14.- Codificación “educación”; 15.- Codificación “máquina”; 16.- Codificación “calle”; 17.- Codificación “desayuno”; 18.- Codificación “juventud”; 19.- Codificación “guitarra”; 20.- Codificación “tierra”; 21.- Codificación “cobre”; 22.- Codificación “teatro”.

Este texto elaborado para la alfabetización de trabajadores desde la misma denominación del programa nos devela una perspectiva clasista respecto de la educación del pueblo. Frente al eufemístico “educación de adultos” (Brusilovsky, 1996; Rodríguez, 1996) difundido por las agencias y estados a partir de la postguerra, estamos aquí ante un programa de educación que remite a un destinatario colectivo definido a partir de su condición de clase.

⁸ El documento citado de Espina Reyes y otros fue resguardado durante el exilio de Eduardo Palma Moreno en Argentina. Dicho material está siendo reeditado en la actualidad como edición homenaje.

⁹ Hemos accedido en una biblioteca en Chile a un ejemplar del libro de Paulo Freire, “Sobre la acción cultural”, editado por el I.C.I.R.A, en Santiago de Chile en 1972.

La "educación de adultos" y la "educación popular" emergen como tendencias contradictorias, la primera asimiló experiencias de organización de los trabajadores, se cimentó sobre las cenizas de aquellas prácticas (Brandao, 1993); en el caso chileno estamos ante una propuesta que, lejos de desconocer pero tampoco asimilar negando a los sujetos, resulta gestada desde el Estado – es una política gubernamental- , pero recupera las praxis de los trabajadores, a partir de la organización misma de la modalidad de cursado (los Comité de Cultura, reconociendo la tradición de organización territorial de los/las trabajadores/as y de los/las pobladores/as en Chile) así como por el contenido también clasista en las propuestas.

Pero no sólo el nombre, la misma existencia de este libro, y este programa nos hablan de un proceso que devela la relevancia que dio la Unidad Popular a la educación del pueblo, de los hombres y mujeres que hacen la historia, quienes día a día trabajan, se esfuerzan y luchan por un futuro mejor... al decir de Antonio Gramsci. Es la primer iniciativa en educación, en el marco de la Escuela Nacional Unificada que asume el gobierno de la Unidad Popular. Semejante al proceso cubano: lo primero, se destinan todos los esfuerzos a la alfabetización.

Este libro nos habla de sujetos concretos a quién estaría dirigido el material, en el primer párrafo de su explicación nos habla de los mineros del carbón, de los obreros textiles de Tomé, de la empresa "Purina", etc. (Espina Reyes y otros, 1971, p. 7) y agrega: *"La participación de los trabajadores en las decisiones gubernamentales implica el conocimiento de los problemas y reflexión sobre ellos"* (Espina Reyes y otros, 1971, p. 7).

En un contexto en donde asistimos a discursos conservadores respecto del analfabetismo y la alfabetización, discursos que lo entienden como un fenómeno individual, y como una instancia compensatoria de aquello que no se adquirió en la edad debida... en este programa del Chile de la UP, la concepción de analfabetismo también arraiga en una perspectiva de clase, no hay una conceptualización ingenua del mismo, sino una lectura crítica del mismo.

“Todo el pueblo discute la aceleración de la reforma agraria, la estatización de los bancos, la nacionalización del cobre y demás riquezas básicas y participa en el estudio de todos los grandes problemas de Chile...” (Espina Reyes y otros, 1971, p. 7)

Sin embargo va a referir a quienes quedan excluidos de este debate “Se trata de los analfabetos, de los marginados de la cultura letrada por causas socioeconómicas principalmente”. (Espina Reyes y otros, 1971, p. 7)

En este material hay una concepción de trabajo como actividad creadora así como una concepción del hombre como históricamente situado. En este escrito – devenido en herramienta política de una clase- el planteo marxista de la “clase en sí”, la clase al servicio de sus propios intereses es central para comprender el sentido mismo de la obra.

En la descripción en torno a la alienación-enajenación – desalienación, en tanto relaciones sociales, los autores tensionan dos concepciones de la conciencia, en tanto fenómeno psicológico o en tanto experiencia social. Debaten la categoría freireana que el mismo Paulo Freire cuestionó luego de sus años de exilio chileno, la concientización como un fenómeno psicológico, íntimo, que rozaba el idealismo... El propio Paulo Freire en entrevistas realizadas en Chile, en 1972 califica de ingenuas algunas posiciones de sus primeros trabajos en los 50' y 60', sostenía que las críticas que se le han hecho eran hechas principalmente a partir de aquellos primeros trabajos, que "indiscutiblemente abrigaban posiciones débiles e ingenuidades" (Beisiguel, 2002).

Es en este contexto político chileno en que se radicaliza su pensamiento como ya lo señalábamos, y sistematiza teóricamente los temas centrales en sus reflexiones, tales como las características de la conciencia, la crítica a la educación "domesticadora", la discusión acerca de la naturaleza del hombre y del proceso de su humanización, los ejes de una pedagogía libertadora, el papel central del diálogo en la educación, la participación, etc., sólo que ahora estos mismos temas los analizó en el humus sociológico de aquel diálogo con numerosos intelectuales considerados “de izquierda”, también comprometidos con los sucesos de la época.

Aníbal Ponce quien en la década de 1930 desarrolló reflexiones desde el marxismo en Sudamérica. En su obra "Humanismo Burgués, humanismo proletario" (Ponce, 2001), da cuenta de una categoría que a nuestro juicio atraviesa el libro "Sugerencias para la Alfabetización": este texto da cuenta de una concepción de sujeto a partir de una perspectiva profundamente humanista. La moral, la formación y educación de los hombres y mujeres para conformar una sociedad que valore y en la que se cuide la vida, las relaciones sociales, por sobre el valor del mercado y el capital, son centrales. Ponce hace un análisis del carácter de esa valoración del hombre por la burguesía, por ese humanismo burgués, Ponce señala el devenir de la burguesía desde su nacimiento como clase social, con el desarrollo de la técnica y del comercio, hasta convertirse en explotadora capitalista de los trabajadores, y menciona cómo después de suplantarse al feudalismo, se mimetiza con los feudales ante el enemigo proletario. En estos tiempos de los descubrimientos (s. XV) aparece una nueva forma de vida de la que emergen los humanistas, que buscaron en los clásicos lo que la Iglesia no les daba, esto es, una orientación terrenal, el goce de la vida y el valor del dinero, una filosofía práctica para justificar su amor por la riqueza, su gusto por la vida laica y el pensamiento libre.

Como contraposición Ponce cree que la revolución definitiva es la proletaria. En este texto nos encontramos ante un documento que recupera el valor de la cultura proletaria, desde una concepción de cultura y arte ligada a dicho humanismo. Entendía que, "El hombre se modifica con las circunstancias que lo educan y con las circunstancias que él transforma", el obrero ha de ser capaz de interpretar y utilizar la historia y dar un sentido distinto a las palabras pronunciadas por la burguesía. El arte, como reflejo de una forma de vida, redescubre el realismo que describe la realidad en su desarrollo revolucionario. En Ernesto Guevara encontramos estas ideas en su planteo del "hombre nuevo", es la misma línea de pensamiento y acción. Se estima que es en esta obra en la que "el che" se basa para plantear su categoría de "hombre nuevo".

Ese "humanismo" que en el marxismo lo podemos encontrar de forma tácita, puede observarse en "Sugerencias para la Alfabetización" (Espina Reyes y otros, 1971), tal como lo hallamos en el pensamiento y acción del Che,

superando desde nuestra perspectiva el carácter económico para trascender al plano social, cultural, educativo; todo esto movido por el hecho de considerar al hombre como eje central o factor esencial, en el caso del che de la revolución y en esta obra, del proceso de transformación que se estaba viviendo. Esta concepción del “hombre nuevo” que se menciona en el texto es la concepción guevarista, que entendía que la Revolución no es únicamente una transformación de las estructuras sociales, de las instituciones del régimen sino que es ante todo una profunda y radical transformación de los hombres, de su conciencia, costumbres, “valores” y hábitos, de sus relaciones sociales.

El humanismo que hallamos en este texto, “Sugerencias...”, moderno por momentos al extremo, donde la centralidad del hombre que pone a su servicio a la naturaleza es uno de los legados que nos ha dejado la modernidad y que lejos está de propiciarnos el Buen Vivir o Sumak Kawayay o Suma Qamaña...

El objetivo, la intencionalidad es la construcción de una sociedad socialista, y la noción moderna del “progreso” se halla en el eje de este debate, (noción de la que el propio marxismo no logró escapar y en la que se enmarca la oposición naturaleza – cultura). El propio extractivismo que hoy en día estamos poniendo en cuestión desde los diferentes movimientos y organizaciones políticas en nuestra América es parte de esta lógica. El mismo Fidel Castro, pero también intelectuales y corrientes académicas como lo es el ecosocialismo, están planteando la necesidad de revisar el paradigma de la modernidad, cuyo principal responsable es el capitalismo como modo de producción.

Es una tarea aún pendiente cómo conciliar este humanismo con el cuidado de la naturaleza, de lo que hoy depende la misma vida del hombre sobre el planeta.

El planteo de la creación de comités de cultura (Espina Reyes y otros, 1971, p.22) como espacios desde los cuales se impulsaría el proceso alfabetizador es de una importancia central. El esfuerzo y preocupación puestos por el Estado en la creación de los mismos merece atención especial: el lugar residual que a lo largo de la historia de la educación escolar de adultos ha

tenido la misma, se ha manifestado en la despreocupación por el tema del espacio físico donde se desarrollaría el proceso pedagógico.

La propuesta contiene como principal planteo metodológico el "discutir valientemente sobre su problemática" estando inserto en esa problemática. Resulta ilustrativo de la concepción de educación que subyace a la propuesta, el reconocimiento de que no va a ser en el aislamiento, en soledad que debe ser encarada la discusión, como método y estrategia de enseñanza. Contrariamente a las tendencias contemporáneas en

Educación para Jóvenes y Adultos lideradas por los organismos internacionales, que plantean la flexibilización de las cursadas y la autonomía del estudiante fundadas en tendencias cognitivas de "learning adult"; este material se funda y apuesta a una tradición en la educación ligada a procesos de poder popular, a procesos políticos el leit motiv de la propuesta, es el fin y es el medio, el contenido y la forma.

Se plantea que la "palabra generadora" es un método "antiguo pero eficaz", la resignifican e inscriben en una propuesta dialéctica. Hoy en día estamos en presencia de un profuso debate en torno a la alfabetización y la pertinencia o no de emplear palabra generadora, más allá de esto, en "Sugerencias..." la lectura de la palabra no se da aislada, va ligada a la lectura de la realidad.

Los vocablos empleados toman los hablares típicos del pueblo, más bien está dirigido a obreros, trabajadores urbanos. El cobre, la tierra son ejes de este levantamiento del vocabulario. Aparecen enumeradas y problematizadas algunas otras palabras, hablares típicos, palabras como "Chala" aquel calzado empleado por el pueblo mapuche y el campesinado criollo en los campos chilenos.

Los problemas planteados son problemas sentidos, pero la propuesta no se queda en el sentir popular también va en búsqueda de explicaciones, de las causas que han llevado a que el pueblo viva dicha situación: el problema habitacional por ejemplo, refiere a los gobiernos burgueses frente al propio gobierno popular y sus políticas habitacionales contrapuestas.

El abogado, educador y militante argentino, Carlos Falaschi, nos ha relatado en conversaciones las experiencias de educación que realizara en su estancia en Chile, adonde fuera entre otros argentinos para apoyar al socialismo (de Altarmirano) en el proceso de la Unidad Popular –el militaba en la Columna Sabino Navarro, una organización pequeña de extracción obrera que se une a Montoneros, se exilia en Suiza durante la dictadura argentina, donde conoce a Paulo Freire-. Él nos narra la experiencia educativa de trabajadores en las 300 fábricas¹⁰ de los cordones industriales de Santiago, donde cada trabajador cedía una hora del día y el estado cedía una hora diaria del obrero para cumplimentar la terminalidad de la educación primaria. Falaschi nos señala que fue en Chile donde leyó por primera vez a Paulo Freire.

Una mirada desde Argentina

Carlos Falaschi, de quién mencionábamos entrevistas personales, nos ha relatado su participación desde los años 50 en la Juventud Obrera Católica, JOC. Nos ha relatado que en estos espacios

“se hacían trabajos sociales y políticos en los barrios periféricos del Gran Buenos Aires, estudiantes y graduados de distintas carreras hacían trabajos de asesoramiento junto al pueblo, yo lo hacía desde el derecho de familia sobre todo”.

En la formación en la J.O.C se utilizaban los planteos del Cardenal belga P. Joseph Cardijn, de la ya clásica metodología del «ver-juzgar-actuar»¹¹. Él reflexiona que este método es lo que más tarde se difundiría masivamente como educación popular, y la realidad es que guarda continuidades con la metodología dialéctica propuesta por Freire.

También previo a los años ‘60 y ‘70 con relatos como el que nos llega de experiencias en el norte azucarero, en el contexto de las luchas sindicales

¹⁰ En entrevistas personales y puede ampliarse en Falaschi, C., 2014, “Chile, 1970-1973 un aula abierta. Acerca de una fábrica sin patrones: relato testimonio”, publicado en *Revista Nuestramerica*, Número Especial “Sugerencias para la Alfabetización. Programa de educación de los Trabajadores”. Pp.27-29. Disponible en <https://revistanuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/105>

¹¹ Vivió entre 1882- 1967, y en la década de los treinta del siglo XX funda la Juventud Obrera Católica de Bélgica. Esta metodología fue retomada y mayormente difundida a partir del Concilio Vaticano II.

libradas por los obreros en los ingenios. Entre los esfuerzos por unificar las luchas estaba también el de enseñar a leer y escribir.

“Robi y otros compañeros del PRT se ocuparon de instalar una escuela en el sindicato para los hijos de los obreros, con lo cual estrecharon relaciones con las familias y no había bautismo, casamiento o cumpleaños al que no fueran invitados por la gente de la zona. También aportaron sus conocimientos para alfabetizar a varios dirigentes de la FOTIA, y el Negroto Fernández fue uno de los primeros en aprender a leer y escribir en esos cursos que daba Santucho en el sindicato” (Montero, 2011, p.6).

Con respecto a las experiencias educativas de los años '60 y '70 en nuestro país, han avanzado en caracterizaciones significativas Lidia Rodríguez, Teresa Sirvent e Isabel Hernández.

Lidia Rodríguez (1997) ha avanzado en la caracterización de la “Pedagogía de la Liberación” en la Argentina, señalando que fueron las experiencias fundadas en el imaginario desarrollista las que -como alternativa- dieron lugar a experiencias política y culturalmente complejas, que facilitaron la consolidación de la “Pedagogía de la Liberación” en varios países del continente, incluido el nuestro.

María Teresa Sirvent plantea que, desde inicios de los años '60, se multiplican las perspectivas que concebían una nueva visión de la sociedad, de la educación y del cristianismo. Por ejemplo, fue en contextos de reforma agraria que se dieron las prácticas participativas e investigativas en educación, especialmente en experiencias con pobladores rurales, puntualmente en Chile, Brasil y Colombia. Ella misma formó parte de experiencias de Educación Popular. Sus investigaciones relatan las experiencias desarrolladas en Buenos Aires, a través del Departamento de Extensión Universitaria de la Universidad de Buenos Aires, con grupos que conformaban el cinturón de pobreza de las villas miseria de Buenos Aires y Gran Buenos Aires, centrados en propuestas metodológicas que implicaban el desarrollo de actividades científicas y de análisis de la actividad cotidiana, y refiere:

"Estas experiencias, tal vez por lo poco difundidas, no figuran en los trabajos más conocidos de sistematización de experiencias de Educación Popular. Sin embargo es interesante señalar sus raíces comunes con el Movimiento de Cultura Popular (MCP) del Nordeste brasileño del que formara parte Paulo Freire; dirigiendo su División de Investigaciones” (Sirvent, 1994, p. 55)

Sirvent aporta antecedentes de las experiencias gestadas en América Latina que nos permiten dar cuenta de esta tradición, así señala que referentes como Amanda Toubes o los precursores del Movimiento de Cultura Popular de Recife, se habrían formado en Francia e Inglaterra, en especial con el grupo de *Peuple et Culture* y sus líderes Joffre, Dumazedier y Legrand. Las primeras experiencias de educación popular de adultos en la UBA se habrían dado entre 1960 y 1966. Y refiere haber formado parte de este grupo de educadores que desarrolló experiencias en bibliotecas, clubs y cooperativas, entre otros lugares (op. cit., p. 56).

También Isabel Hernández señala que la conformación de experiencias de educación popular en la década del '70 se debe a la sensibilización dejada por el Mayo Francés del '68 y a las experiencias de lucha en el interior de nuestro país (el Cordobazo y el Rosariazo, en 1969) y señala,

"... Muchos de los educadores argentinos políticamente comprometidos, e insertos por esos años en el sistema oficial (en particular experiencias universitarias), nos hicimos eco del debate y las polémicas que por ese entonces se originaban en Europa, acerca de la teoría de los aparatos ideológicos del Estado (Althusser, Baudelot, Establet, Passeron y por otra parte Lagrange y sus críticos)" (Hernández, I, 1984, p. 33).

También Graciela Daleo, militante social y política nos relata en entrevistas personales que ella se inicia en lecturas de Paulo Freire y la educación popular en Chile durante el año 1969 por primera vez, con Paulo Freire en Santiago de Chile, nos señala Graciela que luego viajó dos veces más según a participar de espacios de formación, incluso en aquella experiencia de la U.P.

Compañeras educadoras que hicieron parte de procesos en el campo de la educación de Adultos en Buenos Aires, como M.S, nos relataba también en conversaciones mantenidas:

"Fue alrededor del 69 que leí por primera vez a Paulo Freire... en reuniones cuidadas, recuerdo que era en dictadura. Ahí fue un compañero chileno quién trajo a Paulo Freire, con él es que hacíamos lecturas y estudio de Paulo Freire"

Acerca de las experiencias de educación popular en el interior del país sabemos que en la etapa previa al golpe militar de 1976, estas experiencias habrían estado vinculadas a movimientos sociales de acción barrial y en

muchos casos vinculados a la iglesia católica (bajo la influencia ideológica del Movimiento de Sacerdotes por el Tercer Mundo y de la Teología de la Liberación) (Visotsky, 2002), llevadas a cabo por jóvenes que participaban de movimientos u organizaciones políticas o religiosas. Sería preciso profundizar en estas experiencias formativas tanto a nivel no formal como formal; a nivel formal sabemos casos de docentes perseguidos por la dictadura chilena en las aulas de universidades argentinas. Un caso es el de las cátedras del área Educación del Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur, los profesores Eduardo Palma Moreno, Guido Bello y el fallecido Max Eytel fueron contratados por la universidad argentina en 1974 y hasta fines de ese año, cuando son amenazados por la organización anticomunista AAA.

De esta experiencia contamos con el relato de alumnos y de los mismos profesores, así como con los programas de cátedras, donde podemos encontrarnos con una coherencia entre el discurso, lo proclamado y la práctica concreta de enseñanza (trabajos en grupos, debate, lectura de textos críticos, trabajos prácticos en barrios). Estas praxis son recordadas por exalumnos en el presente tales como las entrevistas realizadas a Graciela Hernández, testimonios públicos de Alicia Partnoy, exteñida desaparecida que nos relata “los trabajos en grupos, la pedagogía freireana aplicada a las evaluaciones, nos autoevaluábamos... estábamos con Paulo Freire y la pedagogía de la liberación con todo...” recuerda Alicia.

Es posible conocer de las experiencias pedagógicas contra-hegemónicas también a partir de las palabras del “enemigo”, puntualmente de las resoluciones del rumano, nazi, rector interventor Dionisio Remus Tetu, sindicado de llevar adelante el genocidio en la Universidad Nacional del Sur, en Bahía Blanca, puerta de la patagonia argentina. Es responsables de desapariciones, cesantías, transformaciones en la estructura departamental de la universidad (Gattari y Visotsky, 2004; Cardoso Da Silva y Visotsky, 2017), pero también podemos identificar en sus prácticas y palabras la concepción en disputa que subyacía en la pedagogía universitaria (Visotsky (Coord.), 2015). A poco de asumir, en la Resolución N°53 del 28/02/1975 refiere a la “ilegítima y abusiva” introducción de materias y seminarios extracurriculares, con bibliografías de “dudoso” valor, “tendenciosas y sectarias”, y métodos

pedagógicos “improvisados o aberrativos”, de “carácter marxista y anarquizante”. Plantea que es “imperioso” el “depurar” la estructura curricular en sus contenidos, en las relaciones sociales que propicia, y en la estructura de las tareas académicas. “Hay que restablecer el carácter científico de la enseñanza”, afirma Remus Tetu, y ordena una vuelta al pasado (“reestablecer...”). Como parte del componente didáctico, define que lo “estrictamente científico”, es “objetivo y universal”. Este componente didáctico confluye con el prescriptivo, al señalar en un análisis de la coyuntura que “debe restablecerse cuanto antes” aquello que definió. Y afirma “se ordena eliminar “aventuras pedagógicas y didácticas” que “atentan contra la personalidad del educando, que utilizarían a los estudiantes como “meros cobayos”.

Estos docentes exiliados debieron huir de la ciudad, perseguidos por el terrorismo de Estado en Argentina.

La rama de la educación de adultos se vio seriamente afectada con la dictadura, es en ese momento que desaparece la Dirección de Educación de Adultos, sumada a la desaparición física, exilio y dispersión de docentes formados pero también formadores en la pedagogía freireana. Esta desarticulación de la rama de debe ser leída en el marco no de la negación -esto es, de la ‘des-estructuración’- sino como producción, como articulación de los engranajes en pos del cumplimiento de mandatos vinculados a la redefinición de las fuerzas productivas. En 1974 se había implementado un programa de Alfabetización denominado CREAR, Campaña de Reactivación Educativa para el Adulto, Nano Balbo, educador freireano nos relata que dicha campaña contó con la presencia del mismo Paulo Freire en instancias de formación de los educadores y de asesoramiento¹².

Acerca de la Corriente Educación Popular en Paraguay

Acerca de la pedagogía freireana y las experiencias de educación popular en Paraguay hemos compartido relatos con uno de los referentes más

¹² Acerca de este período y del Programa CREAR, Campaña de Reactivación Educativa para el Adulto, contamos con el documental “Uso mis manos, uso mis ideas” realizado por el grupo Mascaró Cine Americano, en el año 2003, que relata la experiencia piloto en Neuquén y el contexto político en el que se gesta y en el cuál es interrumpida en 1976, al producirse el golpe de estado.

importantes de organizaciones de derechos humanos, el Premio Nóbel Alternativo de la Paz, abogado y educador popular, Martín Almada¹³, quién halló en territorio paraguayo el mayor archivo acerca de la Operación Cóndor, él nos decía:

“...para analizar la creación del Cóndor tenemos que ver la batalla ideológica. En esa época antes de los 50 ya aparece un análisis: el marxismo de la versión latinoamericana con Carlos Mariátegui, en Perú. Antes, aparece la reforma universitaria de Córdoba, aparece la teología de la liberación, con Iriarte, creo que se llama Gregorio...verdad? Paulo Freire con su educación liberadora, Ivan Illich lanza en Cuernavaca un libro que decía “la escuela ha muerto, viva la educación”. Aparece en Brasil Darcy Ribeiro y plantea la universidad nueva, el carácter discriminatorio de la educación universitaria en Brasil y en África del sur, aparece un líder revolucionario antiapartheid, Esteve Vico, quién fue asesinado en 1977, él decía que el arma más poderosa en manos del opresor es la mente del oprimido: brillante. Y eso hizo también parte del volcán de efervescencia de América Latina”

Martín fue detenido e interrogado¹⁴:

“Me tuvieron 30 días de interrogatorio y finalmente dijeron al ver mis antecedentes, yo era sindicalista del magisterio, yo era director de una escuela. Yo había abierto una escuela, y en esa escuela iniciamos un día, con un sacerdote, también jesuita, Y me obsequia fotocopia de un libro, era de Paulo Freire, Pedagogía del Oprimido. Yo leí ese libro, me entusiasmó le pasé a mi esposa, programamos un ciclo y aplicamos la metodología de Paulo Freire. Y un día me di cuenta que la libreta de calificación de un niño de 7 años la maestra puso Sobresaliente, Sobresaliente, Sobresaliente y a lo último le pone: Conducta Mala. Y yo le pregunto a la maestra ¿Qué pasa con este niño?. Y me dice: Este chico es muy inteligente, pero muy inquieto. Me interrumpe, me pregunta, me acusa con las preguntas. Ahhh si??? Le digo... Entonces le digo yo... porque la técnica de Paulo Freire es jugar con la palabra, entonces yo imitaba a Paulo Freire también, le digo – Mire profesora, cuando mi hijo está en la cuna y no se mueve, yo llamo al médico; cuando el agua está quieta, el agua se pudre... quiere decir que a un niño inteligente, inquieto quiere volverlo quieto, le parece que es la función del maestro?. Y sale de ahí enojada la maestra, va y me denuncia a la policía política que yo estaba leyendo un libro diabólico. (Risas). Bueno ahí va a comenzar mi tragedia, con este libro diabólico de Paulo Freire”.

En un relato en el que nos comparte las actividades culturales que realizaban desde la cooperativa de viviendas que impulsaron, como invitar músicos populares nos relata que tuvieron la intención de invitar al actor Cantinflas, así es que un día se reúne con un ministro de Stroessner y relata el

¹³ Puede consultarse también para profundizar en el texto de Almada, 2014.

¹⁴ Conversaciones con Martín Almada en Buenos Aires, 2014.

dialogo en el que se le menciona la concepción que el régimen tenía de Paulo Freire:

“Buenos días señor Ministro... le digo, y no me dice nada, le paso la mano y no me pasa la mano. Y me dijo, bien en serio, una voz prepotente: Cantinflas ¿va a venir???. Sí ministro!!!!. Le dije yo (Risas) y qué es para usted Cantinflas me dijo. Ministro, es nuestro ídolo. Ahí golpeó la mesa y me dijo: por orden del excelentísimo presidente de la nación General del Ejército Alfredo Stroessner... Cantinflas jamás pisará tierra paraguaya. Y por qué le dije yo. - Porque él es comunista, comunista y usted está leyendo un libro diabólico de Paulo Freire ... diabólico. Hemos tenido mucha paciencia límitese a cumplir con el programa oficial usted no va a tener problema. Pero usted nos crea mucho problema con su Paulo Freire, esos argentinos comunistas , ese Leo Dan que viene y canta y hace ladrillos, que es eso? ... retírese me dijo”.

Martín finalmente es detenido junto a su compañera también educadora, popular, Celestina Pérez quién fue asesinada por la dictadura stronista. Acerca de la detención nos relata:

Bueno... como yo era egresado de La Plata, especialista en Paulo Freire, Educación Popular, estaban con nosotros ... de 43 prisioneros, 23 campesinos analfabetos... Yo comencé a alfabetizar a mis compañeros de celda ... había sido que la policía y el ejército me tenían bien controladito, y dijeron que yo estaba adoctrinando a los campesinos en marxismo-leninismo. Me toman, esposado, engrillado, me envían a un lugar muy terrible que se llama sepulcro de los vivos.

Es relevante hallar relatos acerca de cómo ingresa Paulo Freire a las lecturas de estxs militantes y educadores populares, de la mano de jesuitas, de la iglesia del tercer mundo. Estos hallazgos junto son relevantes como aporte a la historia de la pedagogía latinoamericana.

Legados y desafíos ... Derribando mitos ...

Como palabras para cerrar este trabajo quisiéramos dejar planteadas estas ideas y deudas aun pendientes. Por un lado lo relevante de comprender la vinculación que ha tenido la emergencia de esta corriente de pensamiento pedagógico que es la Educación Popular con los procesos políticos descolonizadores, por las independencias, por la liberación o revoluciones sociales. Lejos del despojo de sentido que la academia ha ido realizando, una especie de “blanqueamiento” o de “despolitización” del pensamiento de pedagogos como Paulo Freire es necesario indagar en los estrechos vínculos entre educación y política de los que emerge esta corriente.

Por otra parte en cuanto a las deudas pendientes, señalar una de ellas que es la aún insuficiente diálogo entre la educación popular y los pueblos indígenas y afroamericanos y su pensamiento. No era el objeto de este trabajo indagar en los vínculos y diálogos entre educación popular e intercultural pero entendemos que es preciso avanzar en diálogos entre ambos movimientos y experiencias. El pensamiento y la praxis de la corriente educación popular emerge de referentes cuya matriz de pensamiento occidental y moderna guarda enormes limitaciones para comprender la relación con los bienes comunes, la indivisibilidad hombre – naturaleza que sostienen los pueblos del Abya Yala, del Wallmapu, territorio desde donde escribimos, habitado hasta el siglo antepasado exclusivamente por el pueblo mapuche, hoy relegado a tierras infértiles en comunidades, despojado de su territorio ancestral, perseguido, estigmatizado y poblador de las periferias empobrecidas de las urbes.

Los pueblos que habitan el continente, tienen memoria histórica que se ha transmitido de generación en generación. Sus saberes, conocimientos se han recreado, no son algo estático, pero este saber, este conocimiento que ha sido estigmatizado y relegados al silencio por las instituciones educativas, de salud, de justicia de los estados aún atravesados por la colonialidad del poder, del saber, del ser, de la naturaleza y atravesados por procesos neo coloniales de despojo. Pero lo grave aún es que esta colonialidad atraviese a movimientos sociales, políticos que se plantean un cuestionamiento al sistema. Es preciso avanzar en perspectivas no antropocéntricas, no eurocéntricas y en esto este continente guarda una enorme diversidad de tradiciones que están recreándose, de más de 600 pueblos a lo largo del Abya Yala¹⁵. Es posible pensar en la organización indígena, en los ayllus, la organización segmental del pueblo mapuche de modo de comprender las formas de organización política singular de los pueblos.

Otra deuda pendiente es la reflexión profunda en torno al patriarcado que atraviesa las praxis y el pensamiento que da lugar incluso en el presente a esta corriente. Numerosos espacios están surgiendo que ponen en diálogo al

¹⁵ Puede consultarse el texto de Francesca Gargallo respecto de estos pueblos, en un trabajo en el que indaga en la perspectiva feminista desde las experiencias de las mujeres de estos más de 600 pueblos (Gargallo, 2014)

feminismo con las experiencias de educación popular, que ponen en cuestión también como circula el poder-saber, también atravesado por un sistema patriarcal que desde aquel genocidio de mujeres llamado “quema de brujas” ha seguido estigmatizando el conocimiento de las mujeres, ha asignado un lugar de subalternidad al saber-poder-ser de las mujeres en la historia. Esto es una deuda enorme que esta cuarta ola feminista se está cuestionando y que pueden generar un diálogo con la Corriente Educación Popular de gran relevancia.

Referencias Bibliográficas

- ALGRAMONTE ROSELL, R., 2014, “Diálogos con la cuba revolucionaria: alfabetizar desde y para la libertad”, publicado en *Revista Nuestramerica*, Número Especial “Sugerencias para la Alfabetización. Programa de educación de los Trabajadores”. Pp. 31-38. Disponible en <https://revistanuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/106>
- ALMADA, M., 2014, “La operación Cóndor y la Educación Popular”, publicado en *Revista Nuestramerica*, Número Especial “Sugerencias para la Alfabetización. Programa de educación de los Trabajadores”. Pp. 40-50. Disponible en <https://revistanuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/107>
- BARQUERA, H. 1985. Las principales propuestas pedagógicas en América Latina. En: *Lecturas sobre educación de adultos en América Latina*. Compiladores: Pablo Latapi y Alfonso Castillo. CREFAL/OEA. Pátzcuaro, Michoacán. México.
- CACERES CORREA, I., 2014, “La zona del carbón durante el gobierno de la Unidad Popular y la Educación de los Trabajadores: Sedes de la Universidad de Concepción – Universidad Técnica del Estado 1971”, publicado en Yañez, S. y Visotsky, J. (Coord), *Tomar la Escuela*, Santiago de Chile, Quimantú.
- CARDOSO DA SILVA, M., Y VISOTSKY, J., 2017, “Universidades y Terrorismos de Estado: dos estudios de caso en Argentina y Brasil”, *Revista del CISEN Tramas/Mapoeva*, vol 5, n° 1, Universidad Nacional de Salta, ISSN 2344-9594, pp. 99-117. Disponible en DOAJ <https://doaj.org/article/06b072d99c8c4e1091cb98f67c7aa8b4>
- DIATRIBA, Reflexiones sobre el proyecto político-pedagógico del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) durante el gobierno de la unidad popular, 1970 – 1973, publicado en Visotsky, J., y otros (Comp.), *Inventamos o Erramos. Educación Popular y lucha de clases. Experiencias de Educación popular con organizaciones de trabajadores*, Neuquén, Educo.
- ESPINA REYES, E. Y OTROS, 1971, *Sugerencias para la Alfabetización*. Programa de Educación de los Trabajadores, Santiago de Chile, Ed. Quimantú.

- FALASCHI, C., 2014, "Chile, 1970-1973 un aula abierta. Acerca de una fábrica sin patrones: relato testimonio", publicado en *Revista Nuestramerica*, Número Especial "Sugerencias para la Alfabetización. Programa de educación de los Trabajadores". Pp.27-29. Disponible en <https://revistanuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/105>
- FREIRE, P., 1981, "O partido como educador-educando", en Alberto Damasceno y otros (Trad. Jessica Visotsky), *A educação como um ato político partidario*, San Pablo, Cortez Editora.
- GADOTTI, M., 2013, "Ahora en las manos y en los corazones de las nuevas generaciones", Prólogo a *Inventamos o Erramos. Educación Popular y lucha de clases*, Neuquén, Educo.
- GALEANO, L., Movimientos sociales y lucha por la educación, en <http://www.uninet.com.py/accion/190/movimiento.html>. Fecha de consulta 6/06/13
- GARGALLO, F., 2014, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra américa*, Ciudad de México, Editorial Corte y Confección. Disponible en: <https://francescagargallo.files.wordpress.com/2014/01/francesca-gargallo-feminismos-desde-abya-yala-ene20141.pdf>
- GATTARI, V. Y VISOTSKY. J., 2004, "Recordar en el olvido. Dictadura adelantada en las Universidades Argentinas... LA UNS (1975)", en actas de las III Jornadas Nacionales Espacio, Memoria e Identidad - CONICET - UNRosario. Universidad Nacional de Rosario 22 al 24 de Setiembre de 2004.
- GILMAN, C., 2003, *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- GUEVARA, Ernesto "Che", 2006, (Reed.) Punta del Este. Proyecto Alternativo de desarrollo para América Latina, La Habana, Edit. Ocean Sur.
- INSTITUTO PAULO FREIRE, 2002, *Paulo Freire: Pequena Biografia*, San Pablo, Mimeo.
- KOROL, C., 2007, *Hacia una pedagogía feminista: géneros y educación popular*, Buenos Aires, Ed. El Colectivo- América Libre.
- KOROL, C., 2016, *Feminismos populares: pedagogías y políticas*, Buenos Aires, Chirimbote-America Libre.
- KOROL, C., 2017, *Dialogo de saberes y pedagogía feminista*, Buenos Aires, América Libre.
- MONTERO, H., 2011, "Apuntes de un sueño armado, Primera Parte", En *Revista Sudestada, Edición extra*, Agosto 2011.

NUÑEZ HURTADO, C. Educación Popular. Una mirada de conjunto. En *Revista Decisio* N° 10. CREFAL. México. Enero-abril 2005

ORTEGA, F., 2011, “Tomen lo bueno, dejen lo malo. Simón Rodríguez y la educación popular”, *Revista de Estudios Sociales* No. 38, Bogotá, p. 36.

PALMADA LIU, E., 2014, “Paulo Freire en Chile: tiempo de siembra”, publicado en *Revista Nuestramerica*, Numero Especial “Sugerencias para la Alfabetización. Programa de educación de los Trabajadores”. Pp. 52-67. Disponible en <https://revistanuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/108>

PINEDO, J. , 2010, . “El concepto Segunda Independencia en la historia de las ideas en América Latina: Una Mirada desde el Bicentenario”. Publicado en *Revista Atenea* (Concepción), (502), 151-177. Disponible en: <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-04622010000200009>

RODRIGUEZ, L., 1997. Pedagogía de la liberación y educación de adultos. En: Puiggrós, A. (dirección) y otros. *Historia de la educación argentina*. Tomo VIII. Galerna.

RODRIGUEZ BRANDAO C. 1993. Caminos cruzados: formas de pensar y hacer educación en América Latina. En: Gadotti, M. y Torres, C.A. *Educación Popular. Crisis y perspectivas*. Miño y Dávila. Bs. As..

ROIG, A., 2003, “Necesidad de una segunda independencia”, publicado en *Revista Latinoamericana Polis*, Num.4, Disponible en: <https://journals.openedition.org/polis/7137>

RUI BEISIEGEL, CELSO, 2002, “Observaciones sobre la Teoría y la Práctica en Paulo Freire”, en *Mirandum- Estudios e Seminarios -ANO III N. 7* Jan-Jun 99 – Disponible en: http://www.hottopos.com/mirand7/observaciones_sobre_la_teor%C3%ADa_y_la_pr%C3%A1ctica_en_paulo_freire.pdf
Fecha de consulta 8-8-20

SIRVENT, M. T. 2008. Educación de Adultos: investigación, participación, desafíos y contradicciones”. Introducción, presentación y primera parte. Miño y Dávila. Bs.As.

SOJO, M., 2010, “Simón Rodríguez y el proyecto de educación popular” en *Portal Aporrea. Comunicación Popular para la Construcción del Socialismo*, <http://www.aporrea.org/educacion/a96119.html>, Fecha de Consulta 09-07-20.

TORRES, R. M., 1985, “Sobre educación popular: entrevista a Paulo Freire”, En *Revista Interamericana de Educación de Adultos* 8 (1-2) , pp. 117-153.

TURNER MARTI, L., 2010, *El pensamiento pedagógico del ‘Che’*, Buenos Aires, Nuestra América, Buenos Aires.

VIÑAO FRAGO, A., 1995, “Historia de la educación e historia cultural. Posibilidades, problemas y cuestiones”, *Revista Brasileña de Educación*, N° 0, pp. 63-82.

VISOTSKY, J, 2002, "Analfabetismo-alfabetización en Bahía Blanca. Conocer: identidad y cambio", capítulo de libro en *Lecciones de Paulo Freire, cruzando fronteras: experiencias que se completan*, pp. 161-209. 2010. Buenos Aires, Clacso.

VISOTSKY, J., 2012, " Educación Popular en América Latina: legados y desafíos en el contexto de crisis mundial", en *Revista Atenas*, N°18, Universidad de Ciencias Pedagógicas , "Juan Marinello Vidaurreta". Matanzas, Cuba. 2012. Disponible en: <http://atenas.mes.edu.cu/index.php/atenas/issue/view/5>.

VISOTSKY, J. Y YAÑEZ SILVA, R., 2014, "La experiencia chilena. A 40 años, caminar hacia adelante con el horizonte hacia atrás...", publicado en *Revista Nuestramerica*, Número Especial "Sugerencias para la Alfabetización. Programa de educación de los Trabajadores". Pp. 13-25. Disponible en <https://revistanuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/104/210>

VISOTSKY, J., Coord, 2015, "Claustros limpios por fuera y por dentro". Una década (y más) de estudios sobre el genocidio en las universidades. El caso de la Universidad Nacional del Sur, Una década (y mas) de estudios sobre genocidios en las universidades, Cuadernos de descolonización y liberación, Numero Especial, <http://www.deycrit-sur.com/repositorio/humanidadespopulares11.html> Junio – Noviembre 2015 ISSN 0719-9465 , 0719-0999.

WALSH, C., 2007, "¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales", Publicado en *Revista Nómadas* Num. 26., pp.102-113. Colombia.

Normativa y documentos

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR, RESOLUCION DE RECTORADO N°53- 28/02/1975



ARTIGOS - ARTICLES

A nação como horizonte estratégico em José Carlos Mariátegui

Jean- Ganesh Leblanc¹
Université Lumière Lyon II – França
jean-ganesh.leblanc@laposte.net

Como citar este artigo: LEBLANC, J. F. “A nação como horizonte estratégico em José Carlos Mariátegui”, *Intelligere, Revista de História Intelectual*, nº9, pp. 177-211. 2020. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acesso em dd/mm/aaaa-

Resumo: Estudar a questão da nação no pensamento de José Carlos Mariátegui nos leva a explorar o método mais largo de interpretação no qual ela se insere. Partindo da análise do mundo no qual o autor escreve, este artigo pretende demonstrar o caráter profundamente historicista e estratégico do marxismo de Mariátegui. A primeira parte foca na dimensão de diagnóstico da sua obra, para desenvolver na segunda a sua vertente propriamente estratégica. A nação aparece assim como uma categoria medular da perspectiva revolucionária que ele prega, condição e meio de um futuro socialista por criar.

Palavras-chave: Marxismo; nação; luta de classes; José Carlos Mariátegui; historicismo; América Latina; Revolução

Nation as a strategic horizon in the works of José Carlos Mariátegui

Abstract: Assessing the national question in the thought of José Carlos Mariátegui brings us to explore its insertion within a broader interpretative method that shapes all his works. Starting from the analysis of the world in which he writes, this article demonstrates the deeply historicist and strategical character of Mariátegui’s marxism. The first part focuses on the diagnostic dimension of his writings, and in a second one develops its strategical propositions. The Nation appears as a core category in the revolutionary perspective that he defends, at the same time condition and means to a socialist future still to be created.

Keywords: Marxism; Nation; class struggle; José Carlos Mariátegui; historicism; Latin America; Revolution

¹ Doutorando em Estudos Latino-americanos na Université Lumière Lyon 2, LYON II, França e possui mestrado em História do pensamento político - Ecole Normale Supérieure Lyon Sciences Humaines.

Em 1828, o grande escritor venezuelano Simón Rodríguez escrevia: “A América [espanhola] não deve imitar servilmente, mas ser original, como têm de ser originais suas instituições e seu governo. Ou inventamos ou erramos” (Rodríguez, 1975, p. 308). Justamente cem anos depois, foram publicados os emblemáticos *7 ensaios de interpretação da realidade peruana* de José Carlos Mariátegui, desde então considerado como um dos autores marxistas mais originais da América Latina. A sua proposta de um socialismo que não seja “*ni calco ni copia*”, mas “criação heroica” (Mariátegui, 1986b, p. 249), incarna uma continuidade com Rodríguez. Esse chamado a uma particularidade irreduzível aparece logo com o período das independências das colônias espanholas, e pode ser rastreado até hoje. José Carlos Mariátegui se destaca como uma figura angular dessa corrente, para quem as formas de governo e de organização dos povos não podem ser meras reproduções dos padrões surgidos e moldados na Europa e nos Estados Unidos.

Pensador da “realidade peruana”, ele não deixa por isso de se reivindicar da teoria marxista. Acusado por opositores nacionalistas de ser o introdutor de uma teoria “europeia”, os seus escritos também foram alvos da Internacional Comunista e o “mariateguismo” visto como algo a ser erradicado (Fernández-Díaz, 1985, p. 710). Dos anos 70 para cá, a figura de Mariátegui voltou a ser unanimemente reconhecida pela sua originalidade. Porém, convém levar a sério as críticas feitas ao seu método pouco ortodoxo: a singularidade de uma formação social, como o Peru, requiere uma adaptação do marxismo? E similarmente: uma teoria notoriamente cunhada num país epicêntrico do capitalismo teria validade numa realidade periférica? A resposta de Mariátegui, como veremos nesse artigo, baseia-se numa compreensão aberta da teoria política, fundamentada na dialética, na qual domina uma percepção estratégica e historicista.

O diagnóstico de um mundo em crise

Após uma estadia na Europa (1919-1923), Mariátegui entra em contato com os organizadores da *Universidad popular Manuel González Prada*. As suas conferências nesse quadro marcam a primeira intervenção abertamente marxista de um intelectual no movimento operário peruano, e um primeiro

passo para a articulação teórica que ele propõe entre a cena peruana e o mundo transtornado pela guerra mundial.

Nessas conferências, Mariátegui lança as bases de uma análise do mundo na qual as formas ideológicas (políticas, literárias, culturais, etc) são lidas como expressões de forças determinantes, fundamentadas na realidade concreta. Portanto, uma crise civilizatória pode ser lida tanto pelas formas culturais quanto pela análise econômica e política, dado que são expressões do mesmo processo. Assim, no seu texto “*Dos concepciones de la vida*”, o peruano identifica uma concepção pré-bélica e uma outra, antagônica, pós-bélica, respectivamente a negação do mundo novo já surgindo e a afirmação vital de um porvir².

As forças titubeantes da burguesia – encarnação de uma concepção pré-bélica – são levadas a encontrar apoio em correntes nacionalistas autoritárias para se manter no poder:

Proust com seu smoking severo e uma pérola no peito (...) presidia invisível a mais longa noite europeia, de prazeres extremos e preságios terríveis, embalada pelo fogo das metralhadoras de Noske em Berlim e pelas bombas de mão fascistas nos caminhos da planície lombarda e romana e dos montes Apeninos. (Mariátegui, 1970, p. 13)

Para Mariátegui, a polarização entre o capital e o proletariado é então uma realidade mundial, e o fascismo seria o braço armado da burguesia frente à radicalização da revolução: “O fascismo não é um fenômeno italiano, é um fenômeno internacional” (Mariátegui, 1986a, p. 137). Proust, como símbolo de formas sociais (e também literárias) passadas, é apresentado como parte de uma grande coerência, ao lado da repressão da revolução alemã e dos atentados fascistas. A sociedade burguesa, em crise, pretende estender a sua noite, a sua decadência³, e para isso ela tem de escolher entre as duas críticas violentas da democracia liberal que são o fascismo e a revolução (Mariátegui, 1986a, p. 201). A ruína do “racionalismo burguês”, do positivismo, da crença no mito do

² Esta oposição é exemplificada na organização do livro que Mariátegui publica em 1925, *La Escena Contemporánea*, onde ele opõe a parte intitulada “A crise da democracia” com a seguinte: “Fatos e ideias da Revolução Rusa”.

