

WILLIAM DESMOND, *Being and the Between*, New York: State University Press, 1995, xvii + 557 pp.; *Perplexity and Ultimacy*, New York: State University Press, 1995, xiv + 263 pp.

Quem se depara com *Being and the Between* (O Ser Intermediário) e com *Perplexity and Ultimacy* (Perplexidade e Realidade Última), se admira não apenas pelo volume de páginas desses dois livros, mas também pela erudição, fluidez e beleza literária do texto, e, sobretudo, pela facilidade com que o autor, William Desmond, dialoga ora com um pensador, ora com outro, tratando temas os mais complexos de nossa tradição filosófica, como quem declama um poema. Não é à toa que em determinado momento de seu pensamento Desmond convida a filosofia a cantar os que lhe são outros ao invés de meramente pensá-los.

Being and the Between, apresenta uma visão mais amadurecida do pensamento e da metafísica de Desmond, que se inicia com o seu livro *Desire, Dialectic and Otherness: An Essay on Origins*, (New Haven: Yale University Press, 1987), onde o autor reflete sobre os quatro sentidos do ser: o unívoco, o

equívoco o dialético e o metaxológico, e faz desse último, como veremos abaixo, o *locus* privilegiado do seu pensamento. No primeiro capítulo, Desmond nos apresenta a experiência do ser como sendo, em sua forma mais compacta, a de um puro maravilhar-se com o mistério da existência, que se traduz nesse momento num sentimento de pertença ou de “unidade extasiante” (*rapturous unity*) com tudo o que existe. Trata-se aqui de um experiência fundante, onde a divisão sujeito-objeto ainda não se deu.

Esse pensador irlandês, perplexo com o caráter intermediário do ser humano que, segundo Platão, não é nem um deus nem um animal, tenta encontrar um caminho entre dois extremos do pensamento contemporâneo, que ele identifica como sendo as opções “hegeliana” e “wittgensteiniana”. Na opção hegeliana, muito embora Hegel tente um balanço dialético entre a unidade e a pluralidade, existe a propensão de se subordinar a diferença à identidade, já que as pluralidades das configurações de sentido são vistas como interligadas pela necessidade dialética, que atinge o seu ápice na filosofia; esta é para Hegel a expressão

máxima do espírito absoluto. A arte e a religião também pertencem ao espírito absoluto, mas, embora apresentando um conteúdo absoluto falta-lhes uma forma absoluta.

A opção wittgensteiniana, identificada com o esfacelamento descontrucionista contemporâneo, enfatiza que o sentido humano é marcado pela fragmentação ou pelo pluralismo de diferentes formas que não podem ser reduzidas à uma essência unificada. Em suma, a opção dialética reduz dialeticamente a pluralidade, enquanto que na opção wittgensteiniana a possibilidade de qualquer unidade se torna problemática.

A primeira parte de *Being and the Between*, se dedica à natureza da metafísica à partir do que o autor denomina de “o sentido metaxológico do ser” (cap. 5). O termo “metaxológico” é derivado do grego *metaxu*, que significa o “meio,” o “intermediário,” o “entre,” e *logos* que significa discurso, palavra, fala articulada. O sentido metaxológico do ser diz respeito ao *logos* do *metaxu*, um discurso do “entre” (*between*), o “meio” (*middle*). É à partir desse espaço do “meio” que a sua metafísica se delinea, evidenciando-se mais claramente se comparada com os outros sentidos do ser: o sentido unívoco, o sentido equívoco e o sentido dialético. O sentido unívoco do ser (cap. 2) acentua uma unidade não mediada entre, por exemplo, o sujeito e o outro, na qual ser inteligível significa ser totalmente determinado. A forma mais elaborada de univocidade é identificada como a busca científica por unidade, valorizando-se a exatidão e clareza da linguagem, a coerência lógica e o princípio da não-contradição. O sentido equívoco do ser (cap. 3) tende ao pólo oposto da univocidade. Ele enfatiza aspectos de diferença não-mediada entre o sujeito o e outro, ou seja,

para a zona de tensão e ambigüidade no ser, que não podem ser mediadas univocamente. Promove-se, aqui, uma pluralidade que se coloca completamente além da possibilidade de uma unidade. O sentido dialético do ser (cap. 4) reconhece o dinamismo auto-transcendente do pensamento, que vai além tanto das fixações do ser impostas pelo sentido unívoco como da diferenças não-mediadas do pensamento equívoco.

