

LUC BRISSON (org.), *L'interprétation esotériste de Platon*, no. especial, *Les Études Philosophiques*, Janvier-Mars, 1988, PUF, Paris, 158 p.

A organização desse número especial da conhecida revista, devida à sugestão de Jean-François Courtine e confiada ao conhecido especialista Luc Brisson, eminente comentador do *Timeu*, é tanto mais significativa quanto Brisson se declarara há tempos cortês mas decidido adversário da chamada interpretação *esoterista* de Platão. O termo *esoterista*, recebido da tradição antiga, designa as lições orais de Platão na Academia, destinadas aos alunos e, portanto, *esotéricas*, isto é, endereçadas ao público interno. A essa interpretação já nos referimos várias vezes aqui na revista *Síntese* (ver n. 50 (1990): 101-113; n. 74 (1996): 399-404; n. 76 (1997): 115-120). Ela se apresenta hoje como sendo, talvez, o tema mais discutido na literatura platônica contemporânea, já que se trata da proposição de uma nova chave de leitura do conjunto da obra platônica que nos foi transmitida seja pela tradição direta (os *Diálogos*) seja pela tradição indireta (a chamada "doutrina não-escrita" ou *agrapha dógmata*, cujos fragmentos provêm sobretudo de Aristóteles). A interpretação *esoterista* se propõe fazer das "doutrinas não-escritas" não apenas fonte reconhecida do pensamento de Platão, mas sobretudo o ápice des-

se pensamento como teoria dos Princípios, o que daria ao ensinamento platônico um caráter eminentemente sistemático e, além disso, o consagraria definitivamente como primeiro capítulo da Metafísica ocidental. Esse o aspecto particularmente ressaltado na contribuição de Giancarlo Movia, *Les doctrines non écrites de Platon et la métaphysique de la transcendance* (pp. 114-130).

Na sua importante Apresentação (pp. 1-9), Luc Brisson reconhece de bom grado, tendo em vista os argumentos filológicos e históricos que a comprovam, a existência de uma tradição *indireta* do platonismo e mesmo a importância dessa tradição para a compreensão da herança platônica na sua totalidade. Mas, juntamente com numerosos especialistas, sobretudo da França e do mundo anglo-saxônico, recusa-se a fazer da tradição *indireta* a chave privilegiada para a leitura e o estabelecimento da ordem das razões transmitida pelos *Diálogos*, de tal sorte a tornar possível a exposição da doutrina platônica, segundo o *desideratum* de Leibniz, na forma e na estrutura de um *sistema* — o primeiro na história da Filosofia ocidental, coroado por uma teoria dos Princípios (*Protologia*, na terminologia de Giovanni Reale).

Esse problema, como é longamente explicado na erudita contribuição de

Marie-Dominique Richard, *La critique de A. Boeckh de l'Introduction Générale de F. Schleiermacher aux Dialogues de Platon* (pp. 11-30), tem sua origem na discussão travada em fins do século XVIII e começos do século XIX, na Alemanha, entre uma leitura racionalista e uma leitura romântica de Platão. Essa, estimulada por Fr. Schlegel, prevaleceu finalmente com a monumental obra literário-hermenêutica que foi a tradução dos *Diálogos* por Friedrich Schleiermacher, e a programática *Introdução* que a precede. Na verdade, o enjeu dessa discussão é mais profundo, e nela o que está em questão é a ótica correta de uma leitura atual daquele que é, reconhecidamente, o primeiro grande elo da cadeia filosófica na tradição ocidental. Como ler Platão depois de Kant? Tal o problema. Os que aceitam o suposto veredicto kantiano do "fim da Metafísica" não podem aceitar um Platão metafísico e o substituem por um Platão romântico, para o qual a Filosofia é uma obra de arte, intuída na unidade da forma e do conteúdo, e não uma obra de verdade, fundada na transcendência racional do supra-sensível.