³ Não nos esqueçamos que Mariátegui é um leitor de Oswald Spengler. Ver por exemplo o artigo “El imperio y la democracia yanquis” (Mariátegui, 1975, p. 83).

progresso não significa *necessariamente* a ruína do capitalismo, mas sim da sua forma decadente, ou “desencantada”.

Pouco importa aqui que o diagnóstico de Mariátegui não tenha se concretizado. O que importa é o panorama que ele propõe, no qual cultura, pensamento político, psicologia das massas e dos dirigentes são diretamente condicionados pelo momento histórico, ou seja, pelo conjunto de desenvolvimento das forças produtivas e das formas político-culturais que nascem delas. A “alma matinal”, que ele contrapõe ao “crepúsculo” da democracia liberal burguesa, aparece como o processo de substituição de uma ordem do mundo por outra, onde o “mito” é a força motriz: “O mito move ao homem na história” (Mariátegui, 1970, p. 19). O movimento histórico acirra as contradições internas ao sistema capitalista, e de suas entranhas brota o comunismo, forma renovada da vitalidade humana, cujo mito abala os pilares da dominação burguesa-ocidental. Mas é também de onde surge o nacionalismo extremista. O fenômeno fascista italiano não é então um fenômeno único, ele é sobretudo a manifestação paroxísmica de dinâmicas globais: “o fenômeno reacionário deve ser considerado e analisado onde ele se manifesta com toda a sua potência, onde assinala a decadência de uma democracia antes vigorosa, onde constitui a antítese e o efeito de um extenso e profundo fenômeno revolucionário” (Mariátegui, 1975, p. 34). Trata-se de pensar a época e as forças que a moldam, e não espaços ilhados onde ocorrem fenômenos excepcionais e desconectados.

A contestação violenta do mundo dominado pelo ocidente passa também pelos povos coloniais e semicoloniais. Mariátegui se refere ao “despertar” dos povos do Oriente⁴ e às lutas nacionais vitoriosas. Os exemplos históricos são muitos nessas duas primeiras décadas do século XX: independência irlandesa, revoluções na China e no México, criação da República Turca, etc. Aí também, Mariátegui vê uma manifestação da nova concepção da vida, onde a legitimação ocidental é atacada pelo brilho da Revolução Russa e pela onda de entusiasmo que ela acarreta. Nesse contexto de contestação anti-imperialista, a categoria de nação é retomada.

⁴Mariátegui fala do despertar de “velhas razas em colapso”. (Mariátegui, 2007, p. 26)

A questão nacional aparece portanto como um desafio central para a Revolução: nos países de desenvolvimento industrial avançado pela contradição entre a expansão capitalista – o imperialismo ocidental – e a forma nacional(ista) da política; nos países (semi)coloniais como contradição entre os interesses das populações e a depredação/dominação colonial. Dois internacionalismos se opõem, o internacionalismo burguês, capitalista, e o internacionalismo operário e anti-imperialista, que repudia as fronteiras coloniais e descobre, pela luta e a conscientização, a solidariedade que une todos os proletários. Mariátegui declara que “uma baixa de salário na indústria têxtil inglesa é uma ameaça para o operário de Vitarte, para o operário de Santa Catalina” (Mariátegui, 1986a, p. 159). O peruano adota plenamente uma visão marxista do problema, que opera “uma conexão sociopolítica que será por muito tempo um caráter do comunismo” (Gallissot, 1987, p. 235), ou seja quando considera a questão *colonial* como uma questão também *nacional*. Ele integra assim a dimensão nacional à penetração imperialista no Peru e no mundo.

Os traços e as características do debate sobre nação e identidade nacional em Mariátegui se entrelaçam, portanto, com a posição do Peru no mundo. A singularidade nacional se encontra assim em relação com o universal, ou com a forma generalizada tomada pelo capitalismo e as resistências e lutas contra ele. As formas da economia e da política em cada formação social aparecem como efeitos singulares de uma dinâmica mundial onde todas se encontram.

A inserção do Peru na economia mundial

Os anos 20 marcam a entrada do Peru numa fase de desenvolvimento e de mudanças profundas na sua organização política. O partido civilista, no poder entre 1899 e 1919, perde a hegemonia representativa que mantinha, e o seu projeto de nação (que tratava de assimilar o Peru à civilização europeia) entra em crise

devido ao surgimento de setores como a classe média urbana, interessada em empregos no setor público, nas forças armadas, no comércio e no trabalho intelectual; e o proletariado agrário, minero e urbano, para quem dito projeto ou carecia de propostas que os incorporassem, ou em todo caso o fazia num ritmo desesperadamente lento e incompleto. (Contreras; Cueto, 2007, p. 203)

Certos autores falam de uma transformação da sociedade, que passa de uma divisão tradicional entre patricianos e plebeus a uma forma mais complexa, onde a figura de Augusto Leguía (presidente de 1919 a 1930) aparece como o representante da classe média educada, urbana; esta que, por sua vez, se reconhece no seu discurso antioligárquico (Cosamaló Aguilar, 2011, p. 38).

Como esse Peru em transição se insere na economia mundial? Se o modelo exportador vigente desde a metade do século 19 permanece, ele já conheceu uma diversificação de produtos, distribuídos geograficamente. A costa produz açúcar e algodão; o norte, petróleo; a serra sul, lã; borracha e folhas de coca são extraídas da Amazônia, enquanto os minérios são provenientes da serra central (Monsalve, 2011, p. 264). Nos deparamos aqui com o que Alvar de la Llosa chamou de *fatum* geográfico (Llosa, 2017, p. 30): a divisão entre a selva, a serra e o litoral esquadreja o território nacional, formado por espaços que comunicam pouco entre si, com predominância das economias regionais sobre a nacional. Cada região desenvolve rotas de exportação que a vinculam com os mercados estrangeiros para os quais exporta. As diferentes economias regionais se encontram assim ligadas ao poder central mais pela concentração do setor financeiro e bancário, e pela presença em Lima dos órgãos políticos centrais, do que por laços de perequação da taxa de lucro. O estado central não tem um papel fundamental na realocação do capital (Deustua, 2011, p. 226), promovendo uma economia aberta favorável ao capital estrangeiro, particularmente estadunidense nos anos 20.

Leguía encarna, portanto, uma alternativa ao modelo de governo civilista. Levado ao poder por uma aliança das classes médias urbanas e de capas populares e com um discurso de inclusão da população indígena, ele impulsiona um projeto de refundação nacional chamado de “Pátria Nova”. No âmbito econômico, o projeto se manifesta por uma abertura maior aos capitais estrangeiros e uma política voluntarista de desenvolvimento das infraestruturas (estradas, reformas urbanas). Porém, os capitalistas nacionais estando numa posição de fraqueza frente às grandes empresas norte-americanas (mineradoras e petroleiras), o *oncenio*⁵ (1919-1930) vê a confirmação da dinâmica de

⁵ O termo designa o período de onze anos de poder de Augusto Leguía.

desnacionalização dos grandes setores exportadores. Heraclio Bonilla (1980) fala da “emergência de um controle norte-americano sobre a economia peruana”, onde políticas monopolistas não são desafiadas em termos de soberania, pelo contrário, são facilitadas. Com efeito, a política de desenvolvimento governamental é altamente dependente do seu financiamento nos mercados financeiros internacionais⁶, o que restringe a sua margem de manobra, por exemplo na questão da arrecadação de impostos das grandes empresas estrangeiras.

Ademais, o contexto monetário averso ao investimento nacional combinado à nova política creditícia do Banco de Reserva provoca uma concentração de investimentos do setor bancário no setor exportador, à expensa da indústria ligeira e até alimentícia (Monsalve, 2011, p. 293). O governo Leguía pretende assim estimular as exportações e confirmar o caráter aberto da economia, enquanto sustenta a demanda interna através do investimento público em infraestrutura urbana e rodovias. Ele é respaldado pelos grandes latifundiários e produtores agro-exportadores, que investiram muito no setor bancário para assegurar o seu acesso ao crédito (Monsalve, 2011, p. 287), e ganharam assim o controle sobre a política monetária. Paralelamente, significa uma concorrência danosa para o pequeno setor industrial, cujo crescimento (forte nos anos 1890 e 1900) conhece uma desaceleração nos anos 1920 (Monsalve, 2011, p. 281).

Por último, a penetração imperialista reforça o caráter fragmentado da economia e do tecido nacional peruano. Como nos indica Aníbal Quijano, a característica da penetração imperialista é que ela não busca a realização da mais-valia no território peruano. Ao contrário, cada capital estrangeiro investido é ligado a um circuito externo de acumulação, onde se dá essa realização (Quijano, 2007, p. 28). Resulta que a organização espacial dos investimentos nos setores exportadores (minerais, agropecuários) cria núcleos onde se concentram relações de produção capitalistas (trabalhadores assalariados), sem que isso resulte num reinvestimento no país. São as famosas “enclaves” de modernidade, que acentuam a disparidade dos territórios

⁶ A dívida externa peruana passa de 12 milhões de dólares em 1919 a 124 milhões em 1929. (Salinas, 2011, p. 387)

nacionais. Mariátegui cita o exemplo da produção alimentar, pouco incentivada a nível nacional, em contraposição à produção de açúcar e algodão, cujo cultivo ocupa as terras mais produtivas do litoral (Mariátegui, 2007, p. 78), onde os trabalhadores são assalariados. Ele insiste sobre o caráter de servidão do trabalho nos latifúndios de capital nacional, particularmente na serra (Mariátegui, 2007, p. 72).

Vemos assim que a inserção do Peru no mercado mundial, a sua conexão com os países imperialistas em particular, não resulta na emergência de uma formação social consolidada, integrada, na qual o Estado tem uma função reguladora forte. A fragmentação geográfica, econômica, e até política – como veremos agora – aparece então como o rasgo principal do Peru como formação social fortemente dividida, o que nos traz logicamente à questão das determinações que moldam os diferentes grupos sociais nela compreendidos.

Impossibilidade do desenvolvimento orgânico no Peru

Os *Sete ensaios* de Mariátegui aparecem como uma obra central na formulação de hipóteses e quadros analíticos a partir do campo marxista na América latina. A natureza periférica da inserção peruana no processo de acumulação capitalista tem um papel crucial na leitura histórica e estratégica desenvolvida ao longo de sua obra.

Mostramos como o modelo exportador participou em fragmentar tanto o território como a economia peruana. Isso se reflete no projeto de nação excludente do civilismo, assim como nas escolhas abertamente favoráveis aos investidores ocidentais durante o *oncenio*. Assim, comentando o famoso contrato Grace⁷, Mariátegui declara que “mediante o reconhecimento prático de sua condição de economia colonial, o Peru conseguiu alguma ajuda para a sua convalescença” (Mariátegui, 2007, p. 17), depois da desastrosa Guerra do Pacífico (1879-1883). O caráter subalterno do Peru na economia mundial, a hegemonia do capital imperialista, o processo de desnacionalização dos espaços produtivos são elementos que corroboram para a sua análise, segundo

⁷ Contrato de refinanciamento da dívida exterior peruana depois da Guerra do Pacífico, onde o Estado cedeu terras, o usufruto das ferrovias por 66 anos, garantias de pagamento em guano, e altos pagamentos anuais em libras esterlinas. (Deustua, 2011, p. 206)

a qual não há, e nunca teve uma burguesia progressista com sentimento nacional (Mariátegui, 2007, p. 28). Como explicar esse fenômeno?

Vimos que, no Peru dos anos 20, os equilíbrios políticos que haviam sustentado o civilismo estavam profundamente fragilizados pela aparição de uma classe média urbana e de um proletariado, sinal de um certo desenvolvimento. Mariátegui não invisibiliza este fato, mas enfatiza a ausência de uma burguesia *progressista*. Qual seria a diferença entre uma classe média e uma burguesia progressista? Primeiro, a classe média não forma um conjunto sólido nem coeso. A sua composição híbrida não a coloca claramente como protagonista ou portadora de um projeto político definido. Ao contrário, a burguesia “progressista”, tal como aparece no *Manifesto Comunista*, é aquela – exemplificada nos processos das revoluções burguesas do século XVIII – que pretende impor um novo curso à política, correspondente às novas relações de produção, “liberando” os trabalhadores dos vínculos feudais pessoais e com a terra, formando assim um mercado de trabalho. Se consideramos a caracterização por Mariátegui da economia peruana, e da composição de classe que a sustenta, encontramos mais uma faceta da fragmentação do Peru. Na serra domina o “gamonalismo”⁸ (Mariátegui, 2007, p. 26), a grande propriedade “semifeudal” também domina na costa, e as relações de produção não são majoritariamente “livres”, com exceção de certos espaços de produção industrial ou agroexportadores. O caráter global da economia peruana é “colonial”, vinculado de maneira subalterna à economia mundial:

Por causa das deficiências da sua posição geográfica, do seu capital humano e de sua educação técnica, ao Peru está vedado sonhar em se tornar, em breve prazo, num país manufatureiro. Sua função na economia mundial tem que ser, por longos anos, a de um exportador de matérias primas, de produtos alimentares, etc. Em oposição ao surgimento de uma indústria fabril importante atua, ademais, presentemente, a sua condição de país de economia colonial, *enfendada aos interesses comerciais e financeiros das grandes nações industriais do Ocidente*⁹. (Mariátegui, 2007, p. 187)

Portanto, apesar da irrupção na cena política de grupos sociais populares e de classe média, não se pode afirmar que isso corresponda à aparição de uma burguesia progressista. Muito menos de uma burguesia cujos

⁸ Os *gamonales* são os grandes latifundiários na serra peruana.

⁹ Os grifos são nossos.

interesses a direcionariam para uma ideologia nacionalista, ou um programa de soberania econômica. Ao apontar para o latifúndio e a servidão como resquícios de feudalismo (Mariátegui, 2007, p. 40), Mariátegui ressalta, ao contrário, o carácter necessariamente conservador de uma classe dirigente herdeira das formas coloniais. Associando colonialismo e feudalismo, ele argumenta que o capitalismo aparece de forma incipiente (Mariátegui, 2007, p. 42) na economia peruana, se revelando portanto incapaz de ser a matriz de um projeto genuinamente nacional. Ele escreve: “O regime de propriedade da terra determina o regime político e administrativo de toda nação” (Mariátegui, 2007, p. 42), inviabilizando assim um aparato de Estado formalmente liberal, mas fundado sobre a dominação latifundiária.

Seria a burguesia “progressista” sinônimo de burguesia industrial? Nos *Sete ensaios* a questão do desenvolvimento industrial é correlata à questão urbana. A organização territorial, a escassez de mão de obra, a fraqueza do estado central frente aos poderes latifundiários que limitam a circulação de trabalhadores são fatores que criam obstáculos à urbanização¹⁰. Ainda aqui, a fragmentação aparece como fator determinante na ausência de um fenômeno urbano que possa resultar numa burguesia que pregue reformas do sistema de propriedade da terra, fundamento do poder de uma grande parte da oligarquia. Ademais, Mariátegui relewa como a fragmentação aparece na especialização dos centros urbanos: Talara, no norte, é o segundo porto do país graças unicamente à exportação de petróleo, da qual Lima não tira proveito. Zonas e cidades aparecem economicamente desligadas: Trujillo prospera com a cana-de-açúcar (Klarén, 1976), Cusco com a produção de lã e uma incipiente indústria têxtil rural (Monsalve, 2011, p. 271), Lima com uma especialização nos setores bancário e têxtil. No entanto, “uma grande cidade é fundamentalmente um mercado e uma usina” (Mariátegui, 2007, p. 186). Ora, pelo isolamento e as distâncias geográficas, nenhuma das cidades do país pode alcançar uma grande concentração de atividades na ausência de um sistema de comunicações e uma circulação de mercadorias e trabalhadores bem maior.

¹⁰ “A *hacienda*, acaparando a terra e as indústrias anexas, o comércio e os transportes, priva de meios de vida o burgo, o condena a uma existência sórdida e exígua.” (Mariátegui, 2007, p. 23)

Outro obstáculo ao desenvolvimento de uma burguesia industrial é a escassez de crédito destinado ao setor produtivo. Atraídos pelos lucros dos produtos exportados, os créditos disponíveis para as atividades industriais ou as outras atividades agropecuárias (Mariátegui, 2007, p. 79) são inseguros e contados (Monsalve, 2011, p. 280). Martín Monsalve ressalta a predominância dos imigrantes europeus (particularmente os italianos) no financiamento e nos empreendimentos industriais. Em relação ao mercado interno, ele escreve (2011, p. 297): “Ao não existir um mercado laboral extenso e livre, era difícil contar com um número amplo de consumidores no nível local, condição especialmente importante para uma indústria dedicada a produção de bens de consumo”. Os obstáculos ao desenvolvimento de uma indústria nacional desembocam numa formação nacional cuja classe dirigente não é portadora de um projeto de proteção da produção, de soberania, de investimento pesado na infraestrutura produtiva. Ao contrário, ao concentrar-se nos setores bancários e exportadores, ela se limita às margens dos ramos dominados por capitais estadunidenses ou britânicos, o que ainda acentua a orientação subalterna da economia¹¹. Aníbal Quijano demonstra como a penetração do capital imperialista, pouco interessado em desenvolver uma indústria local e/ou agir em prol de uma liberação da mão de obra, se beneficia desta articulação entre capital imperialista e pré-capital, onde necessita da produção mercantil dos setores pré-capitalistas para abastecer os seus “enclaves” (Quijano, 2007, p. 20). A burguesia comercial e latifundiária é assim empurrada aos mesmos setores de acumulação que o capital imperialista, desincentivando o investimento em ramos de interesse nacional.

Esses fatores econômicos participam diretamente, para Mariátegui, na formação de uma classe dirigente desprovida do “espírito” do capitalismo, por ser rentista:

O caráter da propriedade agrária no Peru se apresenta como um dos maiores impedimentos do próprio desenvolvimento do capitalismo nacional. É muito elevada a porcentagem de terras exploradas por arrendatários grandes ou médios, que pertencem a latifundiários que nunca gestionaram suas terras. Estes

¹¹ Vemos pelo crédito ao setor algodoeiro: “Quase unicamente para o cultivo do algodão o agricultor encontra facilidades comerciais. (...) A produção de algodão não está regida por nenhum critério de economia nacional. Se produz para o mercado mundial, sem um controle que preveja o interesse desta economia, as possíveis baixas nos preços derivados de períodos de crise industrial ou de sobreprodução algodoeira.” (Mariátegui, 2007, p. 79)

latifundiários, completamente estranhos e ausentes da agricultura e dos seus problemas, vivem da sua renda territorial sem dar nenhum aporte de trabalho ou de inteligência à atividade econômica do país. Correspondem à categoria do aristocrata ou do rentista, consumidor improdutivo. (Mariátegui, 2007, p. 81)

Mariátegui descreve a oligarquia peruana como profundamente alheia aos interesses do país, como fundamentalmente incapaz (objetivamente e subjetivamente) de propor um desenvolvimento nacional ao Peru. Contida em ramos de acumulação dominados pelo capital imperialista, a classe dirigente peruana se encontra limitada a um papel comercial ou rentista que a caracteriza como parasitária, incapaz de incentivar um tecido produtivo suscetível de melhorar as condições de vida e de trabalho da população (classe média urbana, proletariado mineiro e rural, camponeses indígenas), e sendo portanto um obstáculo à geração de uma nação. Vale agregar o que ele chama de “fator psicológico” no texto “*El problema de las razas en América Latina*”:

Os elementos feudais e burgueses, em nossos países, sentem pelos índios, como pelos negros e mulatos, o mesmo desprezo que os imperialistas brancos. O sentimento racial atua nesta classe dirigente como um sentimento absolutamente favorável à penetração imperialista. (La Correspondencia Sudamericana, 1929, p. 265)

Temos aqui os elementos de uma “aliança objetiva” entre oligarquia e poderes imperialistas, fundamental para a permanência da hierarquia racial e social interna, e que participa da inserção subalterna do Peru no mundo.

José Carlos Mariátegui descreve então um contexto onde *a ideia de nação* está atravessada por tensões que são decorrentes das contradições e dos bloqueios econômicos e sociais reais. O desafio é, portanto, pensar a situação de maneira estratégica: que forças seriam capazes de realizar um projeto realmente nacional? Formulada em termos mais óbvios: qual seria a classe revolucionária no Peru, e quais são as suas determinações? Na ausência de um modelo, Mariátegui segue a linha traçada por José Martí: “Enxerte-se o mundo em nossas repúblicas; mas o tronco tem de ser de nossas repúblicas”¹².

¹² MARTÍ, José, *Nuestra América*, p. 20 (Beorlegui, 2010, p. 337).

A composição de um sujeito revolucionário nacional

Como vimos, para Mariátegui a fragmentação do tecido social e econômico do Peru condiciona os traços da classe dominante de tal maneira que a ideia de uma revolução democrático-burguesa, tal como a Comintern defende¹³, se torna impraticável. Como então encontrar uma resposta à “exigência de soberania” (Melgar Bao, 2008, p. 9) que atravessa a América Latina nos anos 20? Como imaginar um projeto de nação que não replique a fragmentação herdada da Colônia e da “República Aristocrática” (Basadre, 2005)? Como veremos, se trata de pensar um projeto de nação desde o socialismo, nas condições reais do Peru e do mundo, capaz de “liquidar” os resquícios de feudalismo e de mobilizar as massas populares num rumo revolucionário. Tal projeto deve ser pensado a partir de uma perspectiva altamente estratégica, e não somente econômica, pois vimos como o desenvolvimento orgânico das forças produtivas se encontra obstaculizado. Trata-se de um pensamento em conjuntura, que procura projetar para construir, e teorizar a partir de uma análise exigente da formação social peruana.

A questão indígena: *O senhor Mariátegui revoluciona o indigenismo*

A novidade das primeiras décadas do século XX é a entrada das massas populares na cena política peruana. As grandes ausentes históricas são, evidentemente, as populações indígenas, cuja falta de representação gera um movimento proteiforme bem conhecido na América Latina: o indigenismo. Quando na segunda metade do século XIX os intelectuais tentam pensar a nação, o índio – exotizado – entra pela porta do indigenismo. Pensado como ponto de resolução da clivagem central entre índios e não-índios, o discurso indigenista se constrói em torno da ideia de “nacionalizar” a sociedade reintegrando nela a massa da população indígena. Como escreve Henri Favre (2009, p. 8): “Se ele [o índio] é condenado a abolir-se na sociedade, é para difundir nela estes valores que darão à nação uma especificidade irreduzível”. Não se trata de dar-lhes uma voz, mas de representá-los de maneira a mitigar a

¹³ Em particular depois do VIº congresso da Comintern, em 1928, onde é teorizada a “terceira etapa” do capitalismo e o “etapismo”. Ver as “Teses sobre o movimento revolucionário nos países coloniais e semicoloniais”, (Degras, 1956, p. 526)

sua alteridade, adotando-os como trama e fundamento da identidade nacional, miscigenando brancos, negros, mulatos, imigrantes chineses e japoneses na mesma narração transistórica. O indigenismo abraça formas muito próximas ao nacionalismo, e é declinado em expressões humanitárias, éticas, pedagógicas, artísticas, literárias e também revolucionárias. Nas palavras de Omar Gonzales (2010, p. 433), “o indigenismo é a expressão de um fracasso, de uma derrota: a derrota da não conformação da nação peruana”. Em si, ele manifesta a fraqueza da nacionalidade, ou melhor, a sua inexistência num Peru cuja ordem se ergue sobre a exploração, a dominação e a exclusão política da maior parte da população.

Gonzales aponta também para o fato de que os intelectuais peruanos formam um grupo relativamente aberto, o que “expressa a existência de certo desinteresse dos grupos de poder por gerar seus próprios pensadores”. O grupo dos intelectuais vai então organizar o seu discurso sobre nação em torno da questão indígena, tal como ela aparece depois da Guerra do Pacífico: numa versão radical nos textos seminais de Manuel González Prada, ou mais conservadora no âmbito da mestiçagem. Nos anos 20, o governo de Leguía também procura lograr uma legitimidade com um discurso indigenista:

O discurso sobre o índio – no sentido cultural e político – concebido desde as esferas oficiais se caracterizava pelo intento de o converter num motivo estético, com passado mas sem presente, e sobretudo sem futuro. Se tratava de negar sua presença social, negar a existência de uma força que podia estremecer o edifício oligárquico tão perfeitamente hierarquizado. (Gonzales, 2010, p. 443)

Nos *Sete ensaios*, Mariátegui desenvolve uma releitura do indigenismo. Nos passos de González Prada, ele enfatiza a natureza socioeconômica da exploração dos índios, ligada menos a traços raciais ou culturais do que a sua inserção social histórica. Excluindo-os sem nunca poder fazê-los desaparecer, o Estado peruano se constrói sobre uma fratura com o passado, com a longa história da formação do país. Uma história que poderia ser o ponto de partida de uma narração inclusiva, plural, onde frações silenciadas do Peru tenham o seu devido lugar, que não disfarce o caráter contraditório da sociedade colonial ou capitalista e, portanto, participe da luta contra ele.

Mas de que Peru se trata? Utilizando uma metáfora geológica, Mariátegui associa a costa à uma agregação: “A serra é indígena; a costa é espanhola ou mestiça. (...) O Peru atual é uma formação costeira. A peruanidade atual *se sedimentou* na terra baixa. Nem o espanhol nem o *criollo* souberam nem puderam conquistar os Andes” (Mariátegui, 2007, p. 170-171). A imagem da sedimentação da costa expressa o seu caráter de adendo, de agregado, de produto “bastardo” de uma civilização alheia. Em outra passagem, ele sublinha esse caráter artificial: “A raça negra constitui um dos *alúvios humanos* depositados na costa pela Colônia”¹⁴ (Mariátegui, 2007, p. 282). Mariátegui fala de “dualidade”¹⁵ constitutiva do Peru moderno, onde a Conquista representa um sismo disruptivo que nunca foi capaz de substituir a ordem “espontânea” (Mariátegui, 2007, p. 44) do *Tabuantinsuyo*¹⁶, por ela destruída. Ele chega até a usar a palavra “nação”, escrevendo que com a Conquista, “a nação [indígena] se dissolveu em comunidades dispersas”¹⁷ (Mariátegui, 2007, p. 8). A geografia se torna expressiva (Quiroz Rojas, 2017), e é portanto reveladora das divisões socioeconômicas que impedem a emergência de uma verdadeira identidade nacional peruana, dividida entre a costa e a serra. Pior, a República, como ordem da classe dirigente, incarna a continuidade desta dualidade, que exclui a maioria e fecha as possibilidades emancipatórias:

A nova geração peruana sente e sabe que o progresso do Peru será fictício ou, pelo menos não será peruano, enquanto não seja a obra e não signifique o bem-estar da massa peruana que em suas quatro quintas partes é indígena e campesina. (Mariátegui, 2007, p. 37)

O indigenismo de Mariátegui busca no passado a manifestação de um sistema cuja existência era “harmônica”, que “brotava espontaneamente e livremente do solo e da população peruana”¹⁸ (Mariátegui, 2007, p. 7), antes que a violência dos conquistadores o derrube. O Peru autêntico não pode

¹⁴ Os grifos são nossos.

¹⁵ Mariátegui fala de uma “dualidade de raça e de espírito”. (Mariátegui, 2007, p. 279)

¹⁶ Denominação indígena do império inca.

¹⁷ Parece significativo que o sentido da palavra não aponte aqui para a imagem clássica do Estado-Nação europeu, completamente diferente do sistema imperial inca. Mariátegui alude a uma ordem “orgânica”, *sui generis*, que não implica unidade étnica ou clânica, mas sim uma unidade prática (administrativa, militar, econômica). Estamos ao oposto da fragmentação que ele denuncia na ordem colonial ou republicana.

¹⁸ Esse traço é típico do indigenismo, que reproduz uma visão idílica do passado indígena. (Favre, 2009, p. 45)

portanto ser a emanção de um adendo forçado na terra nacional. Simetricamente, a República herdeira da ordem colonial não pode incarnar verdadeiramente a nação.

Nos deparamos de novo com o obstáculo representado pela classe dirigente. Que fundamento terá então a nacionalidade peruana? Justamente a história longa, a história dos vencidos e subjugados pela nova-antiga ordem, artificial, imposta pelas armas ou desde as instituições. A exclusão da maioria encontra em Mariátegui o fato político-econômico: o obstáculo tanto a uma nacionalidade inclusiva, quanto a um progresso emancipador é o mesmo, a classe dirigente e a forma de inserção mundial do Peru que ela garante e que a mantém. Ademais, o “problema do índio”, como vimos, é socioeconômico, e numa sociedade rural, não pode se abstrair o problema da terra. Portanto, a questão da nação também é, profundamente, uma questão socioeconômica. Assim, Mariátegui instala as condições de uma interpretação marxista que por sua vez tem capacidade de se projetar sobre o futuro. O marxismo de Mariátegui permite colocar o “problema indígena” num âmbito político e estratégico, onde a oligarquia aparece como essencialmente parasitária e minoritária.

Um dos aspectos mais conhecidos dos *Sete Ensaio*s é quando Mariátegui destaca três regimes econômicos coexistindo no Peru: uma economia burguesa sobre o solo feudal, compartilhando as terras da serra com as comunidades indígenas, onde sobrevivem “elementos de socialismo prático” (Mariátegui, 2007, p. 41). Ao lado da incipiente modernidade e dos “feudos”, sobrevivem hábitos de trabalho e de propriedade comum da terra diretamente ligados à organização comunitária vigente no Império inca, que Mariátegui qualifica de “comunista”. Numa famosa nota de rodapé, ele distingue esse comunismo agrário do comunismo moderno, se defendendo de qualquer nostalgia do passado:

O comunismo moderno é uma coisa distinta do comunismo incaico. (...) Um e outro são produtos de diferentes experiências humanas. Pertencem a épocas históricas distintas. São frutos da elaboração de civilizações dissimilares. A dos incas foi uma civilização agrária. A de Marx e Sorel é uma civilização industrial. Naquela, o homem se submetia à natureza. Nesta, a natureza às vezes se submete ao homem. É absurdo, portanto, confrontar as formas e as instituições de um e outro comunismo. O único que

se pode confrontar é a sua incorpórea semelhança essencial, dentro da diferença essencial e material de tempo e de espaço. E para esta confrontação faz falta um pouco de relativismo histórico. (Mariátegui, 2007, p. 64)

Assim, os índios das comunidades, “as células” do império inca desaparecido, conservam, para Mariátegui, uma orientação socialista com os “elementos de socialismo prático”, uma prática comunista de distribuição das tarefas e dos frutos do trabalho. A população indígena tem portanto, enraizada na sua tradição, elementos ainda vivos, que incarnam a ligação com o passado profundo, indígena, constituindo a oligarquia e seu regime em manifestação explícita da não conformação da nação.

Já que a peruanidade autêntica não pode ser encontrada na ordem oligárquica artificial, mas sim na realidade da imensa maioria demográfica descendente da organização social “natural” indígena, a Nação peruana só será vigente quando corresponder a uma expressão das últimas. As condições históricas impedem todo tipo de retorno a formas pré-modernas, o que leva a uma necessária projeção, uma dimensão essencialmente praxeológica e política de articulação de uma linha política inclusiva. Fazendo um paralelo entre os povos do Oriente e a população indígena, Mariátegui (2007, p. 291-292) ressalta o caráter natural (por oposição ao artificialismo do Peru oligárquico) da organização comunitária:

A sociedade indígena pode mostrar-se mais ou menos primitiva ou atrasada; mas é *um tipo orgânico de sociedade e de cultura*. E a experiência dos povos do Oriente, no Japão, na Turquia, na China, nos provaram como uma sociedade autóctone, mesmo depois de um longo colapso, pode encontrar os seus próprios passos e em muito pouco tempo, a via da civilização moderna, e traduzir, na sua própria língua, as lições dos povos do Ocidente.¹⁹

Em outro trecho, a “naturalidade” e a vivacidade da comunidade são vinculadas ao seu caráter socialista:

Nas aldeias indígenas onde se agrupam famílias nas quais se extinguiram os vínculos do patrimônio e do trabalho comunitário subsistem ainda, robustos e tenazes, hábitos de cooperação e solidariedade que são *a expressão empírica de um espírito comunista*. A “comunidade” corresponde a este espírito. É o seu órgão. Quando a expropriação e a repartição parecem liquidar a “comunidade”, o socialismo indígena sempre

¹⁹ Os grifos são nossos.

encontra o jeito de refazê-la, mantê-la ou substituí-la.
(Mariátegui, 2007, p. 67)

Não se trata portanto de uma restauração do império inca, mas da possibilidade vigente de uma evolução original, singular, moderna para o Peru. Dado o bloqueio para tal processo devido ao modo de inserção do Peru no mundo e à sua história recente, Mariátegui aponta para a necessidade de uma revolução. Somente uma mudança radical da ordem social – na propriedade da terra, na inclusão política, na auto-emancipação dos trabalhadores – parece suscetível de dar luz a uma nação “verdadeira”. Porém, “uma nova ordem jurídica e econômica não pode ser, em todo caso, a obra de um caudillo senão de uma classe” (Mariátegui, 2007, p. 57). Que “classe” é essa?

Como mostramos, os “enclaves” capitalistas e a incipiente indústria produziram proletários, sejam eles operários de fábrica, jornaleiros nas fazendas agroexportadoras, mineiros na serra. Portadores da contestação do capitalismo desde da produção, eles são a manifestação, no Peru, da lógica capitalista de contradição entre capital e trabalho. Como tal, este proletariado é a promessa de um futuro onde a socialização do trabalho não obedeça às regras capitalistas, e seja também socialização dos frutos do trabalho e da própria produção. Indígenas e proletários (muitas vezes essas identidades coincidem) compartilham assim um mesmo interesse em derrubar a ordem oligárquica, maior garantia da continuação das hierarquias sociais e econômicas, e da exploração. Se por um lado os proletários incarnam a parte revolucionária da modernidade artificial no Peru, a população indígena pode se vangloriar de cinco séculos de resistência, resistência que passa também pela vivência cotidiana, pelos “elementos de socialismo práticos”. Pelo socialismo, então, se abre a possibilidade de uma superação do obstáculo à realização da nação, à “peruanização do Peru”²⁰. Uma ponte se abre, pela via política, de um projeto de nação socialista, ou um projeto socialista de nação, obra dos oprimidos, “dos de abaixo”.

José Carlos Mariátegui abre assim o indigenismo a uma possibilidade (e não uma necessidade), uma encruzilhada onde a política não seja a parente

²⁰ Lembremos que o título da coluna que Mariátegui tinha na revista *Mundial*, de 1925 até 1929, era “*Peruanicemos al Perú*”.

pobre do economicismo, nem o seu mero “reflexo”. Ao contrário, a análise econômica conduz a leitura estratégica. Não se trata também de uma dissolução dos caracteres indígenas na matriz nacional socialista, mas de uma aposta sobre a capacidade do socialismo de produzir unidade, “harmonia”, entre os grupos subalternos da sociedade peruana, unidos num projeto emancipador.

Estratégia e revolução social: o papel do mito

Se a prática quotidiana do trabalho nas comunidades indígenas pode ser interpretada como um fator favorável (e até preparatório) para a constituição de um país/uma nação socialista, falta demonstrar a capacidade do socialismo para responder aos desafios peruanos. Uma parte do problema é resolvida no nível metodológico: a análise mariáteguiana se desdobra segundo um método materialista, reivindicadamente marxista. No âmbito político, porém, uma demonstração da viabilidade de um projeto socialista nacional, a produção do “Peru integral”²¹, supõe uma linha estratégica que junte as lutas dos proletários (na sua diversidade) e dos indígenas (igualmente diversos).

Em termos de doutrina, Mariátegui esclarece esse ponto já em 1927, na controvérsia entre com o jornalista Luís Alberto Sánchez:

O socialismo ordena e define as reivindicações das massas, da *classe trabalhadora*. E no Peru as massas, a classe trabalhadora, são nas suas quatro quintas partes indígenas. Nosso socialismo não seria, pois, peruano – nem sequer seria socialismo – se não se solidarizasse, primeiramente, com as reivindicações indígenas.²²

Assim definido, o socialismo aparece como um corpo teórico plástico, moldável e adaptável às situações diversas de cada povo, de cada país. Um mesmo movimento abarca portanto as massas do mundo no período, condicionado pela generalização do capitalismo na sua fase imperialista²³. Aqui encontramos de novo um traço que destacamos acima. Para Mariátegui, o Peru não existe separadamente do mundo. Os grandes movimentos políticos globais encontram uma materialização particular nele, e, simetricamente, os

²¹ “Não é o meu ideal o Peru colonial nem o Peru incaico, mas o Peru integral.”. (Mariátegui, 1986b, p. 222)

²² “Intermezzo polémico”, (Mariátegui, 1986b, p. 217). Os grifos são nossos.

²³ Período no qual aparecem traços específicos (e sobredeterminantes) da sociedade capitalista, mesmo que de forma restrita, como é o caso no Peru.

acontecimentos no Peru participam desses movimentos²⁴. Assim, Mariátegui abole teoricamente a hierarquia entre centro e periferia como *locus* da revolução. Melhor, a revolução se torna um movimento global no qual figuras e formas locais/particulares encontram o seu sentido, dentro de uma determinação histórica geral. Mariátegui recorre à imagem da polaridade para expressar essa visão do mundo: “A Rússia e os Estados Unidos são hoje os dois polos da história do mundo”²⁵, diz ele. A luta pela emancipação das massas/da classe trabalhadora na Europa não tem precedência lógica sobre a luta de libertação dos povos coloniais, e o socialismo (ou comunismo, aqui o sentido é idêntico) é a forma da luta dos explorados contra o bloco burguês, cuja figura principal são os Estados Unidos.

As lutas sociais que atravessam a sociedade peruana têm então um sentido ao mesmo tempo local e universal, como tradução do antagonismo fundamental da época. Claro, as lutas indígenas existem desde a Conquista; contudo, a perspectiva mariateguiana implica a sua inserção nas coordenadas do mundo onde elas acontecem e cumprem uma função. Elas adquirem assim um sentido de classe. Nesta perspectiva, faz todo sentido que Mariátegui se sinta em sintonia com o indigenismo milenarista de Valcárcel, quando o intelectual cusquenho escreve que “o proletariado indígena espera seu Lênin” (Mariátegui, 2007, p. 27). Num período histórico marcado pelo antagonismo entre revolução e reação (entendido como braço armado da burguesia), todo conflito é sobredeterminado em termos de classe social, de luta de classes. Assim, a luta dos indígenas é lida por Mariátegui como uma forma da luta global da “classe trabalhadora”, e não somente como uma insurreição étnica ou nacional. A classe é mediada pelas condições reais concretas nas quais ela se manifesta (seja em termos nacionais, anti-imperialistas, de gênero ou de raça)²⁶. Mariátegui encontra uma coincidência de interesses, mas também de papel estratégico, entre o proletariado e as massas indígenas pelo vínculo dialético que ele postula entre o particular/nacional e o global.

²⁴ É o sentido da famosa declaração publicada em Amauta: “queremos criar um Peru novo no mundo novo”, em “Réplica a Luís Alberto Sánchez”. (Mariátegui, 1986b, p. 222)

²⁵ Ver “La ruptura anglo-rusa”, (Mariátegui, 1977, p. 184)

²⁶ Na sua obra de referência sobre Mariátegui, Alberto Flores Galindo fala de “determinações nacionais” das classes sociais. (Flores Galindo, 1980, p. 29)

Duas interrogações surgem desse quadro analítico. Primeiro, Mariátegui parece reproduzir, no âmbito de uma definição larga do sujeito revolucionário (não limitado aos operários fabris), a velha dicotomia entre classe *em si* e classe *por si*. Logo, um agente de conscientização, de direção das lutas, é necessário para criar as condições subjetivas de uma transformação revolucionária socialista. Veremos em mais detalhes a resposta de Mariátegui para essa questão. Segundo, o postulado de um sentido global das lutas supõe uma certa similaridade de princípio entre todas as formas de luta das massas/da classe trabalhadora.

Ao crepúsculo incarnado pela burguesia mundial, Mariátegui opõe o amanhecer, e nessa polaridade se expressa o seu vitalismo bergsoniano modulado pelo marxismo, com referência constante a obra de Georges Sorel:

A burguesia nega; o proletariado afirma. A inteligência burguesa se acalenta numa crítica racionalista do método, da teoria, da técnica dos revolucionários. Que incompreensão! A força dos revolucionários não está na sua ciência, está na sua fé, na sua paixão, na sua vontade. É uma força religiosa, mística, espiritual. É a força do Mito. A emoção revolucionária (...) é uma emoção religiosa. Os motivos religiosos se deslocaram do céu para a terra. Não são divinos; são humanos, são sociais.²⁷

No plano imanente no qual se desenvolve o socialismo, o “desejo de infinito” do ser humano, em busca de uma alternativa aos desvanecidos mitos burgueses (o Progresso, a Razão, a Ciência), encontra uma via na qual práxis (econômica/política) e aspiração a uma sociedade justa se conjugam. A revolução combina então uma dimensão propriamente analítica, ou científica, à qual Mariátegui recorre para analisar o Peru, outra estratégica, na qual ele se apoia para construir um partido com seus amigos políticos, e finalmente uma dimensão religiosa ou mística muito forte, “agônica”²⁸. A luta aparece como o eixo principal do ser revolucionário, como primazia da práxis, abarcando facetas diversas da classe trabalhadora (tanto sua exigência de justiça quanto sua religiosidade). Não resulta surpreendente encontrar uma definição da revolução socialista muito próxima da definição do comunismo de Marx e Engels na *Ideologia Alemã* (da qual Mariátegui não tinha conhecimento) como “movimento real que anula e supera o estado das coisas atual”: “a revolução

²⁷ “El hombre y el mito”. (Mariátegui, 1970, p. 22)

²⁸ Mariátegui adota esse termo do filósofo espanhol Miguel de Unamuno, ver em particular “La *Agonia del Cristianismo* de Don Miguel de Unamuno”. (Mariátegui, 1977b, p. 116)

socialista é um movimento combinado de todos os povos oprimidos pelo capitalismo”²⁹. A nacionalidade peruana, cujo fundamento é indígena, surge como a realização do socialismo no Peru, momento da revolução mundial. A luta indígena e a luta comunista se misturam num projeto de futuro ao mesmo tempo local e global, coincidência da teoria marxista com a práxis das lutas no mundo.

Claro, um observador da vida política e das lutas no campo das ideias como Mariátegui não ignora a apropriação do tema da nação pelas direitas radicais nos países capitalistas centrais. Ainda aqui, ele defende uma perspectiva fundada numa análise de classes onde o nacionalismo dos povos “subalternos” não é colocado em termos de substâncias, mas sim de projeção emancipatória:

O nacionalismo das nações europeias – onde nacionalismo e conservantismo se identificam e se consubstanciam – se propõe fins imperialistas. É reacionário e antissocialista. Mas o nacionalismo dos povos coloniais – sim, coloniais economicamente, apesar de que se vangloriam da sua autonomia política – tem uma origem e um impulso totalmente diferente. Nestes povos, o nacionalismo é revolucionário e, no final, se conclui com o socialismo. Nestes povos a ideia de nação *não cumpriu ainda a sua trajetória nem esgotou sua missão histórica*.³⁰

A ideia de nação assim colocada se carrega de um sentido revolucionário e não se fecha em volta de uma identidade étnica, pois está inserida num quadro teórico onde ela se forja – necessariamente – na luta emancipatória dos povos coloniais, na aliança das diversas forças que compõem a classe trabalhadora.

O socialismo pregado por Mariátegui tem como base imprescindível a luta social, a práxis, onde os agentes objetivos não se movem em função de um progresso linear, de uma promessa teleológica de sucessão do comunismo ao capitalismo. Aqui, o mito da revolução social se nutre tanto do passado quanto do presente para construir um futuro, sem garantia de vitória. Não encontramos na obra de Mariátegui a promessa de uma solução histórica, de uma dissolução da política ou da conflitualidade³¹. Ao contrário, a sua leitura

²⁹ “Principios programáticos del Partido Socialista”. (Mariátegui, 1986b, p. 159)

³⁰ “Réplica a Luís Alberto Sánchez”. (Mariátegui, 1986b, p. 221)

³¹ O que não quer dizer que ele não mencione o fim da sociedade de classes, que corresponde ao fim do capitalismo, não da História.

profundamente historicista do sentido do socialismo o leva a reinterpretar a função do slogan da “luta final”, ao mesmo tempo ilusão e realidade, meta pontual e repetição histórica onde as massas ultrapassam o intelecto, empurradas pelo mito revolucionário:

O impulso vital do homem responde a todas as interrogações da vida antes da investigação filosófica. O homem iletrado não se preocupa pela relatividade do seu mito. Nem sequer poderia compreendê-la. Mas geralmente encontra, melhor que o literato e que o filósofo, seu próprio caminho. Já que deve agir, age. Já que deve acreditar, acredita. Já que deve combater, combate. Não sabe nada da relativa insignificância do seu esforço no tempo e no espaço. Seu instinto o desvia da dúvida estéril. Não cobiça mais do que pode e deve cobiçar todo homem: cumprir bem a sua jornada.³²

A própria vida – o amanhecer, a afirmação – é o que impulsiona o movimento. Porém, o irracionalismo do mito, sua natureza romântica, exacerbada de intuição, leva consigo uma incerteza. Mariátegui cita o caso do dramaturgo italiano Pirandello, cuja rejeição do “ceticismo” e do “nihilismo” da democracia moribunda o leva para a “fé religiosa, fanática, na hierarquia e na Nação” (Mariátegui, 1970, p. 27) representada pelo fascismo. O mito aparece como a força motriz, mas sem oferecer indicações sobre a sua direção: revolução ou reação? Socialismo ou fascismo? Que polo atrairá mais força e dominará o outro?