O sentido dialético detém um lugar especial na metafísica de Desmond, já que, embora Desmond mantenha um dialogo amplo com uma pluralidade de filósofos e correntes de pensamento, Hegel, com quem o sentido dialético se acha associado, é seu interlocutor privilegiado. Desmond tenta fugir de uma visão meramente caricaturada de Hegel, mas deixará claro que a dialética, em última instância, tentará domesticar a diferença, não atentando para o fato de que existe uma recalcitrância última no ser, que resiste a uma completa encapsulação no arcabouço conceitual do pensamento que media apenas consigo mesmo.

Na segunda parte do livro, Desmond desenvolve a sua metafísica do ser como “intermediário,” explorando as nossas perplexidades básicas, tais quais a origem, a criação, o ser ético, o ser religioso, o ser estético. Ele está convencido de que, se no passado a filosofia acolheu vozes as mais diversas que a sua própria, possa recuperar sua relevância perdida na vida da sociedade contemporânea, estabelecendo um diálogo com essas outras vozes significativas. Para tal, ele critica severamente o desconstrucionismo, e toma o “meio” como o *locus* existencial de seu projeto filosófico. Seu esforço se concentra em restabelecer uma consciência metafísica revitalizada, por acreditar que a

metafísica continue a nos lançar desafios sempre novos, que poderiam nos ajudar na atual crise da filosofia e da sociedade.

Diferentemente de Hegel, para quem o ser puro, sem qualquer determinação é, de fato, o mesmo que o nada, Desmond afirma existir uma perplexidade primeira fundante, que inicia e coloca em movimento todo o processo do pensamento. Não se trata, aqui, de um argumento a mais dentre outros. Para Desmond, a consciência filosófica não se inicia, e muito menos termina, com ou em um argumento. O ser é perplexidade, admiração e sem essa perplexidade originária não haveria a própria consciência filosófica. Essa perplexidade é que inicia o processo do pensamento, e essa mesma perplexidade já aponta para algo que escapa ao poder de racionalização, colocando-se como outra ao pensamento.

Ao fazer do metaxológico o seu *locus* reflexivo privilegiado, William Desmond reconhece o caráter plurívoco da filosofia. Ele toma a sério aquilo que Aristóteles já percebera há muito tempo atrás: o ser é dito de muitas maneiras. Se a filosofia quiser resgatar a sua relevância para o homem contemporâneo, terá que deixar de lado o isolamento secular de um pensamento que se pensa apenas a si mesmo e abrir-se para uma copulação geradora com a recalcitrância do ser que escapa à dimensão restrita e fechada do pensamento. Uma copulação intermediadora com a diferença é possível e saudável para a filosofia, acredita Desmond, e só através dela a esterilidade de um pensamento que media apenas consigo mesmo pode se transformar num terreno fértil, irrigado pela diferença. A melhor imagem aqui é a do álbum de família, em que tanto a identidade como a alteridade de cada membro se faz visível e respeitada.

Perplexity and Ultimacy suplementa a leitura de *Being and the Between* tanto em termos de conteúdo como de ilustração da tese metodológica sustentada por Desmond de que a filosofia tem que ser plurívoca. Ele apresenta as meditações de Desmond a partir da experiência do meio. Três categorias, em particular, são apresentadas e desenvolvidas: perplexidade (cap. 5), idiotismo ou singularidade (cap. 3) e ágape (caps. 4 e 6).

Em *Being and the Between (Perplexity and Ultimacy)*, Desmond nos oferece uma metafísica sistemática fundada no excesso irredutível do ser e que se mostra atenta e respeitosa da sua bondade ontológica. Movido por uma grande paixão e amor pela filosofia, Desmond recusa a postura pós-moderna em relação à morte da metafísica e ao fim da filosofia. A familiaridade com que esse pensador irlandês, ainda desconhecido no Brasil, dialoga com as figuras e correntes principais da tradição filosófica e declama a sua filosofia, fazem dele, segundo Paul Weiss, um dos pensadores mais fecundos da sua geração.