É sabido que as tentativas de recuperação de um Platão metafísico acompanharam a hermenêutica dos *Diálogos* durante o século XIX, mas receberam novo alento com a revalorização filosófica e filológica das doutrinas não-escritas, iniciada com a grande tese de Léon Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote* (1909, reed. Hildesheim, 1963). Mas foi nos fins da década de 50 e começos da década de 60 que a leitura metafísica de Platão a partir da Protologia das doutrinas não-escritas apresentou-se como alternativa à hermenêutica schleiermachiana com as teses programáticas dos dois pesquisadores de Tübingen, H.-J. Krämer e Konrad Gaiser, este prematuramente desaparecido. O ponto de vista da es-

cola de Tübingen é exposto aqui por Hans-Joachim Krämer num texto de exemplar clareza, já assinalado, na sua versão alemã original, na nossa Revista (*Síntese* 76 (1997): 115-120; aqui, p. 120). As teses de Krämer e Gaiser receberam na Itália, por parte do eminente historiador milanês da Filosofia antiga, Giovanni Reale, uma adesão irrestrita. Com a fundação do *Centro di Ricerche di Metafisica*, junto à Universidade Católica de Milão, e uma intensa atividade editorial nas duas grandes editoras milanesas, *Vita e Pensiero* e *Rusconi*, compreendendo edições de textos antigos, traduções de especialistas contemporâneos de Platão, sobretudo da escola de Tübingen, e estudos originais entre os quais ressaltam as contribuições do incansável G. Reale (ver *Para uma nova interpretação de Platão*, tr. bras. de M. Perine, São Paulo, Loyola, 1997), Milão transformouse sem dúvida no mais importante centro de estudo e difusão da interpretação esoterista de Platão. Na presente coletânea Reale comparece com um importante texto *Le Phèdre, manifeste programmatique de Platon, "écrivain" et "philosophe"*, pp. 131-148, primícias de um grande comentário a ser publicado pela ed. Mondadori (1988).

O presente número especial de *Les Études Philosophiques* oferece, pois, aos leitores de língua francesa um dossier completo e autorizado sobre a interpretação esoterista de Platão, até agora pouco conhecida entre os platonizantes franceses.

No final da sua *Apresentação* o organizador Luc Brisson formula algumas objeções à leitura platônica da escola de Tübingen-Milão que, vindas de um dos mais notáveis platonólogos contemporâneos, merecem toda a atenção. Ei-las: 1. em primeiro lugar, Brisson questiona o uso da categoria de "paradigma" que Reale foi buscar

na teoria das revoluções científicas de Thomas Kuhn, para caracterizar um novo modelo de leitura dos textos de Platão. Cremos que Brisson tem razão e pensamos que a noção de “paradigma”, na sua acepção kuhniana, deva ser abandonada nesse contexto. Com efeito, ela se aplica às ciências exatas, que podem propor diversos modelos matemáticos de interpretação dos fenômenos naturais, entre os quais a experimentação escolherá o mais apto. Nada disso acontece nas ciências filológico-históricas, estruturalmente *hermenêuticas*, onde não há, por definição, nenhuma possibilidade de se tentar um *experimentum crucis*; 2. em segundo lugar, Brisson, sem negar a importância da tradição *indireta* do ensinamento de Platão, cujos testemunhos se estendem por mais de um milênio, contesta a possibilidade de se atribuir diretamente *todos* esses testemunhos ao ensinamento oral de Platão na Academia. Há aqui um problema filológico e histórico-crítico que permanece aberto à discussão; 3. em particular, Brisson lembra que o conjunto de testemunhos reunidos primeiramente por K. Gaiser nos chamados *Testimonia Platonica* não recebeu assentimento unânime por parte de eminentes filólogos e, por outro lado, platonistas de reconhecida autoridade se sentem pouco à vontade com a simplificação da complexa filosofia dos *Diálogos* na forma de uma Protologia que reconduz toda a riqueza do real à dialética do Uno e da Díada indeterminada; 4. a rígida sistematização do pensamento platônico parece, além disso, opor-se à idéia da Filosofia e à prática do filosofar, tal como aparecem nos *Diálogos*; 5. enfim, *dato et non concessio* que o sistema platônico estivesse já acabado em 387 (fundação provável da Academia), como explicar que os *Diálogos* apresentem uma oscilação doutrinária tão notável em doutrinas

de capital importância como a doutrina da *Alma*?

Como quer que seja, essas objeções de Brisson convidam os partidários da interpretação *esoterista* a matizar em alguns pontos sua leitura de Platão. Não há dúvida, porém, de que o grande mérito da escola de Tübingem-Milão é o de ter recuperado a *intenção metafísica* do pensamento platônico, tal como a tradição a recebeu durante mais de dois milênios e que foi rompida apenas no clima do irracionalismo romântico que passou a dominar a filosofia européia após Hegel. Parece, assim, definitivamente anacrônica a imagem do platonismo como *skepsis* em perpétuo movimento que tenha renunciado a qualquer pretensão de *verdade*. Esse Platão que, por um momento, foi preconizado pelo ceticismo da Nova Academia, não foi o que a grande tradição filosófica recebeu e conservou. Voltar ao Platão metafísico é, antes de mais nada, um problema de objetividade histórica, e tê-lo lembrado aos platonizantes de hoje é o mérito indiscutível da interpretação *esoterista*.