Seria um erro, no entanto, analisar o mito em Mariátegui de maneira abstrata. Ao contrário, vimos que ele não é independente do período histórico no qual aparece (passou do plano transcendental à imanência socioeconômica). Também não existe fora da práxis dos indivíduos e das massas, ou seja, das determinações sociais de um dado momento da história. Nos *Sete Ensaios* ele dá uma definição do mito que reforça essa raiz materialista: o mito corresponde a “elementos espirituais e formais desses fenômenos que são designados pelos termos de sociedade e de cultura” (Mariátegui, 2007, p. 290). O mito, portanto, também se insere nas contradições da sociedade capitalista e na luta de classes. A classe informa, condiciona o mito! Mariátegui nos lembra que Pirandello é um “pequeno burguês siciliano” a quem “falta a aptidão psicológica para compreender e seguir o mito revolucionário”³³. Contrariamente aos indígenas

³² “La lucha final”. (Mariátegui, 1970, p. 27)

³³ “La lucha final”. (Mariátegui, 1970, p. 27)

das comunidades, cujo passado e cujos “elementos de socialismo prático” funcionam como a base concreta de um futuro socialista possível. Do mesmo jeito que o coletivismo moderno nasce da manufatura e da grande indústria, a comunidade age mantendo uma predisposição para o comunismo³⁴. O mito não é um *deus ex machina*: “Quando a grande ilusão surge é porque já se criou uma nova realidade humana”³⁵. A raiz do mito, como os seus motivos, devem ser buscados na sociedade, e não num incorpóreo ideal. Portanto, a extração de classe trabalhadora dos operários e dos indígenas os faz mais afins, mais disponíveis para a revolução, pois emerge da sua inserção respectiva na sociedade de classe. Porém, não age como garantia. Como destacamos acima, o fator subjetivo, de conscientização política, é fundamental para orientar/dirigir politicamente o movimento. A questão aqui colocada é a da ferramenta para o processo revolucionário.

Do ponto de vista da estratégia revolucionária mundial, Mariátegui se destaca pela referência mantida a Sorel e o papel dado ao mito, mas não sobre a ideia da revolução mundial dos povos coloniais. Sem entrar em mais detalhes, podemos ressaltar que Lênin, nas suas *Teses sobre a questão colonial*, já abriera a possibilidade de uma evolução dos países “atrasados” para o socialismo “sem passar pelas diferentes etapas do desenvolvimento capitalista”³⁶. A união das massas operárias e camponesas, pregada por Mariátegui, se inspira também de formulações táticas diretamente herdadas da revolução bolchevique e da Comintern. Em particular a fórmula da frente única (anti-imperialista ou proletária) que emerge com o Terceiro e Quarto Congressos da Internacional Comunista (Carvalho; Aguiar, 2013, p. 109).

A revolução social e a construção de uma nacionalidade peruana se encontram profundamente ligadas na formulação mariateguiana. O mito age como emanção mobilizadora da situação objetiva dos membros da “classe trabalhadora”, largamente definida, mas não pode ser desligado da ação política de um agente revolucionário. Que forma deve adotar esse agente?

³⁴ Mariátegui não se restringe à comunidade indígena peruana, ele cita a obra de Eugène Schkaff, *La question agraire en Russie*, onde a comunidade russa também é associada a uma forma de coletivismo.

³⁵ “La lucha final”. (Mariátegui, 1970, p. 26)

³⁶ “Tesis sobre la cuestion colonial”. (Los cuatro primeros congresos de la Internacional Comunista, 2008, p. 175) Porém, de acordo com Lênin, segundo a direção do proletariado dos países industriais.

A produção do campo revolucionário

Podemos falar, no Peru do começo da década de 1920, de um “campo revolucionário”? A conflitualidade rural e indígena tem pouquíssimos vínculos com as lutas dos operários nas cidades, ou até com o proletariado rural. Como então juntar forças e criar as condições de uma unidade política? Essa é a grande vertente estratégica em torno da qual gira a obra de Mariátegui, e ela depende de um fator essencial: o papel, os textos impressos.

No seu texto introdutório ao livro de referência *Mariátegui y las orígenes del marxismo latinoamericano*, José Aricó compara Gramsci com o autor peruano, pois os dois partem da “análise das condições para que possa se formar e se desenvolver uma vontade coletiva nacional-popular” (Aricó, 1978, p. 51). Trata-se de uma vontade coletiva que não se limita ao proletariado, que excede seus limites objetivos para irrigar largamente os setores populares. O que está em jogo é portanto a função e a forma da organização política, voltada para a produção voluntarista de uma “subjetividade revolucionária”. Insistimos aqui na dimensão voluntarista do projeto mariateguiano, que caracteriza ao mesmo tempo um dos seus maiores avanços e um limite à sua proposta teórica (Depetris Chauvin, 2010, p. 115). Como escreve Patricia d’Allemand (2016, p. 542), Mariátegui implementa um projeto “multifacetado e, ao mesmo tempo, profundamente integrado”, no qual a dimensão cultural e vanguardista tem um papel central. Em particular, ela destaca o compromisso com uma “poética de emancipação e uma política de transformação social” (Depetris Chauvin, 2016, p. 543). Figura da cena literária limenha desde antes da primeira guerra mundial, Mariátegui guarda do modernismo a poesia rebelde, mas ele abrange o seu escopo: “*Todo lo humano es nuestro*”, como escreve na apresentação da revista *Amauta*. (Mariátegui, 1926, p. 1)

A primeira tarefa que Mariátegui cumpre é educativa, quando apresenta uma leitura marxista do período nas suas conferências na Universidade Popular González Prada³⁷, e logo se converte em organizativa. Ardente defensor da tática de frente único, ele declara em 1924:

³⁷ Ressaltamos que a educação é um tema fundamental nos textos de Mariátegui, nos *Sete ensaios* e em artigos, selecionados em *Temas de Educación* (Mariátegui, 1986d).

Temos (...) que suscitar na maioria do proletariado peruano a consciência e o sentimento de classe. Esse trabalho pertence igualmente a socialistas e sindicalistas, a comunistas e libertários. Todos temos o dever de semear germes de renovação e difundir ideias classistas.³⁸

Frente à realidade fragmentada do Peru, Mariátegui prega a unidade política do proletariado como única possibilidade de existência de uma corrente revolucionária: “Somos ainda poucos para nos dividir. Não façamos questão de etiquetas nem de títulos” (Mariátegui, 1986b, p. 108). Sobretudo, ele prega conscientização e difusão do sentimento revolucionário, ou seja, de uma esperança comum de transformação.

Da mesma forma que para o proletariado – a vanguarda conscientizada e militante, em particular – há de unificar o âmbito cultural, difundindo textos e obras tanto de peruanos e peruanas assim como de aurores e autoras de fora do país. Revista de intervenção e de definição, *Amauta* nasce desse impulso de abertura ao mundo mesclada de descoberta do próprio Peru. Fruto de um esforço comum, ela pretende dar voz à crescente conflitualidade social que não encontra uma via para expressar-se sobre o mundo, sobre o Peru, sem separação entre poesia, arte e teoria política. Para Alberto Tauro (1976, p. 7), “a historicidade de *Amauta* supõe o diagnóstico da situação enfrentada pelo país e a decisão de contribuir à superação científica dos seus problemas”. Agregamos que o seu conteúdo cultural e artístico é parte desse processo, com um modelo editorial muito próximo da revista francesa *Clarté*³⁹, e uma grande importância dada às reproduções de artistas indigenistas, localizando fortemente a revista na linha da “peruanização” defendida por Mariátegui. A revista participa assim da convergência entre o fenômeno vanguardista e o indigenismo para criar um indigenismo revolucionário, “expressão da ligação ideológica entre um programa político socialista e o ‘vanguardismo indigenista’” (Beigel, 2001, p. 47). Nesse sentido, vemos uma grande coerência entre o projeto editorial dirigido por Mariátegui, e a sua postura analítica

³⁸ “El 1er de mayo y el Frente Único”. (Mariátegui, 1986b, p. 108)

³⁹ “O propósito de *Clarté* e de outras publicações do campo socialista era difundir de qualquer modo e por todas as partes o ideário socialista e comunista, do qual fazia parte a reprodução das obras de arte, facilitada pelos avanços técnicos da época.” (Tornquist, 2017, p. 106)

desenvolvida nos 7 *ensaios*, onde o Peru “integral” não existe, pois ainda é “um conceito a ser criado”⁴⁰.

A revista ganha rapidamente um eco continental, e participa da formação e da difusão dos debates sobre o imperialismo, a “nova geração”, a psicanálise, o marxismo, o surrealismo, etc. Porém, diferentemente de movimentos que a precederam (como o modernismo ou o arielismo), um *ethos* de luta impregna suas páginas, dando coerência ao seu projeto vanguardista e revolucionário. O indigenismo aparece como a coluna vertebral do projeto no que toca a nação, sem nunca perder a sua dimensão produtiva: Mariátegui, ao explicar o sentido do título da revista (*amauta* significa “sábio” em quéchua), pretende “re-criar” a palavra⁴¹. Em outro texto histórico para a revista, “Aniversario y balance”, a criação (“heroica”) é abrangida ao socialismo, um socialismo indo-americano como momento da Revolução mundial, afirmando um certo ecletismo (com referências a Gobetti ou Sorel) e enraizando uma tradição socialista no passado multissecular indígena: “O socialismo, enfim, está na tradição americana. A mais avançada organização comunista, primitiva, que registra a história, é a incaica”⁴².

A criação na obra de Mariátegui não implica uma ruptura completa com o passado. Não se pode assemelhar à “*tabula rasa*” de um vanguardismo efêmero. Como vimos, tem uma ligação essencial com a práxis, com a história longa do território e dos seus habitantes, perpetuada nos hábitos coletivos comunitários. A “tradição” aparece aqui como algo dinâmico, como germens de um futuro possível, e não como a garantia da ordem social posta. Mariátegui opera uma distinção entre tradição – onde o elemento de vida, de fecundidade, é determinante – e tradicionalismo:

Não existe, pois, um conflito real entre o revolucionário e a tradição, senão para quem concebe a tradição como um museu ou uma múmia. O conflito é efetivo somente com o tradicionalismo. Os revolucionários incarnam a vontade da sociedade de não se petrificar num estagio, de não se imobilizar numa atitude.⁴³

⁴⁰ “La tradición nacional”. (Mariátegui, 1986c, p. 168)

⁴¹ “Vamos a criar outra vez”, “Presentación de Amauta”. (Mariátegui, 1986b, p. 238)

⁴² “Aniversario y balance”. (Mariátegui, 1986b, p. 249)

⁴³ “Heterodoxia de la tradición”. (Mariátegui, 1986c, p. 164)

Os dois termos caracterizam a oposição que atravessa a obra de Mariátegui (crepúsculo/amanhecer), reinterpretados em chave de classe. Com efeito, Mariátegui identifica o tradicionalismo naqueles defensores da elite, herdeiros da Conquista, que rejeitam as classes populares fora do ideal nacional, reivindicando o passado colonial e espanhol. Assim, “o tradicionalista sempre mutila e fraciona o Peru”⁴⁴. Ao contrário, “a revolução tem reivindicado nossa mais antiga tradição” (Mariátegui, 1986b, p. 168), o socialismo indígena.

O último dos sete ensaios, dedicado à literatura peruana, oferece uma leitura heterodoxa da história cultural e literária peruana em busca de uma genealogia de autores, fundando uma linhagem, uma continuidade da tradição. A figura dialética da dualidade, da unidade dos contrários em luta perpétua – uma existência agônica – encontra então a sua manifestação literária na oposição tradição/tradicionalismo. A nacionalidade como particularidade de um ser-ao-mundo inclusivo dos oprimidos, oposto à hierarquia e à perpetuação da estrutura de castas ou de classes, é assim rastreada no passado (até Garcilaso de la Vega), sem ser mumificada em uma definição fixa:

Na historiografia literária, o conceito de literatura nacional, da mesma maneira que não é atemporal, tampouco é muito concreto. Não traduz uma realidade mensurável e idêntica. Como toda sistematização, não apreende senão aproximadamente a mobilidade dos fatos. (A própria nação é uma abstração, uma alegoria, um mito, que não corresponde a uma realidade constante e precisa, cientificamente determinável). (Mariátegui, 2007, p. 196)

A cada período corresponde portanto uma certa perspectiva, historicamente determinada, atravessada pelo antagonismo entre uma forma decadente e outra nascente. A própria nação aparece como uma construção. Ainda aqui o mito é o operador, na ausência (na impossibilidade?) de um relato inteiramente racional. A genealogia traçada por Mariátegui não pretende então alcançar uma cientificidade positiva, e sim funcionar como proposição heurística e ferramenta estratégica. O próprio intelectual e o seu trabalho são atravessados pela conflitualidade historicamente determinada da época:

⁴⁴ “La tradición nacional”. (Mariátegui, 1986c, p. 167)

Não me atribuo mesura nem equidade de arbítrio : declaro minha paixão e minha beligerância de opositor. As arbitragens, as conciliações acontecem na história, e sob a condição de que as partes se combatam com argumentos sólidos copiosos e extremos. (Mariátegui, 2007, p. 195)

Desse modo, a través do conflito, a história acontece como obra social, e conceitos como a tradição ou a nação aparecem como campos de batalha.

A perspectiva adotada por Mariátegui coloca então o foco na conflitualidade, e a nação socialista futura funciona como um horizonte, uma bússola para a ação revolucionária presente. Esse ponto, pouco surpreendente no âmbito marxista, resulta porém em dois embates políticos. O primeiro em 1928, quando o dirigente da APRA (*Aliança Popular Revolucionaria Americana*) Victor Raul Haya de la Torre, provoca a ruptura com o grupo de Mariátegui ao transformar a aliança num partido. Afirmando: “Não somos anti-imperialistas porque somos de esquerda, somos de esquerda porque somos anti-imperialistas” (Illán, 1974, p. 161-162), Haya pretende fazer do anti-imperialismo um programa político, passando por alto a divisão de classe da própria sociedade peruana. Essa ruptura acelera a formação do Partido Socialista do Peru (PSP), em outubro de 1928, sobre bases expressamente classistas:

A emancipação da economia do país é possível unicamente pela ação das massas proletárias, solidárias com a luta anti-imperialista mundial. Só a ação proletária pode estimular primeiro e realizar depois as tarefas da revolução que o regime burgues é incompetente para desenvolver e cumprir.⁴⁵

À proposta aprista de um projeto anti-imperialista liderado pela pequena-burguesia, o PSP opõe o socialismo, e a mobilização da classe trabalhadora em prol da sua realização.

O segundo embate acontece na primeira Conferência Comunista Latino-americana, em junho de 1929. Sem entrar nos detalhes dos debates envolvendo a delegação peruana⁴⁶, é importante ressaltar alguns aspectos que dizem respeito a nação e à análise do Peru no mundo. Se por um lado os

⁴⁵ “Principios programáticos del Partido socialista del Perú”, MARIÁTEGUI, Ideología y Política, p. 160–161.

⁴⁶ Uma literatura extensa existe sobre esta questão. Ver a sua interpretação mais clássica em Flores Galindo (1980). Podemos mencionar também trabalhos que agregam detalhes ou pretendem renovar a análise deste ponto: Escorsi (2006) et Pericás (2010).

Peruanos são prezados pelo trabalho teórico extenso que levaram a cabo sobre a questão das raças e o imperialismo⁴⁷, a crítica é mais severa sobre a estratégia partidária do PSp. As respostas dos Peruanos mostram uma divergência de apreensão do mundo, metodológica até, com os representantes da Comintern (os principais críticos são Vittorio Codovilla, do Partido Comunista Argentino, e Zakhary Mikhailovich Rabinovich, representante da Juventude Comunista). A contramão das formulações táticas tiradas no VIº Congresso da IC (o “terceiro período”, a doutrina classe contra classe), muito abstratas e ignorantes das condições efetivas dos países latino-americanos (Aricó, 1989), eles argumentam que “as diretivas que o secretariado da IC transmite para nossos países têm de ser diferentes, porque as condições de cada região são diferentes” (La Correspondencia Sudamericana, 1929, p. 153). Eles defendem a formação de um partido de massa incluindo o artesanato, os camponeses pobres, os operários agrícolas, o proletariado e “alguns intelectuais honestos” (La Correspondencia Sudamericana, 1929, p. 154), sobre a base do proletariado. Finalmente, o debate também abarca a questão indígena, quando o princípio da autodeterminação dos povos é reavaliado no relatório sobre as raças. Ali, os Peruanos defendem a ideia de que não se trata de uma questão de nacionalidade, e sim de exploração, comum aos indígenas, aos negros e aos trabalhadores brancos do continente, onde a consciência de classe pode apagar as diferenças de raça (La Correspondencia Sudamericana, 1929, p. 266). O socialismo aparece, de novo, como o vector de uma união emancipatória possível. Na conclusão, eles agregam:

Do mesmo modo, a constituição da raça índia num Estado autônomo não levaria, no momento atual, à ditadura do proletariado índio nem muito menos à formação de um Estado índio sem classes (...) senão à constituição de um Estado índio burgues com todas as contradições internas e externas dos Estados burgueses. (La Correspondencia Sudamericana, 1929, p. 288)

A estratégia desenvolvida por Mariátegui e seus companheiros é inteiramente pensada em termos de agregação, de massificação, colocando a consciência de classe (numa visão larga da classe trabalhadora) como principal ligação entre os grupos sociais subalternos. O “campo revolucionário” resulta assim verdadeiramente uma produção, pois vimos que não existe uma

⁴⁷ « Carta del SSAIC a R. M. de la Torre » (29/03/1929). (Jeifets ; Schelchkov, 2018, p. 1182)

nacionalidade abstrata e eterna: há de criá-la. O edifício teórico “nacional” só adquire sentido quando mergulhado na práxis popular, ou seja, na luta de classes. Para forjar ferramentas (partido, sindicato) capazes de liderar essa luta, a conscientização se torna imprescindível, e então entendemos o caráter profundamente estratégico da política editorial de Mariátegui. Torna-se evidente a resistência à abstração a-histórica, e a caracterização historicista do seu pensamento, afirmando a centralidade do conhecimento das condições reais contra a aplicação mecânica dos conceitos ou das diretivas da IC.

A questão da nação aparece no trabalho de Mariátegui como um dos vários eixos que participam de uma visão de mundo voluntariamente virada para a sua transformação. Um traço marcante da sua abordagem é, portanto, um olhar que nunca separa completamente a avaliação política da análise científica. Ao contrário, Mariátegui reivindica um lado, um campo na conflitualidade social que ele descreve. A partir da nação, a obra inteira do peruano se desdobra, revelando um método mais que um sistema. O jogo das referências tão diversas de Mariátegui não deve nos enganar: não se trata de um confucionismo e sim de uma abertura aos elementos variados que ele encontra na sua vida intelectual e militante. Ele mesmo se recusa explicitamente a todo tipo de sistematização, escolhendo preferencialmente um método “um pouco jornalístico e um pouco cinematográfico” (Mariátegui, 1975, p. 11), onde se expressa a sua perspectiva sobre o mundo. Representa um limite se consideramos que os conhecimentos de Mariátegui sobre as comunidades indígenas são poucos e homogeneizadores⁴⁸. Concordamos com Fernanda Beigel quando ela aponta que nos textos de Mariátegui os indígenas aparecem como objetos mais que sujeitos, por falta de um verdadeiro diálogo com as formas culturais indígenas.

Essa crítica – importante e justificada – não desqualifica a obra por inteiro. A grande riqueza de Mariátegui se expressa na sua capacidade de pensar o presente a partir das suas potencialidades, e no seu movimento contraditório. Por isso escapa ao eurocentrismo do etapismo. Se encontramos o vocabulário do bloqueio e do atraso de maneira constante, a sua função nunca é de legitimar uma narrativa eurocêntrica, e sim de revelar como o

⁴⁸ Sobre este aspecto, ver (Paris, 1996) e (Leibner, 1999).

regime vigente se reivindicando desse modelo é organicamente falido. A compreensão estratégica da nação que Mariátegui constrói é justamente uma ocorrência de uma abordagem não-eurocêntrica, que rearticula a dialética do global e do local, do passado e do futuro para fazer emergir outro mundo: “Pelos caminhos universais, ecumênicos, que tanto nos censuram, vamos nos aproximando cada vez mais de nós mesmos” (Mariátegui, 2007, p. 296).

Referências Bibliográficas

ARICÓ, José (Org.). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. 1. ed. México: Ediciones Pasado y Presente, 1978. (Cuadernos de pasado y presente ; 60).

ARICÓ, José. O marxismo latinoamericano nos anos da Terceira Internacional. In: HOBBSAWM, Eric John (Org.). *História do Marxismo*. São Paulo: Paz e Terra, 1989, v. VIII, p. 419–459.

BASADRE, Jorge. *Historia de la República del Perú (1822-1933)*. Lima: Editora El Comercio, 2005.

BEIGEL, Fernanda. Mariátegui y las antinomias del indigenismo. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, n. 13, p. 36–57, 2001.

BEORLEGUI, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano: una búsqueda incesante de la identidad* (3a. ed.). Bilbao: Deusto Publicaciones, 2010.

BONILLA, Heraclio. *Un siglo a la deriva. Ensayos sobre el Perú, Bolivia y la Guerra*. Lima: IEP, 1980.

CARVALHO, Soraia de; AGUIAR, Jorissa Danilla N. Mariátegui e as táticas de frente única. *Lutas Sociais*, v. 17, n. 30, p. 108–122, 2013.

CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. *Historia del Perú contemporáneo: desde las luchas por la independencia hasta el presente*. 4. ed. Lima: IEP, 2007. (Estudios históricos, 27).

COSAMALÓN AGUILAR, Jesús Antonio. Población y mercado laboral, 1827-1940. In: CONTRERAS CARRANZA, Carlos (Org.). *Compendio de historia económica del Perú, Economía de la primera centuria independiente*. Lima: IEP - BCRP, 2011, v. 4.

D’ALLEMAND, Patricia. “Todo lo humano es nuestro”: una nueva mirada al legado de José Carlos Mariátegui. *Cuadernos de Literatura*, v. XX, n. 40, p. 537–559, 2016.

DEGRAS, Jane (Org.). *The Communist International, 1923-1928*. Oxford: Oxford University Press, 1956.

DEPETRIS CHAUVIN, Irene. La historia, el mito y la tradición : Pasado y presente en los 7 Ensayos de José Carlos Mariátegui. *Latin American literary review*, v. 38, n. 75, p. 91–120, 2010.

DEUSTUA C., José R. Guano, salitre y petróleo en la economía peruana, 1820-1930. In: *Compendio de historia económica del Perú, Economía de la primera centuria independiente*. Lima: IEP - BCRP, 2011, v. 4.

ESCORSIM, Leila. *Mariátegui: vida e obra*. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

FAVRE, Henri. *Le mouvement indigéniste en Amérique latine*. Paris: L'Harmattan, 2009. (Recherches Amériques latines).

FERNÁNDEZ-DÍAZ, Oswaldo. Mariateguismo. In: *Dictionnaire Critique du Marxisme*. Paris: p. U.F., 1985, p. 710–713.

FLORES GALINDO, Alberto. *La agonía de Mariátegui. La Polémica con la Comintern*. Lima: DESCO, 1980.

GALLISSOT, René. O imperialismo e a questão colonial e nacional dos povos oprimidos. In: HOBBSAWM, Eric John (Org.). *História do Marxismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, v. 8, p. 199–277.

GONZALES, Oscar. Indigenismo, nación y política en el Perú. In: ALTAMIRANO, Carlos (Org.). *Historia de los intelectuales en América Latina v.II, Los avatares de la "ciudad letrada" en el siglo XX*. Buenos Aires: Katz Editores, 2010.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel. *Paginas libres. Horas de Lucha*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho, [s.d.].

ILLÁN, Diego Messeguer. *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974.

JEIFETS, Víctor; SCHELCHKOV, Andrey (Orgs.). *La Internacional Comunista en América Latina en documentos del archivo de Moscú*. Santiago de Chile - Moscou: Ariadna Ediciones - Aquilo Press, 2018.

KLARÉN, Peter. *Formación de las haciendas azucareras y orígenes del APRA*. Lima: IEP, 1976.

LEIBNER, Gerardo. *El mito del socialismo indígena: fuentes y contextos peruanos de Mariátegui*. 1. ed. Lima: Pontificia Univ. Católica del Perú, Fondo Editorial, 1999.

LLOSA, Alvar de La. *Orients péruvien et bolivien: 1821-1939*. Paris: Atlande, 2017.

MARIÁTEGUI, José Carlos. Presentación de Amauta. *Amauta*, n. 1, p. 1, 1926.

_____. *El Alma Matinal*. Lima: Biblioteca Amauta, 1970.

_____. *La Escena Contemporánea*. Lima: Biblioteca Amauta, 1975.

_____. *Figuras y Aspectos de la Vida Mundial (1926-1928)*. Lima: Biblioteca Amauta, 1977.

_____. *Signos y Obras*. Lima: Biblioteca Amauta, 1977b.

_____. *Historia de la Crisis Mundial*. Lima: Biblioteca Amauta, 1986a.

_____. *Ideología y Política*. Lima: Biblioteca Amauta, 1986b.

_____. *Peruanicemos al Perú*. Lima: Biblioteca Amauta, 1986c.

_____. *Temas de Educación*. Lima: Biblioteca Amauta, 1986d.

_____. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.

MAZZEO, Miguel. *El socialismo enraizado: José Carlos Mariátegui; vigencia de su concepto de "socialismo práctico"*. Primera edición. Lima: Fondo de Cultura Económica, 2013. (Política y derecho).

MELGAR BAO, Ricardo. The Anti-Imperialist League of the Americas between the East and Latin America. *Latin American Perspectives*, v. 35, n. 2, p. 9–24, 2008.

MONSALVE, Martín. Industria y mercado interno, 1821-1930. In: *Compendio de historia económica del Perú, Economía de la primera centuria independiente*. Lima: IEP - BCRP, 2011, v. 4.

PARIS, Robert. Indigénisme et socialisme, ou le désir et le refoulé. *L'Homme et la société*, n. 121–122, p. 91–100, 1996.

PERICÁS, Luiz Bernardo. José Carlos Mariátegui e o Comintern. *Lutas Sociais*, n. 25/26, p. 176–190, 2010.

QUIJANO, Anibal. Introducción. In: MARIÁTEGUI, José Carlos (Ed.). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas, Venezuela: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.

QUIROZ ROJAS, Rodolfo. Otra modernidad, otra geografía: una interpretación crítica de las influencias y orientaciones geográficas de José Carlos Mariátegui. *Investigaciones Geográficas*, n. 94, 2017. Disponível em: <<http://www.investigacionesgeograficas.unam.mx/index.php/rig/article/view/57335>>. Acesso em: 23 mar. 2020.

RODRÍGUEZ, Simón. Sociedades americanas en 1828, cómo serán y cómo podrán ser en los siglos venideros. In: *Obras completas de Simón Rodríguez*. Caracas: Universidad Simón Rodríguez, 1975, v. 1.

SALINAS, Alejandro. Las finanzas públicas entre 1824 y 1930. *In: Compendio de historia económica del Perú, Economía de la primera centuria independiente*. Lima: IEP, 2011, v. 4.

TAURO, Alberto. Noticia de Amauta. *In: Amauta - Edición en facsímile*. Lima: Empresa Editora Amauta, 1976.

TORNQUIST, Carmen Susana. Las relaciones entre Clarté y Amauta : anotaciones de pesquisa. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, n. 77, p. 101–110, 2017.

El movimiento revolucionario latinoamericano. Versiones de la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana. Buenos Aires: La Correspondencia Sudamericana, 1929.

Los cuatro primeros congresos de la Internacional Comunista. [s.l.]: Ediciones digitales Izquierda Revolucionaria, 2008.



ARTIGOS - ARTICLES

O problema da objetivação do capitalismo no Brasil: uma
revisão teórica

Flávio Magalhães Piotto Santos¹

Mestrando do Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade de São Paulo
flavio.magalhaes.santos@usp.br

Como citar este artigo: SANTOS, F. M. P. “O problema da objetivação do capitalismo no Brasil: uma revisão teórica”, *Intelligere, Revista de História Intelectual*, nº9, pp. 212-229. 2020. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acesso em dd/mm/aaaa-

Resumo: O artigo procura discutir a questão das formas de objetivação do sistema capitalista, em especial no que se refere ao caso brasileiro. Discutimos quais são os problemas teórico-metodológicos que concernem este tipo de pesquisa histórica. Em seguida, passamos à análise de dois importantes historiadores brasileiros que trataram deste problema, Ciro Flamarion Cardoso e Jacob Gorender. A partir da crítica destes autores, chegamos à concepção desta questão e à solução apresentada por Caio Prado Júnior, a qual acreditamos ser a mais fértil para orientar as futuras pesquisas sobre esta temática.

Palavras-chave: sistema capitalista; análise histórica; dialética; História do Brasil; modo de produção.

The problem of the objectification of capitalism in Brazil: a theoretical review

Abstract: This article seeks to discuss the question of the forms of objectification of the capitalist system, particularly concerning the Brazilian case. We discuss here what the theoretical and methodological problems about this specific historical research are. Subsequently, we move on to analyze two important Brazilian historians who dealt with this matter, Ciro Flamarion Cardoso and Jacob Gorender. Based on a critique of these authors, we reach

¹ Bacharel e Licenciado em História pela Universidade de São Paulo (2019). Atualmente, realiza Mestrado em História Social pela mesma instituição a respeito da questão da cientificidade e objetividade do conhecimento na obra de Karl Marx.

the conception of this issue and its solution as presented by the Brazilian historian Caio Prado Júnior, which we believe to be the most fecund to guide future researches on this topic.

Keywords: capitalist system; historical analysis; dialectics; Brazil's History; mode of production.

Perspectivas teórico-metodológicas

A questão das formas de objetivação do capitalismo tem ocupado lugar central dentro das discussões teóricas marxistas. O problema que se revela como fundamental é o seguinte: como a mesma forma de produção e reprodução social, a saber, o sistema capitalista, pode produzir formas societárias que se distinguem no seu funcionamento? Exemplo de formas societárias diferentes, mas que obedecem à dinâmica instaurada pelo capital, são as sociedades brasileira e estadunidense. A sociedade americana percorreu um caminho exatamente oposto ao da brasileira. Enquanto aquela realizou uma revolução, esta permaneceu no âmbito de uma conciliação operada pela burguesia com os interesses externos e pautada pela violenta repressão interna (Mazzeo, 1997, p.76).

Assim, a questão de fundo refere-se à dinâmica histórico-processual que o capitalismo desenvolveu ao longo dos últimos 500 anos, se considerarmos que o Renascimento é o ponto inicial do processo de desenvolvimento das relações capitalistas. Desta forma, é necessário ter em mente que este amplo período abrange momentos históricos de larga diferença. Do processo de colonização da América, tanto pelos portugueses, quanto pelos espanhóis, passando pelo povoamento das 13 colônias, as transformações causadas pelas Revoluções Gloriosa e Francesa, o Neocolonialismo na África, a destituição de relações do tipo feudal no Japão, todos estes momentos apresentam uma problemática inerente ao estudo histórico: a relação entre a universalidade e a particularidade. Para conseguirmos abordar esta intrincada conexão, é necessário restaurar o debate teórico acerca da compreensão e da investigação dos processos histórico reais.

Compreender o devir histórico da relação social do capital pressupõe uma forma de análise deste processo. Contudo, na tradição inaugurada por

Marx, a realidade não pode ser apreendida segundo formulações e constructos subjetivos aplicados ao objeto de pesquisa, mas dela deve ser extraída sua própria dinâmica objetiva. Portanto, é na realidade mesma que se deve procurar sua forma de investigação, sem que qualquer consubstanciação subjetiva da razão formule previamente os parâmetros científicos. Como aponta Lukács:

Teoria do conhecimento e lógica, em determinadas condições – e se tratadas criticamente - podem ser bons instrumentos. Tomadas em si e por si e coaguladas em método principal, como no kantismo, no positivismo e no neopositivismo, as questões da teoria do conhecimento tornam-se um obstáculo ao conhecimento real. (Abendroth *et alli*, 2014, p. 34-35).

Na concepção marxiana, o sujeito que investiga tem o esforço de apreender o real em sua lógica imanente e, posteriormente, de o reproduzir, no nível ideal, como um concreto pensado. Entretanto, deve-se notar que, em hipótese alguma o sujeito realiza um reflexo mecânico da realidade, mas, ao contrário, tem um papel ativo fundamental, e, portanto, terá a tarefa de compreender o movimento real do objeto e reproduzi-lo idealmente. Assim poderíamos caracterizar o que é teoria para Marx (Netto, 2011, p. 25). A investigação deve partir da sociedade para chegar em suas categorias mais simples para, somente então, traçar o caminho de volta onde cada uma das categorias descobertas estará entrelaçada na complexa e imbricada totalidade processual do real, podendo, assim, exprimir suas determinações com o grau máximo de riqueza. Nas palavras do pensador do século XIX: “*O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade*” (Marx, 2011, p. 54). A exposição da pesquisa revelará a natureza e dinâmica próprias do objeto, ou seja, que não foram fruto de elaborações teóricas apriorísticas, mas que, ao contrário, foram extraídas pelo pesquisador. Como afirma Chasin:

Tudo que aparece e se move na reflexão marxiana é a substância e a lógica do próprio objeto reproduzido em sua gênese e necessidade, historicamente engendradas e desenvolvidas. Onde a identificidade da dialeticidade como lógica do real, movimento das categorias enquanto formas de existência, que os concretos de pensamento reproduzem. Razão pela qual a dialética só é passível de descobrimento, jamais de aplicação. (Chasin, 2009, p. 236).

A investigação deverá, então, partir das categorias mais abstratas para chegar às mais concretas. O caminho que se estabelece é da progressiva

concreção, isto é, da objetivação daqueles elementos mais gerais descobertos. Este é o caminho trilhado por Marx n' *O Capital*. O livro I apresenta as categorias universais do modo-de-produção capitalista, como o mais-valor e o capital em geral, por exemplo. Mas é somente no livro III que estas categorias irão adquirir sua plena significação e sua forma de manifestação na superfície da sociedade será revelada, fazendo com que o mais-valor ganhe a determinação de lucro, por exemplo. Como escreve Marx:

Trata-se, antes, de descobrir e expor as formas *concretas* que brotam do processo de movimento do capital considerado como um todo. (...) Assim, as configurações do capital, tal como as desenvolvemos neste livro, aproximam-se passo a passo da forma que se apresentam na superfície da sociedade (...)" (Marx, 2017).²

Compreender as categorias mais gerais da produção capitalista é pressuposto para a análise de como essas categorias vão se manifestar na “superfície” da sociedade, conservando, mas, simultaneamente, superando seu significado passado, no sentido mais preciso da *Aufhebung* hegeliana.

Assim, tentamos traçar, ainda que de forma muito geral e não aprofundada, aquilo que configura o itinerário de pesquisa para o estudo das formas sociais engendradas pela lógica do capital. O estudo do capital em geral é pressuposto para a compreensão dos múltiplos capitais que existirão na concretude da sociedade. Entretanto, cabe destacar que a metodologia marxiana para o estudo do capitalismo e de suas mais diferentes formas de objetivação, ou seja, as diferentes formações sociais que se estruturam a partir do sistema capitalista, não constitui um modelo ou esquema a ser aplicado ao objeto de estudo. A metodologia marxiana aponta somente aqueles elementos universais, indica um caminho, sem, contudo, trilhar o caminho para o pesquisador. Não estamos diante de um método que prescreve de forma detalhada o percurso da investigação. É somente no próprio decurso desta que a metodologia para a análise específica daquele objeto específico poderá ser compreendida. Da mesma forma, o processo de colonização da América, em especial do Brasil, tem como pressuposto uma nova forma de organização, isto é, as relações capitalistas nascentes na Europa. Nesse sentido, como

² Grifo nosso.

apontamos acima, é necessário agora tecer considerações sobre a relação essencial entre a universalidade, particularidade e singularidade.

Da mesma forma que o capital em geral é o pressuposto para o entendimento dos diferentes capitais individuais, as relações capitalistas nascentes na Europa quinhentista são a premissa histórica da expansão ultramarina. Dito de outra maneira, a segunda é uma decorrência histórica da primeira. Contudo, é importante ter em vista que a consolidação destas mesmas relações capitalistas na América não se deu através de um processo histórico mecânico e automático, mas senão através de longos e nem sempre retilíneos caminhos concretos. O caminho de objetivação das incipientes relações capitalistas europeias não foi homogêneo nos mais variados locais e períodos históricos, não por causa de algum acidente de percurso ou por causa de uma eventualidade que assim determinou, mas porque o próprio processo histórico encontra especificidades que alteram o itinerário de materialização da nova sociedade.

É precisamente neste âmbito que a relação entre universalidade, particularidade e singularidade se apresenta tão essencial. Para se chegar à singularidade da conformação social engendrada pela universalidade do modo-de-produção capitalista, é necessário que ocorra o caminho da concreção específica. Nesse sentido, a particularidade entra como categoria mediadora do processo social, possibilitando justamente que os contornos específicos daquela nova sociedade que está sendo estruturada sejam apreendidos. Portanto, a sociedade brasileira não pode ser o reflexo direto das características universais presentes na sociedade portuguesa, a qual já continha elementos, ainda que não de forma absoluta, das relações capitalistas. A particularidade é, então, aquele instrumento que permite operar a concreção (Chasin, 1988), tanto no nível real, quanto no nível ideal. “A dialeticidade entre o singular e o universal é sempre mediatizada pelo particular. E o particular é um elemento intermediário real, quer na realidade objetiva, quer no pensamento que a reflete de um modo aproximadamente adequado.” (Mazzeo, 1997, p. 78). Consequentemente, o particular está conectado ora com o universal, ora com o singular, operando, assim, como mediação entre ambos polos. É por isto que a particularidade exerce um papel tão vital a nível ontológico e,

consequentemente, no nível da apreensão do real e expressa a objetivação e a conformação histórica de uma nova formação social: “(...) a particularidade, enquanto concreção da universalidade, não é mais do que a própria formação social.” (Mazzeo, 1997, p. 78).

Logo, o capitalismo encontra caminhos diferentes para se objetivar, isto é, para concretizar suas categorias mais universais. O desenvolvimento desigual é marca distintiva do processo de desenvolvimento das relações capitalistas, ainda que suas categorias essenciais estejam sempre colocadas. As diferentes formações sociais que emergem deste processo são marca indelével da própria natureza do capital, isto é, do ir-sendo de sua própria estrutura. Não é possível encontrar uma formação social pronta nos mesmos moldes universais capitalistas desenvolvidas na Europa, justamente porque parte fundamental do capital é precisamente ir construindo seu próprio caminho, que irá se concretizar em formações sociais distintas.

O Debate

Delineadas as principais balizas teórico-metodológicas que auxiliam no estudo da objetivação do capitalismo no continente americano, em especial o Brasil, cabe agora analisar as posições de dois importantes teóricos marxistas brasileiros que seguem, de certa forma, uma tendência contrária, a saber, a tese do modo-de-produção escravista colonial. Estes importantes historiadores são Ciro Flamarion Cardoso e Jacob Gorender. O primeiro foi escolhido por sua importante contribuição para os estudos históricos a partir de uma perspectiva marxista e o segundo escreveu “*O escravismo colonial*”, vasta obra que procura defender a teoria de um modo de produção específico para as colônias. Aqui utilizaremos dois capítulos de livros de cada um, que, apesar de não conterem toda a riqueza e abrangência dos trabalhos mais conhecidos, condensam as principais ideias que dão base para suas teorias.

Começemos com Cardoso. Para ele, “o fato de querer considerar as sociedades coloniais americanas como modos de produção *específico*, cria a possibilidade de muitas críticas” (Cardoso, 1975, p. 61)³, citando o próprio

³ Grifo original.

Marx para contrapor a ideia de um modo de produção escravista colonial. Assim, o autor tem a plena consciência de que a teoria de um modo de produção específico colonial é passível de críticas, inclusive seguindo a concepção do próprio Marx. Não obstante, Flamarion Cardoso seguirá nesta linha. Para o pensador marxista brasileiro, Marx utilizou o conceito de modo de produção em três sentidos bastante distintos:

- 1) Sentido descritivo e etimológico, sem uma dimensão propriamente teórica;
- 2) Identificação de uma série de modos de produção que chegaram a ser dominantes em determinados períodos e regiões e que definem “épocas progressivas” da evolução histórica;
- 3) Modos de produção secundários na medida em que jamais chegaram a ser dominantes. (Cardoso, 1975, p. 64).

Aqui parece-nos que Cardoso já inicia a discussão utilizando o conceito de modo de produção como um imperativo categórico e não especifica exatamente em quais escritos de Marx estariam presentes esses três sentidos. A única menção é ao *Prefácio da Contribuição à crítica da Economia Política* de 1859 e o restante é referido a partir de terceiros. Isto parece ser um problema teórico importante, uma vez que Cardoso tenta ser o mais preciso possível diante do conceito original de Marx. Posteriormente, ele define o modo de produção como “a articulação entre um *nível* e um *tipo de organização* definidos das forças produtivas e as *relações de produção* que lhes correspondem.” (Cardoso, 1975, p. 70).⁴

A identificação das sociedades coloniais da América como formações sociais particulares foi levada em consideração por Flamarion e incluiu momento fundamental de sua configuração teórica. Como ele escreve: “As sociedades estudadas (sociedades da América – F. M.) resultaram, entretanto, de um *processo genético-evolutivo sui generis*, (...) e entravam mal nos moldes aos quais se pretendia encerrá-las.” (Cardoso, 1975, p. 67).⁵ Neste ponto, Flamarion argumenta corretamente contra aqueles teóricos que pretendiam

⁴ Grifos originais.

⁵ Grifos nossos.

encerrar o desenvolvimento colonial no mesmo esquema do desenvolvimento histórico europeu, isto é, da ideia de que teria havido feudalismo nas Américas. A crítica é precisa, pois compreende a especificidade das colônias americanas e refuta os esquemas apriorísticos. Contudo, apesar de reconhecer a processualidade do desenvolvimento colonial americano, o historiador brasileiro permanecerá na concepção de um *modo de produção dependente*, isto é, que estava em conexão com o capitalismo europeu, mas que, contudo, apresentava especificidades que se distinguem fundamentalmente do modo de produção capitalista propriamente dito. Sendo que o modo de produção colonial é um modo de produção dependente:

Por “modos de produção coloniais” designo, pois, aqueles modos de produção que surgiram na América em função da colonização europeia, mas que em certos casos puderam sobreviver à independência política das colônias americanas e continuar existindo durante o século XIX até a *implantação* – que se deu em épocas diferentes, segundo os diversos países- do modo de produção capitalista. (Cardoso, 1975, p. 69-70).⁶

Neste trecho temos condensada toda a argumentação e concepção teórica de Flamarion Cardoso acerca do problema da particularidade colonial e objetivação do modo de produção capitalista. O pesquisador marxista reconhece que a colonização da América foi uma decorrência histórica do desenvolvimento de novas formas de societárias na Europa, mais precisamente do capitalismo nascente. Aponta também a importante diferença entre dependência política e dependência econômica. Entretanto, em contradição com a citação anterior, o modo de produção capitalista não é entendido como um desenvolvimento processual, genético-evolutivo, mas sim como uma totalidade que se apresenta já pronta, sem o devido fazer e refazer de si mesma. Por isto mesmo, e não por acaso, Cardoso utiliza a terminologia *implantação*. Algo que vai ser implantado deve, não somente, estar pronto, acabado, mas também deve ser introduzido de forma a desenvolver todo o seu potencial no momento exato da implantação. O capitalismo é, assim, algo que deve ser implantado no século XIX, pois é lá que ele está finalizado e terminado. Cardoso opera, desta forma, com moldes conceituais, e não compreende a processualidade histórica do capitalismo. O século XIX deve ser o período de implantação e consolidação do modo de produção capitalista, porque na

⁶ Grifos nossos.

Europa assim ocorreu, contradizendo a própria argumentação, pois se as sociedades coloniais se desenvolveram de modo diverso das sociedades europeias, o caminho para o capitalismo nas Américas também deveria ser radicalmente diferente.

Concluindo suas considerações, Flamarion Cardoso afirma:

“A teoria dos modos de produção coloniais da América não pode perder de vista um fato central: o caráter subordinado das contradições internas das sociedades coloniais e o caráter geralmente determinante dos impulsos externos no que concerne às importantes mudanças de estrutura ocorridas nessas sociedades.” (Cardoso, 1975, p. 80-81).

O modo de produção dependente possui uma especificidade, mas que, contudo, é subordinada aos impulsos externos, mais precisamente da Europa. Assim, toda a argumentação ganha contornos contraditórios, pois se a sociedade colonial tem uma estrutura engendrada pelas pressões externas, de onde precisamente iria surgir a particularidade colonial? Se o modo de produção colonial perdurará até o século XIX, que forma societal existiu na Europa até este século? Seria o feudalismo? São muitas questões não respondidas, ou respondidas de forma parcial e que deixam o problema ainda por solução. Olhemos agora a questão do ponto de vista de Jacob Gorender.

O trabalho desenvolvido por Gorender talvez o possibilite adentrar a questão de forma mais aprofundada do que Cardoso, pois houve um largo tratamento teórico-metodológico, além de pesquisas documentais extensas. Refazendo o trajeto em que fizemos para expor as ideias de Cardoso, iniciaremos também com a definição do que é modo de produção para Gorender. Como ele afirma: “(...) modo de produção é um conceito concernente exclusivamente à produção de bens materiais, situando-se, de maneira primordial, no âmbito da ciência da economia política.” (Gorender, 1980, p. 48). O primado do material, mais especificamente o econômico sobre o ideológico ou superestrutural configura a concepção de Gorender sobre o conceito de modo de produção. E do modo de produção em geral, o historiador marxista passa à noção de formação social. Para ele: “O fato é que podemos e devemos ter a teoria geral da formação social capitalista precisamente para focalizar com o devido acerto as formações sociais

capitalistas singulares.” (Gorender, 1980, p. 51). A formação social é entendida tanto como um momento de particularidade do capitalismo, quanto de teoria geral para a compreensão deste mesmo tipo de sociedade. É o particular e o universal simultaneamente.

