

Luís Antônio Contatori Romano

**A PASSAGEM DE SARTRE E SIMONE DE BEAUVOIR
PELO BRASIL EM 1960**

Tese apresentada ao Curso de Teoria Literária do Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Letras na Área de Teoria Literária.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos da Silva Dantas (Unicamp)

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Unicamp
Instituto de Estudos da Linguagem
2.000



2000 17 462

UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	UNICAMP
	R662p
V.	Ex.
TOMBO BC	43011
PROC.	16-2 F8/00
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREC.º	R\$ 11,00
DATA	07/11/00
N.º CPD	

CM-00149562-1

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA IEL - UNICAMP

R662p

Romano, Luis Antônio Contatori

A passagem de Sartre e Simone de Beauvoir pelo Brasil em 1960 /
Luis Antônio Contatori Romano. - - Campinas, SP: [s.n.], 2000.

Orientador: Luiz Carlos da Silva Dantas

Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Estudos da Linguagem.

1. Existencialismo. 2. Teoria literária. 3. Literatura popular. 4.
Teatro. I. Dantas, Luiz Carlos da Silva. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

Prof. Dr. Luiz Carlos da Silva Dantas - Orientador

Prof. Dr. Fausto Castilho

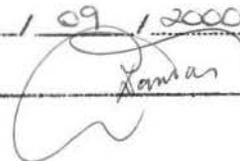
Prof. Dr. Francisco Foot Hardman

Prof. Dr. Luís Benedicto Lacerda Orlandi

Profa. Dra. Vera Maria Chalmers

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Este exemplar é a redação final da tese
defendida por Luís António
gentatori Romano
e aprovada pela Comissão Julgadora em
29 / 09 / 2000.



BIBLIOTECA
UNIVERSITÁRIA
DE LISBOA

Agradecimentos

Ao Professor Luiz Dantas, meu orientador, pela confiança que sempre teve em meu trabalho e pelas valiosas indicações de leitura.

Aos professores Fausto Castilho e Luiz Orlandi pelas importantes informações prestadas em seus depoimentos pessoais como testemunhas da passagem de Jean-Paul Sartre pelo Brasil.

À banca examinadora pela leitura atenta de meu trabalho.

SUMÁRIO

Resumo	13
Introdução	15
Parte I: Diálogo com o pensamento de Sartre	
I - A crítica ao pensamento de Sartre no Brasil	
A introdução do Existencialismo no Brasil por Euríalo Canabrava	27
Sartre e Clarice Lispector	32
A crítica católica ao Existencialismo	34
Os dois tipos de Existencialismo	37
A natureza humana e os valores	39
O Existencialismo como mito contemporâneo	42
As relações entre o Existencialismo, a arte, a ciência e a filosofia	43
O veredicto da crítica católica	46
A resposta de Sartre à crítica católica	49
Sartre e a juventude brasileira em 1960	50
A crítica conservadora e as relações de Sartre com a Revolução Cubana	52
II - Sartre e a América Latina	
A revolução no Brasil	53
Existencialismo e Marxismo	58
Sartre em Cuba	62
A literatura engajada	65

Alejo Carpentier e a literatura engajada	71
As repercussões da Revolução Cubana no Brasil	75

Parte II: O itinerário de Sartre e Simone de Beauvoir pelo Brasil

I - A recepção nordestina

Deslumbramento e assimilação do europeu pelo brasileiro	81
O convite de Jorge Amado para que Sartre e Simone de Beauvoir viessem ao Brasil	87
O anti-Malraux	90
Os preparativos para a viagem	92
A aventura da chegada ao Recife	92
O “homem cordial”	96
A chegada de Sartre e Simone a Salvador	99
A entrevista à imprensa em Salvador	101
Sartre na Reitoria da Universidade da Bahia	103
A grã-finagem brasileira e Sartre	104
O encontro com Pierre Verger	105
Passeios pelo sul da Bahia	109

II - A passagem pelo Rio de Janeiro

A chegada de Sartre e Simone de Beauvoir ao Rio de Janeiro	115
A coletiva à imprensa na Faculdade Nacional de Filosofia	116
A conferência de Simone de Beauvoir na Faculdade Nacional de Filosofia	120
A visita à favela no Morro da Babilônia	127
Bate-papos e passeios no Rio de Janeiro	129
As eleições presidenciais brasileiras	131
Sartre e Simone vistos por Paulo Mendes Campos	135
Os visitantes e a elite carioca	137
A conferência de Sartre no ISEB	145
A edição relâmpago de <i>Furacão sobre Cuba</i>	147

III - A Agitada Semana em São Paulo	
As primeiras impressões de São Paulo	151
A edição de “boas-vindas” de <i>O Estado de S. Paulo</i>	152
A entrevista à imprensa em São Paulo	156
A entrevista para a TV Excelsior	159
A recepção em casa da família Mesquita	161
Sartre debate com estudantes em Araraquara	165
A conferência de Sartre em Araraquara	174
Sartre no Teatro João Caetano em São Paulo	179
Agenda de Simone de Beauvoir em São Paulo	184
Atividades literárias em São Paulo	186
O encontro de Sartre com líderes sindicais brasileiros	187
A recepção ao pensamento de Sartre em São Paulo	191
As complicações políticas de Sartre na França	195
IV - As etapas derradeiras	
A visita a Minas Gerais	203
Brasília: “a maquete em tamanho natural”	205
A falsa aventura entre índios na ilha do Bananal	209
A viagem a Fortaleza	211
A viagem à Amazônia	213
O retorno ao Recife	215
A última entrevista de Sartre no Brasil	218
A partida para Havana	220
Parte III: A literatura popular	
I - Literatura: ética ou estética?	
Função social e função ideológica da literatura	223
O papel do público na constituição da obra	226
<i>Qu'est-ce que la littérature?</i> vista por J. Guilherme Merquior	232
A idéia de uma literatura popular	235
Quem é o povo?	240

II - A literatura popular no Brasil	
Literatura universal e literatura popular	247
As propostas de Sartre e a realidade política do Brasil	249
Uma literatura para o povo	250
Existe uma literatura popular no Brasil?	251
A utilidade do Congresso do Recife é questionada	252
O <i>engagement</i> de Sartre	254
A literatura popular como “arte superior”	255
Críticas à proposta de engajamento do escritor	258
Literatura popular, folclore e regionalismo nordestino	259
Sartre, no Rio, receita um modelo de literatura popular para o Brasil	261