José Carlos Aguiar de Souza

JULIUSZ DOMÁNSKI, *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, avec une Préface de Pierre Hadot, Friburgo S., Paris / Éditions Universitaires-Cerf, 1996, 126 pp.

Os estudos sobre a concepção da Filosofia na Antigüidade e sobre os prolongamentos dessa concepção na Idade Média e mesmo nos tempos modernos têm se multiplicado recente-

mente (ver a nossa nota O que é a Filosofia antiga?, comentando um livro recente de Pierre Hadot, em *Síntese*, 75 (1996): 547-551), e talvez não seja estranho a esse renovado interesse a própria situação atual da Filosofia, submetida aos padrões e ritmo da produção científica e ao estatuto do trabalho teórico vigentes na Universidade. Essa situação da Filosofia foi descrita recentemente num importante artigo de Vittorio Hösle (Philosophy in a age of overinformation, or what we ought to ignore in order to know what really matters, *Aquinas*, 39 (1966): 307-320; uma versão brasileira desse artigo será publicada brevemente na *Síntese*), e ela nos convida a voltar o olhar para o que foi historicamente a prática da Filosofia nos tempos que se seguiram à sua primeira aparição na cultura ocidental.

Juliusz Domáński, Professor do Instituto de Filosofia da Academia Polonesa de Ciências, é um eminente medievalista polonês, herdeiro da brilhante escola de historiógrafos poloneses do pensamento medieval, ilustrada pelos nomes de K. Michalski, S. Swiezawski e outros (ver bibl. a respeito p. 79, n. 31). Na verdade, os seus interesses intelectuais, apoiados em vasta erudição, se estendem do humanismo renascentista à filosofia antiga. Foi, com efeito, o estudo de Erasmo de Rotterdam que o levou a percorrer, em progressão descendente, a história da concepção da Filosofia herdada pelos humanistas da Renascença até seus inícios na Antigüidade greco-romana (ver *Prefácio* de P. Hadot, pp. V-VII).

O livro que estamos apresentando reproduz a matéria de quatro conferências pronunciadas no *Collège de France*, a convite de P. Hadot e que podem ser consideradas uma síntese bem sucedida das pesquisas empreen-

didadas pelo Prof. Domáński no campo da história das concepções da Filosofia ao longo dos séculos que vão da Antigüidade à Renascença. O objeto dessas lições é, pois, especificamente “metafilosófico” (p. XV), ou seja, é constituído pelos textos nos quais os filósofos ou seus comentadores se manifestaram sobre a definição da própria filosofia, sua natureza, fins e condições de exercício. Tais definições estão, por outro lado, em estreita relação com o conteúdo das diversas doutrinas filosóficas e refletem, de alguma maneira, os vários contextos históricos e culturais em que floresceram. É sobretudo em torno dessas definições ou dos enunciados “metafilosóficos” que o Prof. Domanski desenvolve suas lições.

Trata-se de um livro que concentra em relativamente poucas páginas uma grande soma de erudição e que, através de penetrantes análises, abre perspectivas extremamente interessantes sobre o caminho histórico da Filosofia na cultura ocidental. Trata-se de um longo caminho esse percorrido por Domáński, pois vai da Antigüidade clássica à Renascença. Mas é justamente nesses séculos que se cumpre o que poderemos denominar o primeiro ciclo da reflexão “metafilosófica”, no qual a Filosofia (e sua sucedânea, a Teologia, nos tempos cristãos) são definidas e praticadas não apenas como um exercício de conhecimento teórico mas também, e prioritariamente, como um “modo de vida” (*trópos tou bíou*) decorrente de uma *conversão* inicial e da aceitação de uma nova visão (teórica e prática) do mundo. É esse justamente um dos campos entre aqueles nos quais teve lugar o complexo e, até certo ponto, dramático encontro entre Helenismo e Cristianismo que marcou decisivamente a cultura ocidental.