Para conjugar o caminho entre o modo de produção e a formação social, Gorender elabora uma forma de análise heterodoxa, que procura aglutinar momentos diferentes da realidade social:

“A teoria geral da formação social (capitalista ou outra) poderia partir da concepção abstratamente homogênea de um único modo de produção articulado com sua superestrutura correspondente e daí passar à concepção mais complexa (...) de uma combinação de modos de produção articulada com uma superestrutura correspondente. Neste último caso, um dos modos de produção exercerá o papel *dominante* na formação social.” (Gorender, 1980, p. 51).⁷

Existe, portanto, uma combinação de modos de produção e uma superestrutura correspondente. Contudo, um modo de produção exercerá o papel dominante na estruturação da formação social. Poderia se perguntar então qual seria a função dos modos de produção subordinados, uma vez que será sempre o dominante que não somente delineará a estrutura de produção e reprodução social, mas a própria particularidade da formação social. Existe, assim, um amálgama de modos de produção, que, regidos por um modo de produção determinante, resultará em uma formação social específica.

A título de exemplificação deste complexa e imbricada concepção, Gorender apresenta o modo de produção escravista colonial. A pergunta é feita nestes termos: “Se um modo de produção deve ser conceitualmente uma totalidade orgânica, será possível conceber como tal uma realidade cuja existência só é explicada pela sua dependência com relação a um outra realidade, que lhe é extrínseca?” (Gorender, 1980, p. 56). E a resposta segue sendo apresentado precisamente o exemplo colonial

“Já no concernente ao escravismo colonial, o mercado externo *não-escravista* (isto é, capitalista -F. M.) constitui um pressuposto necessário do processo de produção. A circulação mercantil monopolista no mercado internacional preexistiu ao escravismo colonial e continuou autônoma com relação a ele, porém foi por ele incorporada como pressuposto e, com este estatuto,

⁷ Grifos original.

constituiu um elemento de sua estrutura. Enquanto o modo de produção capitalista cria seu próprio tipo de circulação, que o integra internamente, o escravismo colonial se vincula a um tipo de circulação externa, que ele próprio não cria, mas se limita a adequar ao seu processo de produção. Com isto, o modo de produção escravista colonial não deixa de ser uma totalidade orgânica, conceitualmente definida como tal, sobretudo pela vigência de leis rigorosamente específicas.” (Gorender, 1980, p. 56-57).⁸

A identificação do mercado externo como pressuposto do escravismo colonial é absolutamente correta. Contudo, o embaralhamento da questão começa justamente aqui. O escravismo incorpora pressupostos históricos que não são seus e age segundo àquela dinâmica externa, mas continua como modo de produção independente. Qual é o modo de produção dominante, o escravista colonial ou o capitalista? A totalidade orgânica é feita e regida por leis rigorosamente específicas de qual modo de produção? Daquele que produz os pressupostos históricos ou daquele que os incorpora?

Em seguida, Gorender parte para a crítica da chamada Teoria da Dependência e da diferenciação de sua concepção desta outra corrente. Assim escreve sobre aquela: “(...) o integracionismo (praticado pela Teoria da Dependência – F. M.) que acomoda sob a categoria de capitalismo as mais diversas realidades sócio históricas.” (Gorender, 1980, p. 59). Aqui o historiador marxista adverte para um importante problema na análise do capitalismo, isto é, de compreender de que forma este modo de produção integra ao seu processo de reprodução as formas sociais de produção anteriores a ele. Enunciado o problema e sua relevância para estudo da lógica do capital, Gorender parte então para a crítica desta concepção

“A explicação tem sido a de que, uma vez integrados no circuito da reprodução do capital, os modos de produção pré-capitalistas, que o capitalismo encontra ou mesmo recria, perdem seu caráter específico e passam a fazer parte do processo capitalista propriamente dito. O que ocorre é que, sob tal ponto de vista, a realidade sócio histórica é violentada e aplainada em benefício de um esquema teórico de fácil manejo, pois se esquia de enfrentar as diferenciações e as especificidades.” (Gorender, 1980, p. 59).

E conclui enfatizando que esta concepção impede o estudo dos modos de produção específicos

⁸ Grifos original.

“Não obstante, desde o momento em que os círculos menores são identificados, enquanto modo de produção, pelo círculo maior, pelo círculo dos círculos – temos uma forma de integracionismo em que desaparece a historicidade (pois tudo já é de antemão capitalismo) e se perde a coerência teórica. Uma forma de integracionismo tão obstaculizante como as outras para o estudo das diferenciações do processo histórico, em particular, para o estudo dos modos de produção específicos e de suas relações recíprocas no âmbito de uma mesma formação social.” (Gorender, 1980, p. 60-61).

Estamos em pleno acordo com a argumentação de Gorender no que se refere aos esquemas teóricos. Marx não determinou um caminho de análise da realidade que fosse norteado pela aplicação de modelos, tampouco de noções teóricas concebidas a priori pela razão apartada da sociedade. Entretanto, as concordâncias param neste momento. Não entraremos na crítica à Teoria da Dependência, pois isto implicaria um aprofundamento da questão que não se faz possível no espaço aqui delimitado. Iremos nos ater à ideia da incorporação de formas sociais de produção pela lógica do capital.

A formulação de que, ao considerar que as realidades pré-capitalistas são incorporadas pelo capital e rebaixadas a momento de produção e reprodução deste, estaria se violentando a realidade sócio histórica parece-nos carecer de fundamento. O que ocorre é justamente o contrário. É porque o modo de produção capitalista encontra e subordina o modo de produção anterior a si mesmo, que a particularidade histórica vai se configurar em seu mais alto nível de riqueza. Justamente nesse sentido é que a objetivação e a concreção do capital irá produzir realidades históricas que são divergentes entre si, mas que contêm os traços fundamentais do próprio capitalismo. O capital é a força que domina a sociedade moderna e rebaixa todas outras formas e relações de produção a um simplesmente momento do seu próprio devir. Contudo, ele não funciona a partir do nada. Precisamente por isto é que tem de se adequar a cada especificidade histórica encontrada. O capitalismo nos E.U.A. trilhou um caminho diferente do brasileiro, que se distingue também do japonês e assim por diante. A historicidade, tão enfaticamente defendida por Gorender, não é levada até suas últimas consequências nas próprias concepções do historiador brasileiro. Para Gorender, o capitalismo nasce pronto, pois como modo de produção dominante, ele oblitera as particularidades históricas. O que ocorre, entretanto, é que o capitalismo tem

uma processualidade. O capital tem a característica de ir-sendo e ir-se-tornando ao longo deste movimento. Portanto, é na própria constituição de seu processo e no movimento de seu devir histórico que o modo de produção capitalista vai se instaurando e efetivando suas determinações mais fundamentais. E é nesse auto movimento do capital que se deve procurar e analisar as particularidades históricas, pois elas irão se mostrar precisamente neste decorrer. Portanto, ao contrário do que afirma Gorender, observar os caminhos de objetivação e particularização do capital não dissolve nem apaga as especificidades históricas, mas, ao contrário, as leva em plena significação e procura reconstituir o caminho histórico levando em conta suas múltiplas determinações e seu caminho ontogenético de plena entificação.

Cardoso e Gorender não levam em consideração, em suas análises, o movimento do capital e o devir do processo histórico, o ir-sendo e ir-se-constituindo do capitalismo. Por isto refutam a ideia de que o capitalismo possa ter vindo a se constituir desde o processo de colonização brasileiro.

Caio Prado Júnior e o desenvolvimento do capitalismo no Brasil

Diante do tema em questão aqui tratado, aquele que elaborou uma análise que contrariou muitas das ideias majoritariamente aceitas à época foi Caio Prado Júnior. Em seu livro “A revolução Brasileira”, de 1966, Prado Júnior tentará argumentar contra uma tendência muito comum entre os teóricos marxistas brasileiros das décadas de 1950 e 60, isto é, a ideia de que existiu um feudalismo no passado colonial brasileiro. Apesar de sua grande envergadura teórica, a concepção de Caio Prado foi derrotada e, de certa forma, legada ao esquecimento. Em seu lugar, surgiram análises muito mais conhecidas, como a de Jacob Gorender acima apresentada.

Entretanto, entendemos que a análise caiopradiana do passado colonial brasileiro apresenta não só uma inovação dentro da perspectiva de compreensão daquilo que é o Brasil, mas também recupera as concepções teórico-metodológicas mais férteis dos clássicos do marxismo, como Marx e Lênin. Portanto, visitar a obra de Caio Prado Júnior pode não só permitir realizar um investigação histórica que leve em consideração toda a rica e

complexa variedade de questões presentes no passado brasileiro, mas como também apontar para as discussões que, ainda no presente, devem ser analisadas para, talvez, levar à superação das contradições da realidade social brasileira contemporânea. Não analisaremos este grande livro de Caio Prado em sua íntegra, até porque não teríamos espaço aqui para tamanha tarefa. Procuraremos trazer à tona as considerações deste historiador marxista brasileiro a respeito da objetivação do capitalismo no Brasil e, a partir disto, da particularidade histórica que configura a nossa formação social.

A princípio, é de fundamental importância sublinhar a crítica de Prado Júnior à concepção etapista da história, nisso se assemelhando a Gorender e Flamarion Cardoso. Como ele escreve:

“Segundo esse esquema, a humanidade em geral e cada país em particular – o Brasil naturalmente aí incluído – haveria necessariamente que passar através de estados ou estágio sucessivos de que as etapas a considerar, e anteriores ao socialismo, seriam o feudalismo e o capitalismo. Noutras palavras, a evolução histórica se realizaria invariavelmente através daquelas etapas, até dar afinal no socialismo.” (Prado Júnior, 1966, p. 38-39).

A crítica à ideia das etapas históricas é na verdade a crítica ao estabelecimento de modelos como prova e metro da investigação histórica. Modelos e esquemas que seriam adotados *a priori*, sem que fossem levadas em consideração as especificidades sociais próprias daquela realidade, realizando, assim, uma abstração formal carente de conteúdo real. Em seguida Caio Prado nega explicitamente a possibilidade de existência de um modo de produção feudal no Brasil

“O fato, contudo, é que o Brasil não apresenta nada que legitimamente se possa conceituar como “restos feudais”. Não fosse por outro motivo, pelo menos porque para haver “restos”, haveria por força de preexistir a eles um sistema “feudal” (...). Ora, um tal sistema feudal, semifeudal, ou simplesmente aparentado ao feudalismo em sua acepção própria, nunca existiu entre nós, e por mais que se esquadrinhe a história brasileira, nela não é encontrado.” (Prado Júnior, 1966, p. 51).

Não restam dúvidas acerca da posição de Prado Júnior. Mas a pergunta que permanece então é: que tipo de realidade social existiu no Brasil? Qual tipo de conformação social foi erigida no Brasil a partir do período colonial?

Desde os primórdios do processo de colonização, a atividade econômica que aqui se estabeleceu esteve voltada para o mercado externo, com base no grande latifúndio e na mão de obra escrava. Sistema esse que ficou conhecido como *plantation system*. Não houve, portanto, a exploração parcelária da terra, que configura uma economia do tipo camponesa. “A grande propriedade rural brasileira tem origem histórica diferente, e se constitui na base da exploração comercial em larga escala, isto é, não parcelária, e realizada com o braço escravo introduzido conjuntamente com essa exploração, e por ela e para ela.” (Prado Júnior, 1966, p. 61). A própria lógica do trabalhador é diferente, pois o trabalhador escravo e, subsequentemente, o trabalhador livre dirigem suas forças à conquista de condições qualitativamente melhores de trabalho, pois estão ligados indiretamente à terra, isto é, estão em relação antes com o grande proprietário de terra. Enquanto o camponês está ligado diretamente à terra e luta por ser seu proprietário e pela manutenção deste território (Prado Júnior, 1966, p. 65-66).

Refutada a questão da origem feudal e conseqüentemente camponesa da sociedade brasileira, Caio Prado parte para apontar aquela que considera a verdadeira natureza da sociabilidade brasileira e de sua relação com o restante dos países. Como ele escreve

“(…) ocorreu no Brasil, em cujo território descoberto e colonizado pelos europeus, se constituiu uma nacionalidade cujas raízes se situam no próprio complexo cultural que daria origem, mais tarde ao imperialismo; e cuja organização econômica, social e política se plasmava, por conseguinte, em função de circunstâncias e padrões que são os do mesmo sistema que daria, nos dias de hoje, no imperialismo. Em outras palavras, o processo da colonização brasileira de que resultariam o nosso país e suas instituições econômicas, sociais e políticas, têm sua origem nessa mesma civilização e cultura ocidentais que seriam o berço do capitalismo e do imperialismo”. (Prado Júnior, 1966, p. 121).

Aqui, Prado Júnior coloca a sociedade brasileira, desde o início do seu processo de desenvolvimento, como uma sociedade que estava diretamente articulada com o desenvolvimento econômico, social e político europeu. Se o autor escreve e enfatiza o imperialismo de seus dias, na década de 1960, é somente para reforçar que o Brasil colonial, em seus elementos mais estruturais, já apresentava as mesmas características do Brasil contemporâneo, isto é, de uma sociedade que nasceu inserida em uma lógica que, de certa

forma, fazia-a subjugada em relação aos países europeus, ainda que as importantes e cruciais diferenças históricas tenham que ser observadas. Lógica esta de um capitalismo mercantil nascente

“O imperialismo não é senão o sistema internacional do capitalismo em sua fase contemporânea, e tem suas raízes no capitalismo mercantil *dentro do qual e por influxo do qual* o Brasil e todos os seu elementos constitutivos se plasmaram e evoluíram”.
(Prado Júnior, 1966, p. 122).⁹

Aqui reside, para Caio Prado, a verdadeira natureza do passado colonial brasileiro. Uma sociedade que se constitui dentro e por força de um capitalismo mercantil europeu em pleno desenvolvimento. Uma sociedade marcada, desde sua mais tenra origem, por uma dinâmica que irá capturar aquelas tendências mais universais do modo de produção capitalista, mas, que por meio deste mesmo processo, irá produzir uma realidade que se objetiva e particulariza a cada momento diferentemente das demais. A objetivação do capitalismo no Brasil encontra aqui sua explicação mais enfática. A particularidade da sociedade brasileira e de seu capitalismo tem de ser buscada na própria origem colonial, que concretiza, progressivamente, os elementos mais fundamentais do capitalismo e, simultaneamente, produz uma nova formação social, concretiza e particulariza a sociedade brasileira.

Parece-nos que são as concepções de Caio Prado aquelas que vão mais longe na compreensão da processo histórico brasileiro. Pode-se realizar objeções, como a falta de documentos par apoiar sua teoria, por exemplo. Carência esta que deve ser levada em consideração no momento de crítica deste autor. Contudo, há de se recuperar o vigor da explicação e a profundidade do argumento caiopradoano. Isto porque o historiador brasileiro revigora e impulsiona a redescoberta da dialética e de seu real significado, compreendendo a natureza própria da história como um constante *processo*, um constante *devenir*, expressão utilizada pelo próprio Caio Prado e que remontaria à um tipo de formulação lukásciana, mas que é de autoria plena deste historiador marxista brasileiro. Finalizamos agora com uma bela passagem, que faz sempre lembrar que a História não pode ser compreendida em sua

⁹ Grifos nossos.

facticidade estática, mas constitui um constante desenvolvimento, constante mudança e que por isso mesmo comporta em si, passado, presente e futuro

“(…) armados com os instrumentos da dialética, isto é, considerando tais fatos não em suas simples ocorrência e aparência exterior e estática – quando se podem apresentar em coincidências enganadoras com outros fatos na realidade bem distintos – e sim no seu sentido de caráter profundo que são revelados na sua dinâmica. Em outras palavras, não são os fatos em si e como formalmente se apresentam, que mais importa, e sim a sua natureza e qualidade de elos, de momentos de transição do passado que se foi, para futuro para onde apontam e para onde se dirigem. Considerados dialeticamente, os fatos sociais somente têm significação como componentes de um *processo*; e assim, como resultantes de um passado onde se elaboraram suas premissas, e como elementos dinâmicos que se projetam para o futuro.” (Prado Júnior, 1966, p. 122-23).¹⁰

Referências Bibliográficas

ABENDROTH, Wolfgang; JOLZ, Hans Hein & KOFLER, LEO (org). *Conversando com Lukács: Entrevistas a: Leo Kofler, Wolfgang Abendrothe Hans Hein Holz*. São Paulo: Instituto Lukács. 2014. Tradução de Giseh Vianna.

CHASIN, José. *Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.

_____. *Método Dialético*. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/chasin/ano/mes/metodo.htm>. Aulas ministradas durante o curso de pós-graduação em Filosofia Política, promovido pelo Dep. de Filosofia e História da Universidade Federal de Alagoas, de 25/01 a 06/02 de 1988. Acesso em 19 de Junho de 2019.

CARDOSO, Ciro Flamarion. “Sobre os modos de produção coloniais da América”. In: SANTIAGO, Théo Araújo. (org.). *América Colonial*. Rio de Janeiro: Pallas, 1975.

GORENDER, Jacob. “O Conceito de modo de produção e a pesquisa histórica.” In: LAPA, Roberto do Amaral. (org.). *Modos de produção e realidade brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1980.

MARX, Karl. *Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *O Capital: Livro III. O Processo Global da Produção Capitalista*. São Paulo: Boitempo, 2017.

MAZZEO, Antonio Carlos. *Estado e Burguesia no Brasil: origens da autocracia burguesa*. São Paulo: Cortez, 1997.

¹⁰ Grifo original.

NETTO, José Paulo. *Introdução ao estudo do Método em Marx*. São Paulo: Edição Popular, 2011.

PRADO JÚNIOR, Caio. *A revolução brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1966.



ARTIGOS - ARTICLES

Ellen Richards e as “Ciências Domésticas”:
elementos para a compreensão da proposta científica de
Economia Doméstica¹

José Carlos do Amaral Júnior²

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB)
jcamaral1987@gmail.com

Ana Elizabeth Santos Alves³

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB)
ana_alves183@hotmail.com

Como citar este artigo: AMARAL JÚNIOR, J. C.; ALVES, A. E. S. “Ellen Richards e as “Ciências Domésticas”:
elementos para a compreensão da proposta científica de Economia Doméstica”, *Intelligere, Revista de História Intelectual*,
nº9, pp. 230-251. 2020. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acesso em dd/mm/aaaa.

Resumo: Esse artigo pretendeu demonstrar como, longe de demarcar especificamente o surgimento da Economia Doméstica, a proposta de Ellen Richards e de suas companheiras indicou uma tentativa radical de dar *status* científico à área, aproximando-a da eugenia e promovendo uma reconceitualização conservadora no sentido de cientificar os saberes e fazeres do mundo doméstico. Dessa forma, analisando especificamente os elementos de duas das mais importantes obras da autora, “*The Cost Of Shelter*” (1905) e “*Euthenics*” (1912), foi possível perceber como a proposta formulada pelas pioneiras do *Lake Placid Club* buscavam romper com as “artes mecânicas” e se aproximar do método científico das ciências exatas e biológicas, pela via da normatização e higienização dos espaços, sob a égide ideológica da eugenia. Reservadas as pontuais rupturas históricas dessa proposta, o artigo possibilitou perceber como os elementos centrais dessa área permaneceram inalterados por mais de um século, incluindo o modelo de Economia Doméstica implementado no Brasil e cuja extinção no sistema de ensino formal é evento recente.

Palavras-chave: Economia Doméstica, Ciências Domésticas, eugenia, eutenia.

¹ O artigo faz parte do trabalho de pesquisa em andamento “A pedagogia do doméstico: uma memória apreendida da síntese dialética entre a Economia Doméstica e a extensão rural”.

² Doutor do Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB).

³ Professora aposentada da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB).

Ellen Richards and the “Domestic Sciences”: elements for understanding the scientific proposal of Home Economics

Abstract: This article intended to demonstrate how, far from specifically marking the emergence of Home Economics, the proposal by Ellen Richards and her companions indicated a radical attempt to give scientific status to the area, bringing it closer to eugenics and promoting a conservative reconceptualization, in order to make the knowledge and practices of the domestic world as a science proposal. Thus, analyzing specifically the elements of two of the author's most important works, "The Cost Of Shelter" (1905) and "Euthenics" (1912), it was possible to see how the proposal formulated by the Lake Placid Club pioneers sought to break with the “Mechanical arts” and to approach the scientific method of exact and biological sciences, through the standardization and hygiene of spaces, under the ideological aegis of eugenics. Reserved for the occasional historical ruptures of this proposal, the article made it possible to see how the central elements of this area remained unchanged for more than a century, including the model of Home Economics implemented in Brazil and whose extinction in the formal education system is a recent event.

Keywords: Home Economics, Domestic Sciences, eugenics, euthenics.

A Economia Doméstica é uma área de formação/campo de conhecimento de origem estadunidense que foi amplamente difundida pelo mundo no final do século XIX e início do século XX. Sua origem remete ao contexto das efervescências sociais que se acentuaram a partir 1840, acompanhando mudanças expressivas nos modos de vida e de produção das sociedades capitalistas, principalmente as europeias e os Estados Unidos da América (EUA). No Brasil, embora iniciativas isoladas de implementação de cursos e disciplinas de Economia Doméstica tenham ocorrido já por volta de 1909, sua popularização ocorreu apenas mais tarde, no final da década de 1940, acompanhando uma intensa tendência de efetivação de uma política agrícola no país: a extensão rural.

É comum demarcar historicamente o surgimento da Economia Doméstica em terras estadunidenses na virada para o século XX como iniciativa de um pequeno grupo de mulheres pertencentes às classes abastadas, que se reuniram em uma série de encontros chamados de *Lake Placid Conferences*, na cidade de Nova Iorque, a partir de 1899. Lideradas por Ellen

Richards, primeira mulher a estudar e ingressar no corpo docente do *Massachusetts Institute of Technology* (MIT), elas fundaram a *American Home Economics Association* (AHEA) e formularam uma proposta de área científica que denominaram *Home Economics*⁴.

Importante destacar, no entanto, que a Economia Doméstica já possuía uma complexa trajetória pregressa nos EUA, que remete à 1841 com a publicação de “*A Treatise On Domestic Economy*” da reformista social e educacional Catherine Beecher. Sua origem, portanto, remonta a uma série de publicações que, a partir da segunda metade do século XIX, multiplicaram-se na tentativa de aplicar ao ambiente doméstico diversas técnicas e conhecimentos que se desenvolviam em distintas áreas - como a medicina, a química, a construção civil e a produção têxtil. Dessa maneira, a Economia Doméstica teve um surgimento relativamente difuso, efetivando-se inicialmente pelo caráter “manualesco”, cuja ocorrência está longe de ser ocasional e reflete um intenso debate estadunidense em torno do preparo das donas-de-casa para um mundo em constantes transformações - debate no qual a abolição tardia da escravidão no país teve importante influência. O tratado de Catherine Beecher (1841) marcou esse campo de discussão, em que eram reivindicadas as habilidades “naturais” da mulher para as atividades domésticas, argumentando sob o discurso moral-cristão-liberal que a educação feminina fosse direcionada para a apreensão dos “mais modernos” conhecimentos relacionados ao lar, seu espaço vocacional.

A Economia Doméstica nos EUA manteve essa característica de projeto de reforma social dispersa por pelo menos duas décadas, quando a promulgação do *Morril Act* de 1862 criou as condições necessárias para que a proposta fosse institucionalizada. O *Morril Act*, também conhecido como a “lei de concessão de terras”, criou as condições jurídicas necessárias para que fossem implantados os *Land-Grant Colleges*, instituições de educação que deveriam romper com a tradição estadunidense de formação de profissões de colarinho branco e direcionar um ensino mais prático e aplicável à realidade

⁴ A tradução do termo para o português é “Economia Doméstica”, embora nos EUA exista diferença entre os termos *Domestic Economy* (utilizado na segunda metade do século XIX) e *Home Economics* (adotado a partir do século XX).

agrária. Essa reforma educacional, portanto, criou as condições necessárias para que a Economia Doméstica figurasse lado a lado das disciplinas das ciências agrárias e biológicas, integrando o conjunto de “artes mecânicas” que eram a base dos *Land-Grant Colleges*, fortemente marcados pela prática extensionista que também emergia nesse contexto. Dessa maneira, a Economia Doméstica era integrada à proposta como a “área de intervenção” especificamente destinada às mulheres do campo, sob o amplo e difuso discurso de “melhoria da qualidade de vida”.

Foram as instituições desse caráter que efetivaram os primeiros projetos de Economia Doméstica pelos EUA, tradição que seria reproduzida em certa medida no Brasil quase um século mais tarde, com a incorporação do curso majoritariamente em universidades e colégios de demarcado caráter agrário. No entanto, as ações de Ellen Richards e do grupo da AHEA modificaram alguns dos elementos tradicionais da Economia Doméstica que vinha sendo difundida pelos EUA, com destaque para a tentativa de construir uma Ciência Doméstica. Esse artigo pretende demonstrar como, longe de demarcar especificamente o surgimento da Economia Doméstica, a proposta de Richards e de suas companheiras indica, por outro lado, uma tentativa radical de dar *status* científico à área, aproximando-a da eugenia e promovendo uma reconceitualização conservadora no sentido de cientificar os saberes e fazeres do mundo doméstico.

Home Economics: construindo uma “ciência doméstica”

Muitos autores delimitam que a Economia Doméstica surgiu formalmente no início do século XX enquanto *Home Economics* pela AHEA, cuja principal representante foi Ellen Richards. Esse argumento de gênese da Economia Doméstica, salvo as devidas contribuições da AHEA para a área, esvazia as ideias fundadoras que se iniciaram cerca de meio século antes e secundariza a importância do *Morril Act* para a popularização da proposta nos EUA. Marca uma história tradicional focada nos grandes nomes e grandes feitos que, em detrimento de revelar as verdadeiras contingências históricas que levaram a Economia Doméstica a assumir determinado formato na virada do século, imputa sua consolidação a um grupo de “mulheres bem-intencionadas”.

Foi o *Morril Act* que marcou a ruptura necessária com os primórdios da Economia Doméstica do tratado de Catherine Beecher, que havia logrado pouco êxito em se popularizar nos moldes moralistas-cristãos e liberais propostos pela reformista social. Assim, mesmo que a AHEA - mais tarde renomeada para *American Association of Family and Consumers Sciences* (AAFCS) - reforce a narrativa do surgimento da Economia Doméstica segundo as *Lake Placid Conferences*, algumas instituições destoam dessa premissa:

At the turn of the 20th century, home economics was a critical pathway into higher education for American women, largely associated with co-educational land grant institutions such as Cornell. From its inception, collegiate home economics was multidisciplinary and integrative with an emphasis on science applied to the real world of the home, families and communities⁵ (Cornell University, 2001, s/p).

O termo *Home Economics* é uma atribuição exclusiva ao grupo formado por Ellen Richards e suas colaboradoras. Richards era já famosa à época, não só pelas publicações influentes, mas também por ter sido a primeira mulher a obter uma graduação no MIT. Lopes (1995) demonstra, no entanto, que a presença de Richards no Instituto esteve longe de ser harmoniosa e que, de certa maneira, o interesse dela em construir uma área de conhecimento aplicada que se apropriasse dos conteúdos da química e da engenharia sanitária para o ambiente doméstico pode estar relacionado com a busca de legitimidade entre seus pares, cuja aceitação seria mais provável se Ellen, enquanto mulher, ficasse a cargo de um “braço” da instituição que tivesse conexões específicas com o “mundo feminino”.

A primeira das *Lake Placid Conferences*, proposta de encontros de periodicidade anual, ocorreu em setembro de 1899, em Nova Iorque, e foi descrita em seu documento oficial como o resultado de “[...] um tempo para algumas ações em conjunto daqueles mais interessados na ciência doméstica, ou economia dos lares [...]” (AHEA, 1901, p.1. Tradução nossa). O convite foi enviado pelo *Lake Placid Club* para aquelas consideradas mulheres interessadas na temática, seguindo com uma lista de assuntos “sugeridos para discussão”. O

⁵ Em tradução livre: “Na virada do século XX, a economia doméstica era um caminho crítico para o ensino superior para as mulheres americanas, em grande parte associado a instituições dos land-grant co-educacionais, como Cornell. Desde a sua criação, a economia doméstica colegial era multidisciplinar e integradora, com ênfase na ciência aplicada ao mundo real do lar, famílias e comunidades”.

contexto de organização das conferências demonstra o recorte de classe em que emergiu a proposta, marcadamente absorvida pelas mulheres de uma burguesia urbana nortista, em contraste com o contexto anterior de uma Economia Doméstica difundida entre as mulheres de estratos de classe mais variado, em contextos agrários sulistas.

No convite enviado para as mulheres que integrariam as conferências, constavam entre os assuntos sugeridos: o interesse em promover um levantamento bibliográfico na área, com recomendações de uso; a intenção de promover um levantamento sobre as experiências em Economia Doméstica que se desenvolveram nos EUA e na Europa; o preparo de uma série de “*papers*” e “*brochures*” na área de Ciência Doméstica, especialmente aqueles da área de alimentação e nutrição que seriam difundidos pelo Departamento de Agricultura dos EUA; a intenção de fomentar uma discussão acerca da possibilidade de ampliar a oferta em escolas específicas ou naquelas já em atividades; treinar professoras em Ciências Domésticas; pensar como as ciências domésticas poderiam auxiliar a mulher em seu próprio trabalho; discutir sobre a Ciência Doméstica nos “*farmers institutes*”⁶; pensar em um método adequado de cooperação entre as estações experimentais e as escolas de Ciências Domésticas; e pensar em um nome adequado que interpretasse melhor o trabalho executado (American Home Economics Association, 1901).

Estas três últimas questões devem ser melhor analisadas: a intencionalidade de discutir a Economia Doméstica em sua atuação nos institutos de caráter agrícola, que foram instituídos com o *Morril Act*, e em colocá-la à serviço das estações experimentais - parte fundamental do modelo institucional dos *Land-Grant Colleges* estadunidenses - demonstra a tentativa de estabelecer uma conexão direta e mais forte com certo modelo institucionalizado de educação que possibilitaria a ampliação e difusão da Economia Doméstica. No documento de 1901 é possível perceber também o uso do termo “*domestic science*”, que aparece pela primeira vez na proximidade da virada do século. Esse é um marco importante, uma vez que toda a trajetória da Economia Doméstica pelo século XX será marcada pela tentativa de

⁶ Nome também utilizado para designar os *Land-Grant Colleges*.

estabelecer-se como uma ciência, almejando para si os métodos, instrumentos e rigor das ciências exatas e biológicas - uma certa "emulação" dos campos e áreas tipicamente masculinas (Lopes, 1995).

Sobre a última questão posta, o documento da AHEA (1901) expõe:

After full discussion the name "Home Economics" was agreed on as the title preferable for the whole general subject and it was determined to consider it a distinct section of the general subject of economics, so that it should find a logical place in the college and university course and not be confused with the mere "household arts" often taught under larger names⁷ (p.4-5).

Pode-se perceber que a primeira conferência buscou não apenas estabelecer um nome diferente para a Economia Doméstica, mas que as mulheres presentes preocuparam-se também em promover uma diferenciação do que estavam propondo e do que designaram ser uma categoria mais genérica chamada "artes do lar" - as mesmas artes as quais se referia Catherine Beecher de forma otimista décadas antes. O documento da AHEA demonstra que o objetivo era transformar a Economia Doméstica em uma ciência que pudesse comportar o método científico em seu rigor e ser objeto de estudo nas escolas e universidades. Assim surgiu, efetivamente, a *Home Economics*, uma versão fortemente institucionalizada da Economia Doméstica com aspiração à disciplina acadêmica e científica.

Nesse período, embora o que viria a ser mais tarde as Ciências Sociais já demonstrasse sinais de seu desenvolvimento, caso da antropologia e da sociologia, poucas foram as obras verdadeiramente influentes e de impacto significativo, com a exceção do marxismo (Hobsbawm, 2018a). A Economia Doméstica surgiu nesse contexto, enquanto uma proposta que incorporou os avanços das áreas biológicas, principalmente do darwinismo, e alguns elementos das fracas ciências sociais da época (Simão, 2016; Lopes, 1995). Mas, "apesar de tudo, mesmo entre os livre-pensadores, uma nostalgia pela religião permaneceu" (Hobsbawm, 2018a, p.278). O que exemplifica o destaque central dado pelos elementos do cristianismo e seu consequente conjunto de preceitos

⁷ Em tradução livre: "Após discussão completa, o nome 'Home Economics' foi acordado como o título preferível para o objeto em geral e foi determinado a considerá-lo uma seção distinta do assunto geral da economia, de modo que ele deve encontrar um lugar lógico na faculdade e curso universitário e não ser confundido com as meras 'artes domésticas' ensinadas frequentemente sob uma variedade de nomes.

moralistas que se sucederam nos materiais e discursos da Economia Doméstica pela segunda metade do século XIX.

No entanto, a partir de 1875, justamente onde parece haver uma guinada da Economia Doméstica a outros rumos, é preciso considerar mudanças sociais importantes que ajudam a compreender o fenômeno. O fim do século XIX era compreendido como “o fim de um longo século” que, contrastando com as intensas conturbações das revoluções de suas primeiras décadas, findou-se sob a emergência da *Belle Époque* (Hobsbawm, 2018a). A economia modificava-se como decorrente tanto do desenvolvimento industrial da Europa, como do progresso experimentado na América do Norte, marcando domínios muito mais amplos do que a Era do Capital havia registrado (Hobsbawm, 2018b). Estava se consolidando a fase imperial do capitalismo, modo de produção que começou a se expandir em formas sem precedentes e cujos resultados imediatos apresentaram-se com uma sensação generalizada de progresso e bem-estar para todos (*Op. cit.*).

Ainda que essa sensação fosse apenas ilusória em muitos aspectos, o contexto geral acabou resultando em melhores condições para os trabalhadores que conseguiram aumentos de salário reais e maiores facilidades em sua organização (Gruner, 2019). O progresso econômico e tecnológico, portanto, marcou o desenvolvimento de diversas áreas, da economia à legislação trabalhista, passando pelo desenvolvimento das ciências e surgimento de uma “cultura de massa”.

É nesse intenso contexto social e político que nos parece situar uma importante mudança da proposta da Economia Doméstica. Acompanhando as efervescentes transformações à época, da estética à tecnologia, seu anseio em tornar-se uma ciência, parte do ensino regular e acadêmico, afastando-se do cunho moralista e generalista que assumiu em meados do século XIX, reflete uma virada de século que foi intensamente marcada pela crença otimista no progresso técnico e científico. Por isso, observamos na extensa pauta da primeira *Lake Placid Conference* uma preocupação recorrente em estabelecer as diretrizes gerais para essa “nova proposta” - que se divorciava da proposta

original, marcada por elementos de outra ordem, e se estruturava como “um campo distinto da economia”⁸.

Uma breve consulta ao acervo de publicações da área disponibilizado pelo projeto *Home Economics Archive: Research and Tradition* (HEART) da *Cornell University* permite perceber uma intensa concentração em áreas mais técnicas no início do século XX, como nutrição e técnica dietética, por exemplo, acompanhadas daquelas como decoração e moda. O incremento expressivo das publicações se deu pela forte influência do desenvolvimento estético, sobretudo na área da arquitetura e do design de moda, reflexo direto da *Belle Époque* (Hobsbawm, 2018b; Gruner, 2019). As publicações da área de Vestuário e Têxteis também foram influenciadas pelo desenvolvimento tecnológico aplicado à indústria têxtil e o aumento da variedade de produtos dessa natureza para o consumidor final. Por sua vez, o aumento das publicações da área de Técnica Dietética, Alimentação e Nutrição refletem o avanço da biologia, da medicina, da agricultura, da engenharia sanitária e da química. Importante lembrar que Ellen Richards era integrante do Departamento de Engenharia e Química Sanitária do MIT e que, originalmente, a proposta de *Home Economics* orbitava principalmente em torno desses conteúdos (Lopes, 1995). Além disso, a aproximação da proposta formulada nas *Lake Placid Conferences* se apropriou da concepção de eutenia, fortemente defendida por Ellen Richards e que, em grandes partes, explica as diretrizes gerais da Economia Doméstica no início do século XX.

Para compreendermos melhor os principais elementos envolvidos nessa empreitada, analisaremos, portanto, duas obras específicas que auxiliam a remontar a Economia Doméstica em sua fase *Home Economics* do início do século XX - e assim sua proposta de “conversão” ao conhecimento científico. São elas: "*The Cost Of Shelter*" (1905) e "*Euthenics*" (1912), ambas de Ellen Richards.

⁸ Segundo relato da AHEA (1901).

Ellen Richards: eutenia, eugenia e ciência doméstica

De origem humilde do estado de Massachusetts, nos EUA, Ellen Richards foi a primeira e por muito tempo também a única mulher a frequentar o MIT (Heggstad, 2005). Embora diversos documentos demonstrem que sua entrada no Instituto não foi harmoniosa - como o fato dela não possuir inicialmente uma matrícula regular - sem dúvidas sua trajetória na instituição foi fundamental para que os elementos em torno da Economia Doméstica materializada na *Home Economics* surgissem (Lopes, 1995).

O contexto social e político do início do século XX fez emergir, portanto, uma proposta diferente de institucionalização da Economia Doméstica, cujos elementos centrais passaram a ser a constituição de uma disciplina científica, uma profissão intervencionista e a consolidação de uma Ciência Doméstica.

Por isso se justifica a escolha das duas obras aqui analisadas: pelo caráter generalista, normativo e técnico com o que se apresentam enquanto constituintes de uma proposta da *Home Economics* do início do século XX. A primeira das obras, "*The Cost Of Shelter*" (1905), foi publicada no contexto eufórico da realização das *Lake Placid Conferences*, representando o reflexo da *Belle Époque* e também da emergência da *Home Economics*. Não por acaso, sua narrativa é permeada pela supremacia do "conhecimento técnico" no melhor estilo de "quebra das tradições"⁹ que a proposta de *Home Economics* assumiu. A segunda, "*Eutbenics*" (1912), publicada alguns anos mais tarde, contextualiza a consolidação da AHEA e os planos iniciais de ampla difusão da Economia Doméstica em seu formato de Ciências Domésticas - ilustrando também as amplas contradições que essa proposta passaria a carregar e reproduzir.

Como a produção científica reflete os traços de uma sociedade (Japiassu, 1975), toda a construção em torno do que se pretendia ser uma Ciência Doméstica estava ancorada nos pressupostos científicos hegemônicos do início do século. Assim, a Economia Doméstica passaria a almejar a adoção de uma suposta neutralidade, de métodos específicos das ciências exatas e

⁹ O termo foi empregado por Lopes (1995) para descrever as estratégias de intervenção da Economia Doméstica.

biológicas e iria aderir à normatização dos espaços e vidas como o princípio de sua prática, legislando um afastamento ideológico de seu objeto. Conforme também argumenta Japiassu (1975), "as ciências da educação, na medida em que tentam eliminar as ideologias, para se tornarem científicas, são produtoras de ideologias e de sistemas valorativos" (p.25). A Economia Doméstica, portanto, seguiu tal caminho. Não era, vale ressaltar, um caminho isolado, visto que todas as ciências humanas e sociais da época, sempre que puderam, incorporaram os métodos científicos aceitos e utilizados nas ciências exatas e biológicas (Hobsbawm, 2018b).

Em "*The Cost Of Shelter*" Ellen Richards introduz a obra com uma nota explicando que a unidade doméstica¹⁰ existe por uma razão específica, perpassando em todas as possibilidades o modelo de uma aliança entre dois ou mais indivíduos, seja para se protegerem contra o mundo externo ou para se beneficiarem mutuamente. O livro é escrito em oito capítulos, sem uma divisão clara entre conteúdos morais e aqueles de ordem técnica, conforme era padrão percebido nas obras da área no século XIX.

Na introdução, Richards situa o leitor sobre sua abordagem ao considerar a casa como sinônimo de "lar", o refúgio responsável por unir a família e por fundar a sociedade. Percebe-se a prevalência de um tom narrativo romântico, cujo contraste com a insistência política de Beecher ou com a objetividade pragmática da maioria das autoras da área do século XIX é notável. É importante, no entanto, não se deixar enganar: a autora possui a pretensão narrativa de explicar tanto os aspectos afetivo-emocionais quanto os sociológicos a partir de como as pessoas se organizavam em seu cotidiano doméstico, no mais explícito estilo de defesa que o "ambiente influencia unilateralmente o indivíduo". Sua intencionalidade, mesmo que de início soe extremamente romantizada e pautada em uma pretensa alusão da casa como espaço dos bons afetos, é a de relacionar o ambiente doméstico bem planejado e gerido com a imagem de uma família saudável e, conseqüentemente, com a de uma sociedade promissora.

¹⁰ *Household*.

O saudosismo evocado por Richards tem também um contraste específico: situar o leitor frente às mudanças aceleradas percebidas no estilo de vida e na dinâmica da vida doméstica estadunidense. A autora descreve que as formas de cotidiano típicas do passado, de um país agrário e com unidades domésticas que se organizavam em torno das atividades artesanais e da subsistência, davam lugar a um novo doméstico:

The very essence of that life was the making of things, the preparation for winter while it was yet summer, the furnishing of the bridal chest years before marriage. Fancy a bride to-day wearing or using in the house anything five years old! There are no more pioneer and colonial communities on this continent. Railroads and steamboats and electric power have made this rural life a thing of the past¹¹ (Richards, 1905, s/p.).

O fio condutor de "*The Cost...*" é um mundo industrializado cujas condições de mudanças constantes se apresentam como ameaças direcionadas às famílias, sobretudo aos jovens casais que são considerados "novas famílias". Richards defende um ponto de vista a partir do qual o ambiente determina as condições gerais de vida e, portanto, a casa, em sua perspectiva, seria a principal condição do sucesso ou fracasso de uma família e de seus membros.

Importante destacar que Richards fala especificamente de um contraste entre um jovem do campo com um jovem urbano, cujo desinteresse desse último pela construção e pela manutenção de itens básicos de seu cotidiano - como suas residências - é uma marca vista como extremamente negativa e que se prolongaria sobre todos os aspectos de sua vida. Apesar de sempre mencioná-los enquanto "*young people*" é claro seu desígnio ao casal urbano dirigindo-se especificamente à mulher. E aqui, ressalta um argumento constante em sua obra e nas publicações que podem ser vistas na mesma época: a sensação de total despreparo das mulheres para lidar com a vida doméstica "moderna". O texto perpassa uma certa nostalgia em que a vida do "jovem casal do campo", imbuído em outro cotidiano e organização da vida doméstica, é solapada pela industrialização e urbanização, fenômeno intenso nos EUA à época. Richards apresenta a marca de um discurso extremamente

¹¹ Em tradução livre: "A própria essência daquela vida era a produção de coisas, a preparação para o inverno, enquanto ainda era verão, o fornecimento do enxoval anos antes do casamento. Imagine uma noiva vestir ou usar na casa qualquer coisa de cinco anos atrás! Não há mais comunidades pioneiras e coloniais neste continente. Estradas de ferro, barcos a vapor e energia elétrica tornaram essa vida rural uma coisa do passado".

urbano, visto que seu cenário de discussão era tangenciado por uma Nova Iorque efervescente.

O objeto de estudo proposto fica então explícito: auxiliar as jovens famílias a compreender e lidar com os constantes desafios financeiros de manter seus lares. Richards introduz o tema de um ponto de vista predominantemente econômico, argumentando que as condições de uma vida urbana modificadas nas últimas décadas são sentidas na degradação de diversas áreas do cotidiano. A autora apresenta que:

While the socialist may take the ground that salaries must be raised to keep pace with the rise in living expenses, the student of social ethics—Euthenics, or the science of better living—may well ask a consideration of the topic from another standpoint. Is this increased cost resulting in higher efficiency? Are the people growing more healthy, well-favored, well-proportioned, stronger, happier? If not, then is there not a fallacy in the common idea that more money spent means a fuller life?¹² (*Op. cit.*).

Dessa maneira, o seu entendimento é de que a *Home Economics* deveria ocupar-se da *Euthenics*, uma ciência cujo objetivo deveria ser proporcionar uma vida melhor pelo controle do ambiente em que os sujeitos vivem e dos recursos que demandam. Assim, convida jovens para se apropriarem dos conceitos necessários para as casas e famílias do século XX, que já demandavam outra complexidade.

Um dos temas recorrentes em “*The Cost...*” é o custo financeiro de manutenção de uma casa e dos serviços e necessidades domésticas, justificando o título dado a obra. Mesmo que o tema apareça em muitas obras da área do século XIX, na abordagem de Richards ele é não somente central, mas também possui muitos elementos incorporados das ciências econômicas desenvolvidas na virada do século.

¹² Em tradução livre: “Enquanto o socialista pode tomar a posição de que os salários devem ser aumentados para acompanhar o aumento das despesas de subsistência, o estudante de ética social - Eutênica, ou a ciência de uma vida melhor - pode muito bem fazer uma consideração sobre o tópico sob outro ponto de vista. Esse aumento de custo resulta em maior eficiência? As pessoas estão se tornando mais saudáveis, favorecidas, bem proporcionadas, mais fortes, mais felizes? Se não, então não há uma falácia na ideia comum de que mais dinheiro gasto significa uma vida mais plena?”

O consumo crescente, a industrialização e urbanização em uma velocidade não experimentadas antes e as mudanças sociais decorrentes da virada do século se apresentavam também como ameaças constantes:

From the Atlantic to the Pacific, from Maine to Texas, comes the same dull and sullen roar of domestic unrest. Lack of faithful service is causing the abandonment of the family home, and the fear of the obstacles in the way of establishing new ones threatens the whole social fabric¹³ (Richards, 1905, s/p.).