Parte IV: O teatro de Sartre

I - O Teatro de Sartre e a Crítica no Brasil	
Introdução: filosofia e teatro de situações	265
Enredo de <i>Les Séquestrés d’Altona</i>	267
Benedito Nunes e as visões religiosas de <i>Les Séquestrés</i>	272
Ambigüidades de <i>Les Séquestrés</i>	278
Luigi Pirandello e Sartre	283
Sábato Magaldi: a tirania filosófica em <i>Les Séquestrés</i>	284
Críticas às intenções políticas de <i>Les Séquestrés d’Altona</i>	287
O problema dos fins e dos meios	291
II - Sartre e o Teatro Brasileiro	
<i>O Demônio familiar</i> e a idéia de liberdade	295
Plínio Marcos e a marginalidade no teatro sartreano	297
Montagens de peças de Sartre no Brasil	302
<i>A Engrenagem</i> , encenada pelo Oficina	304
O teatro popular é tema de debate em São Paulo	313

O teatro épico e o teatro dramático	316
Bibliografia	
Bibliografia Geral	319
Periódicos	325

RESUMO

São várias as perspectivas da passagem de Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir pelo Brasil que este trabalho se propõe a reconstituir, através de pesquisa documental em periódicos brasileiros. Procurei, inicialmente, tratar das polêmicas, no Brasil, em torno do pensamento de Sartre, desde a óptica de críticos católicos a partir da década de 1940 até a vinda do pensador francês com as novas que trazia de sua recente visita à Cuba revolucionária e os efeitos que isso provocou em nosso meio pensante. Em seguida, há uma tentativa de reconstituição do roteiro de viagens desses intelectuais franceses por diversos locais do País, focalizando o contato direto que tiveram com nossas elites intelectuais e artísticas, além de encontros com sindicalistas e estudantes. Procuo também recompor a polêmica motivada à época pela proposta, trazida por Sartre, de uma literatura popular e engajada, que tivesse por objetivo despertar consciências para o reconhecimento pelo povo de sua condição social e o impulsionasse para a ação revolucionária. Finalmente, meu trabalho visa tratar do teatro de Sartre, sua recepção no Brasil, anterior à visita do autor, e as polêmicas por ele estimuladas no meio dramático brasileiro.

INTRODUÇÃO

Meu trabalho é uma proposta de reconstituição da passagem de Sartre e Simone de Beauvoir pelo Brasil em 1960. Essa reconstituição teve como base documental uma pesquisa em periódicos, tão larga quanto possível, iniciada, já durante o mestrado, em arquivos da Unicamp, como Cedae (Centro de Documentação Cultural Alexandre Eulálio) e AEL (Arquivo Edgard Leuenroth), e na Biblioteca Mário de Andrade em São Paulo, estendida depois por arquivos e bibliotecas do Rio de Janeiro, Recife e Salvador. Mais de cem matérias jornalísticas foram localizadas em periódicos da época, além de textos mais recentes que contribuíram para a tarefa de reconstituição, à luz projetada pelo tempo, do significado dessa visita.

Dentre esse material jornalístico, alguns textos de autores célebres como Benedito Nunes, Sábato Magaldi, Gilles Granger, Alceu Amoroso Lima, Adolfo Casais Monteiro, José Guilherme Merquior, Gérard Lebrun, Luiz Roberto Salinas Fortes entre outros discutiam a fundo o teatro, a literatura, os problemas filosóficos e a recepção que as idéias políticas do pensador tiveram no Brasil. Outros desses textos se constituíam de material informativo sobre o itinerário de Sartre e Simone de Beauvoir; os demais contribuíram para preservar a memória de suas atividades mundanas, nesse sentido foram essencialmente importantes crônicas de Néelson Rodrigues para o jornal *Última Hora*, Paulo Mendes Campos para a revista *Manchete*, José Condé para o *Correio da Manhã* e Maurítônio Meira para o *Jornal do Brasil*. De especial interesse para o trabalho de reconstituição foram também os depoimentos pessoais dos professores Fausto Castilho e Luiz Orlandi.

Meu trabalho se guiou por uma tentativa de confrontar o material jornalístico e os depoimentos pessoais com as considerações de Simone de Beauvoir em sua narrativa sobre a viagem ao Brasil, inserida em um de seus livros de memórias, *La Force des choses*, lançado em 1964 na França e no ano seguinte no Brasil, traduzido com o título de *Sob o Signo da História*.

O texto final da tese está dividido em quatro partes. Na primeira parte, procurei tratar da recepção do pensamento existencialista no Brasil. Primeiro, com Eurialo Canabrava, no início dos anos 40, quando publicou *Seis temas do*

espírito moderno, sem ainda mencionar a obra do, então, jovem Sartre, e, nos anos 50, com Alceu Amoroso Lima, que publicou *O Existencialismo e outros mitos de nosso tempo*, que já continha discussões sobre a obra de Sartre e fazia ecoar no Brasil posições católicas a que o filósofo iria rebater em *L'Existentialisme est un humanisme*.

O pensamento católico tece o pano de fundo a partir do qual serão desenhados alguns dos pontos de vista sobre as idéias de Sartre nos meios pensantes nacionais. Sartre é bastante citado, por exemplo, por Oswald de Andrade, que, na obra *Um Aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial*, considera o Existencialismo como uma forma de reação às leis do patriarcado, essa filosofia revelaria, para esse autor, uma concepção de mundo liberta de Deus. Benedito Nunes, em 1960, poucos meses antes da visita do filósofo, polemiza com intelectuais católicos franceses que tentaram aproximar temas de *Les Séquestrés d'Altona* de uma visão católica, procurando ver uma quase inconsciente salvação de Sartre para os dogmas cristãos. No início dos anos 70, Benedito Nunes faz uma leitura da obra de Clarice Lispector, em que dialoga com visões místicas, a partir do sistema conceitual de Sartre.

Pouco antes de vir ao Brasil, o pensador francês estivera em Cuba. Sua influência chega ao auge entre nossa juventude universitária ao trazer para cá uma visão otimista dessa revolução. Artigos nos jornais *O Estado de S. Paulo*, *Última Hora* e na revista *Anhembi* propõem que Sartre permaneça no Brasil, como antídoto para a mentalidade utilitária que se formava durante os anos desenvolvimentistas de J.K.