O primeiro capítulo estuda o ideal antigo do filósofo e a sua recepção e

crítica pelos Padres da Igreja. Parte da conhecida anedota sobre Pitágoras e a origem do termo *philosophia* para deter-se na análise da definição da Filosofia proposta nas *Definições* pseudo-platônicas e nos Comentários aristotélicos do fim da Antigüidade que resumem a idéia vigente desde os tempos platônicos sobre a natureza da sabedoria filosófica e o mister do filósofo. Um importante parágrafo sobre a noção de *prático* (pp. 7-12) prepara o estudo das relações entre *teórico* e *prático* em três modelos dominantes: o platônico, o aristotélico e o estóico. Uma breve análise dos textos sobre a *personalidade* do filósofo conclui essa bem sucedida síntese sobre a concepção antiga da Filosofia, que será objeto da assimilação e, ao mesmo tempo, das críticas dos Padres da Igreja. É a esse problema que será dedicado o final do 1º capítulo.

Uma mudança profunda no estatuto teórico e prático da Filosofia terá lugar na Escolástica medieval (cap. 2º). Do ponto de vista *teórico*, a Filosofia perderá inicialmente a sua especificidade, sendo identificada com as sete artes liberais, ou a elas unida como *physica* (sec. XII), antes de recuperar seu estatuto autônomo no séc. XIII, sob a influência dos escritos aristotélicos, sendo mesmo identificada ao próprio *Corpus aristotelicum* (pp. 43-51), mas permanecendo subordinada à *sacra doctrina* ou Teologia. No entanto, do ponto de vista da dimensão *prática* ou sapiencial, exposto sobretudo por Aristóteles na *Ética de Nicômaco* (X, 6-9), a Filosofia é confrontada com o difícil problema da sua conciliação com a sabedoria teológica. Discutido por Tomás de Aquino e seus sucessores (pp. 51-59) esse problema permanece, no entanto, como um dos ingredientes da crise da concepção escolástica, objeto do cap. 3º. Os antecedentes dessa crise são identificados na sobrevivência do vocabulário patrístico e no diá-

logo de Pedro Abelardo com os filósofos antigos (pp. 61-69). Mas ela se revela particularmente aguda com o renascimento da concepção antiga da Filosofia no século XIII, por obra sobretudo dos Mestres de Artes da Universidade de Paris, fautores do chamado “averroísmo latino”, entre os quais se destaca Boécio de Dácia com seu texto programático *De summo bono sive de vita philosophi* (pp. 70-73). Essa redescoberta do caráter não apenas teórico mas também sapiencial e eminentemente *prático* da Filosofia é assinalada também nos dois Mestres de Oxford e Paris, Robert Kilwardby e Roger Bacon (pp. 73-79). Esse distanciamento da concepção escolástica se acentua nos séculos XIV e XV, e prepara o terreno para o florescimento da concepção humanista na Renascença.

Tal é o objeto do 4º. capítulo: “Os humanistas e a Filosofia”. Trata-se de um dos capítulos mais documentados do livro, sendo o objeto das pesquisas iniciais e preferenciais de Domanski. De Petrarca a Erasmo de Rotterdam, ele acompanha o roteiro da idéia de Filosofia como exercício para uma *vida melhor* e o esforço dos eruditos renascentistas para recuperar, na literatura antiga, os traços da personalidade do filósofo e as características do ideal da vida filosófica (pp. 91-114). Todo esse esforço vem culminar na obra emblemática de Erasmo e no seu culto de Sócrates (pp. 114-119).

Eis aí um livro cuja leitura, além de extremamente cativante, aparece-nos enriquecedora e estimulante no contexto das discussões atuais sobre a significação e o destino da Filosofia na nossa cultura superior.

Henrique C. de Lima Vaz

ZEFERINO ROCHA, *Paixão, Violência e Solidão: O drama de Abelardo e Heloísa no contexto cultural do século XII*. Recife, Editora Universitária da UFPE, 1996, 436 pp., ISBN 85-7315-061-0.