Henrique C. de Lima Vaz

GWENDOLINE JARCZYK, *Hegel: Science de la Logique* (col. Philo-oeuvres), Paris, Éd. Ellipses, 1988, 64 p.

No número anterior da *Síntese* assinalamos aos nossos leitores (*Síntese* 81 (1998): 294-295) a existência dessa coleção de concepção original, de consulta relativamente fácil e de indiscutível utilidade, destinada a iniciar os estudiosos interessados na leitura das grandes obras da tradição filosófica. Esperemos que, dentro em pouco, os fascículos da coleção estejam também ao alcance dos leitores brasileiros em tradução vernácula.

Na recensão anterior demos notícia da magistral iniciação à leitura da *Fenomenologia do Espírito*, de autoria do eminente especialista P.-J. Labarrière. Complemento ao texto de Labarrière, eis aqui uma não menos magistral iniciação à *Ciência da Lógica* de 1812-1816, devida a Gwendoline Jarczyk, conhecida colaboradora de Labarrière nos seus estudos hegelianos e, agora, na tradução das obras alemãs do Mestre Eckart (ver *Síntese* 79 (1997): 561-566). Em particular, G. Jarczyk foi a co-autora, juntamente com Labarrière, da monumental tradução francesa da *Ciência da Lógica*, acompanhada de introduções, notas e glossários (Aubier, 1972, 1976, 1981 e edições posteriores) obra, enquanto sabemos, sem similar em outra língua, e autora da tese *Système et liberté dans la Logique de Hegel* (Aubier), um dos mais importantes livros da bibliografia contemporânea sobre a *Lógica* hegeliana.

Ninguém, pois, como G. Jarczyk para apresentar a *Ciência da Lógica* na coleção Philo-œuvres. Podemos afirmar estarmos diante de uma *réussite* excepcional, que consegue, em poucas páginas, mostrar ao leitor a significação verdadeiramente *epochal* dessa obra por tantos títulos única da História da Filosofia e sujeita, mais do que qualquer outra, a numerosos contra-sensos na historiografia filosófica usual devidos, é preciso reconhecê-lo, à sua extrema originalidade e ao fato de que poucos leitores se submeteram, na leitura *integral* do texto, àquela penosa *Anstregung des Begriffes* de que fala Hegel no *Prefácio à Fenomenologia*. Essa luminosa introdução de G. Jarczyk à leitura da *Ciência da Lógica* é, antes de tudo, uma restituição da significação original no todo do Sistema atribuída por Hegel à *Ciência da Lógica*, e freqüentemente obscurecida pelo lugar-comum que faz dessa obra um tratado de lógica *formal* no sentido clássico, o que a torna perfeitamente ininteligível ou que supõe

ser a *Lógica* hegeliana uma disciplina propedêutica ao estudo da Filosofia, conforme a divisão didática em *Lógica*, *Física* e *Ética* transmitida pela tradição. Na primeira parte (pp. 5-23) do seu livro, Jarczyk se esforça justamente por mostrar a originalidade da *Lógica* como *Lógica ontológica* ou princípio de estruturação do Sistema, que se situa silogisticamente (no sentido dialético) como *mediação* entre a *Fenomenologia*, que, com o Saber absoluto, atinge a identidade dialética entre Verdade e Certeza ou põe em evidência o *lógico* como tal (*das Logische*), identidade do conteúdo e da forma, supressão radical de toda extraneidade de uma incognoscível *coisa-em-si*, e o domínio do *real* (Natureza e Espírito) que o *Lógico*, como *Idéia absoluta*, deixa desprender-se livremente de si (*sich frei entlässt*, ver p. 51) e que se mostra assim como o absoluto *ser-outro* do *lógico*, na identidade negativa do seu *ser-para-si* ou da substância posta como *sujeito* ou *conceito*. É nesse sentido que Jarczyk mostra a *Lógica* hegeliana como estatuto radical da *liberdade* na sua inteligibilidade mais profunda e pode ser assim caracterizada, como as outras obras sistemáticas de Hegel, como a resposta especulativamente mais audaz a essa eterna interrogação: o que é a *liberdade*? (pp. 22-23).