Para discutir as relações de Sartre com o Marxismo, tema da conferência pronunciada em Araraquara como resposta a uma pergunta que o Professor Fausto Castilho enviara ao Recife, porta de entrada de Sartre no Brasil, e entender o que seria uma revolução brasileira e o papel da literatura nesse processo, recorri a contrapontos com autores como Néelson Werneck Sodré, Sérgio Buarque de Holanda e Roberto Schwarz. Também com Herbert Marcuse, que contribuiu com reflexões sobre a autonomia da arte e o papel do escritor como aquele que é capaz de atuar sobre a percepção do leitor através da força lírica que move.

Na construção do texto que compõe a segunda parte, procurei acompanhar o itinerário de viagens e atividades - quase sempre preparadas pelo cicerone Jorge Amado -, mas reconheço que a documentação pesquisada não conseguiu evitar de todo que essa visão de conjunto permanecesse fragmentária. Pois não há informações relevantes na imprensa brasileira sobre a passagem de Sartre e Simone de Beauvoir por Ceará e Norte do País; além

disso nem sempre foi possível o confronto entre as informações obtidas através das memórias de Simone de Beauvoir e aquelas encontradas na imprensa nacional. Acredito, porém, que isso não seria uma falha específica deste trabalho, mas uma condição de qualquer proposta de reconstituição - fragmentária sempre e, por isso, necessariamente interpeladora da imaginação. Talvez essa consciência minha seja uma amostra da influência das reflexões de Antoine Roquentin, decepcionado frente à impossibilidade de reconstituição fiel da biografia do Marquês de Rollebon, em *La Nausée*.

Entretanto, a impossibilidade de uma linearidade absoluta não me parece obscurecer o interesse revelado pelas experiências brasileiras de Sartre e Simone. As pequenas gafes, os hábitos do casal, a descoberta - necessariamente recíproca - entre os visitantes e a sociedade visitada, os passeios... parecem mesmo constituir a riqueza maior da pesquisa e procuram quebrar, neste texto, a formalidade das opiniões literárias, filosóficas e políticas de Sartre.

Duas posturas parecem oscilar nessa recepção que tiveram no Brasil. Sartre e Simone de Beauvoir são vistos como celebridades mundanas por pessoas que pouco conheciam de seus pensamentos; nesse âmbito Simone não encontra interlocução em um meio feminino de incipiente feminismo. Procuo trazer à luz episódios como a característica mordacidade da imprensa nacional ao atribuir o sucesso das conferências da feminista Simone de Beauvoir à presença de Sartre no Brasil, mesmo quando ele estivesse delas ausente.

De outro lado, a presença do filósofo-literato público e ativista político é variada, rende profícuo diálogo e tem suas idéias instrumentalizadas para servir a movimentos culturais e políticos gestados nos C.P.Cs. (Centro Popular de Cultura), M.C.P. (Movimento de Cultura Popular) do Recife, grêmios universitários, sindicatos e meios artísticos.

Pensador radical, cujo cortante estilo, ao abordar em São Paulo, aspectos de nossos contrastes sociais e políticos, desencadeia exaltação em meios universitários e jornalísticos e ofensa a nacionalistas sensíveis. Pensador de ação, capaz de gestos simbólicos de reconhecimento da nova terra "descoberta", que visavam também marcar posições políticas, como a visita a uma favela no Rio de Janeiro no momento em que Carolina de Jesus, descoberta por um jornalista, publicava *Quarto de despejo*, antípoda da consciência revolucionária. Escritor, engaja-se na difusão da Revolução Cubana através da fatura de um prefácio para a edição relâmpago de *Furacão sobre Cuba*, cujos textos originais, série de reportagens sobre a ilha revolucionária publicada no *France-soir*, foram cedidos pelo próprio Sartre e traduzidos pelo jornal *Última Hora* em apenas uma semana. Como

polemizador engajado, também foi importante sua aparição, pela primeira vez em um programa de televisão, falando sobre política, filosofia e literatura na TV Excelsior de São Paulo. Assim como os encontros com a intelectualidade no Rio de Janeiro, com sindicalistas, pessoas do meio teatral, professores e estudantes em São Paulo, a quem pregou a solidariedade à Revolução Cubana, à Argélia, em guerra de libertação contra a França, e propôs, de forma tímida devido à presença de Jorge Amado, o voto em Jânio Quadros.

Entre os encontros de Sartre com personalidades que faziam parte de nossa vida pública e cultural, alguns têm especial importância.

Sartre e Simone manifestam interesse em assistir a um ritual de Candomblé, cuja influência constatam mesmo entre as elites urbanas. Jorge Amado os leva a um terreiro em Salvador, onde se encontram com o fotógrafo e antropólogo francês, radicado na Bahia, Pierre Verger. Essa visita motivou interessantes reflexões de Simone sobre os transe durante as sessões de Candomblé, que via como momentos de integração na comunidade de um povo cindido em sua cultura e desvalorizado nas relações sociais. Procurei cotejar essa interpretação com observações do próprio Verger.

No Rio de Janeiro, os visitantes encontram-se com Luís Carlos Prestes, que Simone afirmava conhecer através da leitura de *O Cavaleiro da Esperança*, de Jorge Amado. Desgostaram do líder do P.C. por este apoiar a candidatura Lott, por atacar as Ligas Camponesas e pregar a moderação. Simone de Beauvoir concluiu que para Prestes “o Brasil tornar-se-ia um país socialista, desde que nada fizesse para isso”¹.

Ainda no Rio de Janeiro, encontram-se com Oscar Niemeyer, que os convida para conhecer traços de sua arquitetura em Belo Horizonte e para conduzi-los a sua obra máxima, a recém-inaugurada capital federal. Nessa “maqueta em tamanho natural”, como considerou Simone de Beauvoir, Niemeyer os leva para um encontro com o Presidente Juscelino Kubitschek. Se André Malraux chamou Brasília de Capital da Esperança, quando a visitou em 1959, e reconheceu nas colunas do Alvorada importância comparável às gregas; a Sartre e Simone não agradou a obra de Niemeyer, não por sua elegância, que reconheceram, mas por seu urbanismo discriminatório, criação de arquitetos socialistas para um país que, de modo selvagem, ingressava na realidade capitalista. Afeita à aventura da descoberta das diferenças que as viagens são capazes de proporcionar; em sua narrativa, Simone mostra-se decepcionada com a organização do espaço urbano de Brasília:

¹ Simone de Beauvoir. *Sob o Signo da História*, vol. II, p. 264.