Ah, mulher, não sei como tu pudeste
conter-me na terra de tua alma, e na cruz
de teus braços!
(Pablo Neruda)

Nada em demasia, nada em excesso: esta foi e continuará sendo a sentença fundamental e o conselho primário legado a nós por aqueles que foram nossos legítimos pais e prudentes pilares da cultura ocidental. Gravada em caracteres gregos na lousa imortal, sobre o pórtico de entrada ao templo da sabedoria, ela é o *pro-logos* inspirador dos peregrinos deste mundo que anseiam pela contemplação das coisas passadas, presentes e futuras, divinas e humanas. *Pela arte da medida, salvasse a existência do homem*, instruía PLATÃO; *todos os vícios consistem no fato de se ultrapassar a medida que é preciso conservar*, precisava ARISTÓTELES.

A bela obra sobre as desmesuras da paixão no drama de Abelardo e Heloísa — um brilhante “estudo de caso” que ultrapassa os limites da teorização psicanalítica para alcançar as fronteiras da universal trama do humano — do psicanalista pernambucano ZEFERINO ROCHA tem como *prólogo* exatamente o conceito desta sentença. Pois se é verdade que nos pretendemos sensatos, será sempre no *logos* e por sua razoável medida — *katà lógon* — que se encontrará resposta para as *desmedidas* da paixão: para a *violência da paixão* e para a *paixão da violência*. Se a consciência do pecado é sempre concebida dom da graça, e portanto salvação, como anunciaram os cristãos, analogamente é pelo sóbrio conhecimento da medida que se vislumbra a loucura da *desmedida*, e a violência amarga da *hybris*, como proclamaram os gregos.

A ação de um *logos* regulador que solicita, imperioso, a medida e o limite como máximas, obriga também a nós — tanto autores como leitores — a não olvidarmos jamais que toda palavra e todo acontecer humano possui uma dimensão temporal que necessariamente o relativiza ou o desabsolutiza, ao *situá-lo*, de forma irrenunciável, num contexto histórico definido. Nada mais justo, portanto, para o autor, e coerente com o seu bom princípio de medida, do que iniciar o estudo do drama Heloísa-Abelardo com uma descrição do cenário cultural — a primeira metade do século XII — em que viveram aqueles humanos personagens desta tragédia amorosa que se tornou, já naquela época, uma verdadeira lenda viva.

A primeira parte da obra dedica-se conseqüentemente a esboçar, em poucos mas bem definidos traços, as linhas mestras daquela que foi a *Weltanschauung* dos medievais do século XII, a saber: o *teocentrismo medieval* e a simbólica religiosa, que via o mundo como portador de cifras de um grande poema de Deus; a estrutura hierárquica da *Igreja* e suas relações com a nobreza, assim como os movimentos de reforma eclesiástica e monástica; a *organização social*, com uma estrutura essencialmente tripartida, composta de oradores — os membros do Clero —, de cavaleiros e de camponeses; o mundo das *escolas*, e sua rigorosa metodologia de ensino; a *filosofia*, com a célebre questão dos universais; a *teologia*, inspirando-se em grande parte na herança grega; e finalmente, o advento deste curioso fenômeno do mundo ocidental, que é o *amor cortês*, “*le bone, vraie et fine amour*”, com seus códigos e ritos, idealizado, celebrado e imortalizado por trovadores e romances de cavalaria.

Composto o cenário, inicia-se, na segunda metade da obra, a escuta, inspirada por FREUD, à trama triangular do drama, composto, para efeito literário,

em três atos, encenados por seus três personagens: o protagonista, na figura do orgulhoso cavaleiro da dialética Abelardo; sua agônica coadjuvante, na letrada adolescente Heloísa; e, finalmente, o antagonista, personificado pelo injuriado cômico Fulberto, tio e tutor de Heloísa.

O primeiro ato é o tempo da violenta embriaguez nos sortilégios da paixão amorosa e da paixão do saber, e tempo de escuta, para o sóbrio psicanalista, às desmesuras e exaltações narcísicas. É no ato da paixão que tem início a *História das Calamidades*, que seu egoísta autor Abelardo quase intitula como exclusivamente suas, mas que, na verdade, se compõe de uma série de desastres para todos aqueles que o cercam.