A segunda parte desse pequeno e precioso volume é uma seleção cuidadosa dos trechos mais significativos da *Ciência da Lógica*, acompanhados de breves comentários (pp. 26-51). Segue-se um glossário de 64 termos e uma pequena mas selecionada bibliografia em língua francesa (pp. 55-64).

Os livros de Labarrière e Jarczyk justificam plenamente a idéia da coleção Philo-œuvres e garantem-lhe, estamos certos, um indiscutível êxito.

Henrique C. Lima Vaz

TOMMASO LA ROCCA, *La critica marxista della religione*, Ferrara: Corso Ed., 1996, 259 p.

O pensamento dos principais representantes da crítica da religião na tradição marxista é exposto com clareza, concisão e objetividade. Nesta segunda edição do livro, publicado originalmente em 1985, aos estudos sobre o próprio Marx, Engels, Gramsci e Ernst Bloch, o Autor acrescenta um capítulo, aliás o maior, sobre um pensador menos conhecido, pelo menos entre nós, o austríaco Max Adler (1873-1937). As interpretações são fundamentadas diretamente nos próprios textos destes filósofos, citados ou referidos a cada passo. Embora não desconheça a ampla bibliografia sobre o caráter ateu ou não do pensamento marxista, o Autor não dialoga diretamente com outros intérpretes da filosofia de Marx e de seus discípulos. Nem retoma a discussão, tão viva sobretudo no período depois da segunda guerra mundial, sobre a eventual compatibilidade entre marxismo e cristianismo. Seu objetivo não é tampouco criticar ou refutar a crítica marxista da religião, mas simplesmente expor e comparar entre si a visão dos cinco filósofos escolhidos, indicando os enfoques específicos de cada um e a linha geral resultante do conjunto de suas posições.

Sem embarcar numa apresentação sistemática de todo o pensamento dos autores estudados, La Rocca colhe com agudeza os traços característicos da posição de cada um acerca do fenômeno religioso, inserindo-a no contexto geral da obra respectiva. Segundo ele, Marx, na sua crítica, focaliza sobretudo o aspecto ideológico da religião. Já Engels se detém prevalentemente na análise do papel histórico-social do cristianismo. Adler, por sua vez, encara o fenômeno religioso do ponto de vista filosófico-sociológico, sublinhando a íntima relação entre religião e

socialismo. A perspectiva de Gramsci na interpretação do cristianismo é claramente política, ao passo que Bloch põe em relevo a própria mensagem bíblica, para reinterpretá-la à luz do seu "Princípio Esperança".

Na apresentação da crítica marxista da religião, o Autor privilegia conscientemente a linha humanista dos escritos da juventude de Marx, em contra-posição ao pensamento científico-econômico próprio da sua fase madura. As análises de todos os autores estudados, enquanto marxistas, correspondem a uma "desconstrução" da religião, isto é, à negação do seu conteúdo objetivo e, portanto, de qualquer transcendência, e da realidade de Deus. Entretanto, eles não tendem a uma desvalorização total do fenômeno religioso. Ao contrário, de Marx a Bloch assiste-se a uma progressiva consciência da sua complexidade e da importância do seu papel social. "A religião historicamente se apresenta aos olhos da crítica marxista como 'ideologia de dominação' de poucos poderosos e, ao mesmo tempo, como 'ideologia de libertação' de muitos dominados" (p.247).

Segundo La Rocca, esta crítica marxista da religião produz como que um efeito 'boomerang', enquanto leva os seus autores a uma revisão das posições marxianas sobre a dialética da história. O próprio Engels é constrangido a precisar em termos de "reciprocidade" as relações entre estrutura (econômica) e super-estrutura (cultural-religiosa). Esta tendência se acentua em Gramsci (relação entre filosofia e 'senso comum') e, mais ainda, com o conceito de religião como "apriori social" em Adler e como "utopia" revolucionária em Bloch. Neste contexto o Autor sublinha o caráter religioso do próprio marxismo, enquanto propõe uma forma nova de religiosidade laica, pretendendo reali-

zar neste mundo e pela ação do próprio homem as esperanças de libertação definitiva (superação das alienações, etc.), cujo cumprimento definitivo o cristianismo repõe numa vida além da morte e da história pela graça de Deus.