(...) a rua, esse lugar de encontro entre moradores e turistas, lojas e residências, veículos e transeuntes - graças a essa mistura caprichosa sempre imprevisível - a rua, tão cativante em Chicago como em Roma, em Londres como em Pequim, na Bahia como no Rio, por vezes deserta e sonhadora, mas cujo silêncio é vivo, a rua em Brasília não existe e nem existirá.²

Na terceira parte, procurei compreender as implicações de uma literatura popular proposta por Sartre para o nosso País. Uma questão posta durante o I Congresso de Crítica e História Literária do Recife foi relativa à definição do público dessa literatura, uma vez que havia restrições quanto à grande parcela de analfabetos na população brasileira, como também restrições financeiras para o acesso aos livros. Ademais, quem seria, no Brasil, o povo a quem o filósofo vinha propor uma literatura engajada nos problemas nacionais? Foram, principalmente, Nelson Werneck Sodré e Roberto Schwarz a quem recorri para polemizar sobre a idéia de povo.

Adolfo Casais Monteiro, motivado pelos debates durante o Congresso do Recife, perguntava-se se a literatura popular não poderia ser uma literatura “difícil”, arte superior. O crítico português chegou a pensar em Guimarães Rosa como seu modelo. Mas a proposta de Sartre trazia implicações quanto à concepção estilística da obra. Sustentava, já em *Qu'est-ce que la littérature?*, que no romance a linguagem deve ser instrumento para revelar possibilidades de transformação da realidade ao seu público. Mas, seria pertinente ao campo da literatura pensar em uma anulação do estilo individual enquanto arranjo autoral de palavras e idéias? Procurei recorrer a Antonio Candido para tentar esclarecer os problemas estético e ideológico da literatura.

Finalmente, na quarta parte, proponho-me a tratar dos ecos da produção dramática de Sartre, assim como de suas propostas teóricas para essa arte, no meio teatral brasileiro. A idéia de um teatro de situações é objeto de polêmica no Brasil, mesmo antes da vinda do pensador. Não se perderia nele a autonomia dramática? Os críticos Sábato Magaldi e Benedito Nunes discutem essa problemática principalmente na peça *Les Séquestrés d'Altona*, então recém-lançada. Para ampliar o debate recorri a contrapontos com Bernard Dort e com a crítica católica.

A obra teatral de Sartre é objeto de aproximações com autores nacionais, Sábato Magaldi desenrola interessante fio para a leitura de *O Demônio familiar*, de José de Alencar, sob a óptica dos conceitos sartreanos de liberdade

² Idem. *Op. cit.*, p. 280.

e responsabilidade. *O Abajur lilás*, de Plínio Marcos, é objeto de aproximações com *La Putain respectueuse*, sob a óptica da alienação do oprimido. São abordadas, ainda, montagens de peças de Sartre no Brasil pelo T.B.C., Oficina entre outros grupos. Procuro também reconstituir os debates - em especial o encontro entre Sartre e personalidades brasileiras ligadas ao meio teatral ocorrido em São Paulo - sobre a importância do teatro como meio de agitação política. Nesse contexto, foi de suma importância a representação de *L'Engrenage* pelo Oficina, eficiente na instrumentalização política das andanças e declarações de Sartre por aqui para divulgar essa montagem, também de reconhecido valor artístico, enunciado pela exigente voz do crítico Sábato Magaldi.

Em 1960, Sartre dizia-se fascinado pelo Brasil, revelou a Jorge Amado o desejo de voltar dois anos depois, apenas como turista, para observar mais atentamente nossa diversidade cultural. Tal declaração nos autorizou a esperar um número de *Les Temps modernes* sobre o Brasil³, ou, ao menos, uma reportagem nos moldes da que fez sobre Cuba para *France-soir*. Sartre não voltou, calou-se sobre o Brasil. Talvez tivesse se decepcionado com o fato de a exaltada juventude que encontrou por aqui não ter realizado a revolução que ele talvez esperasse dos brasileiros. Pior, quatro anos depois de sua visita, o poder era usurpado por militares, depois da renúncia de Jânio Quadros, candidato que em 60 lhe pareceu simpático. Vivendo a experiência gaullista em seu próprio país, Sartre não podia crer que a candidatura de um militar sul-americano, Henrique Lott, mesmo apoiado pelas esquerdas, pudesse ser confiável. A visita que Jânio fez a Cuba e a condecoração que ofereceu a Che Guevara, revelavam-se símbolos de um apoio inócuo àquela revolução, o que talvez tenha tido o efeito de uma queda definitiva de máscaras ao olhar de Sartre. Afinal, apesar das mascaradas populistas que lhe foram apresentadas, Sartre, ainda por aqui, percebera o interesse epidérmico que nossas elites emprestavam aos problemas sociais. No Recife, exclamara ironicamente: “o Brasil é a maior democracia do Ocidente” e “no Brasil, parece que todo mundo é de esquerda”, frases que a imprensa populista se apressou a estampar em suas manchetes. Porém, em algumas reportagens, era possível ler também as conclusões de Sartre: “mas, é uma ditadura de 10 milhões que vivem nas cidades sobre 60 milhões de despossuídos que vivem no campo”; “quando se desce ao fundo das coisas, vê-se que há uma grande diferença entre os homens, dependendo de como eles pensam que alguma coisa deve ser rompida”.

³ Em 1968, o número 257 de *Les Temps modernes* é preparado exclusivamente com artigos de intelectuais brasileiros, mas não há nenhuma menção à viagem de Sartre e Simone de Beauvoir ao Brasil.

Vinte anos mais tarde, em 15 de abril de 1980, Sartre morria em Paris, vítima de um edema pulmonar. A despeito do período de ditadura militar que ainda vivíamos, o filósofo renasce nas páginas dos principais jornais brasileiros. Porém, esses periódicos se restringem a fazer comentários sobre o valor de sua obra literária e filosófica, suas atividades políticas, as doenças que tolheram sua capacidade de trabalho nos últimos anos de vida, assinalam também seu sentimento de amizade pelo então presidente Giscard D'Estaing - a quem em 1974 endereçou, por carta, um pedido de naturalização de seu amigo e discípulo Benny Levy, sendo prontamente atendido⁴ -, apesar de suas divergências políticas. Mas pouco restava, no imaginário coletivo, da profusão de atividades e reflexões estimuladas nos meios artístico, intelectual e sindical pela presença de Sartre no Brasil.