Sabe bem o psicanalista que as lindas e cruéis redes da paixão pertencem mais à psicopatologia do amor: o *amorem totus inflammatus* de Abelardo equivale à sua inflação narcísica. Isso porque, para quem a compreende, a matéria real da paixão não é e não pode jamais ser identificada ao amoroso dispor-se ao outro, inspirado em nós por uma presença silenciosa que nos transcende. Nesta perspectiva, não é a alteridade a causa eficiente deste estado que se denomina, não por simples acaso mas por feliz metáfora, *embriaguez*. Assim como o bêbado, ao cantar a flor, ama a bebida, e não a flor, e o maníaco sexual ama mais o exercício da sexualidade do que o seu objeto, o amante apaixonado ama primordialmente o estado de excitação subjetiva que se segue ao sortilégio — a poção mágica, o veneno destilado na ponta da seta do malicioso menino Eros — do que o amado. Mais que ao ardor da paixão, a real amada amiga convidaria a assumir uma responsabilidade perante o outro que se poderia entender como *originária*.

Ao segundo ato, que ZEFERINO ROCHA intitula “tempo da violência”, é o tempo

que tem por motor o antagonista Fulberto, juiz vingativo da violência da paixão que se deixa dominar pela desmedida escalada da paixão da violência. Interlúdio de amargos sofrimentos para os personagens do drama, este é o momento em que a violência se redobra e reduplica o seu incrível poder de destruição nesta mais que cruel monstruosidade deformadora do humano que se chama vingança. Tempo de castração e de desonra, de injúria narcísica para Abelardo, e de obediente e involuntária clausura para Heloísa. Neste ato, faz entrada o conceito psicanalítico de *vergonha*.

O terceiro ato, ao crepúsculo do drama, é o tempo da conversão do “cavaleiro da dialética” em “peregrino da dor”. Neste, a ação se desenrola no silêncio eloquente da solidão tecida de dor e culpa, e tem como palco os abrigos — nem sempre amáveis para com o perseguido mestre Abelardo — dos “esconderijos silenciosos dos claustros dos mosteiros”. No ato de morrer para a paixão, nossos protagonistas nascem para o amor.

Em meu princípio está o meu fim, cantava T.S. ELIOT. Se as casas tombam, e são destruídas, em seu lugar irrompe um campo aberto, lembra o poeta. Se o verão queima as folhas, o outono as espalha pelo chão, e o inverno as sepulta sob o frio gélido da solidão, na primavera tudo floresce para de novo louvar a vida. Quando finalmente se apagam as luzes do palco, e as cortinas se fecham à última página da trama, é que se revela o sentido da epígrafe dada à obra, de autoria de SAN JUAN DE LA CRUZ: “Ao entardecer da vida, é no AMOR que seremos julgados”.

Eduardo Dias Gontijo

CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade. Uma história das últimas décadas da Escravidão na Corte*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, 287 pp..ISBN 85-7164116-1

O livro “Visões da Liberdade. Uma história das últimas décadas da escravidão na Corte” é a tese de doutorado defendida na Unicamp pelo historiador Sidney Chalhoub.

Com base numa rica pesquisa realizada no Arquivo do Primeiro Tribunal do Júri da cidade do Rio de Janeiro e no Arquivo Nacional, escreveu um texto de história social cujos protagonistas são os escravos e os negros livres.

Seu “objetivo principal foi tentar recuperar alguns aspectos da experiência dos escravos da Corte, de seus modos de pensar o mundo e atuar sobre ele” (p. 251).

Privilegiando a análise dos conflitos entre senhores e escravos, procura captar como a escravidão e a liberdade eram percebidas por eles. A combinação de uma leitura atenta dos processos judiciais da época, com cuidadosas análises, e um constante senso de humor confere ao texto uma extraordinária agilidade e leveza.

O capítulo primeiro, “Negócios de escravidão” (pp. 29-94), é precedido de uma “Introdução”(pp.13- 28), na qual o autor discute os pressupostos teóricos do seu trabalho.