Na apresentação da primeira edição, reproduzida nesta segunda, Italo Mancini, o conceituado filósofo, falecido em 1993, vê na capacidade de realçar a profunda semelhança entre a problemática marxista e a cristã a respeito da libertação do mal, apesar da oposição das respectivas soluções, o maior mérito deste livro e o motivo da sua inegável atualidade. A seus olhos, o marxismo, não obstante suas eventuais eclipses políticas ou mesmo culturais, continua constituindo o grande desafio à visão cristã da história. O próprio Autor reivindica, no prefácio a esta segunda edição, o valor mais que meramente historiográfico da obra, já que, para ele, a crise do socialismo real não significa a liquidação definitiva do marxismo, enquanto proposta de um humanismo socialista que procura responder às aspirações fundamentais de justiça e igualdade. Em particular, muitas das categorias elaboradas pelos pensadores estudados permanecem instrumentos válidos e fecundos de interpretação do fenômeno religioso, tanto como reveladoras do seu potencial social, quanto como instâncias críticas de suas deformações históricas.

Pela sua clareza e pelo bem fundado de suas análises e interpretações, esta exposição da crítica da religião de cunho marxista, em alguns dos seus principais fatores, é certamente muito útil para quem se interessa por esta corrente de pensamento ou, de um modo geral, trabalha nos campos da filosofia ou sociologia religiosas.

João A. Mac Dowell

MANOLO FLORENTINO, JOSÉ ROBERTO GÓES, *A paz das senzalas. Famílias escravas e tráfico atlântico*, Rio de Janeiro, c. 1790 - c. 1850, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997, 256 p. ISBN 85-200-0458-X.

“A paz das senzalas”, de Manolo Florentino e José Roberto Góes, está organizado em três partes, precedidas de um breve “Prólogo”, no qual se reafirma a importância do estudo da família escrava.

No primeiro capítulo, intitulado “Da guerra e da paz entre os escravos” (pp. 25-37), os AA. apresentam alguns pressupostos para se entender bem a afirmação: “o cativo era estruturalmente dependente do parentesco cativo” (p. 37).

Assim, ter presente a existência de relações familiares entre os cativos, a superação de uma visão puramente econômica da empresa escravista, a compreensão da sociedade escravista como uma organização marcada por tensões não só entre senhores e escravos, mas também entre escravos e escravos, e serem os plantéis lugares de tensão e de desarraigamento social é condição básica para se perceber que o escravo, para sobreviver, estava condenado a procurar a paz e a produzir um “nós” mediante a criação e recriação de laços diversos, os de parentesco inclusive.

“Espécie de meta-nós, era o parentesco escravo a possibilidade e o cimento da comunidade cativa. Era o solvente imprescindível a senhores e escravos, por intermédio do qual se tecia a paz das senzalas”. (pp. 36-37)

No capítulo segundo, “Dos suportes deste estudo” (pp. 41-56), os AA. indicam o *status quaestionis* da pesquisa feita sobre 374 inventários e contextualizam alguns tópicos básicos, tais como: a família como instrumento da paz social é motivo de renda política para os senhores e o sentido último, sociológico, do tráfico de almas em uma sociedade escravista.

Os dados levantados nos inventários revelam não só a alta disseminação da propriedade escrava pelo tecido social, mas também o alto grau de concentração da propriedade escrava, colocando-nos "... não só frente a uma sociedade possuidora de escravos, mas sobretudo diante de uma sociedade escravista, definida como aquela na qual o principal objetivo da renda extraída ao trabalhador cativo é a reificação da diferença sócio-econômica entre a elite escravocrata e todos os outros homens livres". (p. 55) Assim, o tráfico transatlântico não só repunha escravos, mas tinha também uma função sociológica específica.

No terceiro capítulo, "Da quantidade de homens e de africanos" (pp. 59-71), que abre a segunda parte do livro, os AA. depois de uma análise da variação das taxas de crescimento médio anual do tráfico, da africanidade, da masculinidade, da participação dos grupos etários e da posse de cativos por faixa de tamanho de plantel e escravos (1790-1830), formulam a seguinte hipótese: "... a elite proprietária rural cresceu e estabilizou no pico do tráfico (1826-1830) a sua capacidade de acumulação e reiteração da diferença - medida pelos escravos detidos" (pp. 64-65).