O clima geral perceptível nos textos que anunciavam a morte do filósofo era de respeito e, quase sempre, exaltação em relação ao homem engajado que foi e à grandeza de sua obra literária. Sobre a obra propriamente filosófica, pairavam dúvidas quanto ao valor, em especial quanto à tentativa de integração entre Existencialismo e Marxismo. Polêmico era, principalmente, o “existencialismo dos cafés”, visto por alguns como manifestação viva - situada entre o mito e a real exaltação do prazer de viver - de sua filosofia⁵; por outros, com certo desdém, como, talvez, cenário extraordinariamente funcional para uma personagem viva, forjada em função do próprio marketing pessoal de seu autor-ator.

Geraldo Mayrink, escrevendo para a revista *Veja*, dizia: “Com suas peças, romances, discursos e viagens, mais que com suas reflexões filosóficas, Sartre conseguiu um milagre: ser um autor de sucesso.”⁶

Entretanto, o Professor Luiz Roberto Salinas Fortes, sem proscrever Sartre do universo filosófico, considerava a imagem pública que ele contribuiu

⁴ Simone de Beauvoir. *A Cerimônia do Adeus*, p. 104.

⁵ “Agora está virada a página dos cinquenta anos para muitos dos que, naqueles anos, tiveram vinte anos em Paris - onde Saint Germain-des-Prés era o seu reino. Não que ele passasse o tempo todo no Café de Flore, como desde cedo afirmou a lenda. Mas acontece que, bem ou mal, ele se tornou o símbolo do ‘Saint-Germain’ de então, de sua doçura de viver, de sua liberdade de comportamento, de seus ‘existencialistas’ - como se dizia, estremecendo, no seio das famílias. Perdoem-me, pois, se não lhes falo do *Imaginário* nem da *Transcendência do ego*, porque tenho idade para ter conhecido um Sartre que traumatizava os ‘humanistas’ e chocava os conformistas. E não é a Husserl ou a Heidegger que associo imediatamente seu nome, mas antes a Juliette Gréco sussurando maliciosamente as canções de Queneau, ao pistom de Boris Vian, à estréia dos Frères Jacques no Rose Rouge, a tantas outras coisas que, dentro daquele estreito perímetro, deram o estilo e o tom de toda uma época.” (Gérard Lebrun. “Sartre em seu tempo”. *Jornal da Tarde*, 19 de abril de 1980.)

⁶ Geraldo Mayrink. “Os Caminhos de Sartre”. *Veja*, nº 607, 23 de abril de 1980.

para criar de si, uma vertente de sua própria obra, era a moral, viva, que prometera realizar ao final de *L'Être et le néant*:

Não estaríamos, afinal, diante da “Moral” que ele tanto promete desde *O Ser e o nada* e que nunca escreve, mas que acaba escrevendo em pessoa, transformando-se em signo, a exemplo de alguns filósofos da Antigüidade?⁷

Gérard Lebrun também afirmava que a união entre convicção filosófica e vida era já sua filosofia, cujo conceito de liberdade ele nunca abandonou. Afinal era o homem que ele pretendia reinserir no Marxismo, ocupando o lugar de uma dialética da natureza, cara a Engels. Foi sempre fiel à idéia de escrever a História em termos de liberdade⁸. E o desenvolvimento desse conceito, para o crítico Nogueira Moutinho, seria o aspecto mais original de sua filosofia⁹. Entretanto, considerava Lebrun, a liberdade parecia estar morta para a juventude francesa, num momento em que estava mais preocupada com seus empregos e realização material que com a autenticidade, princípio que dominou Saint-Germain-des-Prés sob a luz de Sartre durante os anos de 1940 e 50¹⁰.

No artigo de Geraldo Mayrink há uma única referência à passagem pelo Brasil, quando relembra a ação política de Sartre:

Sartre apoiou ainda, por meio de uma série de reportagens, a revolução cubana em 1960 (o mesmo ano em que passou pelo Brasil), todos os processos de descolonização africana, os estudantes rebeldes de maio de 1968; foi um dos inspiradores do Tribunal Russell, que em

⁷ Luiz Roberto Salinas Fortes. “Sartre: na obra e no homem, as contradições de nosso tempo.” *Jornal da Tarde*, 19 de abril de 1980.

⁸ “Para além do ‘engajamento’, das polêmicas, dos julgamentos apressados, havia uma vontade intransigente de reunir o universal e o episódico, a convicção filosófica e a vida. E não era, em absoluto, uma pose: era já sua filosofia. Sim, através das vozes confusas dos ‘anos loucos’ que o viram surgir para a glória, havia simultaneamente carregado e parasitado por tanta algazarra, um discurso de uma coesão tão firme e determinada como o de Descartes ou de Fichte.” (Gérard Lebrun. *Op. cit.*)

⁹ “Essa vontade de atribuir ao homem uma liberdade infinita é sem dúvida o aspecto mais original do pensamento sartreano. Se o homem é livre, ele o é sempre, em todas as condições e em todas as situações. Mesmo suas fraquezas, suas covardias são atos de sua liberdade: escolhe-se a covardia, como se escolhe a coragem e nessa linha o filósofo ensaísta esforça-se por demonstrar que Baudelaire, num certo sentido, desejou seus fracassos, e que atrás de seus fracassos, encontramos, ainda, sua liberdade: ‘O homem, declara, é uma paixão inútil’.” (Nogueira Moutinho. “Uma existência de mãos sujas”. *Folha de S. Paulo*, Ilustrada, 16 de abril de 1980.)

¹⁰ Gérard Lebrun. *Op. cit.*

1967, em Estocolmo, promoveu processos contra a intervenção americana no Vietnã.¹¹

Nesse contexto de engajamento político nas questões, então, na ordem do dia, Jorge Amado, em declaração para o *Jornal da Tarde*, elevava Sartre à condição de figura intelectual mais importante do pós-guerra, especialmente por ter como tema essencial a liberdade humana¹².