O tom utilizado por Richards é alarmante em quase todo o livro. A autora chama a atenção para o desenvolvimento do setor de serviços, a introdução das máquinas nas fábricas que modificaram as formas de trabalho do século anterior e como esse “progresso” auxiliou na degradação do trabalho doméstico, visto como exaustivo e de baixo valor. A “era da máquina” seria, portanto, extremamente negativa na medida em que banalizaria um conjunto de valores sobre os quais se sustentavam a construção de um ambiente doméstico saudável. Esses “novos tempos” demandavam novas atitudes.

Todas as mudanças ocorridas nos modos de produção desde cerca de 1875 são, de certa maneira, refletidos no livro. Richards reforça o fim da predominância da subsistência, a separação entre as casas e as manufaturas, o desenvolvimento do setor de serviços e produtos. Assim, completa seu cenário descritivo formulado desde a primeira página de “*The Cost...*”. Diante desse cenário, era necessário preparar um conjunto de especialistas capazes de aplicar o que havia de mais moderno em termos científicos nos lares estadunidenses. Seria necessário trazer para esses lares em caos e decadência os conhecimentos aprimorados da biologia, da medicina, da química, da nutrição, da economia e da indústria. Segundo Richards (1905):

We need to educate house experts, home advisers, those who know how to examine a house not only while it is empty but while it is throbbing with the life of the family. This adviser must be, for many years at least, able to suggest practical methods of overcoming structural defects (more difficult than fresh construction), as well as of modifying personal prejudices.

¹³ Em tradução livre: “Do Atlântico ao Pacífico, do Maine ao Texas, vem o mesmo rugido monótono e sombrio da inquietação doméstica. A falta de serviço confiável está causando o abandono da casa da família, e o medo dos obstáculos no caminho estabelecem novas ameaças a todo o tecido social”.

These house experts will, I think, be women of the broadest education, scientific and social. They will have not only a certain amount of medical knowledge, but also the tact and enthusiasm of the missionary which will bring them as friends and benefactors to the despairing mother and the discouraged householder¹⁴ (s/p).

Essas *experts* atuariam no replanejamento de cozinhas, na sanitização dos lares, na formulação de cardápios adequados, no ajuste dos custos domésticos. É possível notar, portanto, a defesa da predominância da intervenção especialista em detrimento da dona de casa que se aperfeiçoava para seu benefício próprio. No entanto, o que parece ser apenas a emergência de um discurso de supremacia do método científico em detrimento dos componentes morais, esconde na verdade uma orientação ideológica importante.

Para compreender melhor o lugar desse conhecimento técnico-científico na Economia Doméstica proposta por Ellen Richards, é necessário analisar o segundo livro, “*Euthenics*”, publicado em 1912. Se em “*The Cost...*” o termo *Euthenics* aparece apenas designando uma melhoria das condições de vida - ou um aprimoramento do homem - pelas melhorias promovidas no ambiente, na obra posterior as conexões do termo com a eugenia ficam esclarecidas. Na introdução do livro, Richards (1912) faz o seguinte paralelo:

The betterment of living conditions, through conscious endeavor, for the purpose of securing efficient human beings, is what the author means by Euthenics [...] Euthenics precedes eugenics, developing better men now, and thus inevitably creating a better race of men in the future. Euthenics is the term proposed for the preliminary science on which Eugenics must be based¹⁵ (p.viii-ix).

¹⁴ Em tradução livre: “Precisamos educar especialistas em casa, consultores domésticos, aqueles que sabem examinar uma casa não apenas enquanto ela está vazia, mas enquanto está pulsando com a vida da família. Este consultor deve ser, pelo menos por muitos anos, capaz de sugerir métodos práticos de superação de defeitos estruturais (mais difíceis do que construções novas), bem como de modificar preconceitos pessoais.

Essas especialistas da casa serão, penso eu, mulheres da educação mais ampla, científica e social. Eles terão não apenas uma certa quantidade de conhecimento médico, mas também o tato e entusiasmo da missionária que os levará como amigos e benfeitores para a mãe desesperada e para o desanimado chefe de família”.

¹⁵ Em tradução livre: “A melhoria das condições de vida, através do esforço consciente, com o propósito de assegurar seres humanos eficientes, é o que o autor entende por Eutênica [...] Eutênica precede a eugenia, desenvolvendo homens melhores agora, e assim inevitavelmente criando uma raça melhor de homens no futuro. Eutênica é o termo proposto para a ciência preliminar na qual a eugenia deve se basear”.

Assim, se compreende que a proposta de eutenia de Richards possuía estreita relação com a eugenia defendida por muitos estudiosos e ideólogos do início do século XX, sendo apresentada pela autora como uma “etapa precedente” de um projeto eugenista de nação. A eugenia deve ser compreendida no contexto das mudanças das últimas décadas do século XIX e do desenvolvimento de certas linhas de pensamento científico, conforme destacamos anteriormente. Hobsbawm (2018b) demonstra como na Era dos Impérios o darwinismo influenciou sobremaneira diversas áreas do pensamento, principalmente as ciências sociais que se consolidavam a partir do século XIX, tendo grande conotação política-ideológica. A eugenia é, portanto, resultado desse contexto de pensamento, cujos elementos remetem à Teoria Pangenética de transmissão dos caracteres de Darwin unida a modelos matemáticos para explicar a diferenciação entre as classes, ideia originalmente desenvolvida por Francis Galton em 1869 (Gioppo, 1996). Ainda segundo essa autora, a eugenia se apresentou como forte influência nas primeiras décadas do século XX para intervenções públicas e teóricas, sobretudo nos contextos urbanos e industriais, difundindo-se sobre o preceito da higiene mesmo que a Teoria Pangenética tenha sido pouco reverberada a partir de 1920:

A higienização foi o principal argumento para iniciar esta disciplinarização, que pretendia mudar hábitos e moldar o operário para o seu espaço de trabalho - enfim, criar uma nova mentalidade, A higienização, ou higiene, foi o sinônimo, o termo substitutivo encontrado para a eugenia, criada por Galton na Inglaterra (p.169).

Esse talvez seja o argumento mais significativo das obras de Richards aqui analisadas. Primeiro, porque demonstra como a Economia Doméstica do final do século XIX e início do século XX esteve próxima de certas correntes de pensamento que iriam fundamentar intervenções específicas e inclusive posições políticas extremas. Segundo, porque esse discurso aparece no curso do desenvolvimento da Economia Doméstica apenas no contexto da virada do século e sob forte influência de certos paradigmas científicos. Paradigmas que, conforme demonstra Hobsbawm (2018b), estavam longe de abranger apenas alguns setores:

[...] É possível demonstrar que as vinculações entre genética e eugenia eram estreitas no período 1900-1914 e que, tanto na Grã-Bretanha como nos EUA, as figuras de proa da ciência estavam

associadas ao movimento, embora antes de 1914, pelo menos na Alemanha e nos EUA, a demarcação entre ciência e pseudociência racista não fosse nada clara (p.388-389).

Terceiro, porque esse discurso, ao que parece, iria permanecer na Economia Doméstica nas décadas seguintes, em formas mais brandas tais como “promover melhores condições de vida” e “melhorar a qualidade de vida das famílias”, mas segundo um conjunto de procedimentos e técnicas muito pouco diferenciadas daquilo que era percebido no início do século na proposta de Richards. Esses elementos demonstram como a pretensão de neutralidade científica da Economia Doméstica constitui, na verdade, uma certa “desfiguração ideológica”, nos termos de Japiassu (1975), uma vez que tentou incorporar certos valores de um grupo enquanto proposições cientificamente estabelecidas e universais.

Nesses termos, Richards defende em “*Euthenics*” uma intervenção planejada que esteja ancorada em três pressupostos básicos: (1) A engenharia sanitária; (2) a educação; e (3) a relação entre educação e ciência para a vida. Segundo a autora, os avanços da engenharia sanitária colocariam à disposição conhecimentos e leis capazes de, uma vez levados aos lares e famílias, promover mudanças de hábitos e comportamentos que, em conjunto, acabariam resultando na “eugenia”, entendida por ela como a melhoria da raça de forma geral.

Focando em como as principais doenças da época assolavam a sociedade - como a tuberculose, a febre tifóide e a malária - a autora argumentava a favor de como a aplicação desses conhecimentos sanitários poderiam promover uma higienização capaz de melhorar a sociedade. Nesse livro, dirigindo-se especificamente às mulheres, Richards (1912) destaca: "*To the women of America has come an opportunity to put their education, their power of detailed work, and any initiative they may possess at the service of the State*"¹⁶ (p.11).

Todo o desenvolvimento de “*Euthenics*”, portanto, está construído em relacionar essa missão dada as mulheres na prática da educação para a

¹⁶ Em tradução livre: “Para as mulheres da América, surgiu a oportunidade de colocar sua educação, seu poder de trabalho detalhado e qualquer iniciativa que possuam a serviço do Estado”.

higienização e sanitização dos lares e famílias, perpassando o cuidado com as crianças e enfermos, a vida em comunidade e as prerrogativas do Estado nessa relação. Outro ponto de destaque presente no livro diz respeito ao enfoque que Richards atribui à educação da mulher rural nestes princípios da eutenia. Segundo a autora, o Governo dos EUA atribuiu - provavelmente referindo-se ao *Morril Act* e à criação dos *Land-Grant Colleges* - a devida importância a essas mulheres ao permitir que suas demandas de vida cotidiana fossem abrangidas pelos cursos ofertados pelas instituições educativas. Para a autora, diferente das mulheres urbanas, a família está praticamente “à mercê” dos conhecimentos da mulher no meio rural, justificando nesse caso uma necessidade ainda maior de intervenção e de difusão dos saberes que buscava consolidar.

Se “*The Cost...*” se apresenta mais como um estudo de base sociológica, “*Euthenics*” é sem sombra de dúvidas uma proposta de ambição científica que pretende ser mais formulada, ousada, politicamente mais circunscrita e com um plano de intervenção mais bem delimitado. As bases da *Home Economics*, portanto, estão bem representadas nesse segundo livro. Considerando que Ellen Richards foi o nome mais influente da Economia Doméstica no início do século XX, é bastante perceptível que a proposta que apresentou foi o fio condutor das práticas e sistematizações da área nesse período pelo mundo. Sua estreita relação com a eugenia nos ajuda a compreender como a Economia Doméstica do início do século XX tentou superar a concepção moralista de seus primórdios inclinando-se na tentativa de se estabelecer enquanto uma ciência - mesmo que esse movimento tenha como princípio conceitos pseudocientíficos, não tão distantes dos aspectos morais e ideológicos das pioneiras do século XIX. Ainda que a defesa de “*Euthenics*” pareça diluir-se nas décadas que se sucederam às Guerras Mundiais, o discurso fundamentado por Ellen Richards iria se reverberar por toda a existência da Economia Doméstica - incluindo aqui o formato específico em que chegou ao Brasil e cuja existência prevaleceu até a segunda década dos anos 2000.

Desdobramentos

Compreender a influência do pensamento de Ellen Richards auxilia a apreender os principais elementos que marcaram historicamente o modelo de Economia Doméstica que foi importado para diversos países do mundo, incluindo o Brasil com sua adoção “tardia” de uma “Ciência Doméstica”. Três elementos de ruptura vão marcar esse distanciamento histórico - entre as duas obras aqui analisadas e as propostas que se desdobraram mundo afora - embora a constância da proposta de *Home Economics* seja mesmo o aspecto mais significativo.

Em primeiro lugar, é preciso considerar que a proposta da eutenia como projeto científico fundador das Ciências Domésticas passou a ser menos explícita da década de 1920 em diante. Arriscamos duas explicações para esse processo: primeiro, pelo caráter extremista que a eugenia assumiu no Partido Social-Nacionalista dos Trabalhadores Alemães na II Guerra Mundial. Segundo, porque a tendência geral das correntes eugenistas foi a de se incorporarem à perspectivas higienistas de forma mais ampla¹⁷.

Em segundo lugar, apareceu gradativamente na Economia Doméstica da primeira metade do século XX uma constante incorporação do taylorismo-fordismo aos seus princípios técnicos. O fordismo surgiu enquanto aplicação dos princípios tayloristas por volta de 1908, e representou uma verdadeira revolução na produção em massa¹⁸. No entanto, mais do que uma forma de gestão do tempo e da produção, o fordismo só pode realizar-se plenamente enquanto incorporado a um determinado modo de vida, de forma total¹⁹. Assim, a Economia Doméstica integrou esse movimento e, no seu projeto de se constituir enquanto disciplina científica, buscou aplicar os princípios tayloristas-fordistas em todas as suas subáreas, da gestão financeira ao desenho de móveis e cozinhas planejadas. Na medida em que avançava nessa incorporação, a Economia Doméstica acentuava a sua missão de “quebra das

¹⁷ Como demonstra Gioppo (1996).

¹⁸ Harvey (2008).

¹⁹ Gramsci (2001).

tradições”, acreditando se realizar enquanto ciência na medida em que tornava mais normatizada e racionalizada a vida doméstica e o cotidiano doméstico.

O advento das tecnologias domésticas nesta época auxilia a intensificar esse processo, dando maior caráter de complexidade às tarefas domésticas, ampliando o debate sobre o despreparo das mulheres para lidar com tais atividades e reforçando uma analogia das casas com as fábricas e indústrias. Esse movimento significou nos EUA, uma verdadeira ruptura tecnológica nas vidas domésticas, uma vez que "as mulheres americanas, num país onde os empregados já eram escassos, há muito pleiteavam - e começavam a conseguir - a transformação tecnológica, e racionalizadora, do trabalho doméstico" (Hobsbawm, 2018b, p.331).

Por último, o contexto específico dos EUA acabou orientando a Economia Doméstica para duas frentes distintas: maior presença nos colégios de caráter agrário, os *Land-Grant Colleges*, para preparar mulheres do campo na incorporação de novos hábitos e costumes; e uma modificação geral dos hábitos populacionais, principalmente aqueles relacionados à economia de recursos e adaptações alimentares, assuntos necessários nos períodos de Guerra. Uma ampla literatura foi fomentada nestes períodos, indicando que a Economia Doméstica encontrou uma dupla capilaridade em formatos formais e não formais de educação, realizando-se majoritariamente pelo projeto preconizado por Ellen Richards e suas companheiras da *Lake Placid Conference*.

A partir daí consolidou-se um formato mais ou menos padrão da Economia Doméstica que seria exportado para os demais países. Essa exportação, de fato, não seguiu um fluxo específico. Apesar da literatura e dos estudos históricos sobre a área na primeira metade do século XX serem escassos, sabe-se que a Economia Doméstica foi implementada no Brasil sob alguns formatos diversos ainda nas décadas de 1910 e 1920 (Oliveira, 2006). Mas uma inversão importante aconteceu por volta da década de 1940/1950 nos EUA: a Economia Doméstica, ao que tudo indica, parece ter estagnado nesse período, passando em seguida por um lento declínio de popularidade. Conforme trechos de um documento da *Cornell University* explicitam:

*But by the late 1950s and the early 1960s, broad changes in American women's economics and social roles made collegiate education in home economics seem 'old fashioned', an image that did not do justice to its rich history*²⁰ (s/p.).

Justamente nesse contexto, enquanto a Economia Doméstica dos EUA encontrava dificuldades e caminhava para uma profunda crise que culminaria na sua extinção, foi que o modelo da *Home Economics* estadunidense passou a ser difundido no Brasil. Assim, um projeto de “Ciências Domésticas” foi trazido ao Brasil já em caráter obsoleto, tendo relativa importância nas décadas de 1950-1960 para implantação da extensão rural no país. A partir daí malgrado um relativo sucesso em se manter academicamente, todos os cursos superiores de Economia Doméstica foram oficialmente extintos em 2016, ressaltando o caráter recente em que prevaleceu uma área de formação cuja origem parece, nos dias atuais, extremamente anacrônica.

Além disso, ainda com espaços sócio ocupacionais ativos pelo país, com considerável destaque para as agências de extensão rural que ainda empregam parte dos profissionais de Economia Doméstica no Brasil, a análise da gênese dessa proposta de “Ciência Doméstica” aponta para a necessidade de entender a atualidade do projeto higienista-eugenista de Richards, suas reverberações e suas influências atuais em um modelo de intervenção doméstica.

Referências bibliográficas

AMERICAN HOME ECONOMICS ASSOCIATION. Lake Placid Conference proceedings: Volume 1-3. 1901.

BEECHER, C. E. A treatise on Domestic Economy - for the use of young ladies at home and school. New York: Harpers & Brothers, 1841.

CORNELL UNIVERSITY. What was Home Economics? 2001. Disponível em: <http://rmc.library.cornell.edu/homeEc/masterlabel.html>. Acesso em 31 maio 2019.

GIOPPO, C. Eugenia: higiene como estratégia de segregação. *Educar*, v. 12, p. 167–180, 1996.

²⁰ Em tradução livre: “Mas no final da década de 1950 e início da década de 1960, amplas mudanças na economia e nos papéis sociais das mulheres americanas fizeram com que a educação universitária em economia doméstica parecesse "antiquada", uma imagem que não fazia jus à sua rica história”.

GRAMSCI, A. Americanismo e Fordismo. *In*: Maquiavel, a Política e o Estado Moderno. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

GRUNER, C. História, economia, política e cultura no século XIX. Curitiba, PR: Intersaberes, 2019.

HARVEY, D. A Condição Pós-Moderna - uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. 17. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

HEGGESTAD, M. What is Home Economics? Mann Library, 2005.

HOBBSAWN, E. A era do capital (1848-1875). 28ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018a.

_____. A era dos impérios (1875-1914). 25ª ed. Rio de Janeiro: paz e Terra, 2018b.

JAPIASSU, H. O mito da neutralidade científica. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1975.

LOPES, M. F. O Sorriso da Paineira: construção de gênero em uma Universidade Rural. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1995.

OLIVEIRA, A. C. M. Economia Doméstica: origem, desenvolvimento e campo de atuação profissional. *Vértices*, v. 8, n. 1, 2006.

RICHARDS, E. H. Euthenics - the science of controllabel enviroment. A plea forbetter living conditions as a first step toward higher human efficiency. 2. ed. Boston, Massachusetts: Witcomb & Barrows, 1912.

_____. The cost of shelter. [s.l.]: MIT - Massachusetts Institute Of Technology, 1905.

SIMÃO, F. L. R. Ser mulher, “uma missão”: Escola Superior de Ciências Domésticas, domesticidade, discurso e representações de gênero (1948-1992). Tese (Doutorado em História), - Universidade Federal de Juiz de Fora, 2016.

UNITED STATES GOVERNEMENT. Act of July 2, (Morrill Act), Public Law 37-108, which established land grant colleges, 07/02/1862; Enrolled Acts and Resolutions of Congress, 1789-1996. 1862.



TRADUÇÃO - TRANSLATION

Vida e trabalho de Averróis

Gionatan Carlos Pacheco¹

Departamento de Filosofia - Universidade de Santa Maria
bruno.mamede@usp.br

Como citar este artigo: PACHECO G. C.. “Vida e trabalho de Averróis”, *Intelligere, Revista de História Intelectual*, n.º9, pp. 252-269. 2020. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acesso em dd/mm/aaaa.

Breve nota introdutória do tradutor.

Joseph Ernest Renan (1823-1892), mais conhecido como Ernest Renan, ou apenas Renan, possui uma vasta obra de ampla influência. Esse excerto aqui traduzido é um recorde que inclui as primeiras páginas de sua tese de doutorado (seções I e II, Cap. I) sobre *Averróis e o averroísmo*, apresentada e publicada no ano de 1852. O livro compreende dois capítulos, o primeiro de título *Vida e obra de Averróis*, e o segundo e último de título *Doutrina de Averróis*. As duas seções aqui traduzidas compõem o primeiro capítulo que é formado de nove seções. Com efeito, elas apresentam um rápido contexto histórico (I) e uma biografia e análise das biografias de Averróis então disponíveis (II). A grande quantidade de notas de rodapé é assim justificada, de modo que não adicionamos notas de tradução nas páginas que se seguem, nos limitando a traduzi-las, salvo quando se trata de referências estritas a outras obras, permanecendo estas no vernáculo original. Além disso, salientamos que nas notas em que Renan refere-se aos apêndices, ou aos capítulos subsequentes, o autor se refere ao própria seu próprio livro, facilmente localizável, pelo motivo de estar em domínio público. Segue a referência completa e o endereço eletrônico no qual a obra pode ser encontrada.

RENAN, E. *Averroes et l'averroisme*. Paris: Calmann Lévy, 1882.
(<https://archive.org/details/averrosetlaver00renauoft/>, acesso em 16/12/2019).

¹ Doutorando em Filosofia do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria. Possui graduação em Filosofia (2012-2016) e mestrado (2017-2019) pela Universidade Federal de Maria.

Vida e trabalho de Averróis (I e II)

I. *Um golpe de vista sobre os diversos sucessos da filosofia na Espanha árabe antes de Averróis*

A vida de Averróis ocupa quase toda a duração do século XII e se liga a todos os eventos dessa época decisiva na história da civilização muçulmana. O século XII definitivamente viu a tentativa fracassada dos abássidas do oriente e os omíadas da Espanha de criarem dentro do islamismo um desenvolvimento racional e científico. Quando Averróis morreu em 1198, a filosofia árabe perdeu nele seu último representante, e o triunfo do Alcorão sobre o pensamento livre foi assegurado por ao menos seiscentos anos.

Pelos infortúnios de sua vida e pela reputação que manteve mesmo após a morte, Averróis participou dos inconvenientes e benefícios de tal situação. Vindo depois de uma época de grande cultura intelectual, no momento em que as bases dessa cultura estavam desabando sobre ela mesma, se os infortúnios de sua velhice atestam o descrédito no qual a causa que ele defendia havia caído, por uma feliz compensação, ele recebeu quase sozinho todo o crédito dos trabalhos que ela realizou. Averróis é uma espécie de Boécio da filosofia árabe, uma das últimas expressões dela, compensando pela natureza enciclopédica de suas obras, o que lhes falta em originalidade, discutindo, comentando, porque era tarde demais para criar. O último apoio, em uma palavra, de uma civilização em colapso. Mas, por uma fortuna inesperada, vendo seu nome ligado aos escombros da cultura que ele resumiu, seus escritos se tornaram a fórmula abreviada pela qual essa cultura entra, por sua vez, na obra universal do espírito humano.

A filosofia árabe-espanhola contava apenas dois séculos de existência quando, de repente, foi arrasada pelo fanatismo religioso, convulsões políticas e invasões estrangeiras. O califa Aláqueme II, no século X, teve a glória de abrir essa brilhante série de estudos que, pela influência que exerceu na Europa cristã, ocupa um lugar tão importante na história da civilização. A Andaluzia, dizem os historiadores muçulmanos, tornou-se sob seu reinado um grande mercado, para onde as produções literárias das diferentes regiões eram

imediatamente importadas². Os livros compostos na Pérsia e na Síria eram frequentemente conhecidos na Espanha antes de chegarem ao Oriente. Aláqueme enviou mil dinares de ouro puro a Abul-Faraj [Abul-faradj el-Isfahani] para possuir a primeira cópia de sua célebre *Antologia*. E, com efeito, este belo trabalho foi lido na Andaluzia antes de ser encontrado no Iraque. Ele manteve no Cairo, Bagdá, Damasco e Alexandria, agentes responsáveis por adquirir para ele, a qualquer custo, os trabalhos da ciência antiga e contemporânea. Seu palácio tornou-se um ateliê onde se encontravam apenas copistas, encadernadores, gravuristas. Somente o catálogo de sua biblioteca formava quarenta e quatro volumes³, e isso contendo apenas os títulos de cada livro. Alguns escritores dizem que o número de volumes somava quatrocentos mil e que, para transportá-los de uma sala para outra, levou não menos que seis meses. Além disso, Aláqueme era profundamente versado na ciência da genealogia e da biografia. Não havia livro que ele não lesse; depois, ele escreveu em folhas soltas o nome, o apelido, o nome patronímico do autor, sua tribo, sua família, o ano de seu nascimento e morte e as histórias contadas por ele. Ele passava seu tempo conversando com os estudiosos, de todas as partes do mundo muçulmano, que compareciam à sua corte.

Os árabes da Andaluzia, mesmo antes de Aláqueme, sentiam-se inclinados para os estudos liberais, seja pela influência desse belo clima, seja por sua contínua relação com judeus e cristãos. Os esforços de Aláqueme, apoiados por tais condições favoráveis, desenvolveram um dos mais brilhantes movimentos literários da idade média. O gosto pela ciência e pelas coisas belas havia estabelecido no século X, neste canto privilegiado do mundo, uma tolerância que os tempos modernos dificilmente podem dar um exemplo. Cristãos, judeus, muçulmanos falavam a mesma língua, cantavam os mesmos poemas, participavam dos mesmos estudos literários e científicos. Todas as barreiras que separavam os homens haviam caído; todos trabalhavam de comum acordo na obra da civilização universal. As mesquitas de Córdoba,

² Pascual de Gayangos, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain, from the text of Al-Makkari* (London, 1840), t. I, append. p. XL e seg. t. II, p. 168 e segg. — Casiri, *Bibl. arab. hisp.* t. II, p. 37-38 e 201-202. — Middeldorpf, *Comment, de institutis litterariis in Hispania quæ Arabes auctores habuerunt* (Göttingae, 1810), p. 11, 59. — Quatremère, *Mem. sur le goût des livres chez les Orientaux*, p. 41. — Ibn-Abi-Oceibia, em la vie d'Ibn-Bâdja (Bibl. imp. suppl. ar. 673, fol. 195).

³ V. Ibn-el-Abbar, em Dozy, *Notices sur quelques manuscrits arabes*, p. 103, 1. 16-17; — Makkari (ed. Dozy, Wright, etc.) t. I, p. 256.

onde os estudantes eram milhares, tornaram-se centros ativos de estudos filosóficos e científicos.

Mas a causa fatal, que sufocou entre os muçulmanos as mais belas sementes do desenvolvimento intelectual, o fanatismo religioso, preparou a ruína da obra de Aláqueme. Os teólogos do oriente levantaram sérias dúvidas sobre a sanidade do califa Almamune, porque ele teria perturbado a fé muçulmana com a introdução da filosofia grega⁴. Os conservadores da Espanha não foram menos severos. O hájibe Almançor, tendo usurpado o poder sobre o temerário Hixam, filho de Aláqueme, percebeu que tudo seria perdoado se ele satisfizesse a antipatia instintiva dos imãs e do povo contra os estudos racionais. Ele, portanto, procurou na biblioteca coletada tão avidamente por Aláqueme os trabalhos que tratavam de filosofia, astronomia e outras ciências cultivadas pelos antigos. Todos foram queimados nas praças públicas de Córdoba ou jogados nos poços e cisternas do palácio. Apenas livros de teologia, gramática e medicina foram salvos. Segundo o historiador Saíde de Toledo⁵, “essa ação de Almançor, foi atribuída pelos cronistas da época, ao desejo de ganhar popularidade entre a multidão e de encontrar menos oposição, jogando uma espécie de estigma na memória do califa Aláqueme, do qual ele procurou usurpar o trono”. Vê-se de fato como os filósofos eram impopulares na Andaluzia. O povo nunca amou o sábio; os tolera ainda mais dificilmente quando a aristocracia da razão é aquela de nascença e de fortuna. A partir do édito de Almançor, a filosofia teve apenas breves intervalos de liberdade e foi objeto de perseguição aberta em várias ocasiões. Aqueles que se dedicaram a ela foram declarados ímpios pelos líderes legislativos, e os estudiosos foram mais de uma vez obrigados a esconder seu conhecimento, mesmo de seus amigos mais íntimos, para que não fossem denunciados e condenados como hereges.

Os levantes da Espanha muçulmana foram o palco onde, no século XI, se alcançou o comprometimento completo da obra civilizadora dos omíadas. Córdoba, o centro dos altos estudos, foi saqueada, o palácio dos califas

⁴ Os infortúnios que lhe acometeram foram considerados um castigo por seu apego à filosofia (Abulféda, *Annales Moslem*. II, 148, 150).

⁵ Gayangos, t. I, apênd. p. xl e segg.

derrubado, as coleções destruídas. Os restos da biblioteca de Aláqueme foram vendidos a preços vis e dispersos por todo o país. Saíde disse que viu vários volumes em Toledo e confessa que o que eles continham os fariam queimar, se as pesquisas feitas por Almançor tivessem sido conduzidas com tanta inteligência, quanto paixão.

A filosofia, no entanto, tinha raízes tão profundas neste belo país que todos os esforços feitos para destruí-la serviram apenas para revivê-la. Saíde⁶ nos afirma que, em seu tempo (1068), os estudos das ciências antigas estavam mais florescentes do que nunca, embora alguns reis ainda não gostassem destes e que a obrigação de partir todos os anos para a guerra santa era deveras prejudicial às meditações dos filósofos. Alguns príncipes eram até favoráveis ao pensamento livre ou pelo menos tolerantes. A experiência demonstrou que a filosofia não precisa de proteção nem de favor: não pede permissão a ninguém e não recebe ordens de ninguém. É o mais espontâneo de todos os produtos da consciência humana. A idade de ouro do reinado de Aláqueme não deixou na história nenhum nome ilustre; Assediados pelo fanatismo, Avempace [Ibn-Bâbja], Abubacer [Ibn-Tofail], Avenzoar [Ibn-Zohr], Averróis, pelo contrário, viram seus nomes e suas obras entrarem na corrente da vida européia, ou ainda, na verdadeira vida da humanidade.

II. *Biografia de Averróis*

As fontes para a biografia de Averróis⁷ são;

1º breve registro de Ibne Alabar [Ibn-el-Abbar] em seu *Suplemento* ao Dicionário Biográfico de Ibn Baschkoual⁸; 2º um artigo extenso, porém mutilado, desde o início, em um Suplemento aos Dicionários de Ibn-Baschkoual e Ibne Alabar, cujo autor é Abu-Abdallah Mohammed, filho de

⁶ Gayangos, *op. cit.*, p. xli e seg. — Dozy me disse que o manuscrito de Leyde, n° 159, fol. 297 (2), oferece um sentido diverso; mas o manuscrito de Schefer (p. 93) confirma uma parte da tradução de Gayangos.

⁷ O nome latino de *Averróis* foi formado de *Ibn-Roschd* pelo efeito da pronúncia espanhola, onde *Ibn* se torna *Aben* ou *Aven*. Poucos nomes passaram por transcrições tão variadas: *Ibin-Rosdin*, *Filius Rosadis*, *Ibn-Rusid*, *Ben-Raxid*, *Ibn-Ruschod*, *Ben-Resched*, *Aben-Rassad*, *Aben-Rois*, *Aben-Rasd*, *Aben-Rust*, *Avenrosd*, *Avenryz*, *Adveroy*, *Benroist*, *Avenroyth*, *Averroysta*, etc. Os nomes de Averróis forneceram outras variantes: *Abulguail*, *Aboolit*, *Alulidus*, *Ablult*, *Aboloys*. À frente do *Colliget*, lê-se: *Membucius* (ou *Mabuntius*, ou *Mauunitius*), *qui latino dicitur Averroy* (anc. fonds., 6949 e 7052; Arsenal, sc. et. arts, 61), provavelmente pela alteração do nome de Mohammed. De fato, Hildebert, em seu poema sobre Maomé, chama esse falso profeta de *Mamutius*.

⁸ Manuscrito da Sociedade Asiática, p. 51 e segs. Veja o Apêndice I.

Abu-Abdallah Mahommed, filho de Abd-el-Melik el-Ansâri, do Marrocos⁹; 3º registro de Ibn-Abi-Oceibia em seu *História dos médicos*¹⁰; 4º o artigo que Al-Dhahabi [Dhéhébi] dedicou ao nosso filósofo e a seu perseguidor, Iacoub Almançor, em seu *Annales*¹¹, na data do ano 595 de hégira [aproximadamente 1217 d.C.]; 5º o artigo de Leão o Africano, em seu livro *Homens ilustres entre os árabes*¹²; 6º algumas passagens dos historiadores da Espanha muçulmana, e especialmente de Abd-el-Wahid el-Marrékoschi¹³; 7º as indicações extraídas de seus próprios escritos¹⁴.

De todos os biógrafos de Averróis, Ibne Alabar e El-Ansâri parecem ser os mais bem informados. Eles mantinham suas informações como pessoas que conheceram intimamente o filósofo de Córdoba. Ainda que seja de uma geração posterior a Averróis, Abd-el-Wahid também merece toda a confiança. Os detalhes precisos que ele fornece sobre Avenzoar, Avempace e Abubacer, cujos escritos assinados ele viu e cujo filho ele conhecia, atestam que ele vivia na sociedade filosófica de sua época. Ibn-Abi-Oceibia escreveu cerca de quarenta anos após a morte de Averróis, e ele coletou suas informações do kadhi Abu-Merwan al-Badji, que parece ter conhecido pessoalmente o Comentador. Al-Dhahabi fez pouco mais do que copiar aqueles que o haviam precedido. Quanto a Leão, o Africano, sua autoridade é de pouco valor. Embora cite em cada página autores árabes e, em particular, o biógrafo Ibne Alabar¹⁵, Leão frequentemente compunha de maneira muito leve. Além disso, a

⁹ Manuscrito da Bibl. imp. (Supl. Árabe, 682), fol. 7 e seg. Este volume contém apenas a biografia dos personagens que levavam o nome de Mohammed. As primeiras páginas da vida de Ibn-Roschd desapareceram, e devo dizer que este artigo, privado de título e transposto para fora de sua posição alfabética, provavelmente teria me escapado, se Munk, que fez um exame especial deste manuscrito, não tivesse me indicado. Veja o apêndice II.

¹⁰ Manuscrito da Bibl. imp. (supl., ar, 673), f. 201 vº e segg. Veja o apêndice III. Pascual de Gayangos publicou uma tradução bastante criticável deste artigo nos apêndices de t. I de sua tradução de Makkari.

¹¹ Ms. arabe de la Bibl. imp. (anc. fonds, 753), fol. 802 e segg., fol. 87 e segs. Veja o apêndice IV.

¹² Publicado pela primeira vez em latim por Hottinger, em seu *Bibliothecarium quadripartitum*, p. 246 e segg. (Tiguri, 1664), depois uma cópia de Florença; uma segunda vez por Fabricius, *Bibl. graeca*, t. XIII, p. 259 e segg. (1ª ed).

¹³ Texto árabe, publicado por Reinhart Dozy (Leyde, 1847).

¹⁴ Devo advertir, de uma vez por todas, que as citações das obras de Averróis, quando a edição não está indicada, se referem às de 1560, *apud Cominum de Tridino*, exceto a Física e o tratado da Alma, onde acompanhei a edição da Junes de 1553.

¹⁵ As passagens que Leão atribui a Ibne Alabar não são encontradas na nota que este autor dedicou a Averróis em seu *Suplemento*. Talvez Leão tenha sido enganado por algum título impreciso.

tradução para o latim que resta de nosso livro é tão bárbara que muitas vezes precisamos renunciar ao significado.

As anedotas sobre Averróis, recontadas na Idade Média e no renascimento, são ainda menos históricas; eles testemunham nada além da opinião do comentarista e são de interesse apenas para a história do averroísmo. No entanto, essas histórias formaram toda a biografia de Averróis até meados do século XVII. Desde a publicação do panfleto de Leon em 1664, o artigo que ele dedicou a Averróis foi reproduzido com credulidade e sem críticas por Moréri, Bartolucci, Bayle, Antonio, Brucker, Sprengel, Amoreux, Middeldorpf, Amable Jourdain. O artigo de Ibn-Abi-Oceibia, embora conhecido por Pococke, Reiske, de Rossi, só foi realmente utilizado nos últimos anos pela MM. Wüstenfeld¹⁶, Lebrecht¹⁷, Wenrich¹⁸, e finalmente por M. Munk, no excelente artigo que ele fez sobre Averróis, no *Dictionnaire des sciences philosophiques*, que ele desde então reproduziu com consideráveis acréscimos em suas *Mélanges de philosophie juive et arabe* (1859).

O kadhi Abulwalid Mohammed Ibn-Ahmed Ibn-Mohammed Ibn-Roschd (Averróis) nasceu em Córdoba no ano de 1126 (520 da hégira). Ibne Alabar e El-Ansâri concordam com esta data. Abd-el-Wahid atesta que ele tinha quase oitenta anos quando morreu em 595 (1198). Em seu comentário sobre o livro II *Sobre o Céu*¹⁹, ele próprio cita um fato do ano de 1138 que havia testemunhado. — As memórias de Córdoba são encontradas em vários lugares de seus escritos. Em seu *Comentário sobre a República*, quando Platão quer que os gregos sejam o povo privilegiado da cultura intelectual, o comentarista reivindica a favor de sua Andaluzia²⁰. No *Colliget* (1. II, cap. XXII), ele argumenta contra Galien que o mais bonito dos climas é o quinto, onde Córdoba está situada. Uma anedota da corte de Almançor que nos foi

¹⁶ *Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher* (Goettingen, 1840), p. 104-108.

¹⁷ *Magazin für die Literatur des Auslandes*. Berlin, 1842, n° 79, 83, 95.

¹⁸ *De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, etc.* (Lipsiae, 1842), p. 166 segg.

¹⁹ Fol. 176 v° (ed. 1560).

²⁰ Fol. 496. Seu julgamento a França seria muito menos favorável, se mantivermos a tradução latina. Son jugement sur la France serait beaucoup moins favorable, si l'on s'en tenait à la traduction latine. *Concedimus aliam nationem ad aliud virtutum genus melius a natura esse paratam, ut in Graecis facultas sciendi multo proestantior, in Gallis aliisque hujusmodi gentibus IRACUNDIA*. Mas é provável que a nuance das últimas palavras tenha sido mal interpretada pelo tradutor.

preservada²¹ nos faz assistir a uma discussão que ocorreu na presença deste príncipe, entre Averróis e Abou-Bekr Avenzoar, de Sevilha, sobre a preeminência de suas respectivas pátrias “Se um erudito morre em Sevilha”, disse Averróis, “e se quer vender seus livros, são levados para Córdoba, onde há uma demanda segura; se, pelo contrário, um músico morre em Córdoba, se vai a Sevilha vender seus instrumentos”.

A família de Averróis era uma das mais importantes da Andaluzia e gozava de grande estima na magistratura. Seu avô, nomeado como ele Aboulwalid Mohammed e, como ele, kadhi de Córdoba, era entre os muçulmanos um famoso jurisconsulto do rito maliquio. Nossa *Biblioteca Imperial* (supl., ar. 398²²) possui uma coleção volumosa de suas consultas, organizada por Ibn-al-Warrân, chefe de oração na grande mesquita de Córdoba. Todas as cidades da Espanha e do Magrebe, os próprios príncipes almorávidas, estão entre os que usaram as luzes dos eruditos kadhis. A filosofia, em suas relações com a teologia, possuía seu lugar²³, e acredita-se que muitas páginas deste curioso livro toquem as origens do pensamento do comentarista²⁴. Em várias ocasiões, Averróis, o avô, desempenhou um papel político importante. Após uma revolta, ele foi ordenado a levar a apresentação das províncias espanholas aos soberanos de Marrocos²⁵. Sendo os cristãos da Andaluzia favoráveis a invasão de Alfonso, o Batalhador, sobre o território muçulmano, que passou novamente (31 de março de 1126) no Marrocos, expondo o sultão a uma situação perigosa criada por esses inimigos domésticos do país, e foi de acordo com seu conselho, que milhares de cristãos foram transportados para Sale e para as costas bárbaras²⁶. Seu filho (nascido em 1094, morto em 1168), que era

²¹ Makkari, I, 98 (ed. Dozy, Wright, etc.); — Gayangos, 1, p. 42; — *Quatremère, Mém. sur le goût des livres parmi les Orientaux*, p. 40.

²² Este manuscrito, proveniente da abadia de Saint-Victor, teve que ser trazido para a França no século XIV ou XV. Possui a antiga encadernação de Saint-Victor e aparece em um catálogo dessa abadia por volta de 1500 (Saint-Victor, nº 1122).

²³ Fol. 66, 83.

²⁴ No entanto, ele não pode conhecer seu ancestral, que morreu em 28 de novembro de 1126, como evidenciado por uma nota do manuscrito acima mencionado (*fol. ult.*) E outra nota da ms. supl. ar. nº 742, t. III, fol. 100 ver a margem.

²⁵ Leon Afr. apud Fabr. t. XIII, p. 282.

²⁶ Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age* (2 ed. Leyde, 1860), t. 1, p. 357 e segg. — Gayangos, t. II, p. 306-307. — Conde, III parte, cap. XXIX. — Na data de 1148, encontro outro Ibn-Roschd misturado com os assuntos da África (*Journal asiatique*, abril-mai 1853, p. 385).

o pai do nosso filósofo, também ocupou funções de kadhi de Córdoba²⁷. Por um desses caprichos da fama, dos quais temos mais de um exemplo, esse Averróis, cujo nome quase alcança, nos latinos, a celebridade de Aristóteles, distingue-se entre os árabes de seus ilustres antecessores pelo epíteto de *el-bafid* (o neto).

Como seu pai e avô, Abulwalid Averróis estudou teologia pela primeira vez, de acordo com os Ascharites, e direito canônico de acordo com o rito de malique. Seus biógrafos exaltam quase tanto seu conhecimento em jurisprudência quanto em medicina e filosofia. Ibne Alabar, em particular, atribui muito mais importância a esta parte de sua obra do que aos escritos aristotélicos que o tornaram tão famoso, e Ibn-Saíde coloca-o na vanguarda dos canonistas da Andaluzia²⁸. Ele tinha como mestre em jurisprudência os faquires mais doutos da época²⁹ e em medicina Abu-Djafar Haroun de Truxillo, de quem Ibn-Abi-Oceibia fez uma biografia. É impossível, ainda que tenha sido dito pelo mesmo biógrafo, que tenha recebido as lições de Avempace, que morreu o mais tardar em 1138, embora a semelhança de doutrina e o profundo respeito com que ele fala desse grande homem permitam, em um sentido geral, considerá-lo seu aluno. Averróis vivia assim na sociedade de todos os homens ilustres de sua época. Pela sua filosofia, ele se reporta diretamente a Avempace; Abubacer foi o arquiteto de sua fortuna, como diremos em breve. Ao longo de sua vida, ele se encontrou nas relações mais íntimas com a grande família de Avenzoar, que, por si só, resume todo o desenvolvimento científico da Espanha muçulmana no século XII: ele tinha como colega Abu Bekr Avenzoar, o jovem médico do rei, e a amizade que nutria com Abu-Merwan Avenzoar, autor do *Teisir*, era tão estreita que, quando Averróis escreveu seu *Culliyýáth* (generalidades, ou tratado sobre a *totalidade* do corpo humano), ele desejava que seu amigo escrevesse um tratado sobre as partes, para que seus trabalhos reunidos formassem um curso completo de medicina³⁰. Finalmente, ele entrou em contato com o teosofista Ibn-Arabi, que,

²⁷ Munk, *Mélanges*, p. 419.

²⁸ Makkari, II, 122 (ed. Dozy, etc.).

²⁹ Ibn-el-Abbar (V. Apêndice I).

³⁰ É o próprio Averróis que nos revela esse fato no epílogo do *Colliget*, epílogo mutilado nas traduções latinas, mas inteiramente preservado por Ibn-Abi-Oceibia (ver apêndice III) e nas

no entanto, não encontrou nele um adepto. Averróis, então um kadhi em Córdoba, tendo lhe pedido para compartilhar os segredos de seu conhecimento, Ibn-Arabi desviou, ensejando uma visão divina, de revelá-los a ele³¹.

A carreira pública de Averróis não foi sem brilho. O fanatismo, que era a alma da revolução almorávida, foi contido por um momento pelos gostos liberais de Abd-el-Moumen e de Iousouf. Ao atribuir a queda dos almorávidas à destruição de livros que eles haviam ordenado: Abd-el-Moumen defendia rigorosamente esses atos de barbárie³². Os filósofos da época, Avenzoar, Avempace, Abubacer e Averróis, eram a favor de sua corte. No ano 548 da hégira (1153), encontramos Averróis no Marrocos, talvez ocupado em apoiar as opiniões de Abd-el-Moumen na fundação das faculdades que ele ergueu no momento, e não negligenciando, por esse motivo, suas observações astronômicas³³. Iousouf, sucessor de Abd-el-Moumen, foi o príncipe mais alfabetizado de seu tempo. Abubacer obteve uma influência muito grande em sua corte e se aproveitou dela para atrair os homens instruídos de todos os países. Foi a Abubacer que Averróis deveu a honra de ter parte dos favores do emir. O historiador Abd-el-Wahid havia coletado, da própria boca de um dos discípulos de Averróis, a história de sua primeira apresentação, tal como o comentador costumava o relatar³⁴.

“Quando entrei na casa do emir dos fiéis”, disse ele, “encontrei-o sozinho com Abubacer. Ele começou a me elogiar, a louvar minha nobreza e a tradicionalidade de minha família. Ele acrescentou, pelo efeito de sua bondade comigo, um elogio que eu estava longe de merecer. Depois de perguntar meu nome, o de meu pai e de minha família, o emir abriu a conversação: ‘Qual é a opinião dos filósofos sobre o céu? Que seja uma substância eterna, ou que possua um começo?’ Fui tomado de medo e paralisei; procurei um pretexto

traduções hebraicas. Cf. Steinschneider, *Catal. Codd. hebr. Acad. Lugd. Bat.*. Lugd. Bat. p. 312, nota.

³¹ Fleischer, *Catal. Codd. arab. Lips.* p. 492.

³² *Journal asiat.* fev. 1848, p. 196.

³³ *Comment, de Caelo*, f. 176. — Munk, *op. cit.* p.420-421 — Conde, III pt, cap. XLIII. — Leão o Africano, em sua *Histoire de l'Afrique*, 1. II, p. 60, atribui a fundação de suas instituições à Yakoub Almançor.