Constata, ainda, uma oscilação nas taxas de africanidade/masculinidade dos grandes plantéis, ocasionada pela crise na oferta de mão-de-obra que estimulava a compra ou venda de cativas.

"Em suma, para além da capacidade produtiva, o período de 1826-30 conheceu uma contundente valorização das capacidades reprodutivas da mulher cativa fértil" (p. 71).

No capítulo quarto, "Do sentir-se parte de uma família escrava" (pp. 73-100), os AA. conscientes dos limites metodológicos dos inventários — registram apenas o núcleo familiar primário —, optam pelo estudo das práticas nominativas, para tentar determinar "até onde se estendia o sentimento

de ser membro de uma família entre os escravos" (p. 75).

A análise dos inventários (1790-1830) e dos registros de batismo constatou que a prática de dar nome paterno ou materno era baixa; o mais usual era conferir o nome dos padrinhos. O que permite inferir que a concepção da família escrava não só ultrapassava o núcleo consanguíneo primário, mas também o âmbito do próprio plantel, numa atitude eminentemente política.

A análise das flutuações dos escravos aparentados de primeiro grau, ao revelar uma "relação diretamente proporcional entre tamanho de plantel e parentesco, constitui-se em mais uma indicação de que as famílias escravas tinham por sentido fundamental o estabelecimento da paz" (p. 95).

O breve e denso capítulo quinto, "Das relações entre ocupação e família escrava" (pp. 103-111), discute as teses clássicas que postulam nexos implícitos (Frazier, F. H. Cardoso) ou explícitos (Gilberto Freire) entre a família e os tipos de especialização ocupacional dos escravos.

O exame da distribuição parental por profissão dos escravos (Inventários *post mortem* — 1790-1830) indica que "o estabelecimento de laços parentais sancionados ou não pela norma não era um atributo do tipo de ocupação desempenhado pelo cativo" (p. 108). Indica, ainda, que o parentesco não dependia de uma maior aproximação ao ambiente da família senhorial.

O capítulo sexto, "Da estabilidade das famílias escravas" (pp. 113-125), examina, sob vários ângulos, a importante questão da permanência da família escrava, *locus* responsável pela efetiva socialização e transmissão de padrões culturais dos escravos.

"A família escrava enfrentava com sucesso a morte do seu senhor, sobretudo quando inserida em um grande plantel, e constituída por cônjuges e filhos legalmente reconhecidos" (p. 121). O exa-

me do destino das famílias escravas em várias conjunturas aponta não só a sua reiteração, como a sua manutenção.

Os AA. lembram que os arranjos familiares no interior dos extensos plantéis contribuíam para a pacificação, solidariedade e ajuda mútua; enfim, contribuíam para a constituição e a reconstituição da comunidade de cativos.

O capítulo sétimo, "Das práticas que instauravam a família pacificadora" (pp. 131 -159), abre a terceira parte do livro. Alguns resultados obtidos pela observação dos inventários apontam para a reprodução de práticas africanas: maternidade precoce, longo intervalo genésico e idade da última procriação, que foi redefinida, quando a família se mostrava necessária para a perpetuação da comunidade escrava.

Os tipos de arranjo familiar são elucidativos. O matrimônio legal, por exemplo, era um dos mecanismos reprodutores da estabilidade política da mocidade escravista que funcionava bem nos momentos de estabilidade do tráfico (famílias nucleares) e nos momentos de expansão dava sinais de exaustão (famílias matrifocais), expondo, assim, seus limites para a incorporação da escravaria.

Matrimônios endogâmicos eram a norma exacerbada pelos crioulos nos picos do tráfico. O matrimônio legal predominava entre os africanos, sendo as preferências étnicas abandonadas nos momentos de pico.

Uma última observação diz respeito à constatação das diferenças etárias bastante pronunciadas entre os casais. Nos momentos de estabilidade, os homens mais velhos dominaram o mercado de mulheres férteis, o que demonstra que as uniões conjugais não se davam ao acaso. "Ora, a preeminência dos mais velhos representava a cristalização de um poder político pacificador (uma espécie de poder civil) forte, entre os escravos" (p. 159).

No capítulo oitavo, "Da renda política do parentesco escravo: uma contribuição" (pp. 161-167), os AA. lembram que, com o avanço da idade, o escravo era revalorizado, certamente devido ao seu forte poder político pacificador.