Geraldo Mayrink recorta na obra e nos últimos depoimentos de Sartre, um certo quê de desesperança em relação aos homens. A liberdade não realizada em atos de Mathieu Delarue, personagem de *Les Chemins de la liberté*, é interpretada como um gesto de conformismo em relação ao capitalismo:

O personagem de *Os Caminhos da liberdade*, Mathieu Delarue, professor de Filosofia, detesta o capitalismo mas não deseja sinceramente seu fim, pois perderia os motivos de uma revolta que no fundo legitima sua liberdade. Natural, portanto, que dentro desse sistema exista a possibilidade de ser livremente vítima e carrasco, e nada na obra de Sartre permite estabelecer uma posição diferenciada entre essas duas escolhas.¹³

Licença interpretativa essa que poderia ser conveniente dentro da situação política que vivíamos então; mais que questionável no contexto da obra de Sartre. A problemática de Mathieu Delarue não está centrada em uma revolta passiva e consentimento de “má-fé” em relação ao sistema capitalista, mas, da óptica existencialista, na incapacidade de realização de sua liberdade. Essa personagem não é capaz de comprometer-se, problema que perpassa diversos aspectos de sua vida: seu amor, que permanece platônico, por Ivich; a gravidez indesejada de sua amante, Marcelle; a possibilidade de casamento, que rejeita; o voto nas eleições, que também despreza; a recusa por lutar na Guerra Civil Espanhola ou por ingressar no Partido Comunista; o descaso em relação à iminência da guerra, que acaba por açambarcá-lo e exigir irremediavelmente um compromisso. Muito mais que o contexto histórico em que dominam as relações de produção capitalistas - em relação ao qual Sartre

¹¹ Geraldo Mayrink. *Op. cit.*

¹² “O escritor Jorge Amado que recebeu Sartre em sua única visita ao Brasil em 1960, disse que ele foi, ‘sem dúvida alguma, o homem mais importante do pós-guerra no campo intelectual’.” (“O elogio esperado: unânime no mundo inteiro”. *Jornal da Tarde*, 17 de abril de 1980.)

¹³ Geraldo Mayrink. *Op. cit.*

assume posições diretamente combativas em outros textos -, em *Les Chemins de la liberté*, parece-me, que o autor pretende representar as possibilidades de ação, livre e responsável, na iminência da situação limite da guerra - e já na própria guerra, em *La Mort dans l'âme*, terceiro volume dessa trilogia.

Geraldo Mayrink assinalava nos últimos depoimentos de Sartre - entrevista feita por Benny Levy para *Le Nouvel observateur*¹⁴ - uma certa desesperança em relação às possibilidades revolucionárias por meio da literatura:

Disse, em sua última entrevista, que jamais sentira angústia e que só observara a miséria do ponto de vista dos outros, mas havia uma ponta de depressão, ou pelo menos de aflição, em sua afirmativa de que para lutar contra a fome é preciso mudar o sistema político e econômico, e que nesse combate a literatura só pode desempenhar um papel muito secundário. Desencantara-se de vez com as manifestações de rua e com toda idéia de partido político: “O partido é a morte da esquerda”.¹⁵

J. B. Natali, então correspondente da *Folha de S. Paulo* em Paris, via criticamente o fato de Sartre ter sido relegado pelos mesmos modismos intelectuais que o projetaram. Acreditava na posteridade da obra de Sartre, pensador que considerava imensamente lúcido:

É cedo para saber até que ponto a perenidade da produção de Sartre se associará à literatura e à dramaturgia do século 20 ou também evidenciará seu trabalho filosófico. Os modismos franceses que o projetaram foram os mesmos que o relegaram, bem antes de sua morte, a um relativo esquecimento. E esses mecanismos são poderosos instrumentos de censura, atribuindo etiquetas honrosas a trabalhos de perenidade reduzida ou desprestigiando obras cuja importância renasce depois.

Não perdemos por esperar. Eu, pessoalmente, aposto em Sartre como alguém que abandonará os frígidos manuais de História da Filosofia para readquirir a dimensão de um dos sujeitos mais lúcidos que já pisou nesse reino de França e Navarra. Inclusive refletindo uma guerra

¹⁴ Traduzida e publicada em três partes, com o título de “O testamento de Sartre”, pelos periódicos *O Estado de S. Paulo* e *Jornal da Tarde*, nos dias 16, 17 e 18 de abril de 1980.

¹⁵ Geraldo Mayrink. *Op. cit.*

perdida quando, já velhinho, enveredou pelos discípulos de Mao para combater o autoritarismo que coexiste com o liberalismo francês.¹⁶

O Pasquim, jornal das esquerdas que sobreviveram pelo riso à ditadura, na brincadeira que se propôs a fazer - o subtítulo da matéria é “*Pasquim* tenta fugir da choradeira geral, rindo no velório...” -, parecia refletir a interrogação coletiva que a morte de Sartre teria deixado sobre o valor de sua obra¹⁷. Em breve conto de Fausto Wolff, Sartre é transposto para uma espécie de reino da morte, onde vive a incômoda situação de ser hostilizado por figuras como Karl Marx, Freud, Lou Salomé, Nietzsche, Ortega y Gasset, Heidegger, Picasso entre outros. Acaba vagando à procura do inferno e de um sentido para a existência. Até chegar à frente do portão de um imenso castelo, cujo leão-de-chácara é Franz Kafka, que não o deixa entrar, pois Sartre, por ser novato, não tem ainda recibos de água, luz, gás e outros instrumentos burocráticos que lhe são exigidos¹⁸. Terá o autor querido alegorizar a insuficiência de valor e... de lucidez do pensamento de Sartre?! um estranho no limbo destinado aos homens de idéias?!

Hoje, vinte anos depois de sua morte, Sartre vai ganhando, ao que parece, seu espaço nesse limbo. Pensando no sentido para o público, ele havia previsto que sua obra sobreviveria à própria morte por uns cinquenta anos. Talvez ainda seja cedo para saber. Sartre passava por um penoso período de esquecimento, iniciado nos anos 60 e agravado em virtude das doenças que restringiram suas capacidades de ler e de se locomover - mais um sinal da harmonia que representava como experiência viva de sua filosofia, pois existia pela ação¹⁹. Mas, como possíveis sinais de revalorização de sua obra, *L'Être et*

¹⁶ J. B. Natali. “Lúcido até o fim, o mestre virou guerreiro do passado”. *Folha de S. Paulo*, Ilustrada, 16 de abril de 1980.

¹⁷ Fausto Wolff. “O Inferno são os outros”. *Pasquim*, nº 565. Rio de Janeiro, 25 de abril a 1º de maio de 1980.

¹⁸ “Lá fora, Sartre insistia:

_ Mas, Franz, você é um escritor como eu. Precisa me ajudar. É aqui que é o inferno?

_ Ora, não diga bobagens, Jean Paul! Aqui é o castelo do deus de plantão.