³⁴ Ed. Dozy, p. 174-175. — Cf. Léon l'Africain, art. d'Ibn-Tofaïl, p. 280. — Munk, *op. cit.* p. 411, 421-422.

para me escusar a responder e neguei ter me ocupado com a filosofia; pois eu não sabia que Abubacer e ele combinaram em me pôr à prova. O emir dos fiéis entendeu minha confusão, virou-se para Abubacer e começou a falar sobre a pergunta que ele havia feito para mim. Ele relatou tudo o que Aristóteles, Platão e os outros filósofos disseram sobre esse assunto, e expôs ainda os argumentos dos teólogos muçulmanos contra os filósofos. Notei nele um poder de memória que eu não suspeitaria nem mesmo entre os cientistas que lidam com esses assuntos e dedicam integralmente o seu tempo a eles. O emir, no entanto, soube como me tranquilizar, e me levou a falar, por minha vez, e pode ver qual era meu conhecimento de filosofia. Quando me retirei, ele me fez recompensar uma quantia em dinheiro, um manto de honra de elevado valor e uma montaria”.

Se acreditamos no mesmo historiador³⁵, foi de acordo com o desejo expresso por Iousouf, e confirmado por Abubacer, que Averróis empreendeu seus comentários sobre Aristóteles. “Um dia”, disse Averróis, “Abubacer me chamou e disse: ‘Ouvi hoje o emir dos fiéis reclamando da obscuridade de Aristóteles e de seus tradutores. Ele disse: *Pediria a Deus que houvesse alguém que quisesse comentar sobre esses livros e explicá-los claramente, para fazê-los acessíveis aos homens!* Você tem em abundância tudo o que é necessário para realizar tal trabalho. Conhecendo sua elevada inteligência, sua penetrante lucidez e sua forte aplicação ao estudo, acredito que você seja suficiente. A única coisa que me impede de fazê-lo é a idade em que você me vê, unida às minhas muitas ocupações a serviço do emir’. A partir de então,” acrescentou Averróis, “me voltei de todo a cuidar do trabalho ao qual Abubacer me recomendara, e foi isso que me levou a escrever as análises que escrevi sobre Aristóteles”. É, sem dúvida, a Averróis que Abubacer alude nesta passagem de seu romance filosófico: “Todos os filósofos que seguiram Avempace permaneceram bem abaixo dele. Quanto aos nossos contemporâneos que o sucederam, eles estão se formando e não alcançaram a perfeição, de modo que ainda não podemos julgar seu mérito”³⁶.

³⁵ *Ibid.* p. 175.

³⁶ *Philos, autodid.* Prooem. p. 16 (ed. Pococke, 1671).

Averróis nunca deixou de gozar, sob o reinado de Iousouf, um constante favor e de ocupar os postos mais altos. Em 565 (1169), ele ocupou as funções de kadhi em Sevilha³⁷. Em uma passagem de seu comentário sobre o quarto livro do tratado das *Partes dos Animais*, concluído este ano, ele pede desculpas pelos erros que possa ter cometido, porque está muito ocupado com os assuntos da época e distante de sua casa de Córdoba, onde estavam todos os seus livros³⁸. É necessário colocar em 567 (1171) seu retorno a Córdoba³⁹: é sem dúvida desde então que ele compôs seus grandes comentários. Ele frequentemente reclama da ocupação com assuntos públicos, o que o privava do tempo e da liberdade de espírito necessários para seus trabalhos. No final do primeiro livro de seu *Abrégé de l'Almageste*, ele diz que precisou necessariamente se limitar aos teoremas mais importantes e se compara a um homem que, premido por um incêndio, se salva carregando tão somente as coisas mais necessárias⁴⁰. Suas funções o forçaram a frequentar viagens a diferentes partes do império almorávida. Nós o encontramos às vezes deste lado, às vezes além do estreito, no Marrocos, em Sevilha, em Córdoba, datando seus comentários dessas diferentes cidades. Em 1178, ele escreveu no Marrocos uma parte de *De substantia orbis*; em 1179, ele completou em Sevilha um de seus tratados sobre teologia; em 1182, Iousouf o chamou de volta ao Marrocos e o nomeou seu primeiro médico, substituindo Abubacer⁴¹; então, lhe conferiu a dignidade de um grande kadhi de Córdoba, a qual seu pai e seu avô possuíram antes dele. Sob o reinado de Iakoub Almançor-billah, o encontramos mais favorecido do que nunca. Almançor gostava de conversar com ele sobre assuntos científicos; ele o fez sentar na almofada reservada para seus favoritos mais íntimos e, na familiaridade dessas conversas, Averróis se permitiu mesmo a dizer ao seu soberano: *Escute, meu irmão*⁴². No ano da hégira 591 (1195), enquanto Almançor se preparava para empreender, contra Alfonso IX de Castela, a expedição que terminou com a vitória de Alarcos,

³⁷ Nós o vemos aparecendo nessa qualidade em uma história de Abd-el-Wahid (ed. Dozy, p. 222).

³⁸ Munk, *op. cit.* p. 422. Passagem citada por Patrizzi (*Discuss. Perip.* 1 X, f. 94. Venet. 1571). Ele é alterada na edição de Juntus. *Opp.* t. VI, f. 103 vº (ed. 1550).

³⁹ Para uma discussão dessas datas, ver Munk, *op. cit.* p. 422-423.

⁴⁰ Munk, *ibid.*

⁴¹ Tornberg, *Annales regum Mauritaniae*, p. 182; Conde, parte III, cap. XLVII.

⁴² De Gayangos supunha que foi Almançor quem, por afeto, deu a Averróis o nome de irmão. Mas a outra interpretação, que é a de Munk, é mais satisfatória.

encontramos com ele o velho Averróis. Ibn-Abi Oceibia narra, com grande detalhe, todos os favores com os quais gozava nessa circunstância, favores que, ao excitar a inveja de seus inimigos, foram sem dúvida a principal causa dos infortúnios que envenenaram os quatro derradeiros anos de sua vida.

Por um daqueles reveses que são a história cotidiana das cortes muçulmanas, Averróis, de fato, perdeu as boas graças de Almançor, que o relegou à cidade de Elisana ou Lucena, perto de Córdoba. Lucena havia sido habitada anteriormente pelos judeus, e essa era sem dúvida a origem da fábula — creditada à Leão, o Africano, e desde então aceita muito facilmente, — que fez o filósofo buscar refúgio com seu suposto discípulo Moisés Maimônides. Ao que parece, seus inimigos chegaram mesmo a tentarem fazer crer que ele era da raça judaica⁴³.

Os motivos da desgraça de Averróis deram origem a muitas conjecturas. Alguns a atribuíram à amizade íntima que existia entre o filósofo e Abu-Jahya, governador de Córdoba e irmão de Almançor⁴⁴; outros procuraram a causa por falta de cortesia em relação ao emir dos fiéis. Abd-el-Wahid⁴⁵ e Ibn-Abi-Oceibia⁴⁶ contam que Averróis, depois de escrever um comentário sobre a história dos animais, disse, falando da girafa: “Vi um quadrúpede desse tipo com o *rei dos Berberes*⁴⁷”, designando Iakoub Almançor. Ele agiu assim, diz Abd-el-Wahid, à maneira de estudiosos, que, quando têm que nomear o rei de um país, dispensam as fórmulas elogiosas empregadas pelos cortesãos e secretários. Mas essa liberdade desagradou Almançor, que considerava a expressão do *rei dos Berberes* (*Melik el-Berber*) um ultraje. Averróis disse para de desculpar que essa expressão teria sido erro de leitura, e que ele havia escrito

⁴³ El-Ansâri, f. 7 do manuscrito (ver o apêndice II). Dozy (*Journ. asiat.*, jul. 1853, p. 90) pensa que os inimigos de Averróis poderiam não estar muito longe da verdade e se baseia nesses dois fatos, 1º que na Espanha quase todos os médicos e filósofos eram de origem judaica ou cristã; 2º que nenhum dos biógrafos de Averróis cita o nome da tribo árabe à qual ele pertencia, que nunca é negligenciada pelos verdadeiros árabes. Observarei, no entanto, que o papel do pai e avô de Averróis é adequado apenas para famílias muçulmanas muito antigas e que a prática da medicina de Averróis remonta apenas à do nosso filósofo.

⁴⁴ El-Ansâri, *l. c.*

⁴⁵ Ed. Dozy, p. 224-225.

⁴⁶ Ver o apêndice III. A mesma história é lida na margem do artigo biográfico de El-Ansâri, mas escrita de outra mão.

⁴⁷ Esta passagem está de fato no comentário do cap. 3 do liv. Parte III do *Tratado das Partes de Animais* (Munk, p. 426, nota). Há outra passagem quase idêntica ao final do comentário sobre o livro *De Caelo*, p. 177 (ed. 1560).

Melik el-Barreyn (rei dos dois continentes), significando assim a África e a Andaluzia. Essas duas expressões, de fato, são distinguidas apenas pelos pontos diacríticos.

Outra anedota foi preservada por El-Ansâri⁴⁸ sobre a fé do teólogo ter desempenhado o papel principal. Uma predição se espalhou no Oriente e na Andaluzia, segundo a qual, em um determinado dia, haveria um furacão que destruiria a espécie humana⁴⁹. As pessoas estavam muito assustadas e já estavam pensando em fugir para cavernas ou se esconder no subsolo. Averróis era então kadhi de Córdoba. Tendo o governador reunido os instruídos e os homens sérios para consultá-los, Averróis se permitiu examinar a coisa do ponto de vista físico e de acordo com as previsões das estrelas. Um teólogo chamado Abd-el-Kebir, intrometendo-se à conversa, perguntou se ele não acreditava no que é relatado pela tribo de Ad, que foi exterminada dessa maneira. Averróis respondeu de uma maneira que não respeitava muito essa fábula, consagrada pelo Corão. A crítica histórica é o pecado que os teólogos menos perdoam; Os inimigos de Averróis aproveitaram o escândalo causado por essa consulta para apresentar o kadhi tão esclarecido, como herege e descrente.

Abd-el-Wahid, finalmente, relata que os inimigos de Averróis obtiveram um manuscrito autografado de seus comentários e que encontraram ali uma citação de um autor antigo assim conhecido: “O planeta Vênus é uma divindade...” Eles mostraram essa frase a Almançor, isolando-a do que a precedeu e, atribuindo-a a Averróis, encontraram uma oportunidade de fazê-lo parecer um politeísta⁵⁰.

Seja como for, não se pode duvidar que a filosofia tenha sido a verdadeira causa da desgraça de Averróis. Ela lhe fez inimigos poderosos, que suspeitavam da ortodoxia de Almançor⁵¹. Todos os homens instruídos, cuja

⁴⁸ Fol. 8 do manuscrito (ver apêndice II).

⁴⁹ Esta opinião foi baseada em uma conjunção de planetas que ocorreram em 581 ou 582 da hégira. Ver Defrémery, *Journ. asiat.* jan. de 1849, p. 16 e segg. Ver Michaud, *Bibl. des Crusades*, t. II, 772-773; t IV, p. 209, nota.

⁵⁰ Ed. Dozy, p. 224.

⁵¹ Podemos ver vários testemunhos reunidos por El-Ansâri (ver apêndice II) e por Makkari (t. II, p. 125, ed. Dozy, etc.; Gayangos, t.1, p. 198). Compare Ibn-Khaldoun, texto, t. I, p. 329-330; trad., t. II p. 214 (ed. Slane), e em Gayangos, t. II, apên. p. LXVI.

fortuna despertava inveja, estavam sujeitos às mesmas acusações. Almançor, convocando as principais personagens de Córdoba, convocou Averróis e, depois de anatematizar suas doutrinas, condenou-o ao exílio. Ao mesmo tempo, o emir havia despachado decretos às províncias para proibir estudos perigosos e ordenar a queima de todos os livros relacionados a eles. Uma exceção foi feita apenas para medicina, aritmética e astronomia elementar, assim como os necessários para calcular as durações do dia e da noite e para determinar a direção da *kibla*⁵². El-Ansári preservou para nós todo o texto de uma declamação enfática escrita por Abu-Abdallah Ibn-Ayyasch, secretário do emir, que foi enviado nesta ocasião aos habitantes de Marrocos e às outras cidades do reino⁵³. O ódio fanático que foi erigido contra a escola dos pensadores livres pode ser visto em cada linha. É difícil imaginar, de resto, algo mais insignificante e mais insípido do que essa queixa, repetida milhares de vezes em nome de reclamações que não são faltas de ninguém, e seguidamente têm sua causa naqueles que mais se queixam.

A revolução que perdeu Averróis foi, como podemos ver, uma intriga de corte: o partido religioso conseguiu expulsar o partido filosófico. Averróis, de fato, não foi perseguido sozinho; várias figuras consideráveis foram nomeadas, estudiosos, médicos, faquires, kadhis, poetas, que compartilharam de sua desgraça. “A causa do descontentamento de Almançor”, disse Ibn-Abi-Oceibia, “foi que eles foram acusados de dedicar suas horas de lazer à cultura da filosofia e ao estudo dos antigos”. A desgraça dos filósofos chegou a encontrar poetas para cantá-la. Muitos versículos foram feitos sobre esse assunto. Um certo Aboul-Hosein Ibn-Djobeir, exalou particularmente seu rancor contra Averróis em alguns epigramas tortos⁵⁴, cujo *concetti*, sem dúvida, pareceu muito agradável à canalha triunfante⁵⁵.

“Agora Averróis, nada mais certo de que suas obras são coisas perniciosas. Você que enganou a si mesmo, veja se hoje encontra um só homem que queria ser seu amigo!

⁵² Abd-el-Wahid, ed. Dozy, p. 224-225. — De Hammer, *Journal asiat.* fev. 1848, p. 196, e *Literaturgeschichte der Araber*, I Abth. I Band. p. CIV e segg.

⁵³ Ver apêndice II.

⁵⁴ Ms. supl. ar. n° 682, f. 8-9. Ver apêndice II.

⁵⁵ Eles foram publicados e traduzidos por Munk, *op. cit.* p. 427-428 e 517.

“Você não permaneceu na *boa via*, ó filho da *boa via*⁵⁶, quando tão alto no século forçou seus esforços. Você foi um traidor da religião; não foi assim que seu ancestral agiu.

“O destino desbaratou todos esses falsificadores que misturam filosofia com religião e que defendem a heresia. Eles estudaram lógica⁵⁷; mas foi dito com razão: O infortúnio é confiado à palavra.”

A desgraça de Averróis, no entanto, não foi duradoura: uma nova revolução trouxe os filósofos de volta. Almançor, ao voltar para Marrocos, cancelou todos os decretos que ele havia erigido contra a filosofia, voltou a aplicar-se a ela com ardor e, no caso de figuras cultas e consideráveis, chamou Averróis e seus companheiros de infortúnio⁵⁸. Abou-Djafar Al-Dhahabi, um deles, foi encarregado de cuidar dos escritos dos médicos e filósofos da corte.

O relato da desgraça de Averróis é acompanhado em Leão, o Africano⁵⁹, com detalhes pueris acerca dos truques que seus inimigos usavam para desmascarar sua heresia e sobre as circunstâncias humilhantes de sua retratação e exílio. Essas notas não parecem autênticas o suficiente para serem relatadas aqui. Não acredito, porém, que Leão as tenha inventado; ele as havia lido em algum autor árabe, e não se pode negar que várias das características que ele relata lembram as histórias de El-Ansâri. Averróis, assegura o último, costumava dizer que o teste mais doloroso que ele teve que sofrer em sua desgraça foi que, tendo entrado na grande mesquita de Córdoba com seu filho Abdallah, ele se viu expulso escandalosamente pelas pessoas comuns. Quase todos os seus discípulos lhe foram infieis; eles deixaram de invocar sua autoridade; os mais ousados tentaram provar que suas opiniões não eram tão contrárias às crenças de um bom muçulmano⁶⁰. Um erudito oriental, Tadjeddin Ibn-Hamaweih, que visitou o Magreb naquela época, procurou vê-lo,

⁵⁶ Jogo de palavras sobre o nome de *Averróis*.

⁵⁷ Vemos aqui o trocadilho baseado na ambiguidade da palavra “lógica”, ambiguidade que ocorre em árabe e em grego. Eu renuncio a apontar os trocadilhos contidos, coisa que foi feita em outras obras. Ver Munk, *l. c.*

⁵⁸ Ibn-Khaldoun, *l. c.* Ibn-el-Abbar (Ver apêndice I).

⁵⁹ Apud Fabr. *Bibl. gr.* t. XIII, p. 285-287. — Cf. Bayle, Dict. art. *Averroès*, nota M; — Brucker, *Hist. crit. phil.* t. III, p. 100-101.

⁶⁰ El-Ansâri (apêndice II). Cf. Munk, *op. cit.* p. 427.

mas ele não teve sucesso, tão severa foi a reclusão em que vivia o filósofo exilado⁶¹.

Averróis mal sobreviveu ao seu retorno. Ele morreu no Marrocos, em uma idade muito avançada, na quinta-feira 9 de safar⁶² no ano do hégira 595 (10 de dezembro de 1198). Esta é a data precisa dada por El-Ansâri. Ibn-Abi-Oceibia também coloca a morte de Averróis no início do ano 595. Mas ele se contradiz quando afirma que Averróis era a favor de Mohammed-Annassir, que sucedeu a Iakoub-Almançor no dia 22 do primeiro rebi do ano 595 (2 de janeiro de 1199)⁶³, e especialmente quando colocou o retorno de Averróis sob Almançor, no mesmo ano 595. Ibn-Arabi, que foi testemunha de seu funeral, Jafei, Mohammed ben-Ali de Xativa e, em geral, os analistas muçulmanos, também afirmam o ano de 595⁶⁴. Abd-el-Wahid e Al-Dhahabi divergem muito pouco dessa cronologia: eles colocam a morte do comentarista no final do ano 594⁶⁵, ou seja, em agosto ou setembro de 1198. Somente Leão, o Africano, a move de volta para o ano de 1206⁶⁶. El-Ansâri nos diz que Averróis foi enterrado em Marrocos, no cemitério localizado fora do pórtico de Tagazout, mas depois de três meses seu corpo foi transportado para Córdoba, onde foi colocado no mausoléu de sua família, no cemitério de Ibn-Abbas⁶⁷. Ibn-Arabi, de fato, diz que viu no Marrocos carregarem seu cadáver com uma besta de carga para transportá-lo para Córdoba⁶⁸. Leão, o Africano, afirma, por outro

⁶¹ Dhéhébi, *Bibl. imp. anc. fonds ar. n° 753*, fol. 81. (Ver o apêndice IV) Ibn-Hamaweih acrescentou que Averróis morreu nesse estado de catividade. Isso é certamente um erro.

⁶² Uma autoridade citada por Ibne Alabar coloca esse evento no mês do rebi primeiro do mesmo ano.

⁶³ Ibne Alabar disse que Averróis morreu cerca de um mês antes de Almançor, o que é correto. (Ver apêndice I).

⁶⁴ Jafei, *ms. anc. fonds ar. n°644*; f. 141 ; — Mohammed ben Ali, *anc. fonds ar. n° 616*, fol. 184, ver Ibn-el-Abbar refuta outra opinião errônea sobre esta mesma data.

⁶⁵ Abd-el-Wahid, ed. Dozy, p. 223; Dhéhébi, apêndice IV.

⁶⁶ Reinesius, Pococke, d'Herbelot colocam para 1198. Moréri, Antonio, de Rossi seguiram Leão, o Africano. Hottinger, depois de uma conversão falha dos anos da hégira em anos vulgares, situa a morte de Averróis em 1225. Foi imitado por Middeklorpf. Os outros postularam a mercê da sorte; assim Tennemann coloca em 1217 ou 1225; Sprengel, em 1217; Bartolucci, em 1216. — Os autores mais antigos, que não tinham outro ponto de referência além da história de Giles de Roma sobre os filhos de Averróis, seguiram uma cronologia ainda mais incerta. Pierre d'Abano (*Concil. Controv.* f. 14 vº, Venet. 1565). Patrízzi (*Discuss. Perip.* t. I, 1. X, f. 94. Venet. 1671), Pagi (*ad Baronium*, ann. 1197, n° 11) só preocupou-se em aproveitar as datas contidas nas assinaturas dos tratados.

⁶⁷ Ibn-el-Abbar diz quase a mesma coisa. Cf. Mohammed ben-Ali de Xativa (n° 616, *anc. fonds*) *l. c.*

⁶⁸ Fleischer, *Codd. arab. Lips.* p. 492.

lado, ter visto sua tumba e seu epitáfio em Marrocos, perto do pórtico de Corroyeurs⁶⁹.

Averróis deixou vários filhos, alguns dos quais se dedicaram ao estudo da teologia e jurisprudência, e se tornaram kadhis de cidades e distritos. Um deles, Abou-Mohammed Abdallah, era um praticante bastante famoso. Ibn-Abi-Oceibia deu sua biografia, na sequência da de seu pai⁷⁰. Ele foi médico de Annassir e escreveu um livro sobre o *método terapêutico*. Todas essas circunstâncias dificilmente dão crédito à história de Gilles de Roma sobre a permanência dos filhos de Averróis na corte de Hohenstaufen⁷¹.

Ibn-Beithar e Abd-el-Melik Avenzoar morreram quase no mesmo ano. Abou-Merwan Avenzoar e Abubacer já estavam mortos há algum tempo. Assim, toda a plêiade filosófica e científica da Andaluzia e do Magrebe desapareceu quase simultaneamente nos últimos anos do século XIII. O historiador dos almorávidas, Abd-el-Wahid⁷², visitando o Magrebe no ano 595 (1198-99), encontrou ainda vivo, mas muito avançado em idade, o sobrinho Abou-Bekr Avenzoar, que recitava fragmentos de seus poemas. Em 603 (1206-7), conhece em Marrocos o filho de Abubacer, que repetia vários poemas compostos por seu pai. Vivemos apenas de lembranças e de tradições, dia a dia enfraquecidas, do passado.

⁶⁹ Apud Fabr. t. XIII, p. 288.

⁷⁰ Ms. sup. ar. n° 673, f. 203.

⁷¹ Veja abaixo, segunda parte, cap. II, § 14.

⁷² *The History of the Almohades*, ed. Reinhart Dozy (Leyde, 1847). Prefácio, p. VI.



TRADUÇÃO - TRANSLATION

Mais mente na pesquisa cerebral! O legado de Josef Breuer

Gildo Magalhães¹

Professor Titular do Departamento de História
Diretor do Centro de História da Ciência - Universidade de São Paulo
gildomsantos@hotmail.com

Como citar este artigo: Magalhães, Gildo. “Mais mente na pesquisa cerebral! O legado de Josef Breuer”, *Intelligere, Revista de História Intelectual*, nº9, pp. 270-311. 2020. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acesso em dd/mm/aaaa-

Sobre o Autor

Jonathan Benjamin Tennenbaum nasceu em Chicago, em 1950 e se doutorou em 1973 em matemática na Universidade da Califórnia em San Diego. Após ser instrutor na Universidade de Odense e professor assistente na Universidade de Copenhague, na década de 1980 mudou-se para a Alemanha e foi de 1980 até 2006 diretor da “Fundação para Energia de Fusão” na Europa, se dedicando a assuntos avançados de ciência, tecnologia e desenvolvimento econômico, bem como à história e filosofia da ciência e à divulgação científica para jovens. Entre seus interesses especiais organizou seminários internacionais sobre biofísica e fez pesquisas com D. Doubochinsky sobre quantização macroscópica em pêndulos magnéticos com acoplamento não linear. Nesse período, publicou diversos artigos e foi consultor em projetos na Rússia e na China, além de ter participado de pesquisa com a Sociedade Americana de Matemática para a publicação de textos inéditos de Bernhard Riemann, um dos mais influentes cientistas do século XIX.

¹ Gildo Magalhães é Professor Titular do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, professor de História colaborador do ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa) e da Universidade de Lisboa (Centro de Filosofia da Ciência). Dirige o Centro Interunidades de História da Ciência da Universidade de São Paulo.

Tendo participado de algumas controvérsias notórias na história recente da ciência, Jonathan Tennenbaum esteve no Brasil para dar cursos de história e conceitos de energia nuclear, inclusive no Instituto de Pesquisas Energéticas e Nucleares, no campus da Universidade de São Paulo. Destacou-se por sua posição sempre entusiasmada e otimista sobre a energia de fusão nuclear, mas enfatizando a etapa intermediária atual da fissão nuclear. Também fez conferências no Centro de História da Ciência da Universidade de São Paulo e dentro do projeto temático “Eletromemória” (FAPESP).

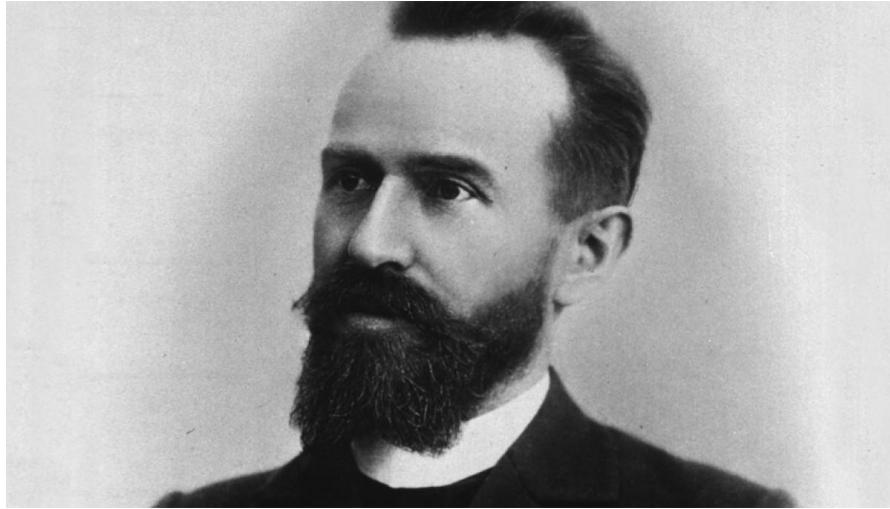
No Brasil, além de artigos, foi publicado em 2000 seu livro *Energia Nuclear – Uma Tecnologia Feminina* (2000), que contém uma ampla e exemplar história das descobertas relativas à radioatividade e ao uso da energia de fissão nuclear nos séculos XIX e XX, desvelando o surpreendente papel das mulheres cientistas nesse campo. Este e os seguintes livros seus foram traduzidos por Gildo Magalhães e também publicados em português: *A Economia dos Isótopos* (2007), *Energia nuclear: dinamismo da reconstrução econômica mundial* (2010) e *A economia física do desenvolvimento nacional* (2016).

Atualmente, além de sua atividade como consultor e escritor, Jonathan Tennenbaum atua como pianista e organizador de eventos musicais.

Sobre o texto

No presente ensaio, Jonathan Tennenbaum se debruça sobre a questão já clássica da possibilidade de haver inteligência artificial, no sentido de algo que se equivalha ou substitua a mente humana. Para isso, examina algumas controvérsias e paradoxos da atual ciência cognitiva, comparando-a com a visão reducionista da vida à física e química. Em seguida, recorre à história um tanto esquecida de Josef Breuer, médico vienense que se associou a Sigmund Freud no início da história da psicanálise. Trata-se do caso de “Ana O.”, um famoso estudo de histeria que forneceu as chaves para o desenvolvimento do método psicanalítico, que se tornaria cada vez

mais divulgado em seguida. Ao longo do texto, pode-se observar o amplo conhecimento que o autor tem da história e filosofia de ideias científicas.



Josef Breuer (1842-1925) - Fonte: Wikipedia

A presente tradução é de autoria de Gildo Magalhães, a partir do original “Mehr Geist in die Hirnforschung! Das Vermächtnis von Josef Breuer”, publicado em Berlim (Verlag Edmund Steinschulte, 2007). O texto original está disponível em <https://www.spre-athenev.de/bibliothek/mehrgeistindiehirnforschung.html>

TRADUÇÃO

Ultimamente a pesquisa do cérebro goza de crescente atenção, tanto do público quanto do mundo acadêmico. É bom que as pessoas se interessem cada vez mais pelas funções e usos desse órgão fundamental. Contudo, a pesquisa do cérebro e sua irmã, a ciência da psicologia, têm de lutar com paradoxos básicos e dificuldades metodológicas que repousam inteiramente na natureza auto-reflexiva de seu objeto. Quem deseja pesquisar a mente humana e o cérebro coloca ao mesmo tempo seu próprio pensar à prova! A qualidade da pesquisa liga-se então de forma muito estreita com o ambiente cultural do pesquisador.

Há dois problemas básicos com os quais se defronta a qualidade mental do pesquisador cerebral. Em primeiro lugar, a questão da relação

entre mente e cérebro – entre as atividades da mente, como vivenciadas “de dentro” ou junto à própria mente, e os processos físicos no cérebro que, como parece, constituem o substrato material indispensável do pensamento. Os elementos das atividades mentais e dos processos cerebrais físicos parecem, no entanto, totalmente não homogêneos: de um lado as imagens, ideias, desejos, intenções, livre arbítrio; de outro lado, os impulsos elétricos, processos químicos, as leis insensíveis da física. A atividade mental e a atividade cerebral estão acopladas ao máximo, no entanto não se encontra no mundo duas coisas que sejam tão completamente diferentes.

Um segundo grande paradoxo, cuja abrangência é menos reconhecida, se esconde na pergunta: o que *faz* de fato o cérebro humano? Uma resposta adequada a essa pergunta, que deveria estar bem no primórdio da pesquisa cerebral, exige consideravelmente mais reflexão do que a maioria dos pesquisadores hoje consegue realizar. Pois o marco principal da mente humana é a *capacidade de continuar se desenvolvendo*, uma propriedade que de alguma forma deve também ter se alojado no cérebro enquanto órgão biológico. Em contraposição o pesquisador só consegue pensar concretamente com sua *própria* mente, com seu *próprio* cérebro! Como ele pode se impedir de transportar a limitação de sua própria capacidade mental, que subjaz em cada mortal, para o objeto da pesquisa?

Um olhar para o debate científico atual mostra que a dificuldade não existe apenas teoricamente. Quem, por exemplo, de sua perspectiva científica perde processos mentais verdadeiramente criativos e pensa apenas mecanicamente, terá dificuldade em imaginar o funcionamento do cérebro e da mente para além do mecanicismo. Quem, pelo contrário, renuncia ao rigor frio das leis da física e procura refúgio em uma representação puramente ideal ou até esotérica, não consegue vencer o dualismo paralisante no próprio pensamento e não conseguirá responder com sentido à pergunta sobre a relação entre as atividades da mente e as do cérebro.

Os paradoxos mencionados existem desde os primórdios da ciência, eles são de certa maneira *necessários* e continuarão a subsistir de alguma forma. O que muda com o correr do tempo é o tipo de *tratamento* desses

paradoxos. Justamente nisso se refletem os progressos do conhecimento, na medida em que ultrapassam o puramente técnico e mergulham mais profundamente. Como fica hoje então a pesquisa do cérebro, quando o que foi referido se torna o padrão? Há certamente um desenvolvimento técnico de tirar o fôlego que, desde processos modernos de imagem até os métodos mais refinados da biologia molecular, dá ao pesquisador possibilidades insuspeitadas de pesquisar o que se passa fisicamente no cérebro. Em comparação com esse progresso técnico fantástico, o progresso *conceitual* é menos do que modesto.

O problema mostra-se não menor na paralisia de todo pesquisador que se utiliza praticamente apenas de metáforas e analogias do campo dos sistemas de processamento de dados para a compreensão das atividades do cérebro. Atrevemo-nos até a afirmar que com o uso de esquemas conceituais simplistas da teoria da informação e da chamada “revolução cognitiva” – que a meu ver não merece esse nome – a pesquisa moderna do cérebro *conceitualmente* regride bem abaixo do nível de cem anos atrás. Por exemplo, em um “Manifesto de onze neurocientistas notáveis” que foi publicado em 2004 na revista *Gehirn und Geist*, fala-se até das fronteiras dos “conceitos atuais da informática e da inteligência artificial”, mas no mesmo texto deparamo-nos com formas de expressão típicas tais como:

"Queremos descobrir como circuitos de centenas ou milhares de neurônios codificam, avaliam a informação no conjunto global do cérebro ... "

Devemos tomar essa afirmação ao pé da letra? Os neurônios são realmente apenas “interruptores”? Ou deveriam finalmente – como o manifesto coloca em perspectiva – valer plenamente como pequenos seres vivos? Caso afirmativo, quando não os consideramos equivalentes a simples circuitos eletrônicos que trocam “bytes”, então coloca-se de imediato a pergunta seguinte: que “informações” são essas, que se devem codificar e avaliar? No que são transformadas essas informações? Olhemos para um belo rosto, ou ouçamos uma peça musical de Bach. As impressões dos sentidos agem sobre nós, nós recebemos uma determinada *impressão global*,

somos transportados para uma determinada *atmosfera emocional*. O conceito de "informação" é mesmo apropriado?

O motivo da paralisia conceitual não está em nossa desconsideração pela pesquisa cerebral ou pela psicologia em si, mas num enfraquecimento geral da influência daquela cultura humanista que por séculos levou a grandes resultados nas ciências naturais e humanas. Sua especificidade é que em cada indivíduo humano ela desperta e desenvolve os processos mentais *criativos*, que levaram ao aumento visível das maiores descobertas nas ciências naturais, aos trabalhos de arte e às ações morais na história humana. Isso não significa naturalmente que todo mundo que desfrute de uma educação clássica, no sentido de Humboldt, se torne automaticamente um grande gênio. A cultura clássica e a educação podem, porém, desenvolver em cada pessoa uma consciência de que o homem é primeiramente um ser mental, que a mente humana está além dos objetos da percepção sensorial e também percebe outros objetos - as ideias – e consegue passo a passo na busca conjunta pela verdade descobrir as *ideias e os princípios superiores*, de acordo com os quais o mundo visível está organizado. Isso pode nos transportar junto com a arte clássica para uma certa *atmosfera alegre* e gratificante.

O que tem a ver a pesquisa do cérebro com uma atmosfera alegre? Como essa pergunta não é de forma alguma banal, mas traz em si algo muito frutífero, quero aqui invocar um exemplo tirado da História. Trata-se da pesquisa mental de *Josef Breuer* (1842-1925) – o genial médico, fisiólogo e sábio universal, que Sigmund Freud chamava de verdadeiro descobridor da psicanálise. Um brilhante representante da intelectualidade judia do seu tempo, Breuer estava inteiramente na tradição humboldtiana da unidade entre ciências humanas e naturais. Nos debates científicos da época entre espírito e matéria ele representava, juntamente com Gustav Fechner e Ewald Hering, um ponto de vista "monista", que o conduziu a importantes descobertas na psicologia, assim como na fisiologia dos órgãos dos sentidos e do sistema nervoso. Esse ponto de vista permanece mais atual do que nunca para a pesquisa do cérebro.

A seguir, quero deixar falar principalmente Breuer e seus companheiros espirituais, Fechner e Hering, e mostrar como se portavam perante os paradoxos fundamentais da pesquisa do cérebro e da psicologia. Será enfatizada a atmosfera de que falamos, e com ela uma clareza empolgante para lidar com ideias, de que hoje se poderia aprender muito. A última palavra dou para a famosa paciente de Breuer, Bertha Pappenheim, que depois de sua cura se tornou uma das mais luminosas personalidades de seu tempo. Em poucas linhas ela expressa o que a ciência atual nunca deveria deixar de lado.

Quem foi Josef Breuer?

Primeiramente uma curta biografia de Josef Breuer. Para maiores detalhes sobre a pessoa de Breuer recomendo o livro, bem útil, de Albrecht Hirschmüller, *Fisiologia e psicanálise na vida e obra de Josef Breuer* (1978). Josef Breuer nasceu em 15 de janeiro de 1842 em Viena, onde seu pai era há um bom tempo professor de religião na comunidade judaica. Com a idade de oito anos ele foi para um "ginásio acadêmico", uma instituição bem tradicional, que seguia o princípio da escola humanista e ao mesmo tempo enfatizava especialmente as matérias de ciências naturais. Oito anos depois, Breuer seguiu para a Universidade de Viena, onde nos primeiros anos recebeu uma educação amplamente filosófica e científica. A partir de 1859/60 ele começou ali uma especialização em medicina, que concluiu em 1864. Entre seus professores se encontravam alguns dos melhores médicos e pesquisadores de sua época – dentre os quais Carl Rokitansky (chamado por Virchow de "Lineu da patologia"); o fundador da fisiologia na Áustria e defensor do chamado "movimento biofísico", Ernst Brücke; o fisiólogo e clínico Johann Oppolzer sem falar do genial fisiólogo e filósofo natural Ewald Hering, do qual logo ouviremos mais.

Em junho de 1864, Breuer se titulou como doutor em medicina e se tornou assistente de Oppolzer na Faculdade de Medicina. Posteriormente, após algumas candidaturas a professor sem sucesso, ele se retirou da vida

acadêmica. Estabeleceu-se como médico praticante em 1871 e se tornou rapidamente um dos mais conhecidos e apreciados médicos da cidade. Por meio de sua prática conheceu muitas personalidades famosas de Viena. Entre seus pacientes se encontravam diversos artistas, compositores, escritores e cientistas; de muitos, se tornou amigo pessoal. Breuer acompanhou, dentre outros, o compositor Johannes Brahms em seus últimos anos de vida.

O próprio Breuer se tornou uma das figuras mais importantes da vida intelectual e cultural do seu tempo. Seu biógrafo Alfred Hirschmüller explica o porquê: "no campo da ciência natural Breuer era excepcionalmente bem instruído. Bons conhecimentos dos principais desenvolvimentos da física, química, biologia, cosmologia e assim por diante eram de se esperar de um médico na época de Breuer ... Menos comum era um conhecimento tão profundo da literatura filosófica como a mostrada por Breuer. De Empédocles a Schopenhauer, de Espinosa e Leibniz a Poincaré e Mach, todos esses pensadores ele conseguia compreender ... Em suas cartas ele discutia o valor da formação clássica e do conhecimento de história, a evolução das diferentes formas do Estado, ... citava o Talmude e a Bíblia, os paralelos entre budismo e cristianismo e os fundamentos da teologia paulina."

Em sua biografia sobre Breuer, observa seu sobrinho Hans-Horst Meyer: "Quem teve a oportunidade de entrar numa conversa e troca de idéias com J. Breuer, conseguia não só descobrir sua erudição variada e fundamentada em geral, mas também observar maravilhado em que medida espantosa o que havia sido lido e refletido era sempre tornado presente com toda clareza e transparência." Ademais, Breuer era uma pessoa extraordinariamente simpática - "(sua atenção e suavidade) lhe permitiam mesmo em tempos sombrios uma tranquilidade sempre calma, muita vez alegre, aquele 'otimismo, que só é possível, quando se o deseja', como ele uma vez disse, e um temperamento muito cheio de vida, em geral grato e feliz."

Em paralelo com sua prática de medicina, Breuer continuava a fazer pesquisas científicas na sua vida privada e obteve na fisiologia uma série de resultados importantes, que em parte estão até hoje associados com seu nome. Dentre eles se contam:

- A demonstração decisiva de que a febre não é desencadeada através do sistema nervoso, mas é humoral, isto é, disseminada por determinadas substâncias no corpo, com o que se resolveu um antigo debate.
- A descoberta de um importante mecanismo de regulação da respiração, o chamado reflexo de Breuer-Hering.
- Esforços pioneiros na pesquisa do papel desempenhado pelos canais auditivos e pelo sistema de ossículos auditivos para o sentido do equilíbrio e do reconhecimento do movimento.

Do lado científico, Breuer ficou em especial sob a influência abrangente de Ewald Hering (1834-1918), um dos principais fisiólogos e pesquisadores do cérebro da sua época. Hering pertenceu à "segunda geração" da famosa escola de fisiologia e psicologia de Leipzig. A "escola de Leipzig" foi em geral de importância decisiva para todo o campo científico de Breuer. Ela foi fundada pelos famosos irmãos Weber - Ernst Heinrich (1795-1878), Eduard Friedrich (1806-1871) e Wilhelm Eduard (1804-1891) – juntamente com o legendário filósofo, fisiólogo e fundador da "psicofísica", Gustav Theodor Fechner (1801-1887). Breuer estava próximo das posições filosóficas de Fechner em muitos pontos, de acordo com suas próprias afirmações.

A escola de Leipzig estava estreitamente ligada aos círculos de Göttingen em torno do matemático Carl Friedrich Gauss (1777-1844), de Johann Friedrich Herbart (1776-1841) e mais tarde, de Bernhard Riemann (1826-1866). Wilhelm Weber, o pai da eletrodinâmica e um dos maiores físicos de todos os tempos, atuava como membro de ligação. Wilhelm Weber foi em sua época de Göttingen o amigo pessoal mais próximo de Gauss; juntamente com este, ele dirigiu a chamada "Sociedade Magnética" e

construiu o primeiro telégrafo elétrico. Depois que Wilhelm em 1837 precisou se mudar para Leipzig, por ser um dos "Sete de Göttingen" que protestaram contra o governo, ele desenvolveu um trabalho conjunto mais estreito com os demais irmãos Weber, que deram um enorme impulso ao desenvolvimento da psicologia, especialmente da eletrofisiologia. Acima de tudo, abriu-se pela primeira vez a possibilidade de um estudo experimental exato da atividade elétrica das células nervosas.

A isso se associou a psicologia. O psicólogo e pedagogo de Göttingen, Johann Friedrich Herbart, fez uma das primeiras e mais influentes tentativas, a partir da monadologia de Leibniz, de desenvolver a psicologia como uma ciência exata. O continuador de Herbart em Göttingen foi o médico e filósofo de Leipzig, Rudolf Hermann Lotze (1817-1881), que se considerava um leibniziano e cujo livro "Microcosmo" gozou de enorme popularidade em sua época. O jovem cientista Riemann, continuador de Gauss, teve aulas com ambos. Os trabalhos revolucionários de Riemann sobre a geometria física, sobre o surgimento no cérebro de "massas mentais", sobre a eletrodinâmica, sobre a constituição dos órgãos dos sentidos e muito mais, só podem ser compreendidos corretamente no contexto do vivo intercâmbio científico com Gauss, com os irmãos Weber, Fechner e outros.

Ewald Hering, que estudou junto com os irmãos Weber e Fechner em Leipzig, contribuiu decisivamente para o desenvolvimento da psicologia, especialmente para a compreensão da percepção visual. Ele se tornou conhecido como o grande opositor de Hermann von Helmholtz, graças a seus pontos de vista sobre o fenômeno da vida e as funções dos órgãos dos sentidos. Em 1865 ele foi para a academia militar de Viena (Academia Joseph), onde Josef Breuer estudou fisiologia com ele. Posteriormente, desenvolveu-se uma fértil cooperação científica entre ambos.

A histeria como paradoxo na pesquisa cerebral

No que se segue, não me ocuparei mais com os trabalhos fisiológicos de Breuer, mas quase que unicamente com sua contribuição à psicanálise, embora ela constitua apenas uma pequena fração da sua carreira. Mesmo essa contribuição mostra o modo de pensar de Breuer muito claramente e contém a mais forte exigência para a atual pesquisa cerebral. Pedimos, portanto, compreensão se, a seguir, nós atingimos apenas uma certa profundidade na psicologia, e então na conclusão faremos algumas reflexões sobre o futuro da pesquisa cerebral.

A psicanálise se encontra hoje numa situação paradoxal. Por um lado, fala-se de um novo "diálogo entre pesquisa cerebral e psicanálise", no qual, por exemplo, a existência de processos mentais inconscientes seria confirmada com ajuda de novos processos de imagem. Por outro lado, no entanto, diversos círculos especializados trabalham há anos para afastar os últimos restos de autoridade científica da psicanálise e para finalmente enterrar Sigmund Freud como um "cão morto". Nisso não se pode deixar passar que os trabalhos de desconstrução atingem em primeira linha o *edifício teórico* da psicanálise, principalmente a teoria sexual de Freud e sua, por vezes, extravagante "metapsicologia". Eles atingem menos os primeiros trabalhos, as primeiras compreensões surpreendentes da natureza dinâmica das enfermidades psíquicas, adquiridas inicialmente por Josef Breuer e depois pelo trabalho conjunto dele com Freud, basicamente nos anos de 1886-1893.

Logo depois da publicação do primeiro trabalho, *Estudos sobre a Histeria* (1895), interrompeu-se o estreito trabalho conjunto dos dois. Embora se costume atribuir isso ao pensamento de Breuer supostamente contra a ênfase dada por Freud ao elemento sexual na histeria, Albrecht Hirschmüller argumenta de forma muito convincente que a causa real do rompimento deve ser procurada nas *diferenças fundamentais com respeito ao método e convicção científicos*.

Que tais diferenças profundas existiram de fato pode ser facilmente demonstrado. Elas têm na verdade a ver com os paradoxos da cabeça, que expusemos no início desse artigo. Basta comparar o *Esboço de uma psicologia científica* de Freud, escrito no mesmo ano de 1895, com os escritos e cartas de Breuer e os de seu professor Ewald Hering. No *Esboço*, Freud incorre com veemência nos *mesmos erros metodológicos* que hoje podemos constatar na pesquisa cerebral. Ele se perde no mais extremado reducionismo, procurando conduzir todas as funções mentais a um tipo de "energética" dos neurônios. O próprio Freud precisou poucos meses depois se restringir numa carta: "Não compreendo mais o estado mental, no qual fundamentei a psicologia." Embora Freud não tenha publicado seu *Esboço* (o trabalho só foi lançado muito depois de sua morte), o mesmo impulso solitário e obstinado continua a vigor em seu pensamento, principalmente nas partes teóricas de seus trabalhos.