A cifra de 1.6%, indicativa da desvalorização monetária da riqueza escravista promovida pelo parentesco de primeiro grau, é significativa economicamente, mas não mede nunca "...a renda política que aos senhores era facultada auferir por meio da pacificação parental" (p. 167).

O livro de Manolo Florentino e José Roberto Góes reforça as recentes pesquisas que procuram resgatar as dimensões políticas e culturais presentes na escravidão brasileira. Este alargamento do horizonte teórico permite análises mais complexas e depuradas. Assim, o exame cuidadoso das relações entre parentesco e tráfico aponta para a relevância da constituição de relações parentais em geral, e familiares em particular, tanto para os cativos como para o sistema, uma vez que a família escrava funcionava como uma força de estabilização social.

Livro baseado numa meticulosa pesquisa, que recolhe, nos inventários *post mortem*, os laços parentais estabelecidos por ocasião da criação de famílias cativas, e desnuda a resistência, a fragilidade, a solidariedade e solidão de homens e mulheres do agro fluminense entre a última década do Setecentos e a primeira metade do Oitocentos.

Texto claro e conciso que, no entanto, pode ser de leitura difícil para quem não está familiarizado com os estudos de demografia histórica. O leitor encontrará na conclusão um excelente guia do leitor. Inúmeros apêndices e uma expressiva iconografia compõem a esmerada composição gráfica da obra. "A paz das senzalas" dá uma contribuição criativa e inovadora para a historiografia do país.

Ênio José da Costa Brito

EDUARDO SILVA, *Dom Obá II D'África, o príncipe do povo, Vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, 262 p.

O livro, *Dom Obá II D'África, o príncipe do povo*, quer dar “uma contribuição para a história cultural da sociedade brasileira” (p. 15). O A., nos sete capítulos, resgata a fascinante história de um filho de africanos forros nascido em Lençóis, no sertão da Bahia, por volta de 1845. Cândido da Fonseca Galvão, um autêntico mediador cultural, viveu na cidade do Rio de Janeiro, na segunda metade do século XVIII.

O capítulo primeiro, “O engano das Minas” (pp. 27-44), descreve a ascensão e a queda da cidade de Lençóis. Aí, em 1865, Galvão não só participou ativamente do recrutamento para a guerra do Paraguai, como se alistou. Deixou a cidade, em 1^ª de maio de 1865, rumo à capital da província.

O segundo capítulo, “Os campos gloriosos da peleja” (pp. 45-56), segue os passos dos jovens recrutas de Lençóis até os campos de batalha. Em 31 de agosto de 1866, depois de um ferimento na mão direita, o alferes do exército Galvão retira-se da luta.

Consolidação da idéia do Brasil-nação, convivência prolongada de brasileiros de todas as províncias e classes sociais e mudanças na compreensão da sociedade e no imaginário dos brasileiros são alguns dos legados da guerra.

O terceiro capítulo, intitulado “A volta para casa” (pp. 57 -70), relembra que, terminada a guerra, o país entra em crise — crise sócio-institucional —, e os ex-combatentes dão início ao penoso processo de adaptação à vida civil. “Datam desse imediato pós-guerra as primeiras alusões aos abusos alcoólicos e à doença mental do alferes de zuavos” (p. 60).

Galvão desembarcou no Rio e foi mandado para a Bahia, mas já em 1870 está a caminho da capital do Império. Essa migração voluntária se insere num

processo mais amplo que tem sua face mais visível no declínio dos produtos tradicionais da economia do Nordeste e na emergência da economia do sudeste.

No quarto capítulo, “Vida na Corte” (pp. 71-92), o autor termina a reconstrução da vida de Dom Obá II. Em pleno processo de modernização, o Rio de Janeiro, centro da política nacional, recebeu, em 1880, Cândido da Fonseca Galvão. Os velhos problemas da cidade — trabalho, moradia e saúde — tinham-se agravado.

A população marginalizada acabou criando uma cidade paralela, ‘pequena África’, constituída por comunidades não homogêneas marcadas por inúmeras rivalidades religiosas e ideológicas.

Os profundos desequilíbrios financeiros da década de 80 contribuíram para ampliar o descontentamento popular, gerador de inúmeras revoltas. Nesse período Dom Obá ampliou sua militância política, tomando-se muito popular na cidade.