Sentindo a confusão do ser e do nada, Kafka tentou ser gentil:

_ Então, Jean Paul? Está gostando?

_ Você até que é um cara legal. Optou por alguma coisa. É guarda do Castelo. Deu um sentido à sua vida. Mas, pô - explodiu - os outros são um inferno!” (Idem. *Op. cit.*)

¹⁹ “A notícia mereceu primeira página em quase todos os jornais do mundo: Sartre está morto. Terminava assim um pesado silêncio - levemente interrompido com a notícia de sua internação há cerca de um mês - que envolvia o filósofo existencialista desde que a cegueira quase completa dos últimos cinco anos o condenou ao silêncio literário e a um quase ostracismo. A morte, de forma um tanto paradoxal, traz de volta aos meios de comunicação e às discussões de intelectuais aquele que foi o mais controvertido homem de letras da França contemporânea.” (Luiz Roberto Salinas Fortes. *Op. cit.*)

le néant ganhou sua primeira tradução no Brasil, por Paulo Perdigão, em 1997. Suas idéias sobre liberdade e responsabilidade retornam na contracorrente de um mundo que acirra o processo de morte do homem para dar vida à mercadoria. Sartre, nesse contexto, volta a nos incomodar por sua atualidade. Presenciamos a ascensão da extrema-direita, e da xenofobia, na Europa; discutindo tal fato, popular cronista da imprensa paulista apela a Sartre para mostrar como a afirmação da liberdade e da responsabilidade seriam atos de subversão na ordem atual:

O Homem (como o chamávamos) caiu de nível, em matéria de aspirações. Aquele anjo com um futuro glorioso virou um sujeito de bermudas abacate e camisa laranja, falando no celular e num mundo chato como um parque temático.

Fiquei inspirado, meio “sartreano” e escrevi: Ninguém quer ser livre. A liberdade nos faz desamparados, pequenos, perdidos no universo. Queremos respostas, líderes, até castigos, para não sermos indivíduos soltos na galáxia, sem rumo.²⁰

Resta-nos, enfim, o incômodo que Sartre pode trazer com sua exigência de lucidez e liberdade - conceito que, para ele, se define pela possibilidade, e pela coragem, de dizer não.

²⁰ Arnaldo Jabor. “A liberdade está entre Sartre e a lagartixa”. *Folha de S. Paulo, Ilustrada*, 22 de setembro de 2000.

PARTE I

DIÁLOGO COM O PENSAMENTO DE SARTRE

I - A crítica ao pensamento de Sartre no Brasil

A introdução do Existencialismo no Brasil por Euríalo Canabrava

Um estudo sobre a recepção da filosofia existencialista no Brasil deve nos remeter aos anos 40, a Euríalo Canabrava, que críticos como Wilson Martins e Alceu Amoroso Lima consideram como o primeiro comentador sério entre nós a publicar textos sobre o Existencialismo.

Em 1951, nove anos antes da passagem de Sartre e Simone de Beauvoir pelo Brasil, Alceu Amoroso Lima lançou *O Existencialismo e outros mitos de nosso tempo*. Em apêndice à segunda edição dessa obra, de 1956, o crítico católico informa que a filosofia existencialista foi trazida para o meio intelectual brasileiro por Euríalo Canabrava, que, em 1941, lançou, em São Paulo, *Seis temas do espírito moderno*¹. As questões por ele consideradas como capitais para o pensamento moderno foram o mito, o inconsciente, o nacionalismo, o judaísmo, a metafísica e o progresso. Na parte de sua obra, dedicada à metafísica, o crítico brasileiro se detém em interessantes referências ao pensamento de autores como Martin Heidegger, Kierkegaard, Gabriel Marcel, Jaspers e Nietzsche, que aparecem como importantes interlocutores na obra de Sartre, em especial em *L'Être et le néant*, de 1943. Entretanto, é importante observar que nessa obra de Euríalo Canabrava não há qualquer menção a Jean-Paul Sartre, embora este já houvesse publicado obras importantes como *La Nausée* (1938) e *Le Mur* (1939).

Euríalo Canabrava pensava que o Existencialismo estaria destinado a uma “larga repercussão entre nós, pois corresponde a certas inclinações

¹ Euríalo Canabrava. *Seis temas do espírito moderno*, S.E. Panorama Ltda., São Paulo, 1941.

naturais do nosso temperamento”²; não seria apenas uma filosofia vitalista mas trata-se da “incorporação mais profunda e mais real da vida à filosofia de todos os tempos”³. Considerando o Existencialismo como um estado de espírito que visa a um olhar para dentro do homem e a um questionamento de sua situação no mundo, Amoroso Lima, que parece endossar a visão de Canabrava, considera essa filosofia como a expressão adequada ao estado de espírito pós-modernista, como ele chama a terceira geração de escritores modernistas, que conquistou lugar na literatura brasileira após a II Guerra Mundial⁴.

Em sua *História da inteligência brasileira*⁵, Wilson Martins também reconhece em Canabrava a capacidade de desde logo identificar o caráter marcante do Existencialismo, que seria a personificação dos problemas em lugar das abstrações filosóficas tradicionais. Wilson Martins transcreve em seu livro as palavras desse crítico:

O que há de mais característico nesse método da filosofia existencial é a sua vitalidade, isto é, o fato de ele nos pôr em contato com o fundo humano dos problemas especulativos, e de nos obrigar a viver as questões abstratas da metafísica e da ontologia sob o ponto de vista da sua realidade concreta e imediata. Para os pensadores mais representativos dessa corrente, a única maneira de resolver os problemas é vivê-los, e fazer com que participem da nossa própria substância.⁶

Eurialo Canabrava reconhece na filosofia existencial aquela que procurou definir lucidamente a situação do homem no mundo, levando em consideração que lhe seria impossível escapar às contingências resultantes de suas próprias escolhas e da condição de estar limitado pela presença dos outros homens. Embora reconheça que a atividade intelectual não faz com que o homem consiga sobrepujar suas condições de existência, admite que é através

² Alceu Amoroso Lima. *O Existencialismo e outros mitos de nosso tempo*. Livraria Agir Editora, Rio de Janeiro, 1956; Apêndice, p. 151.

³ Idem, *op. cit.*, p. 151.