O objeto do trabalho original conjunto de Breuer e Freud é ainda hoje de grande interesse para a pesquisa cerebral. O quadro clássico da histeria (hoje se fala de distúrbios dissociativos e distúrbios de conversão) se estende por diferentes combinações de sintomas psicossomáticos – principalmente de caráter neurológico – juntamente com fortes distúrbios neuróticos (emocionais). Muitas vezes os sintomas isolados se parecem tanto com paralisias, anestésias, convulsões, distúrbios visuais, doenças orgânicas reais, que frequentemente causam grande dúvida no médico, se não poderia mesmo haver um distúrbio orgânico não manifesto. É muito importante, principalmente para o leigo, esclarecer se esses danos realmente não estão presentes: o paciente é igualmente uma vítima, ele controla a sintomática tão pouco quanto numa doença orgânica.

Aqui nos movemos numa fronteira fascinante e muito relevante entre a fisiologia e a psicologia, que também tem grande importância para a biologia e a medicina. Ao final deste artigo falarei disso mais detalhadamente. O grande ponto histórico de transição na compreensão e terapia da histeria foi com o tratamento por Breuer de Bertha Pappenheim – conhecida nos *Estudos* como "Anna O." Para poder avaliar a grandeza das contribuições de Breuer, é preciso recordar que ele não era nenhum

especialista em doenças psíquicas, mas apenas um médico clínico geral – no entanto com formação e interesses bem incomumente amplos – que, além disso, realizava pesquisas fisiológicas.

A ruptura de Breuer

O caso de "Anna O" costuma ser exaustivamente descrito, mas raramente o é do ponto de vista do processo de descoberta desencadeado por Breuer, de certa forma num trabalho conjunto com sua paciente. Limito-me aqui apenas a poucos pontos-chave importantes, que deixarei o próprio Breuer relatar. Para tal não utilizarei a famosa história "oficial" da doente, que foi publicada nos *Estudos sobre Histeria*, mas farei citações a partir de um relato anterior de Breuer para Robert Binswanger, então diretor do famoso sanatório *Bellevue*, no qual Bertha Pappenheim continuou a ser tratada.

Breuer começa de forma característica, não com frios fatos da medicina, mas dando um quadro geral sensível da paciente, e que exprime um respeito completo pelo seu talento extraordinário e pela força de caráter:

"Bertha Pappenheim, agora com 23 anos, de inteligência elevada; memória excelente, bom gosto surpreendentemente aguçado e intuição perspicaz, por isso as tentativas de enganá-la sempre falham. Intelecto forte, que também poderia ser alimentado, mas que não o foi desde que saiu da escola.

Vida muito monótona, inteiramente restrita à família; procura compensação no amor apaixonado pelo pai, que a mimia, e no gozo do talento poético-fantástico muito desenvolvido. Enquanto todos pensavam que estava participando, vivia em fantasias, mas se tornava imediatamente presente se solicitada, de forma que ninguém soubesse disso. Isso fica com o nome institucional de teatro particular de sua vida mental; era tão mais importante e perigoso, já que a direção tutelada de sua atividade nada oferecia, e não havia nenhuma vivência de sua vida se movendo para dar conteúdo à sua atividade mental."

Aqui Breuer já mostra importantes percepções da gênese da doença. Continuando, sobre a personalidade da paciente:

"Vontade enérgica, teimosia grande e continuada, que só por bem dá lugar à vontade do outro. A volubilidade que agora a atinge deve ser totalmente patológica.

Boa, viva compaixão; é o impulso nela que desperta mais cedo a ação. O cuidado e a atenção para com alguns doentes lhe trouxeram... resultados excelentes.

Eu a considero bem autêntica, mesmo que algumas mistificações irrompam, pela sua doença.

Em todo caso, é sempre melhor considerá-la autêntica, ou assim parecer, *porque ela nada despreza mais do que a mentira*, cada ação sobre ela só é possível apelando para suas boas qualidades." (aqui e no restante do artigo as ênfases são minhas - *JT*).

Breuer foi inicialmente procurado pela família por causa da tosse crônica de Bertha. "mas logo percebi que a paciente era doente mental, por causa de seu comportamento peculiar." Com visão aguda, Breuer observou laconicamente "o ambiente ainda não percebeu nada". Ele pensava seguramente na mãe dela, que não era especialmente solidária com a filha.

No decorrer da doença, Anna O desenvolveu os mais variados sintomas psicossomáticos: graves distúrbios de visão (diminuição do campo visual), distúrbios dos movimentos oculares (estrabismo), paralisia muscular, anestesia nas extremidades inferiores, dores de cabeça aniquilantes. Ao mesmo tempo, Breuer acentuou o aspecto psíquico:

"A observação agora mais atenta mostra o estado psíquico *gravemente enfermo*, alteração muito rápida e extrema de humor, euforia, mas bem passageira, ou então sentimento de medo, alucinações de medo de cobras pretas, excitações, ... joga almofadas à sua volta, enquanto

o permite a paralisia dos braços, xinga, arranca seus botões e coisas parecidas. De entremeio, porém, horas claras, em que se queixa da profunda escuridão de sua cabeça, como não conseguiria pensar ... Cada vez parece mais claro que ela teria *dois estados de consciência separados...* Num ela reconheceu seu ambiente, ficou triste e manhosa, mas relativamente normal, no outro ela alucinou, ficou “malcriada” ... ela notou os *lapses no decorrer de suas apresentações.*”

À vista de Breuer desenvolviam-se, na seqüência dos diversos acontecimentos no ambiente familiar de Bertha, cada vez mais sintomas, por vezes bizarros, até chegar na chamada afasia, a perda da capacidade de falar:

"Durante o processo foi primeiramente observado que falhavam suas palavras. Gradualmente isso aumentou. Apareceram então as alterações gramaticais típicas dos afásicos. Ela perdeu toda a conjugação de verbos, por fim os falava apenas errados, em geral infinitivos construídos de participios pretéritos de conjugações fracas, sem sintaxe, sem artigos. No estágio seguinte também falharam quase todas as palavras, ela as procurava cansativamente em 5 ou 6 línguas ao mesmo tempo..."

Por um tempo Bertha não conseguia falar mais nada, ou só falava em inglês, mas não em sua língua materna. Como não iremos nos ocupar dos detalhes do caso como tal, limito-me aos pontos nos quais Breuer ganhou compreensão importante sobre a origem e natureza psíquica dos sintomas e, com ajuda da paciente, descobriu um método para sua superação.

"Observou-se que em suas ausências ela todo dia se movia num *determinado circuito de apresentação...* De tarde ela ficava sonolenta, e à noite se queixava ‘doer, doer’. Primeiro casualmente, depois *quando se aprendeu a prestar atenção, de propósito*, irrompia então das outras uma palavra que tinha a ver com aquela apresentação e, assim que ela passava para o ‘outro lado’, começava... *a contar uma história do tipo*

como no livro ilustrado de Andersen ou de contos de fada, e ao final dessa história ela falava bem corretamente. Momentos depois do final, ela acordava, ficava visivelmente acalmada, ou como ela dizia, 'comportada'. (...) As histórias eram todas trágicas, por vezes muito belas, em geral giravam em torno da situação de uma moça amedrontada, sentada e com uma doença, mas também outras diversas. Se de noite eu não arrancasse dela uma história, então deixava de ter a calma noturna e na noite seguinte eram duas para contar."

Aqui se encontram as primeiras indicações do que mais tarde Bertha Pappenheim chamou de "talking cure" ("cura pela fala") e o que constituiu o início do método da psicanálise:

"De tudo ficou claro que cada produto de sua atividade doentia, seja produto espontâneo de sua fantasia, seja um resultado obtido da parte doentia de sua psique, funcionava como estímulo psíquico e se desenvolvia, até ser relatado, com isso, porém, também a eficácia era totalmente afetada."

Após os primeiros sucessos terapêuticos com a "remoção" de tais "produtos mentais" pesados, Breuer estava cada vez mais na pista do significado de acontecimentos específicos na vida da paciente, ligados a fortes emoções (afecções), que mais tarde eram "desviados" da consciência e agiam patogenicamente. Ficou claro que acontecimentos durante o cuidado de seus pais mortamente doentes desempenhavam um papel central.

A seguir Breuer conta alguns episódios que o "encheram de espanto":

"(1) A paciente, quando era acordada de noite e levada à cama, nunca tinha suportado que lhe tirassem as meias; só quando acordava às duas ou três ela fazia isso, ... reclamando da mudança, e que a gente a deixasse com as meias. Uma noite ela me contou uma história verdadeira, ocorrida há tempos, como de noite ela sempre ia

junto ao pai para escutar... como ela então tinha dormido de meias, então uma vez seu irmão a expulsou, e assim por diante. Logo depois do final (da história - *JT*) ela começou com um ruído manso, porque ela estava na cama com meias, tirou-as e toda aquela manha da meia *acabou para sempre*.

(2) Ela se queixava do tormento da sede, mas levando águas aos seus lábios, ela não podia ser persuadida a beber nenhuma gota antes que tivesse indicado o porquê. Finalmente ela contou uma noite como tinha visto beber num copo o pequeno cão de sua companheira, do que teve nojo, e não tinha dito nada para não ser grosseira... por 5 minutos se queixou de sede, bebeu 1/2 garrafa de água e *daí em diante a barreira para beber desapareceu*.

Da mesma forma, surgiu de repente a paralisia do *musculi orbiculares palpebrarum* (um músculo da face – *JT*), quando ela tinha reprimido sua explicação, e desapareceu quando, primeiro laboriosamente e depois com a minha ajuda, o acontecimento foi relatado."

Especialmente impressionante foi a interrupção de um sintoma verdadeiramente psicossomático, uma condição de cegueira avassaladora:

"A amaurose real, que com os testes mais diversos pareceu verdadeira, *surgiu também por uma afecção e desapareceu após a narração da circunstância*."

Agora Breuer via-se em posição de tratar sistematicamente os sintomas histéricos. Com ajuda adicional da hipnose ele procurou fazer a paciente gradualmente se lembrar das condições específicas nas quais tinham surgido os sintomas:

"Cada sintoma particular desse quadro doentio que se desenvolveu foi examinado de per si; as circunstâncias conjuntas em que surgiu, foram narradas numa sequência invertida... *de trás para diante até sua primeira manifestação*. Quando isso foi narrado, o sintoma foi interrompido para sempre."

Assim, Breuer conseguiu as primeiras percepções que tiveram consequências insuspeitadas para toda a ciência da psicologia. Em sua contribuição para os *Estudos*, Breuer escreve mais sobre a terapia de Bertha Pappenheim, se dedica à questão do surgimento da própria doença e do fenômeno da personalidade dividida. O desenvolvimento posterior da teoria e tratamento da histeria foram dominados por Sigmund Freud, que após um curto período de colaboração com Breuer seguiu seu próprio caminho, do qual resultou o formidável aparato da psicanálise.

Não queremos aqui, porém, nos ocupar da psicologia enquanto tal. Para nós são interessantes as reflexões posteriores de Breuer sobre a relação entre psicologia e fisiologia, entre atividade mental e nervosa, que ainda hoje são incrivelmente atuais para a pesquisa cerebral. Antes, porém, algumas palavras sobre o destino posterior de Bertha Pappenheim.

A verdadeira "Anna O"

Por diversos motivos, especialmente porque Breuer não queria divulgar a identidade da paciente, a história da doença de "Anna O", que Breuer publicou nos *Estudos sobre Histeria*, não corresponde inteiramente à história real. Nos *Estudos* surge a impressão de que "Anna O", depois de terminar a terapia com Breuer, ficou essencialmente curada. Sabemos, porém, em parte por meio das cartas do próprio Breuer, que Bertha Pappenheim foi repetidamente tratada em clínicas dos nervos e só muitos anos depois pôde viver como uma pessoa razoavelmente sadia e capaz de trabalhar. Esse atraso se deve muito seguramente aos resquícios e sequelas duradouras de sua doença. Ela se tornou dependente de morfina e do sonífero cloridrato – o que então em casos semelhantes não era incomum – e precisou primeiro sair penosamente dessa dependência. Da correspondência se depreende que Breuer, após o final de sua terapia, continuou a se preocupar com ela e que concluiu estar a perspectiva de uma cura definitiva principalmente em sua *incomum força de vontade*.

A percepção clara de Breuer sobre o papel decisivo da personalidade, do ser humano individual, para o sucesso de um processo de cura era mais do que simples expressão de sua experiência e ética médica. Toda sua filosofia de vida e concepção do homem se concentravam no que ele ligava à palavra do grego antigo *tyké* – portanto destino, mas também acaso. Não é fácil e levaria muito longe captar em palavras o conceito disso para Breuer. Deixo aqui por isso apenas uma citação dele mesmo, de uma carta para o filósofo Franz Brentano, de abril de 1903:

"[Meu pensamento] está condicionado por tudo que eu chamei em última análise de *tyké* [destino] (palavra de raiz órfica para Goethe), educação, meio, leituras, profissão, vivência... Mas de fato isto quer dizer que essa condicionalidade não existe só no meu pensamento, mas é um destino geral; não só dos pequenos pensadores, mas também dos grandes filósofos. E não somente no sentido de que qualquer um, assim como o trabalho de qualquer um, dependa disso, de qual estágio do desenvolvimento da ciência tenha sido alcançado em seu tempo, mas dependia, era influenciado exatamente pelo que eu chamo de *tyké*..."

A história da cura de Bertha Pappenheim leva muito a pensar no destino. Infelizmente não sabemos quase nada sobre o período entre o final do tratamento por Breuer (provavelmente no fim de 1881) e 1888, quando o primeiro livro de Bertha, *Pequenas Histórias para Crianças*, foi publicado anonimamente e ela, aparentemente muito bem restabelecida, se mudou para Frankfurt. Tampouco foi possível à autora da interessante e mais recente biografia de Bertha Pappenheim, Marianne Brentzel, preencher essa lacuna em sua história da cura. Parecem-nos muito prováveis as seguintes afirmações:

- Que o tratamento por Breuer acarretou mudança decisiva em seu histórico doentio, o que acabou possibilitando uma cura;
- Que Bertha Pappenheim depois se curou principalmente devido à sua própria força de caráter, o que está inseparavelmente

ligado ao seu papel posterior como autora, feminista e lutadora pela dignidade e direitos de todas as pessoas;

- Que o exercício intenso de suas forças intelectuais e morais em atividades literárias e beneficentes desempenharam um papel decisivo em sua cura.

De fato, Bertha Pappenheim se tornou uma das mais luminosas manifestações da vanguarda judia de seu tempo. Para possibilitar ao leitor uma impressão de seu *caráter*, cito aqui uma de suas poesias mais conhecidas (publicada em 1910):

Ai de vós, ó grandes
de vozes tronitroantes!
Cegos sois e surdos,
por mãos sujas comandados.
Não ouvís as vozes da ira,
não vedes a careta da miséria,
não sentis o lamento do povo,
o coração que bate ainda espera
em vós salvação achar.

Deixai que vos diga,
como é desprezível,
a ira desse povo
fazer de apoio
para vossos pés.

A ira do povo é grande,
mas ainda maior é sua força
e a força do sagrado nascimento
e crescimento da liberdade
pela vontade moral
do próprio povo.

As mãos sujas apodrecem,
as vozes altas esmorecem.
Adubado por rios de lágrimas
brotará do solo
de raízes antigas
um novo fruto –
apesar de vós.

O inconsciente e a relação entre cérebro e mente – de Leibniz a Breuer

Josef Breuer foi muito modesto em relação a seus feitos na psicologia. Em uma carta ao pesquisador francês August Forel, escreveu:

"Meu feito consistiu essencialmente em reconhecer o que o acaso me mostrou, ao trabalhar num caso muito elucidativo, cientificamente importante, no qual perseverei com observação atenciosa e fiel e do qual não perturbei a simples compreensão dos dados com preconceitos. Assim pude então muito aprender; muito, cientificamente valioso; mas também importante praticamente, e que para um 'clínico geral' seria impossível tratar de um caso assim, sem que sua atividade e modo de vida fossem com isso completamente abalados. Na época me congratulei, por *não* trilhar um tal martírio."

Breuer indica aqui que a cura de doentes psíquicos exige uma intensidade totalmente diferente na relação entre paciente e médico, que pode durar meses e anos, comparada com a da prática médica normal. Ele pagou suas percepções com o preço de um engajamento pessoal terrível, bem como com uma afetação séria de sua paz matrimonial. Em todo caso, parece que Breuer não se ocupou mais do tratamento de doenças psíquicas, exceto por uns poucos outros casos. Mesmo assim, ele continuou a refletir intensivamente nas questões fundamentais da psicologia dos nervos e da pesquisa cerebral.

Muito mais do que Freud, Breuer acentuou sempre as fronteiras do próprio conhecimento e a necessidade de novas descobertas fundamentais na região fronteira entre a psicologia e a fisiologia. Em sua parte dos *Estudos* de 1895 ("Teoria"), escreveu:

"Mas como estamos hoje ainda longe da possibilidade de uma tal compreensão completa da histeria! Com que traços inseguros são aqui os contornos desenhados, com que toscas hipóteses as lacunas abertas são mais cobertas do que preenchidas. Só uma ponderação acalma um pouco: que esse horror *marca* e precisa marcar *todas representações de processos psicológicos complicados*. Para eles vale sempre o que Teseu fala da tragédia em *Sonho de uma noite de verão*: 'Até o melhor dessa arte é apenas um jogo de sombras.' E até o pior não é sem valor, quando procura, com exatidão e modéstia, estabelecer os contornos das sombras que os objetos reais desconhecidos lançam na parede. Pois é sempre justificada a esperança de que surja alguma parcela de correção e semelhança entre os processos reais e nossa representação deles."

A referência à famosa "imagem da caverna" de Platão é aqui especialmente apropriada, porque as próprias descobertas de Breuer afastaram as dúvidas sobre a realidade do chamado "inconsciente", que há muito levava na psicologia uma existência na sombra e que ainda hoje é muito mistificado. Na camada mais profunda não é possível alcançar uma compreensão científica da relação entre processos da mente e do cérebro sem um esclarecimento maior desse "inconsciente".

Com sua paciente Bertha Pappenheim, Breuer fez a espantosa descoberta de que os sintomas histéricos – inclusive os aparentemente corporais – são de *natureza ideogênica*. Eles têm relação com certas representações e ideias, geralmente – como Breuer conseguiu expor em detalhe – com *lembranças traumáticas* específicas, que estão ligadas a fortes afecções, e que curiosamente jaziam completamente desaparecidos do consciente do paciente, mas que por via dos sintomas "corporais", de certa forma "escapavam". Já se tinha antes suposto que os homens poderiam

adoecer "de *lembranças*". Como pode alguém ficar sob o domínio de uma lembrança intensa, sem se lembrar dela?

Breuer precisou de uma crença incomumente forte na regularidade sem lacunas dos processos fisiológicos, bem como dos mentais, para não derrubar prematuramente seu processo de pensamento. A conclusão paradoxal se impôs, contudo, de que há complexos inteiros de pensamentos e lembranças, que continuamente atuam "no segundo plano" da vida mental, que "se contrabalançam" nas vivências e pensamentos da vida e que influenciam as motivações, ações, reações e sentimentos vividos pelo homem a cada momento.

O plano de fundo e a importância da ruptura de Breuer só se tornam então completamente claros quando nos recordamos da longa luta científica com a natureza do "inconsciente", que remonta a Gottfried Wilhelm Leibniz. Para poder melhor valorizar as contribuições próprias de Breuer sobre a relação entre psicologia e fisiologia, e o papel do inconsciente, citamos primeiramente três dos seus predecessores: o próprio Leibniz, Gustav Fechner e o professor de Breuer, Ewald Hering.

Leibniz

Em seus *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, escritos em 1704, Leibniz já fala de uma atividade inconsciente permanente da mente:

"Há mesmo muitos sinais dos quais devemos concluir que há em nós a cada instante uma quantidade infinita de percepções, que não são, porém, acompanhadas de consciência e reflexão, mas tão somente representam alterações na mente, das quais não ficamos conscientes... As impressões que se passam na mente e no corpo, quando perdem o estímulo da novidade, não são suficientemente fortes para atrair nossa atenção e memória, que são exigidas por objetos mais sólidos ... Essas percepções despercebidas são também aquelas que designam e constituem o que nós chamamos um e o mesmo indivíduo: pois sua força conserva no indivíduo traços de suas condições passadas, por meio das quais a conexão

com seu estado atual é produzido... Por meio das percepções desapercibidas refiro também *aquela maravilhosa e prévia harmonia da mente e do corpo...* As percepções desapercibidas são, em uma palavra, de importância ainda maior na teoria do espírito do que os corpos desapercibidos na física; e é igualmente irracional se desfazer tanto de uns como de outros sob o pretexto de que caem para fora do domínio de nossos sentidos."

Num outro lugar do diálogo, Teófilo (Leibniz) responde uma pergunta do interlocutor Filaleto (que representa a maneira de pensar de John Locke):

"*Filaleto*: A afirmação 'a mente sempre pensa', não é porém evidente por si mesma.

Teófilo: Eu tampouco digo isto. Isso exige, para ser determinado, alguma atenção e reflexão. O homem comum tem tão pouca consciência de si quanto da pressão do ar ou da forma esférica da Terra..."

A comparação de Leibniz aplica-se melhor ainda porque ambos os fenômenos – a pressão do ar e a forma esférica da Terra – determinam todas nossas condições de vida, sem serem objetos diretamente de nossa percepção (e geralmente tampouco de nossa consciência). Em outro lugar, Leibniz fala, quase 200 anos antes de Breuer e Freud, com muita precisão sobre o importante papel da "memória inconsciente":

"É certo que infinitamente muitos pensamentos nossos retornam, dos quais tínhamo-nos inteiramente esquecido de que os tivéramos. Já aconteceu de alguém acreditar ter feito um novo poema, para depois se demonstrar que ele o tinha lido palavra por palavra em algum poeta antigo. Muitas vezes compreendemos muitas coisas de forma incomumente fácil, porque no passado, sem que nos lembremos disso, já as tínhamos entendido. [...] Acredito que dessa forma antigos pensamentos retornam frequentemente em sonho."

Leibniz enfatiza sempre sua concepção de que a mente e o corpo estariam unidos da forma mais estreita e *em todos os detalhes: Nada se passa na mente sem que uma alteração material correspondente ocorra, nenhum processo material se passa sem alterações correspondentes na mente.* A isto Leibniz ainda acrescenta algo que, a meu ver, é muito raramente compreendido. Como exemplo, eis uma citação de sua carta para a rainha Sofia Carlota da Prússia, do ano de 1702:

"... essas mentes não devem ser algo *fora* da matéria, mas só *algo mais* do que ela."

Fechner

Um século e meio mais tarde, no ano de 1860, Gustav Fechner escreveu seu livro que marcou a época, *Elementos de psicofísica*. Fechner tinha muita consideração por Leibniz, em toda sua obra refere-se sempre a ele. Seu ponto de vista "monista", que, porém, se afasta de Leibniz em alguns pontos importantes, exerceu uma influência frutífera sobre todo o desenvolvimento posterior da fisiologia, psicologia e pesquisa cerebral. Seguem-se algumas palavras muito úteis sobre como se pode entender a relação entre espírito e cérebro, mente e corpo:

"E qual pode ser a razão dessa relação peculiar, de que podemos observar corpo e mente cada um de per si, mas nunca ambos como sendo imediatamente da mesma natureza ou também imediatamente observáveis em conjunto; pelo contrário, aquilo que é imediatamente da mesma natureza observaríamos mais facilmente de forma imediata em conjunto? [...]"

Isto se deixa entrever aqui e ali, por ex. quando alguém fica dentro de um círculo (ou também de uma semiesfera – *JT*), então o lado convexo do mesmo fica para ele inteiramente oculto sob a linha; quando ele fica fora, é ao contrário, o lado côncavo sob a linha convexa. Ambos lados são, porém, inseparavelmente da mesma natureza, como o lado mental e o corporal do homem, e estes se deixam comparavelmente perceber também como lado interno e externo; é, contudo, igualmente impossível, de um ponto da

superfície do círculo observar ambos lados do círculo simultaneamente, bem como esses dois lados do homem de um ponto na região da existência humana. Só quando trocamos o ponto de vista, muda o lado do círculo que olhamos, que se esconde por detrás do observado...

O mundo todo consiste em tais exemplos, que nos mostram quando numa coisa há o Um, que de dois pontos de vista surge como duplo, e não podemos ter de um ponto de vista o mesmo que do outro...

O que te parece, do ponto de vista interno, como tua mente, que tu és mesmo essa mente, parece em contraposição do ponto de vista externo como o envólucro corpóreo dessa mente. Há uma diferença, se a gente pensa com o cérebro, ou se observa dentro do cérebro de quem pensa. Então parece muito diferente; mas o ponto de vista é também muito diferente, lá interno, aqui externo; até indizivelmente diferente dos exemplos anteriores e, portanto, até indizivelmente maior a diferença dos modos do fenômeno ...

A ciência natural se coloca de forma conseqüente para considerar a coisa no ponto de vista externo, a ciência da mente no interno; as visões da vida se apoiam na troca dos pontos de vista, a filosofia natural sobre a identidade do que aparece duplamente, do duplo ponto de vista; uma teoria das relações entre mente e corpo terá de perseguir as relações de ambos os modos do fenômeno do Um.

A psicofísica é uma teoria que tem de se apoiar sobre esses pontos de vista... Por psicofísica deve ser aqui entendida uma teoria exata das relações funcionais ou de dependência entre corpo e alma, mais generalizadamente entre corpóreo e mental, mundo físico e psíquico...

Enquanto houver uma relação funcional entre corpo e alma, nada impediria que a mesma fosse olhada e seguida tanto numa quanto noutra direção, o que se pode explicar adequadamente através da relação funcional matemática que surge entre as variáveis x e y duma

equação, em que cada variável pode ser arbitrariamente vista como função da outra, e a mesma em suas alterações é dependente de si ..."

Hering

O aluno de Fechner, Ewald Hering, expande o conceito duma relação funcional reversível entre atividade mental e nervosa em sua famosa conferência "Sobre a memória como uma função geral da matéria organizada" (1870):

"Enquanto o fisiólogo for apenas físico – e uso aqui a palavra física em sua acepção mais ampla – ele se opõe ao mundo orgânico do ponto de vista bem singular, embora puxado para o mais externo... Desse ponto de vista, para o fisiólogo o animal, o homem, não passa de um pedaço de matéria. Que o animal sinta prazer e dor, que se juntem no destino material da forma humana as alegrias e dores de uma mente e a vida mental ativa duma consciência; isso não pode tornar para o físico o corpo animal e humano algo diferente do que ele é: um complexo de substâncias, submetidas às leis que não se curvam a nada, que também seguem a massa da rocha, a substância da planta, um complexo de substâncias cujos movimentos externos e internos interdependem entre si causalmente e de seu meio, tão fortemente quanto a marcha da máquina da movimentação de suas rodas.

E nem sensação nem imaginação, e nem vontade consciente podem formar um elo nessa cadeia de processos materiais que compõem a vida física de um organismo. Se uma questão me for endereçada, e aqui já dou a resposta, então o processo material que as fibras nervosas conduzem do órgão auditivo até o cérebro, precisa enquanto processo material perpassar por meu cérebro para atingir os nervos que movimentam o aparato da fala; ele não pode, ao chegar a um determinado ponto do cérebro, irromper de repente em algo imaterial, para depois de um tempo ou em outro lugar do

cérebro novamente ocasionar um processo material. Igualmente poderia a caravana entrar no oásis, que lhe reflete a miragem, para depois de passar por um descanso e se refrescar, novamente se lançar no deserto real..."

Aqui Hering remonta à concepção dualista de Descartes, segundo a qual a mente por um lado é pensada como imaterial ("do mundo externo"), e do outro lado estaria em posição de tomar os processos materiais e mudar sua direção. Ele continua:

"Desse modo, o fisiólogo enquanto físico. Mas ele fica atrás do palco, e enquanto pesquisa com esforço os mecanismos do maquinário e observa a ação profissional dos atores por trás dos bastidores, *perde o sentido do todo*, que o espectador à frente compreende com pouco esforço. *O fisiólogo não deveria talvez ao menos por uma vez trocar seu ponto de vista?*

É claro que ele não conseguiu ver representado um mundo imaginado, mas ele procura o real. Porém não poderia ser-lhe exigido o conhecimento de todo o aparato dramático e de seus movimentos, se ele o observasse também do outro lado ou ao menos se deixasse escutar o que outros observadores capazes tivessem visto de lá?

A resposta não pode ser dúbia e *por isso a psicologia é uma ciência auxiliar indispensável da fisiologia*. Se esta até agora conseguiu fazer tão pouco uso da ajuda, então foi sua culpa só em uma mínima parte; pois a psicologia começou tarde a trabalhar seu campo frutífero com o arado do método indutivo, e o solo cultivado só pode fornecer os frutos demandados pelo fisiólogo.

Se agora, portanto, o fisiólogo nervoso está colocado entre o físico e o psicólogo, e se coloca primeiramente com direito à continuidade causal ininterrupta de todos processos materiais como fundamento de sua pesquisa, por outro lado o psicólogo ponderado busca de acordo com o método indutivo as leis da vida consciente, e com isso

de toda forma faz a hipótese de uma regularidade inabalável como ponto de partida de suas reflexões, e se finalmente o fisiólogo aprende com o mínimo de auto-observação que sua vida consciente depende do destino de seu corpo, e que reciprocamente seu corpo está submisso, dentro de certos limites, à sua vontade: então só lhe resta aceitar que essa dependência mútua entre o mental e o material é igualmente uma lei, e *está descoberta a ligação que une para ele a ciência da matéria com a ciência da consciência numa grande totalidade.*

Assim considerados, os fenômenos da consciência surgem como funções das transformações materiais da substância organizada, e – para não deixar margem a qualquer incompreensão, seja enfatizado, embora se situe no próprio conceito de função – *que assim considerados, surgem vice-versa os processos materiais da substância cerebral como funções dos fenômenos da consciência.* Pois quando duas variáveis em suas transformações de acordo com certas leis dependem uma da outra, de forma que com a transformação de uma simultaneamente ocorre uma transformação da outra, e vice-versa, então se diz que uma é reconhecidamente função da outra.

Com isso não se pode dizer menos que ambas variáveis mencionadas, matéria e consciência, estão entre si relacionadas como causa e efeito, motivo e consequência; porque sobre elas nada sabemos. E se o materialista considera a consciência como um resultado da matéria, e o idealista ao contrário, a matéria como resultado da consciência, um terceiro finalmente assevera a identidade de mente e matéria; assim o fisiólogo como tal não se ocupa mais disso."

Breuer

Demos uma breve passada por alguns pensadores, a quem Breuer agradeceu por seu *tyké* científico. Leiamos agora o próprio Breuer, como ele introduz seu segundo ensaio dos *Estudos sobre histeria* sob o título de "Teoria":

"Nesses debates via-se falar pouco do cérebro e absolutamente nada das moléculas. Processos psíquicos devem ser tratados na linguagem da psicologia, de fato não pode se passar diferentemente. Se quiséssemos ao invés de 'imaginação', dizer 'excitação do córtex', então a última expressão teria assim para nós o sentido apenas de quando reconhecemos um velho conhecido numa fantasia e restituímos de volta silenciosamente a 'imaginação'. Pois enquanto nas imaginações os objetos de nossa experiência e nós somos continuamente bem conhecidos em todas suas nuances, 'excitação do córtex' é para nós mais um postulado, um objeto de conhecimento futuro, esperado. Cada substituto terminológico parece uma mascarada sem sentido."

A polêmica de Breuer poderia ter sido uma advertência para, entre outros, Sigmund Freud. Este alimentava, já durante a cooperação deles, um plano ambicioso para uma psicologia teórica bem abrangente, com a qual tudo devia ser reconduzido a poucos axiomas básicos sobre os modos de funcionamento dos neurônios. Como já mencionado, o *Esboço de uma psicologia* de Freud foi escrito no mesmo ano no qual foram publicados os *Estudos* de Breuer. É certo que Breuer estava em completo desacordo com esse *Esboço*. Principalmente, Breuer estava extremamente cético quanto àquela teoria que expandia o conhecimento da época bem para além de limites razoáveis por meio de extrapolações especulativas e se arrogava a intenção de "explicar tudo". Eis um exemplo, da já mencionada carta para Franz Brentano:

"Eu mantenho ainda que para mim as generalizações mais amplas da ciência não estão muito mais perto, p. ex. do que a morte por calor ou por frio, de que se deduz a segunda lei da teoria do calor. (Trata-se aqui da afirmação de que o universo estaria condenado à morte por meio de um aumento contínuo da entropia, devido às leis da termodinâmica - *JT*). Já observei uma vez que recebo essas afirmações apenas com o benefício da dúvida. Com isso não quero dizer que postule: não existe morte por frio; mas simplesmente que uma frase dessas, estendida a tudo que existe e se move só pode ser

possível sob a condição tácita de que nosso conhecimento das conversões de energia não deve estar somente correto, mas também completo. Ele é, porém, de antes de ontem."

Este e outros aspectos de seu *tyké* levaram Breuer a pontos de vista sobre algumas questões fundamentais da biologia que, a seu ver e de suas descobertas, eram decisivas para a relação entre as atividades dos nervos e da mente. Em primeiro lugar ele compartilhava com Ewald Hering a convicção de que a ciência natural não poderia dispensar os conceitos de *finalidade*, de *sentido*, no estudo dos organismos vivos. Breuer expressou sua visão bem diferenciada sobre isso numa conferência que despertou interesse, "A crise do darwinismo e a teleologia", na qual afirmava, entre outros:

"Na época em que houve o surgimento e vitória da teoria da seleção, havia entre os naturalistas uma negação bem disseminada e apaixonada da teleologia e ... contra todas as considerações de finalidade. Observações sábias e tolas, piadas boas e ruins eram espalhadas contra a teleologia, mas acima de tudo era boicotada qualquer 'finalidade'. Um órgão não tinha mais nenhuma finalidade, mas sim uma eficiência, etc. Desta atmosfera resultou uma situação de escrúpulo tragicômico. A ciência, aqui no caso principalmente a fisiologia, nunca se livrou dos pensamentos de finalidade, que ela publicamente negava; pois ela é intimamente teleológica ..., pode ignorar a utilidade da eficiência, a finalidade dos órgãos tão pouco quanto a tecnologia pode ignorar a finalidade da máquina. Que todo órgão seja finalista e útil é a hipótese heurística de qualquer pesquisa fisiológica. Desse modo se desenvolveu entre a pesquisa e a teleologia algo como a relação nos versos de Heine: 'Secretamente em casa bebem o vinho, em público pregam a água?'"

Em segundo lugar Breuer era um vitalista esclarecido, no sentido de que não estava disposto a negar ou ignorar as propriedades e características demonstradas dos processos vivos, só porque não se encaixavam nas

representações físico-mecanicistas da moda. Assim escreveu para seu amigo, o famoso filólogo e filósofo Theodor Gomperz em 25 de julho de 1895:

"Quero dizer que a escola fisicalista não pesquisou mais a essência da vida do que Colombo a costa do Japão; mas como este, ela alcançou e conquistou no esforço para tal algo muito consequente, importante. Essa decepção das esperanças em relação ao problema-chave não é, portanto, nenhuma infelicidade, mas ricamente recompensada e precisa ser reconhecida. Schwann acreditou poder definir a célula de forma tão simples quanto uma bolhinha com membrana, núcleo e um interior líquido contendo proteína, e hoje nos convencemos de que os organismos 'elementares' na verdade já se comportam tão autonomamente quanto animais inteiros complexos, que cada célula deve possuir uma estrutura tão complicada, que a ulterior complexificação da organização de animais multicelulares nem explica tanto, então nos encontramos mesmo fortemente desiludidos. – Se nos convenceremos de que a análise físico-química apenas tomou as paliçadas do orgânico, mas a fortaleza em si não foi tocada, então duvidamos da correção da afirmativa de que seria apenas uma questão de tempo para dominar o problema-chave também por meio da física e química."

Finalmente, Breuer era um monista convicto. Assim, escreveu na citada carta para Brentano:

"Cada solução dualista do problema antropológico me é inaceitável, porque vivencio diariamente e a cada hora quão inteira é toda função psíquica das condições do córtex cerebral. Estou completamente pronto a seguir as bases que a psique permite manter para o real e o córtex cerebral para o fenômeno; mas *que sejam dois, é-me impossível aceitar.*"

A "teoria" de Breuer: sobre a relação entre processos fisiológicos e psicológicos

Agora chegamos finalmente às próprias reflexões de Breuer sobre o fenômeno da histeria e sua ligação com a fisiologia do sistema nervoso. Mais ainda do que a famosa história da doença de "Anna O", é preciso considerar o ensaio de Breuer "Teoria" nos *Estudos sobre histeria* como uma pequena obra-prima da exposição dos recentes novos conhecimentos. Na leitura de sua exposição não se pode naturalmente esquecer que ela foi escrita há mais de cem anos, no começo de um poderoso desenvolvimento da neurologia, assim como da psicologia clínica. O que nos interessa principalmente é a forma pela qual Breuer se move em *ambos os mundos* ao mesmo tempo – como ele chegou, partindo de sua visão monista, a compreensões que ainda hoje são atuais.

Inicialmente, Breuer fala das formas variadas de "excitação" do sistema nervoso, que são importantes para a compreensão de processos sadios, bem como dos patológicos:

"Nossa linguagem, o resultado da experiência de muitas gerações, diferencia com maravilhosa sutileza todas as formas e graus de agitação crescente, que ainda são úteis para a atividade mental, porque elas aumentam com igualdade a energia livre de todas as funções cerebrais, daquelas outras que lhe são prejudiciais, porque elas de forma desigual às vezes aumentam as funções psíquicas, às vezes as restringem.

Ela chama as primeiras de *estímulo*, as segundas de *excitação*. Uma conversa interessante, chá, café estimulam; uma briga, uma maior dose de álcool a excitam. Ao passo que o estímulo apenas desperta o impulso para a utilização funcional da agitação mental, a excitação procura se descarregar em processos mais ou menos fortes, beirando o patológico ou francamente patológicos. Ela compõe a base psicofísica das afecções, e delas deve-se falar em seguida...

Não é preciso certamente nenhuma outra fundamentação, de que todos aqueles distúrbios do equilíbrio psíquico que chamamos de afecções agudas, começam com um aumento de agitação ... Mas essa agitação incrementada não pode ser utilizada na atividade psíquica. Todas as afecções fortes prejudicam a associação, o processo da imaginação. Fica-se 'desequilibrado' de raiva ou medo. Só aquele grupo da imaginação que despertou a afecção persiste na consciência com maior intensidade. Assim, a compensação da excitação é impossível por meio de atividade associativa.

Mas as afecções 'ativas', 'estênicas', equilibram o aumento de excitação por meio de descarga motora. O júbilo e os pulos de alegria, o tônus muscular aumentado da raiva, a fala zangada e a ação de represália deixam fluir a excitação em atos de movimentação, a dor psíquica se descarrega nos esforços respiratórios e em atos de secreção, soluços e choro. Que essas reações minimizam e acalmam o estímulo, é coisa da experiência diária. Como já observado, a linguagem expressa isso com os termos 'chorar todas as lágrimas, berrar até o último', etc.; o que é dispendido com isto é a excitação cerebral incrementada...

A ira tem reações correspondentemente adequadas às ocasiões. Sendo elas impossíveis ou sufocadas, então entram substitutos em seu lugar. A fala zangada já é um deles. Mas também outros atos bem sem propósito são substitutos. Quando Bismarck precisou reprimir a excitação irada diante do rei, ele então se aliviou jogando ao chão um vaso valioso. Essa substituição arbitrária de uma ação motora por outra corresponde bem à troca dos reflexos de dor naturais por meio de outras contrações musculares...

Quando, porém, um tal transporte da excitação é totalmente vedado à afecção, então a situação é a mesma tanto na ira quanto no susto e no medo: a excitação intercerebral é fortemente aumentada, mas não é descarregada em ação associativa nem motora. Em pessoas

normais, o distúrbio é equilibrado pouco a pouco; mas, em muitos, surgem reações anormais..."

A essa reação anormal pertence a formação de sintomas histéricos, como Breuer continua a esclarecer. Mas para produzir essa ligação, Breuer precisa apelar para o domínio do "inconsciente", o que na época – como em parte ainda hoje! – estava ligado à incerteza e confusão conceitual. As seguintes palavras são, entre outras, ainda hoje muito valiosas do ponto de vista pedagógico:

"Se a lembrança do trauma psíquico, como um corpo estranho, muito tempo após sua ocorrência ainda for para funcionar como agente ativo presente, e se, porém, o doente não tem nenhuma consciência disso, então precisamos aceitar que existem e agem *idéias inconscientes*... Seja-nos permitido adentrar um pouco nessa região difícil e sombria..."

Todas ideias que vividamente em nós observamos ou observaríamos, se tivéssemos prestado atenção, chamamos de conscientes. Elas são a cada momento muito poucas; e se fora delas ainda existirem outras atuais, precisaríamos chamá-las de ideias *inconscientes*. Falar sobre a existência de ideias atuais, mas inconscientes ou subconscientes não parece mais ser necessário. São fatos da vida diária. Quando esqueço de ir a uma consulta médica, sinto um desconforto vívido. Sei por experiência o que significa essa sensação: um esquecimento. Em vão examino minhas lembranças, não acho a causa, até que de repente após horas ela surge na consciência. Mas durante o tempo todo fico inquieto. A ideia dessa consulta está sempre agindo, portanto, sempre presente, porém não na consciência. – Um homem ocupado teve de manhã um aborrecimento. Seu escritório o exige totalmente; durante sua atividade seu pensamento consciente está completamente ocupado e ele não pensa em sua raiva. Mas suas decisões são por ela influenciadas, e ele diz exatamente não quando deveria dizer sim.

Uma boa parte disso que chamamos de ânimo provém de tal fonte, de ideias que existem e agem sob o peso da inconsciência.

Sim, toda nossa condução de vida é continuamente influenciada por ideias subscientes... - Toda atividade intuitiva é dirigida por ideias que na maior parte são subscientes... O que é dirigido contra a existência e ação de "idéias inconscientes" aparece na maior parte como chicanas verbais...

Parece, portanto, não haver nenhum impedimento de princípio para que se reconheçam ideias inconscientes também como causas de fenômenos patológicos."

A partir dessa posição, Breuer considera o processo da formação de sintomas histéricos por meio da "conversão" de excitações fortes.

"Os atos motores nos quais é normalmente descarregada a excitação das afecções, são ordenados, coordenados, mas também podem ser despropositados. A excitação desmesurada pode, porém, ultrapassar os centros de coordenação ou se fragmentar em movimentos elementares... Tais reações afetivas anormais já pertencem à histeria; mas elas também surgem fora dessa doença... deve-se designar de histéricos apenas aqueles fenômenos que surgem não como consequência de uma afecção intensa, objetivamente fundamentada, mas que surgem espontaneamente como sintoma de uma doença. Muitas observações, inclusive as nossas, mostraram que estas se baseiam em *recordações*, que renovam a afecção..."

Nós... apontamos como diferentes graus, p. ex., a afecção da raiva pode ser despertada por causa de um insulto, por meio da lembrança, quando esse insulto foi desforrado ou quando foi engolido em silêncio. Se o reflexo psíquico foi seguido pela contextualização original, então a lembrança desencadeia um *quantum* de excitação bem menor. Caso contrário, a lembrança força sempre de novo as palavras ofensivas nos lábios, que foram no

passado reprimidas e que formaram o reflexo psíquico daquele estímulo.

Se a afecção original foi descarregada num 'reflexo anormal' e não num normal, então ela é novamente desencadeada por meio da lembrança; a excitação proveniente da ideia afetiva é 'convertida' num fenômeno corporal (Freud) "

Esses curtos excertos podem bastar para mostrar como pela primeira vez o enigma dos sintomas histéricos foi de certa forma arejado. O desenvolvimento ulterior da "teoria da conversão", para a qual Freud contribuiu muito, nos levaria longe demais na psicologia para os atuais fins. Queremos apenas, digamos, "dar um mergulho" e, como conclusão, fazer ainda umas considerações, sobre o que a atual pesquisa cerebral pode aprender com o exemplo de Breuer e seus predecessores espirituais.

Considerações finais sobre a pesquisa cerebral

Se aqui nos ocupamos tanto da psicologia e sua história e pouco com neurônios e impulsos elétricos, foi por causa da mensagem de Ewald Hering: *a psicologia é uma ciência auxiliar indispensável da fisiologia*. Por quê? Porque ela (para falar como Fechner) pega as atividades do cérebro pelo lado de dentro, "côncavo", que aparecem então como "atividades mentais". A isto pertence não só a compreensão de uma pessoa em suas próprias atividades mentais, mas também *a capacidade de "espiar" dentro da atividade mental de outra pessoa, de certa forma*.

Essa capacidade de empatia na compreensão, que Breuer possuía em grande parte, forma não somente o fundamento indispensável de qualquer terapia bem sucedida de pessoas psicologicamente doentes, mas ela constitui a base de toda comunicação humana, na medida em que esta realiza o transporte de ideias e imagens, e não apenas uma pura troca de "sinais" no sentido do processamento eletrônico de dados.

Ideias e imagens pertencem (para falar novamente como Fechner) ao lado "côncavo" da mente, elas podem ser vivenciadas apenas "de

dentro", enquanto um determinado processo mental, que ocorre dentro duma pessoa, é *reproduzido* por outra pessoa. Somente através desse *processo de reprodução* a representação recebe um *sentido*, um *conteúdo*.

Exatamente essa comunicação de ideias por meio da reprodução dos processos de produção mentais correspondentes é que está no centro da cultura e educação clássicas. A capacidade para isso é exercitada e desenvolvida principalmente pela atividade com música e poesia no sentido clássico, mas também através da atividade com as obras de grandes pensadores, que conseguem comunicar suas ideias verdadeiramente à distância de séculos. Em contrapartida a "informação" no sentido técnico restrito não contém nenhum significado de per si; ela só recebe um *sentido* através de processos mentais! Essa distinção extremamente importante costuma hoje passar despercebida, porque se usa "informação" descuidadamente para designar tudo quanto é possível.