“Afinal, como os negros pensavam e agiam diante da possibilidade, sempre presente nos horizontes de suas vidas, de serem comprados ou vendidos?” (p. 42).

Para compreender as atitudes e sentimentos, os valores e normas que norteavam as suas ações, marcadas por uma racionalidade própria, faz-se necessário: superar o mito da “coisificação

do escravo” e seu contraponto, a idéia do escravo rebelde; ter presente que muitos senhores percebiam as expectativas e os sentimentos do escravo, e que a compra e venda de escravos não se reduzia a simples cálculo econômico.

Antes de recorrerem a atitudes radicais, como a violência física, a fuga ou a negação da legitimidade do cativeiro, os escravos procuravam influenciar nas transações de compra e venda. Procuravam interferir no rumo que tomariam suas vidas, aproveitando, por exemplo, do “período de teste”.

Assim, só a racionalidade de “outros” não explica o modo de pensar e agir de escravos e escravas, pois “eles aprenderam a fazer valer certos direitos que, mesmo se compreendidos de maneira flexível, eram conquistas suas que precisavam ser respeitadas para que seu cativeiro tivesse continuidade; suas relações afetivas tinham de ser consideradas de alguma forma; os castigos precisavam ser moderados e aplicados por motivo justo; havia formas mais ou menos estabelecidas de os negros manifestarem suas preferências no momento decisivo da venda.” (p. 59).

O capítulo termina indicando as consequências destas ações e apontando caminhos alternativos para se entender as visões de liberdade dos escravos. Visões profundamente ligadas à experiência vivida.

Chalhoub estruturou o capítulo segundo, intitulado “visões da Liberdade” (pp. 95-174), em tomo de três questões: o conflito entre o direito de propriedade e o princípio de liberdade; a falência de uma política de domínio que via na alforria uma estratégia de produção de dependentes; e a questão da luta dos próprios negros pela liberdade.

Antes da lei de 28 de setembro de 1871 era muito difícil o trânsito da escravidão à liberdade via alforria forçada por

indenização de valor, mesmo que a Constituição do Império admitisse tal possibilidade.

Para a ideologia da escravidão, só os senhores detinham o poder de alforriar, ato gerador de relações de subordinação e dependência.”... O escravo, sendo dependente moral e materialmente do senhor, não podia ver essa relação bruscamente rompida quando alcançava a liberdade”. (p. 136).

Os foros judiciários constituíam-se, então, em arenas privilegiadas reveladoras da dimensão política implícita dos debates de reconstrução e desconstrução da ideologia da escravidão.

O sentido da alforria condicional parece ter mudado muito na segunda metade do séc. XIX. Era “antes, mais uma peça na engrenagem política de domínio que imaginava a existência de senhores protetores e escravos dependentes; depois, cada vez mais a ficção do contrato regulado e controlado pela suposta equanimidade da burocracia governamental e judiciária” (p. 139).

Mesmo não compartilhando com a ideologia da alforria, o papel de dependentes ou de protegidos era assumido pelos escravos, visando a transição para a liberdade.

Assim, “... na mesma pessoa, podiam coexistir sentimentos de agradecimento e até de afeto em relação a um senhor específico e uma percepção bastante crítica da sociedade como um todo” (p. 151).

Inúmeros fatos mostram que o atalho para a alforria não passava necessariamente pela vontade dos senhores. A própria lei de 28 de setembro de 1871, ao acolher no seu texto direitos adquiridos pelo costume, acabou sendo uma conquista dos escravos e tendo consequências relevantes no processo de abolição.

Para os abolicionistas, por exemplo, Joaquim Nabuco, o caminho a ser seguido era estritamente parlamentar e jurídico, evitando a ação direta dos negros. Para Chalhoub, esta ótica é falsa, pois ‘tanto o estudo das situações de compra e venda no primeiro capítulo quanto, agora, a análise dos processos cíveis mostram que a liberdade era uma causa dos negros, uma luta que tinha significados especificamente populares — no sentido de que esses significados eram elaborações culturais próprias, forjadas na experiência do cativo’ (p. 173).

O terceiro capítulo, “Cenas da cidade negra” (pp. 176-248), tem como tema as relações entre os negros e a cidade.