O capítulo quinto, “O vassalo fiel” (pp. 93-101), investiga a natureza das relações de Dom Obá com o imperador Dom Pedro II. Dom Obá teve acesso ao palácio e ao próprio imperador. Sua presença nas audiências públicas está bem registrada: foram 125, entre 1882 e 1884. Na audiência de 13 de outubro de 1823, tudo indica que ele teria ido buscar apoio para seu projeto de “fazer vir imigrantes” da África.

Desde 1850 a questão da mão-de-obra gerava um intenso debate intelectual e político no país. Gradualmente percebe-se que a discussão trazia, no seu bojo, uma questão étnica e cultural para o país que emergia da transição escravista.

Como explicar a comunicação entre Dom Obá e o imperador do Brasil, é a preocupação do sexto capítulo, “O Príncipe das Ruas” (pp. 112-128).

O patriarcalismo esclareceria, em parte, se entendido “... como um fenôme-

no social, complexo feito de transigências mútuas e diárias e de manipulações entre senhores e escravos” (p. 115). Tanto o Príncipe como o Imperador estavam imersos nesse *ethos commum*.

A atuação mediadora do Príncipe passava por uma intensa micropolítica, tecida por alianças sociais, visitas às agências do Estado e por contatos políticos.

Sua liderança e autoridade estendia-se a uma parcela da população africana, crioula e miscigenada, composta por escravos, libertos e homens livres (migrantes e ex-combatentes).

“Tais poderes incluíam, certamente, seus legados reais de Abiodun, seus feitos e medalhas de guerra, seu relacionamento com dom Pedro II e, acima de tudo talvez, sua capacidade, ou axé, para a ação política dentro dos quadros reinantes, para a real *politik* de então” (p.126).

No sétimo capítulo, “Os assuntos brasileiros” (pp. 129-155), o A. apresenta o pensamento do Príncipe acerca da monarquia e de algumas questões fundamentais] da vida brasileira.

O Príncipe era um conservador defensor da coroa e das instituições, num período em que o que contava era o partido, controlador da “machina governamental”. Já em 1882, o Príncipe propunha a abolição total da escravidão, num tempo em que a questão racial confundia-se com a da nacionalidade, discutida dentro dos parâmetros de um evolucionismo biológico social. As mesmas questões eram motivo de preocupação e debates por parte do povo simples, mas em outra chave: a da igualdade fundamental do gênero humano.

Dom Obá orgulhava-se ser preto e não cansava de afirmar que o valor não estava na cor.

No capítulo oitavo, “Fontes, pressupostos e poder simbólico” (pp. 156-180), o A. procura mapear as idéias que influenciaram a visão de mundo de Dom

Obá, que se considerava um poeta, inspirado pelos céus.

A sua inspiração maior e seu ideal de justiça deitavam raízes na tradição luso-afro-brasileira. Ao utilizá-la, em muitos dos seus escritos, contribuiu para preservá-la e difundi-la entre escravos e libertos e homens livres de cor.

Pacifista, acreditava na força da palavra e condenava a escravidão e a discriminação entre brasileiros. Considerava-se um príncipe católico e, ao mesmo tempo, um guardião da velha religião étnica de seu povo.

O retrato oficial do Dom Obá entrelaçava um conjunto de símbolos ocidentais e iorubas. “Ao centro, o Príncipe em uniforme militar, em torno, simetricamente distribuídos em pares, significantes ocidentais (a pomba do Espírito Santo, a coroa real) e iorubas (os fetiches de Ogum e Oxóssi) (p. 171).

O livro de Eduardo Silva “se enquadra na linha reflexiva sobre a reversão da narrativa dominante, como propõem as mais recentes escolas de estudo de história” (Raquel Paiva).

O A. aponta para os espaços de autonomia e resistência dos marginalizados e sua influência nos destinos da Nação. Olha com cuidado para a vivência dos cativos e marginalizados, vivência tantas vezes esquecida pela historiografia oficial. Livro fascinante, que o leitor gostaria de ter escrito, pela exatidão dos argumentos e, ainda, pelo cuidado de evitar simplificações ideológicas, freqüentes nos estudos das sociedades escravocratas.

Dom Obá II D’África resgata, com fidelidade e acuidade histórica, um período de crise sócio-institucional, possibilitando ao leitor a compreensão das práticas políticas de ontem e de hoje.

Exemplo de esmero editorial oferecido pela Companhia das Letras, o livro, com um texto limpo e bem escuto, é um convite à leitura imediata.

Ênio José da Costa Brito