As observações precedentes têm hoje implicações do mais alto alcance para a pesquisa cerebral. Muitos pesquisadores cerebrais se deformam por meio de sua fixação exclusiva por analogias com o campo do processamento eletrônico de dados. A pesquisa cerebral é, ela própria, uma atividade mental, ela trabalha com ideias, imagens, conceitos. Como pode o pesquisador cerebral entender a função dum órgão, com cuja ajuda pode ser produzida e compreendida uma *riqueza infinita de ideias*, quando seu próprio mundo mental fica reduzido a um repertório ridiculamente pequeno de ideias mecanicistas? Apesar de progressos técnicos na pesquisa cerebral, o abismo entre processos mentais de um lado e processos cerebrais de outro se tornou não menor, mas ainda maior, em comparação com Fechner, Hering ou Breuer!

Contra nossa crítica poder-se-ia argumentar: "exatamente como, a partir de dois algarismos 0 e 1 pode-se produzir um domínio infinito de números binários, deveria ser possível reconduzir os modos de funcionamento do cérebro a uma pequena seleção de 'mecanismos neuronais básicos'. A redução a poucos conceitos básicos é a condição necessária para que se possa proceder cientificamente."

Esse argumento ignora, porém, a diferença fundamental entre *informação* e *ideias*. Se formei um número 10011101011, com isso não produzi nenhum *sentido*. Também é um erro fundamental acreditar que um número ou uma sequência de impulsos elétricos poderia *codificar* uma ideia ou imagem. Um código é uma transformação matemática entre uma série de símbolos; quando deciframos uma série de símbolos codificados, ficamos apenas com uma outra série de símbolos, mas com nenhuma ideia, nenhum sentido. Agora o paradoxo parece aumentar ao infinito. Se processos neuronais apenas operam em "bytes" e não têm nenhum sentido de per si, como podem as atividades cerebrais e mentais serem afinal colocadas em correspondência umas com as outras?

Os onze pesquisadores cerebrais citados no começo deste ensaio indicaram em seu manifesto uma possível saída, embora de forma algo mutilada. Eles se referem aos "processos fisiológicos verdadeiros" nos neurônios no cérebro e entre eles, e que não seriam abrangidos através dos conceitos atuais da informática e da inteligência artificial. Propõem que "ao lado da neurobiologia experimental seja introduzida a neurobiologia teórica como disciplina de pesquisa, semelhantemente à física teórica, que possui uma grande independência dentro da física."

Até aqui, muito bem. Mas de que ideias e conceitos se serviria uma "neurobiologia teórica"? Dentre outros, a meu ver, ela deveria reconhecer todo o alcance do fato de que cada um dos estimados 30-100 bilhões de neurônios de nosso cérebro representa um elemento vital que, justamente *como elemento vital* – não simplesmente como "elemento de circuito", interage reciprocamente com todo o ambiente neuronal. Isso exige que, de acordo com Breuer, todos os processos vivos circunscrevam suas essências de acordo com um caráter "teleológico": seu comportamento é concebido *por princípio* como *tendo sentido*, como *tendo finalidade*. Tais expressões acarretam que, para a compreensão das atividades cerebrais em todos os níveis, sejam aduzidos ideias e princípios superiores, e não uma simples combinação de circuitos e mensagens químicas. O que Hering chamou de *sentido do todo* não pode faltar.

Exatamente assim pensaram quase todos grandes biólogos do passado, até que a biologia molecular ameaçou a biologia "clássica" com seu apelo exageradamente mecanicista. O trabalho daqueles biólogos resultou na existência na biologia de uma série de ideias e imagens importantes, que têm sua total validação experimental e teórica completamente independente das interpretações da biologia molecular. Nos últimos tempos observa-se de diversos lados esforços para interromper a unilateralidade dos métodos da biologia molecular, e ao mesmo tempo conservar as enormes possibilidades tecnológicas e o conhecimento detalhado alcançado pela biologia molecular.

A fraqueza duma visão estreita das coisas pela biologia molecular se expressa, entre outras, pela *falta de uma concepção verdadeiramente sintética da interação (comunicação) entre processos vitais*. O conceito de comunicação recai ao invés numa série incompreensível de "mecanismos moleculares" isolados. Essa carência conceitual atua muito desvantajosamente na pesquisa cerebral, onde num certo sentido "tudo" é comunicação.

Podemos formular o ponto central mais ou menos assim: para a compreensão de processos biológicos cerebrais deve-se permitir o aduzir de *princípios superiores*, que se apoiem numa consideração integrada das capacidades mentais do homem. A esse respeito não se pode abstrair da pesquisa cerebral o fenômeno da *comunicação metafórica de ideias*, como ocorre de forma magnífica nos escritos citados acima de Leibniz, Fechner e Hering. O "mecanismo antimecanicista" de cada transporte de ideias liga-se estreitamente por um lado ao inconsciente, por outro lado ao elemento criativo das atividades mentais.

No plano do cérebro como um todo, isto se liga à recomendação de Hering para estabelecer a psicologia como ciência auxiliar da pesquisa cerebral. Nada nos impede de procurar ideias e princípios superiores, que englobem as funções como *processos parciais* do cérebro, como p. ex. dos neurônios e grupos de neurônios.

Uma orientação útil nos dá a abordagem de Hering e Breuer na neurologia. Isto compreende a forma aparentemente simplória, mas ao

mesmo tempo muito compacta de como Breuer usou em sua contribuição aos *Estudos* os conceitos de "excitação", "impulso", "estímulo", para estabelecer uma ponte entre a atividade nervosa e os processos psíquicos. Aqui a palavra "excitação" contém muito mais do que se entende hoje na teoria dos potenciais de membrana.

O esforço de compreender os modos de funcionamento e a "vida interior" dos subsistemas neuronais do cérebro com a ajuda de ideias e princípios superiores diminuiria a distância conceitual entre atividades mentais e cerebrais. Processos que se podem associar a um conteúdo com sentido não se passam, portanto, apenas no plano do cérebro, como órgão indivisível, indiferenciado.

Com isso não se deve esquecer que os processos parciais, que aqui designamos como "neuronais", são *influenciados e modificados* de uma forma determinada por meio de sua participação no processo integrado do cérebro. É um grande erro supor que os processos mentais superiores, que estudamos e vivenciamos "de dentro" possam ser reduzidos ao plano puramente combinatório do "processamento da informação". Mais ainda: aqueles processos mentais nos quais se baseia a capacidade das descobertas científicas fundamentais e que se pode chamar de "criativos" não se deixam reduzir a princípios gerais da biologia enquanto tais.

Em nossa opinião é absolutamente um erro procurar "esclarecer" na neurologia a existência da consciência e da razão humana. Pelo contrário, dever-se-ia derivar da *existência comprovada* desses fenômenos superiores as conclusões necessárias para o funcionamento do cérebro e seus componentes neuronais. Eis uma mensagem essencial do pensamento monista. Pois em geral sempre vale que: o superior se deixa "esclarecer" a partir do inferior *só na aparência*. Sempre que o superior *parece* se mostrar a partir do inferior, isto é um sinal de que no inferior entrou uma semente do superior, que deixamos passar despercebido – um "infinitamente pequeno", que por meio de circunstâncias favoráveis foi despertado e se deixou desenvolver por completo. Até mesmo esse "infinitamente pequeno" o reducionismo não quer aceitar, muito menos eliminar.

Gostaríamos de com isso concluir o percurso de nossas reflexões. Em última instância, o valor moral das atividades científicas está em poder melhorar e enobrecer a vida das pessoas. Se aqui honramos os esforços de Josef Breuer, então não pensemos apenas em suas descobertas científicas como tais, mas muito mais: que ele curou e ajudou muitas pessoas. Dentre estas, Bertha Pappenheim, que dedicou o resto de sua vida a valorizar as pessoas.

Referências Bibliográficas

BRENTZEL, Marianne: *Sigmund Freuds Anna O. – Das Leben der Bertha Pappenheim*, Reclam Leipzig 2004

BREUER, Josef: *Die Krisis des Darwinismus und die Teleologie*. Conferência pronunciada em 2 de maio de 1902. Publicada por Gerd Kimmerle, Archiv der Edition Diskord, 1986

BREUER, Josef: *Frl. Anna O...* (História da doença), *Teoria e* (em conjunto com Sigmund Freud) *Sobre o mecanismo psíquico de fenômenos histéricos* – apresentação preliminar em *Estudos sobre histeria*, publicado em 1895. Em: Sigmund Freud e Josef Breuer: *Studien über Hysterie*. Franz Deuticke, Leipzig/Wien. Frankfurt a. M.: Fischer, 1991

ELLENBERGER, Henri: *Die Entdeckung des Unbewußten*. Diogenes, 2005

FREUD, Sigmund: *Entwurf einer Psychologie*, manuscrito inédito do ano de 1895, disponível na internet: http://www.lutecium.fr/Jacques_Lacan/transcriptions/freud_esquisse_de.pdf

HERING, Ewald: *Vier Reden, Über das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organisierten Materie* (Wien, 1870). *Über die spezifischen Energieen des Nervensystems* (Prag, 1884). *Zur Theorie der Vorgänge in der lebendigen Substanz* (Prag, 1888). *Zur Theorie der Nerventätigkeit* (Leipzig, 1899). Amsterdam: E.J. Bonset, 1969

HIRSCHMÜLLER, Albrecht: *Physiologie und Psychoanalyse in Leben und Werk Josef Breuers*. Verlag Hans Huber, 1978

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. Felix Meiner Verlag, 1996

PAPPENHEIM, Bertha: *Gebete*. Hentrich & Hentrich, 2003

Manifesto de onze pesquisadores do cérebro (Christian Elger, Angela Friederici, Christof Koch, Heiko Luhmann, Christoph von Malsburg, Randolf Menzel, Hannah Monyer, Frank Rösler, Gerhard Roth, Henning Scheich, Wolf Singer), em *Gehirn und Geist*, 6/2004, disponível na internet: <http://www.gehirn-und-geist.de/artikel/852357&z=798884>



PESQUISA - RESEARCH

Diálogos entre Neomedievalismo, História e Jogos eletrônicos

Felipe Yann Cavalcanti Gonçalves¹ e Allan Reveriego Strazzi²
Discentes do Departamento de História
Universidade de São Paulo

Como citar este artigo: GONÇALVES, F. Y. C.; STRAZZI, A. R. “Diálogos entre Neomedievalismo, História e Jogos eletrônicos”, *Intelligere, Revista de História Intelectual*, nº9, pp. 312-325. 2020. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acesso em dd/mm/aaaa.

Resumo: Este artigo pretende lançar luz acerca das possíveis conexões entre jogos digitais e a História através do conceito de neomedievalismo. Serão analisados principalmente os jogos do gênero de Grand Strategy Wargame e Role Playing Game (RPG) por meio de estudos de caso. Esse tipo de jogo digital constrói um contexto histórico que pode ser manipulado e moldado pelo jogador, permitindo uma recriação contrafactual do passado.

Palavras-chave: neomedievalismo, jogos digitais; jogos históricos; grand strategy wargame, role playing game

Connections between Neomedievalism, History and Digital Games.

Abstract: This article aims to shed light into the possible connections between digital games and History through the concept of neomedievalism. The analysed games will be mostly of the Grand Strategy Wargame and Role Playing Game (RPG) genres as case studies. This kind of digital game builds an historical context that can be manipulated and molded by the player, allowing for a counterfactual recreation of the past.

Keywords: neomedievalism, digital games; historical games; grand strategy wargame; role playing game

¹ Discente de História (Bacharelado e Licenciatura) pela Universidade de São Paulo. E-mail: felipe.psn50@gmail.com

² Discente de História (Bacharelado e Licenciatura) pela Universidade de São Paulo. E-mail: allanstrazzi@gmail.com

Neomedievalismo é o termo utilizado para referir-se ao novo interesse que surge sobre o período medieval na contemporaneidade, principalmente no que diz respeito a cultura popular e aos jogos como RPGs.³ Segundo o dicionário, ou seja, a definição mais bruta disponível, é a “revalorização do espírito medieval.”⁴ Enquanto Leslie J. Workman afirma que o termo medievalismo abrange todos os tipos de interação com a Idade Média e a recepção da cultura medieval nos períodos posteriores (Workman, 1997, pp. 29), constituindo “um processo contínuo de criação da Idade Média” (Porto Junior, 2008, pp. 1-10), as pesquisadoras Carol L. Robinson e Pamela Clements afirmam que o neomedievalismo vai além, sendo “mais independente, mais individual, e, assim, conscientemente, propositalmente, e talvez até mesmo risivelmente remodelando-se em um universo alternativo de medievalismos, uma fantasia dos medievalismos, um meta medievalismo” (Robinson e Clements, 2009, pp. 55-75). Seguindo esse raciocínio, este estudo busca quais seriam as outras relações entre os videogames e esse novo medievalismo, como ocorrem e quais são suas contradições, pois a retórica que enxergava o período de medieval como bárbaro e sem progresso vem sendo suprimida pela historiografia recente e há novamente um revivalismo medieval (Pereira, 2011), ou seja, uma reconstrução do passado e da própria identidade através disso. Porém, ao contrário do que houve com o neogótico, o foco não é mais a arquitetura, mas a cultura popular expressa através de histórias em quadrinhos, jogos digitais, filmes, séries, eventos e outras manifestações. O neomedievalismo também está relacionado com uma tomada de consciência histórica por parte dos indivíduos, algo que é diferente de conhecimento histórico, já que a primeira é a abordagem subjetiva do passado (revivalismo), enquanto a outra deriva do estudo das fontes e dos fatos: em outras palavras, da pesquisa histórica. Entretanto, há alguns jogos que além de ter a Idade Média como tema, almejam ensinar História aos jogadores à sua maneira, o que será também abordado nesta pesquisa.

³ “Role Playing Games”, em tradução livre “jogos de interpretação de papéis”, constituem um gênero de jogos onde o jogador assume o papel de determinado personagem dentro de um universo e lhe é dada liberdade para interagir com o mundo do jogo à sua própria maneira.

⁴ <http://michaelis.uol.com.br/busca?id=BVYAL>

O novo medievalismo

Na contemporaneidade, ocorre uma reconstrução nostálgica do passado medieval, possuindo diversos efeitos, como os mitos nacionalistas que são discutidos por Patrick Geary (Cooper, 2016, pp. 1). Há diversos exemplos dessa reconstrução fantástica na cultura popular, como é o de “O Senhor dos Anéis”, escrito pelo britânico J. R. R. Tolkien, o qual utiliza elementos de seus trabalhos em filologia e literatura medieval para criar o que vem sendo chamado de “uma mitologia para Inglaterra.” É um olhar para trás de uma cultura almejando encontrar a própria identidade, mas que acaba reinventando um passado glorioso na tentativa de legitimar o presente (Cooper, 2016, pp. 1). Esse ponto converge com os revivalismos medievais que ocorreram no século XIX, principalmente no campo das artes, onde ocorreu essa evocação de passado glorioso ou esquecido. Nesse sentido, surge o neogótico como um estilo/identidade nacional, porém não como emulação, mas como uma recriação/invenção (Meneguello, 2000, pp. 18) do passado à luz do presente. Umberto Eco foi quem popularizou o termo neomedievalismo nesse sentido de fantasia (Eco, 1986, pp. 61-72) na obra *Travel in Hyperreality* (1986), afirmando que “Assim, estamos agora testemunhando, tanto na Europa quanto na América, um período de renovado interesse pela Idade Média, com uma curiosa oscilação entre um fantástico neomedievalismo e uma responsável análise filológica” (Eco, 1986, p.64). Nessa obra, Eco traça paralelos entre a Idade Média e a contemporaneidade, algo parecido com o intento desta pesquisa.

No Brasil, as práticas culturais voltadas ao neomedievalismo são recentes e estão em expansão, consistindo em organização de coletivos para combates, festas, feiras e eventos de RPGs, como mostra o estudo de Mônica Nunes. As cenas desses coletivos medievalistas, segundo a autora, são propulsoras de modo de sociabilidade e subjetividade que são pouco estudadas, pois passam despercebidas ao universo acadêmico e pouco destacadas na grande mídia. Dentro desse meio há os jogos, que mesmo propagando ideais semelhantes permanecem pouco estudados na academia. Contudo, a questão da vivência, da experiência estética e da percepção são diferentes devido ao ambiente, embora em ambos, real e virtual, a fantasia seja o elemento principal.

Seguindo o raciocínio de Nunes em uma abordagem mais antropológica, os bens dispostos nas feiras e aqui incluímos os do ambiente virtual também, são consumidos de materialidades em suas dimensões simbólicas e imaginárias, pois passam a valer segundo uma narrativa de vida imaginada tendo como base vestígios de um passado histórico que desloca seu valor para as materialidades atuais, culminando em um processo de transferência de significado cultural que não é restrito aos bens, haja que vista que atinge as pessoas que os consomem, o que torna possível a criação de memórias e de experiências medievais fantasiosas através dessa reconstrução do passado por meio da vivência e dos elementos do medievo.

O papel dos jogos

O mercado de computadores e jogos virtuais cresceu demasiadamente nos últimos anos dentre todas as faixas etárias. (Nunes, 2016, p. 244) Devido a esse aumento, aliado aos fatores tecnológicos, o ato de jogar tornou-se um hábito popular e predominante dentre as mais diversas camadas populares nos mais diversos países e tendo essa influência expandida fortemente também dentro de filmes, séries e literatura. Nesse sentido, surgiram novos campos de estudo que pesquisam e analisam os jogos, os jogadores e o ato de jogar. Um dos principais focos é a cultura e os ensinamentos por trás dessa nova forma de mídia, uma vez que ela está moldando aspectos da consciência do sujeito, sua história, seus modos de agir e a relação com o mundo. Os jogos, principalmente os de fantasia, permitem que, dentro do argumento proposto pela narrativa, o usuário imagine e recrie um mundo através de sua experiência estética e interativa. Para adentrar nesse tema pouco estudado, Carvalho (2013) utilizou o livro de Jerome de Groot, *Consuming History* (2009), pois o autor argumenta que diversas formas de representação influenciam a essência do conteúdo histórico e como isso é absorvido pelos indivíduos. De Groot afirma que há uma pluralidade de tempos históricos e que o passado acaba não sendo entendido como algo anterior, mas como uma realidade própria, algo muito próximo dos atuais jogos de interpretação de personagem. Dentro disso, é preciso definir o que são jogos históricos, já que para todo estudo é necessário delimitar a abordagem e o escopo utilizados, assim como a metodologia. Nesse sentido, segundo a proposta analítica de Carvalho (2013) e de um modo bem

vago, jogos históricos são aqueles que apresentam temas históricos, sendo que há uma vastidão de representações. Algumas delas serão abordados neste trabalho.

Deste modo como afirma Carvalho, (2013) o papel da História na cultura popular é um tema demasiadamente complexo. Os jogos muitas vezes são criticados por vulgarizar objetos históricos e reforçar estereótipos, como é o caso do período medieval e o “barbarismo” que é parte do tema deste trabalho. Isso não se deve à desinformação dos desenvolvedores, mas sim a uma estratégia de negócios pautada em aproveitar essa visão pré-concebida a respeito do período e suas problemáticas para que o conhecimento histórico seja manufaturado em forma de entretenimento virtual em muitos casos. Porém, do mesmo modo que há crítica, é um campo pouco trabalhado, visto que os pressupostos metodológicos ainda estão sendo engendrados e moldados conforme os avanços tecnológicos e sociais, sendo necessário um maior incentivo às pesquisas desta área para que haja uma maior compreensão de como a História é retratada na contemporaneidade. Nesse sentido, o passado torna-se uma realidade própria que é tão presente quanto a própria realidade (De Groot, p. 2). De iniciativas desse tipo surge o Play The Past.⁵ um site colaborativo e autoral visando criar uma ponte entre a academia, jogadores e designers, permitindo diferentes abordagens, perspectivas e motivações no estudos dos jogos e narrativas, com foco na questão do tempo e da História. São novas expressões de historicidade e é necessário que os historiadores adaptem-se a elas.

Outro autor citado por Carvalho é Claudio Fogu (2009) o qual afirma que as novas mídias trabalham com o sentido de História sem os sentidos de temporalidade e real, o que causaria um ambiente virtual voltado para as formas de mediação do que para a realidade apresentada. Seria então uma narrativa a-histórica e praticamente contrafactual, com foco naquilo que poderia ocorrer ao invés do que houve, sendo o que ocorre na narrativa de alguns jogos que serão abordados posteriormente.

⁵ <http://www.playthepast.org/>

Ao engendrar uma representação da Idade Média, os ambientes virtuais criam os seus próprios mundos baseados no período medieval através de uma representação estética e dialogando com o conceito de imagem-presença, (Russo, p.37-72) mas com aspectos diferentes e muitas vezes contrastantes. O objetivo muitas vezes é reapropriar-se de elementos medievais, porém sem muita fidedignidade, permitindo que a aventura seja lúdica e aberta aos jogadores. Via de regra, esses jogos se apropriam dos temas históricos, porém não os identificam, criando mundos fictícios e diversos, sendo o gênero denominado como “fantasia medieval” seu principal expoente. Um caso interessante é o MMORPG⁶ extremamente popular ao longo dos anos 2000 denominado Tibia,⁷ onde existe um mundo de fantasia medieval, porém com cidades desenvolvidas e voltado para uma economia de mercado. Outro exemplo seria a franquia The Elder Scrolls, onde há um mundo habitado por grupos que são parecidos com diversos povos e culturas reais. Em The Elder Scrolls, por exemplo, há o povo jogável “Imperial”, cujas cidades e trajes remetem fortemente ao Império Romano, os “Bretões”, como um povo secundário, e os “Nords” corrupção da palavra “Norse”, retratados como possuindo características físicas geralmente associadas a povos nórdicos e, no jogo mais famoso e definitivamente um dos jogos mais marcantes para os nascidos nos anos 1990, “The Elder Scrolls V: Skyrim”, sempre estando em um conflito defensivo contra os “imperiais”, inspirados no Império Romano, sendo o universo do jogo uma clara referência à Grã-Bretanha durante a ocupação romana. Contudo, em outros jogos e até mesmo em The Elder Scrolls existem elementos mais fantasiosos como dragões (centrais à narrativa da série), magia e monstros diversos, recriando um mundo medieval que está além do real mas ainda próximo o suficiente para se associar às visões próprias que o jogador possa ter sobre a realidade. São em pontos como esse que o conhecimento histórico diverge da consciência histórica, já que os jogadores muitas vezes não estão preocupados com a fidedignidade da reconstrução do passado. Entretanto, alguns jogos, como a franquia Assassin’s Creed,⁸ são

⁶ “MMORPG” é uma sigla em inglês que significa “Massively Multiplayer Online Role-Playing Game”. São voltados para muitos usuários simultâneos e utilizam elementos dos jogos de interpretação de personagens, os RPGs.

⁷ <https://www.tibia.com/>

⁸ <https://assassinscreed.ubisoft.com/game/pt-br/games>

focados na reconstituição quase exata do passado, utilizando-se do conhecimento de historiadores de diversas áreas com esse intuito, porém através de um contexto hipotético, onde os eventos marcantes do passado servem apenas como pano de fundo.

Outro gênero importante é o chamado Grand Strategy Wargame, representado por franquias como Hearts of Iron e Europa Universalis. Esses jogos, desenvolvidos em conjunto a pesquisas extensas, entregam um contexto histórico para que seja desenvolvido pelo próprio jogador, engendrando uma concepção quase que contrafactual de História por meio da narrativa mas dando ao jogador a possibilidade de desenvolver uma “história alternativa” consideravelmente plausível no contexto da Segunda Guerra Mundial e da Idade Moderna, respectivamente. O jogador assume uma “nação” (termo utilizado dentro do jogo, não um personagem ou uma pessoa) como se fosse um personagem jogável, lidando com elementos como comércio e política, e não recebe um objetivo concreto por parte do jogo. Mesmo se tratando do século XV, no caso de Europa Universalis, o conceito de nação ainda encontra-se presente de forma impessoal e implicando que a “nação” apresenta um funcionamento coeso e lógicas internas que remetem aos Estados europeus, inclusive para nações pré-colombianas e subsaarianas presentes no jogo. Enquanto há eventos baseados em fatos reais que afetam a jogabilidade e apresentam desafios ou vantagens ao jogador, por exemplo a Guerra das Rosas caso o jogador selecione a Inglaterra no século XV ou diversas recompensas caso o jogador selecione o Japão e assuma uma política externa isolacionista, o jogo permite que a história seja “moldada” quase que livremente, sendo perfeitamente possível para um jogador experiente assumir o controle de uma nação pequena e atingir a dominação mundial, o que não seria plausível no contexto histórico representado. Enquanto alguns jogadores optam por uma recriação dos eventos, como uma Inglaterra colonial e busca por territórios na Índia, por exemplo, outros podem tomar rotas mais inusitadas.

Outro jogo Grand Strategy relevante para este contexto é Crusader Kings, que trata do período medieval, apresentando cenários do século VIII até o XV. O jogo possui uma diferença fundamental em relação aos demais que é o fato de que o jogador controla um personagem diretamente e não um

“narrador” que rege a nação selecionada, apresentando ao jogador a possibilidade de controlar praticamente qualquer nobre medieval conhecido em qualquer ponto da linha temporal do jogo. Um exemplo de personagem jogável presente no jogo é William da Normandia (apesar de figuras reais, mas menos populares, também serem jogáveis), que inicia o jogo com a possibilidade de invadir a Inglaterra e recebe diversos benefícios caso o faça (apesar de permanecer opcional). Diferentemente dos demais jogos, o jogador não controla “a Normandia” ou a “Inglaterra”, mas sim William, e após a morte de William o controle do jogador passa ao seu herdeiro, indefinidamente, sendo a jogabilidade centrada em sua dinastia. Nos arquivos do jogo, acessíveis ao jogador, é possível encontrar toda a linhagem de William e diversos outros personagens séculos a fim, resultado de pesquisas extensas pelos desenvolvedores, o que demonstra certo rigor com a realidade por parte dos mesmos para apresentar um ponto de partida próximo àquilo que as fontes indicam, mas sem um compromisso em garantir que os seus desdobramentos sejam condizentes com os fatos. Nada impede que, por pura aleatoriedade do jogo, William da Normandia contraia uma doença ou seja ferido em batalha e morra antes de se tornar “O Conquistador”, mudando todo o universo do jogo e garantindo ao mesmo uma re-jogabilidade infinita, apresentando ao usuário um cenário histórico completamente diferente em cada sessão. Dessa forma, enquanto o jogo assume a responsabilidade de apresentar ao jogador um cenário muito preciso historicamente, é então tomada liberdade criativa a respeito dos eventos que acontecem após o início do jogo, sendo a ausência de precisão histórica uma escolha consciente dos desenvolvedores a fim de fazer do jogo uma experiência mais diversa e agradável aos usuários. Um jogo pautado exclusivamente na reprodução factual e precisa dos fatos acaba restringindo excessivamente a liberdade e a diversão do jogador, uma vez que o mesmo já poderia saber antecipadamente tudo que aconteceria no jogo, enquanto Crusader Kings representa o máximo de precisão histórica que um jogo pode chegar sem alterar sua jogabilidade, como acontece em outros casos.

Ainda analisando a série Crusader Kings, é possível dizer também que a escolha dos desenvolvedores de não tornar “nações” jogáveis, diferentemente dos demais títulos por eles lançados, é uma escolha feita também por razões

historiográficas, uma vez que utilizar o próprio contexto de “nação” já é extremamente controverso no início da Idade Moderna e totalmente inapropriado para Idade Média, saindo do nível nacional de títulos anteriores e adentrando em um nível pessoal dos personagens, tal como no caso de William da Normandia, que é inclusive um personagem jogável.

Por outro lado, é evidente que há uma consonância entre os jogos e outras mídia contemporâneas, pois em muitos casos filmes e séries tornam-se os principais referenciais históricos para jogos. Um exemplo disso é como a película *O Resgate do Soldado Ryan* pautou diversas representações sobre a Segunda Guerra Mundial nos jogos. (Carvalho, 2013) Quanto à fantasia medieval, o principais expoentes de representação seriam os livros e filmes da série *O Senhor dos Anéis* de J. R. R. Tolkien que foi citado anteriormente como um dos precursores dessa reconstrução fantástica do medievo. Entretanto, esses filmes e séries podem não ter uma preocupação com a veracidade dos fatos, culminando em jogos que também não serão pautados nos acontecimentos reais, mas em uma memória sobre o período que pode ser falsa. Diante disso, faz-se necessário um maior diálogo entre os produtores das diversas mídias contemporâneas e a academia, pois existem boas reconstruções do passado realizadas por profissionais de ciências humanas e digitais, porém sem muito apoio e investimento.

Como dito anteriormente, alguns jogos, contudo, almejam reconstruir o passado através de uma verossimilhança histórica, visto que há casos como de *Vipasca*, um simulador criado pelo pesquisador Alex Martire através da ciberarqueologia em sua tese de doutorado (2007) que recria a paisagem antiga de *Vipasca* (Aljustrel, Portugal), baseando-se em fontes de época, bibliografia interpretativa, cartografia e trabalhos de campo. O autor realizou uma simulação através de vestígios arqueológicos e engendrou uma narrativa, criando um argumento a partir das regras e objetivos presentes. Ou seja, *Vipasca* é um jogo corroborado pelo enfoque histórico e ao mesmo tempo faz parte do processo contínuo de criação do passado e de uma realidade presente. Através de um ambiente virtual o jogador consegue interagir com personagens de *Vipasca* para concluir a missão principal e ao mesmo tempo obter conhecimento sobre questões básicas do mundo romano antigo. Martire afirma

que “espera-se que a experiência, quando completada, tenha colaborado para aprofundar temas que o participante já conhecia, ou despertar o interesse pelo estudo de questionamentos que não eram sabidos antes.” (MATIRE, 2017, P. 231). Apesar de não fazer parte do neomedievalismo, Vipasca é um exemplo de como os jogos e fantasias podem ir além do escapismo e focar em questões mais complexas, inclusive contribuindo para o aprendizado e educação. É o conhecimento aliando-se a consciência histórica.

Há outro projeto de jogo eletrônico parecido com Vipasca o que é denominado O Último Banquete em Herculano⁹ e é produzido pelo Laboratório de Arqueologia Romana Provincial da Universidade de São Paulo (LARP-USP). O objetivo do projeto é difundir o conhecimento histórico e arqueológico por meio de modo interativo e atual por meio de um jogo de estilo adventure. Diferente de outros jogos citados anteriormente, o projeto do LARP-USP possui a preocupação em transmitir informações corretas sobre História e Arqueologia, não estando preso a um contexto hipotético ou narrativa contrafactual, porém como toda linguagem o jogo acaba possuindo seus limites. Como apresentado no site do LARP-USP,¹⁰ o Último Banquete em Herculano é uma aventura do gênero point and click, onde o jogador irá controlar o escravo romano Septimius que está incumbido da tarefa de preparar um banquete para seu senhor (dominus). Desse modo, o personagem controlado irá interagir explorar a cidade romana de Herculano através de sua missão em um ambiente virtual criado a partir de uma reconstrução histórica. Porém, apesar do LARP-USP possuir uma equipe com pesquisadores de diversas áreas que estudam temas variados, desde tecnologia de fabricação de produtos cotidianos até a análise de paisagens complexas e interconectadas, é necessário de haja um feedback por parte dos jogadores, pois o laboratório possui em seu cerne as preocupações referentes às Humanidades Digitais e, dessa forma, os dados de produção foram abertos para compartilhamento público para que haja uma maior interação entre desenvolvedores e jogadores. Sendo assim, é possível acessar através do site o diário de produção realizado pelos pesquisadores que contém divulgações sobre o andamento do projeto,

⁹ <http://www.larp.mae.usp.br/o-ultimo-banquete-em-herculano/apresentacao-do-projeto/>

¹⁰ <http://www.larp.mae.usp.br/o-ultimo-banquete-em-herculano/o-que-sao-adventure-games/>

informações gerais e específicas sobre os temas abordados nele, documentações, e também acessar o material compartilhado para testar o jogo conforme vai sendo desenvolvido. Em nossa opinião, essa maior interação com o público consiste no ponto chave do projeto, já que permite tanto o feedback, como auxilia no ensino de história e na criação de uma consciência sobre o que o passado realmente era, visto que permite aos jogadores consultarem fontes, documentos sobre o que é abordado em *Último Banquete* em Herculano, o que é sem precedentes nos jogos, constituindo algo único junto com *Vipasca*, pois apesar de existirem casos como de *Assassin's Creed* onde há um embasamento histórico, essa preocupação em retratar o passado virtualmente utilizando-se de fontes e permitindo o acesso e aprendizado aos jogadores é algo inovador. É um ensinamento para as grandes desenvolvedoras que aparentemente estão mais preocupadas com a fantasia histórica do que com os fatos.

Já os motivos pelos quais há esse retorno fantasioso à Idade Média são variados, que vão desde o escapismo até questões filosóficas, sociais, religiosas e econômicas complexas. Os jogos, principalmente os RPGs, situam-se entre esses pontos, já que além de oferecer uma alternativa à realidade, permitem que o jogador elabore o seu personagem de acordo com questões e narrativas próprias, mas seguindo os paradigmas de uma representação do mundo medieval e ao mesmo tempo construindo um argumento através do que é permitido e do que é proibido. Nesse aspecto, assim como nos outros jogos, a fantasia torna-se o elemento principal junto à narrativa em um espaço ao imaginário. Entretanto, existem problemas, haja vista que existe uma série de regras que são definidas e devem ser seguidas, algo muito próximo das limitações da linguagem, o que é problemático tanto para fantasia quanto para a criação de uma consciência histórica.

Conclusão

Os jogos, portanto, estão intrinsecamente ligados ao neomedievalismo, pois permitem sonhar e explorar os elementos estéticos, artísticos, políticos e econômicos não só desse como de outros períodos históricos, entretanto ao fazer isso, os jogadores engendram seu mundo a partir da própria consciência

histórica e das limitações da linguagem, pois as diversas formas de representação influenciam o que é absorvido pelo jogador. Os jogos, muitas vezes, reforçam os estereótipos existentes sobre o passado, pois apelam aos anseios e fantasias dos jogadores em busca de impulsionar as vendas e gerar maior lucro para as empresas. Nesses casos, tal prática pode acabar por ser até mesmo nociva ao estudo da História, uma vez que não apenas perpetua tais estereótipos sem embasamento como também os propaga entre uma fatia da população que nutre certo interesse pelo saber histórico e acredita estar aprofundando seus conhecimentos por meio de jogos de contexto histórico. Isso coloca desenvolvedores de jogos com narrativa histórica em uma situação muito delicada, tendo em vista que acaba sendo muitas vezes necessário escolher entre abraçar estereótipos e visões pré-concebidas e incorretas para garantir sua posição no mercado e sua visibilidade ou dar atenção redobrada às fontes e à historiografia séria sobre seu contexto e acabar por receber menos investimento e visibilidade ou proporcionar uma experiência menos engajante e agradável ao jogador. Sendo assim, o maior desafio para o desenvolvimento de jogos de História ou que apresentam contexto histórico acaba sendo a busca por esse equilíbrio.

Este trabalho constitui um apelo para que a consciência histórica, o contexto e a própria História sejam levados em conta na produção de jogos e que também seja estabelecido um diálogo maior entre as desenvolvedoras de jogos, o meio acadêmico e os usuários, assim como ocorre através da plataforma Play the Past.¹¹ Do mesmo modo, é necessário que as humanidades digitais sejam mais estudadas, pois são um novo campo vasto e pouco abordado, mas que é extremamente promissor, visto que jogos podem ensinar sobre o passado e engendrar consciência histórica de um modo totalmente inovador, pois são expressões atuais de historicidade, além de proporcionar novas visões sobre o neomedievalismo e a reconstrução do passado. Deste modo, seguindo o raciocínio de Jerome de Groot (2009), se o historiador almeja proteger a consciência histórica do público, é necessário que haja a compreensão de como ele é informado e provido de fontes.

¹¹ <http://www.playthepast.org/>

Referências bibliográficas

CARVALHO, Vinicius Marino. Representação, Remediação e Proceduralidade: Os Games entre a História e o Entretenimento. Fontes Medievais: Construções e Métodos, 2013.

COOPER, Victoria Elizabeth. *Fantasies of the North: Medievalism and Identity in Skyrim*. 2016. 206 f. Tese (Doutorado) - Curso de Filosofia, The University Of Leeds School Of English, Leeds, 2016.

DE GROOT, Jerome. *Consuming History: Historians and Heritage in Contemporary Popular Culture*. Nova York: Routledge, 2009.

ECO, Umberto "Dreaming of the Middle Ages," in *Travels in Hyperreality*, transl. by W. Weaver, NY: Harcourt Brace, 1986, pp. 61–72.

FOGU, Claudio. Digitalizing Historical Consciousness. *History and Theory*. Volume temático 47, 2009, p. 121.

NUNES, Mônica Rebecca Ferrari. Memórias e matrizes em textos midiáticos explosivos: cenas medievalistas na cultura jovem / Memories and matrices in explosive media texts. *Intexto*, [s.l.], v. 5, n. 37, p.242-261, 21 dez. 2016, p.244 <http://dx.doi.org/10.19132/1807-8583201637.242-262>.

MENEGUELLO, Cristina. Da ruína ao edifício. Neogótico, reinterpretação e preservação do passado na Inglaterra vitoriana. Tese de Doutorado em História, Unicamp, 2000. p. 18. Disponível em <http://repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280273>.

PEREIRA, Maria C. L. "O Revivalismo medieval e a invenção do neogótico: sobre anacronismos e obsessões". *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História*. ANPUH. São Paulo: ANPUH, 2011. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300848807_ARQUIV_O_MARIACRISTINAPEREIRA-anpuh-2011.pdf.

PORTO JUNIOR, João Batista da Silva. AS EXPRESSÕES DO MEDIEVALISMO NO SÉCULO XXI. In: XVIII ENCONTRO DE HISTÓRIA DA ANPUH-RIO: HISTÓRIA E PARCERIAS, 18., 2018, Rio de Janeiro. *Anais do Encontro Internacional e XVIII Encontro de História da Anpuh-Rio: História e Parcerias*. Rio de Janeiro: Anpuh, 2018. p. 1 - 10.

ROBISON, Carol L. e CLEMENTS, Pamela. "Living with Neomedievalism" In: *Studies in Medievalism XVIII*. Cambridge: D.S. Brewer, 2009, p. 55-75.

RUSSO, Daniel. O conceito de imagem-presença na arte da idade média. *Revista de História*, [s.l.], v. 5, n. 165, p.37-72, 30 dez. 2011. Universidade de São Paulo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBiUSP. <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i165p37-72>.

WORKMAN, Leslie J. "Medievalism Today". In: *Medieval Feminist Newsletter* 23, 1997.

Sites

<http://michaelis.uol.com.br/busca?id=BVYAL>

<https://www.tibia.com/>

<https://assassinscreed.ubisoft.com/game/pt-br/games>

<https://www.paradoxplaza.com/hearts-of-iron-iv/HIHI04GSK-MASTER.html>

<http://www.larp.mae.usp.br/o-ultimo-banquete-em-herculano/apresentacao-do-projeto/>

<http://www.larp.mae.usp.br/o-ultimo-banquete-em-herculano/o-que-sao-adventure-games/>

<http://www.playthepast.org/>

INTELLIGERE, REVISTA DE HISTÓRIA INTELECTUAL
EXPEDIENTE

Reitor: Vahan Agopyan
Vice-Reitor: Antonio Carlos Hernandez

CHC – Centro Interunidades de História da Ciência

Diretor: Gildo Magalhães dos Santos Filho
Vice-diretor: João Francisco Justo Filho

Conselho Editorial:

Sara Albieri
Estevão Chaves de Rezende Martins
Gildo Magalhães dos Santos Filho
Mauro Lucio Leitão Condé

Conselho Consultivo:

Allan Megil (University of Virginia)	Leopoldo Waizbort (USP – FFLCH)
André de Melo Araújo (UNB)	Luiz Carlos Soares (UFF)
Daniel Brauer (Universidad de Buenos Aires)	Marisa Midori Deaecto (USP – ECA)
Dario Horácio Gutierrez Gajardo (USP– FFLCH)	Mauro Lucio Leitão Condé (UFMG)
Dominic Scott (University of Oxford)	Milton Meira do Nascimento (USP–FFLCH)
Elias Thome Saliba (USP – FFLCH)	Oswaldo Frota Pessoa Jr (USP – FFLCH)
Estevão Chaves de Rezende Martins (UNB)	Paulo Teixeira Iumatti (USP – IEB)
Gildo Magalhães dos Santos Filho (USP–FFLCH)	Raquel Glezer (USP – FFLCH)
Gregory Claves (University of London)	Ricardo Navia (Universidad de la Republica- Uruguay)
Jaimir Conte (UFSC)	Rolf Kuntz (USP – FFLCH)
Jorge Luís Grespan (USP – FFLCH)	Yamandú Acosta (Universidad de la Republica- Uruguay)

Comitê de Publicação:

Editora responsável: Sara Albieri
Editor gerente: Ana Paula Nobile Toniol
Francismery Alves Silva
Assessoria editorial: Camilie Cardoso
Lauro Fabiano de Souza Carvalho
Allan Reveriego Strazzi
Secretária: Adriana Antunes Casagrande de Luca

Contato: Revista Intelligere – CHC/USP
Av. Prof. Lineu Prestes, 338 – Térreo
Cidade Universitária – São Paulo – SP
CEP 05508-900
e-mail: intelligere.revista@gmail.com
telefone (11) 3091-3776

Capa deste número: autoria de Camilie Cardoso, a partir da ilustração A Man Reading in a Garden (recto); Preliminary sketch for a Man Reading in a Garden (verso); de Honoré Daumier, disponível em <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/333914?searchField=All&sortBy=Relevance&what=Ink%7cWatercolors&showOnly=openAccess&filter=Modern&offset=40&rpp=20&pos=52>

Instruções aos colaboradores

A apresentação dos originais será realizada através do sistema de submissão eletrônica. Antes de submeter os textos originais, novos autores devem se registrar no site <http://www.periodicos.usp.br/revistaintelligere/user/register>

Após preencher todas as informações indicadas com asterisco, o novo utilizador deve marcar a opção “Cadastrar como Autor: Pode submeter à revista” no final do formulário. Um e-mail de confirmação será encaminhado. ATENÇÃO: é importante que os autores informem de maneira exata os dados pessoais e profissionais solicitados no cadastro, posto que os artigos submetidos não poderão conter informações de autoria. Em caso de dificuldade, por favor escreva para intelligere.revista@gmail.com

Os escritos não podem ter sido previamente publicados (em papel ou eletronicamente) ou enviados para avaliação em outras publicações.

Após fazer o login no sistema, o autor poderá submeter seu texto e acompanhar o processo de avaliação.

A revista aceita originais em português, espanhol e inglês. A expedição segue formato Word.

O texto deve ser digitado em corpo 12, fonte Garamond, com espaçamento de 1,5 linhas, em laudas de até trinta linhas por cerca de setenta caracteres, preferencialmente até 40 laudas.

Pede-se que o(s) autor(es) destaque(m) termos ou expressões no texto por meio de itálico. Citações, transcrições ou epígrafes em língua estrangeira devem vir entre aspas.

O título deverá ser em fonte Garamond tamanho 14 em português e inglês.

Os artigos devem vir acompanhados de resumo em português ou em espanhol e abstract em inglês, com preferencialmente até 200 palavras.

Os autores devem apresentar de quatro a dez palavras-chave em português ou em espanhol e quatro a dez keywords em inglês.

As notas de rodapé devem ser digitadas ao final da página, utilizando-se os recursos para criação automática de notas de rodapé dos programas de edição em fonte Garamond, tamanho 10.

Citações e menções a autores no correr do texto devem subordinar-se à forma (sobrenome do autor, data) ou (sobrenome do autor, data, página).Ex: (Alves e Luiz, 2014, p. 22).

As referências bibliográficas deverão ser listadas ao final do artigo, em ordem alfabética, de acordo com o sobrenome do primeiro autor e obedecendo à data de publicação, ou seja, do trabalho mais antigo para o mais recente. Não devem ser abreviados títulos de periódicos, livros, nomes de editoras e de cidades.

Figuras, gravuras, ilustrações e desenhos em geral devem ser apresentados em páginas separadas. Imagens devem ser escaneadas em tons de cinza, com resolução mínima de 300 dpi.

Todas as imagens devem vir acompanhadas de legendas, com a devida numeração em fonte Garamond, 10.

As ideias apresentadas nos textos são de responsabilidade exclusiva dos autores, não refletindo obrigatoriamente a opinião da Comissão Editorial e do Conselho Editorial.

Todos os trabalhos serão submetidos a um sistema de arbitragem cega. Artigos não aceitos receberão parecer circunstanciado que justifica a recusa. Artigos submetidos à reformulação passarão por novo processo de avaliação.

A revista detém os direitos autorais de todos os textos nela publicados. Os autores estão autorizados a republicar seus textos mediante menção da publicação anterior na revista.

Declaração de Direito Autoral

Autores que publicam nesta revista concordam com os seguintes termos:

- a. Autores mantêm os direitos autorais e concedem à revista Intelligere o direito de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a “Licença Creative Commons Attribution” que permite o compartilhamento do trabalho com reconhecimento da autoria e publicação inicial nesta revista.
- b. Autores têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não-exclusiva da versão do trabalho publicada na revista Intelligere (ex.: publicar em repositório institucional ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial nesta revista.
- c. Autores têm permissão e são estimulados a publicar e distribuir seu trabalho online (ex.: em repositórios institucionais ou na sua página pessoal) a qualquer ponto antes ou durante o processo editorial, já que isso pode gerar alterações produtivas, bem como aumentar o impacto e a citação do trabalho publicado.

Política de Privacidade

Os nomes e endereços informados na revista Intelligere serão usados exclusivamente para os serviços prestados pela publicação, não sendo disponibilizados para outras finalidades ou a terceiros.