O autor relembra que as primeiras administrações republicanas, “ao perseguir capoeiras, demolir cortiços, modificar traços urbanos — em suma, ao procurar mudar o sentido do desenvolvimento da cidade —, os republicanos atacavam na verdade a memória histórica da busca de liberdade” (p. 186).

Os escravos libertos e negros livres pobres haviam instituído uma cidade própria. Esta cidade negra se fez através de movimentos e racionalidades cujo sentido fundamental, independente ou não das intenções dos sujeitos históricos, foi inviabilizar a continuidade da instituição da escravidão na Corte” (p. 185).

O desmanche, entre 1830 -1870, da política de domínio, característica da escravidão, possibilitou a formação da cidade negra.

Assim, “a formação da cidade negra é o processo de luta dos negros no sentido de instituir a política — ou seja, a busca da liberdade — onde antes havia fundamentalmente a rotina” (p. 186).

Com o aumento da população cativa (até 1849), agravou-se o problema do

controle social dos escravos, peça fundamental na política de domínio.

A cidade que escondia, também desconfiava: “ao invés de uma suspeição ‘pontual e nominal’, é [agora] a suspeição generalizada e contínua que se toma o cerne da política de domínio dos trabalhadores” (p. 192).

Com a queda da população cativa (1849-1872), a escravidão doméstica passou a ser hegemônica, trazendo à tona, uma vez mais, a questão dos castigos. A tolerância com os senhores que supliciavam os seus escravos tinha diminuído, e muito, na Corte.

O aumento da população livre da Corte e, ainda, o modo de vida dos escravos urbanos dificultou a distinção entre escravos e livres, “... muitos vivem ‘sobre si’, ou seja moram longe do senhor e são responsáveis pelo próprio sustento; é comum que se apresentem ao senhor apenas para pagar jornal combinado, ficando, portanto, quase que isentos da sujeição dominical, quase livres” (p. 215). Estas mudanças não podem ser atribuídas só a razões econômicas e à liberalidade dos senhores, pois uma vasta documentação revela as pressões dos escravos no sentido de aproximar suas vidas da dos homens livres pobres da cidade.

“Viver só”, “não pagar jornal” e a “duplicidade de papéis — bom escravo e bom operário” são sinais destas incontáveis batalhas individuais para desbravar o caminho em direção à liberdade.

Assim, perceber como os escravos articulavam os elementos essenciais do viver “sobre si” — a possibilidade de morar fora de casa dos senhores e desejo de certa autonomia no trabalho — é “...aprender um pouco do sentido que os próprios negros conferiam à liberdade” (p. 236). Os miseráveis cortiços da Corte e as casas de cômodos

eram os lugares da moradia de escravos libertos e negros livres em geral.

O autor conclui relembando: “o fundamental, de qualquer forma, é enfatizar que, para os negros, a liberdade significava, entre outras coisas, o fim de uma vida constantemente sujeita às vicissitudes das transformações de compra e venda.” (pp. 243-244).

No “Epílogo” (pp. 249-253) relembra a idéia básica do texto — a contestação da teoria do escravo-coisa, e as linhas de força da pesquisa.

A leitura prévia da “Introdução” e do “Epílogo” facilitam muito a compreensão deste excelente trabalho de reconstrução histórica realizado por Sidney Chalhoub.

“Visões de Liberdade” representa uma contribuição marcante para os estudos sobre a sociedade brasileira do século XIX, pois procura investigar os sentidos que os próprios escravos empresentavam às suas ações.

No dizer de Hebe Maria M. de Castro, “Chalhoub colocou pioneiramente em relevo a importância das Ações de Liberdade para a compreensão do papel do Estado imperial, dos próprios cativos no comprometimento da política de domínio que até então conferia legalidade à dominação escravista” (Das Cores do Silêncio, p. 207).

O autor traça, ainda, uma crítica precisa à “coisificação” do escravo, teoria tão difundida na produção historiográfica brasileira.

O texto, muito bem construído, na esteira de uma meticulosa investigação histórica, é um agradável convite à leitura.

Ênio José da Costa Brito