⁴ “Ora, o existencialismo apresenta-se agora, entre nós, como a própria filosofia do post-modernismo. Esse movimento de inteligências, de idéias e de obras que sucedeu ao modernismo e que já se mostra hoje tão rico, não apenas em virtualidades, mas em afirmações visíveis e patentes - encontra no existencialismo a expressão filosófica mais adequada a alguns dos seus traços característicos.” (Idem, *op. cit.*, p. 153).

Para Amoroso Lima, o espírito moderno busca “discernir as linhas da grande tragédia em que estamos envolvidos. Trata-se de olhar para dentro do homem e da vida e não de organizar excursões para apreciar o ‘espetáculo’ das coisas ou criar novas formas poéticas.” (Idem, *op. cit.*, p. 154).

⁵ Wilson Martins. *História da inteligência brasileira*. Editora Cultrix, S. Paulo; vol. VII, 1933-1960.

⁶ Wilson Martins. *Op. cit.*, p. 183; esse trecho se encontra em Canabrava, *op. cit.*, p. 160.

da atividade reflexiva que este consegue atingir suas mais profundas camadas de autoconhecimento:

A filosofia existencial procurou definir, inicialmente, a situação do homem no mundo. Ela partiu do ponto de vista de que seria impossível ao homem escapar às contingências criadas pelo seu próprio ser e pelas condições peculiares à sua existência. Por mais que ele multiplique os seus meios de ação sobre a realidade exterior, por mais que enriqueça o seu patrimônio intelectual, e por mais que modifique os motivos inspiradores de sua conduta, não lhe será nunca possível escapar às circunstâncias e aos limites da própria existência. (...)

O objetivo da filosofia é definir, justamente, essas situações inelutáveis que prendem o ser humano em um círculo de ferro, que o obrigam a viver sob a pressão constante da angústia, do erro e da morte. É verdade que a filosofia não se restringe, apenas, a descrever os aspectos lúgubres e dramáticos da nossa existência, pois, através da reflexão, poderemos atingir as fontes puras e espontâneas do ser e alcançar mesmo as camadas mais profundas da vida. A especulação constituiria, assim, o veículo que nos transporta às regiões indevassáveis do ser total e originário, ou o instrumento adequado para esclarecer as formas essenciais da realidade. Mas a filosofia terá que rejeitar o otimismo fácil das doutrinas vitalistas e colocar-se a igual distância do ceticismo gratuito e elegante. Ela deverá “situar” o homem no universo, e definir a existência como um ato de participação e de reintegração no conjunto das possibilidades oferecidas ao ser.⁷

Canabrava toca também, com lucidez, em outro tema que se tornaria muito caro ao pensamento de Sartre, a autenticidade. Reconhece o valor da angústia como o elemento que impulsiona o homem a abandonar suas certezas, a encarar a ameaça de perder-se em meio a padrões sociais de comportamento que outros aceitam acriticamente e a elevar-se acima do trivial, assumindo, com melancólico lirismo, a aventura de viver:

O filósofo da existência reconhece que a vida pode multiplicar as suas formas e atitudes, decair dos atributos originários e perder os traços mais puros de autenticidade. Além disso, a vida pode descer ao plano da trivialidade anônima e vulgar, pode submergir-se na mediania, na

⁷ Eurialo Canabrava. *Op. cit.*, pp. 167-168.

uniformidade, e na indiferença, pode confundir-se com o que é público e acessível a todos os outros.

A existência que se submete, assim, aos imperativos da publicidade e que se entrega à busca de um êxito transitório sacrifica, impiedosamente, o que a vida tem de mais elevado, de mais autêntico e de mais substancial. Renega o fundo de mistério da existência e despreza todas as manifestações concentradas, íntegras e puras do ser humano. Recorre a todos os meios para viver em função do exterior, do superficial e do neutro, iluminando em si mesmo a fascinação da angústia e o sentimento antecipado da morte.

Entre os característicos mais salientes da existência trivial e imprópria estão, sem dúvida, essa escusa permanente de reconhecer o desamparo e a limitação do “ser”, essa secreta tendência para reduzir a angústia às proporções de um desequilíbrio acidental no humor do indivíduo. Observa-se no “ser” trivial e vulgar uma disposição íntima para se subtrair ao reconhecimento pleno da morte, deitando véus sobre a realidade e a certeza do inevitável, dissimulando, para si mesmo, a angústia de uma presença que é a cada instante possível. Dessa forma, a existência atinge a uma espécie de degradação de si mesma, e costuma acumular, para seu desfastio, uma série enorme de pequenos afazeres, negócios e compromissos. É curioso e trágico, ao mesmo tempo, observar como certos homens se integram na vida quotidiana, como se deixam dominar pelo espírito de intriga e como são absorvidos pela mesquinhez de uma existência opaca, nula e inconsciente.

Para esses homens, não há nada de realmente legítimo e puro na vida, embora, em algumas ocasiões, possam elevar-se, através da angústia, ao sentimento da própria dignidade e à posição autêntica perante a morte. Essa posição autêntica atribui à morte a qualidade inalienável de poder ser, de se tornar, a todo instante, possível, e de se fixar, antecipadamente, na certeza da sua temerosa revelação. O ser adquire a consciência de que perdeu o apoio elementar das coisas vulgares e quotidianas, mas de que obteve, em compensação, uma liberdade apaixonada e isenta de ilusões diante da morte.⁸

No fundo, a questão essencial para Canabrava, que orienta toda a sua reflexão e liga o seu pensamento à filosofia existencial, é a moral. Para esse crítico só há progresso quando a existência individual consegue elevar-se

⁸ Idem, *op. cit.*, pp. 196-197.

moralmente. Considera que enquanto a civilização pode ser medida pelo avanço tecnológico sem que haja mudança essencial nas relações humanas, o progresso depende de um juízo de valor, de uma avaliação subjetiva sobre tais relações. O progresso não é algo substancial, concreto ou objetivo:

(...) É evidente que o progresso, ao contrário da civilização, não consiste em adquirir maior domínio ou conhecimento da matéria, em multiplicar os recursos técnicos para a utilização da natureza e o bem estar da vida. Tudo isso é somente civilização. O conceito de progresso aplica-se, apenas, às formas, aos processos e diferentes estados que a civilização assume através dos períodos históricos. A comunidade progride quando multiplica as suas funções sociais e políticas, quando diversifica as relações entre os indivíduos e atinge um certo grau de perfeição moral ou um certo desenvolvimento da consciência coletiva. Esse aperfeiçoamento moral, coincidindo com a cristalização da consciência coletiva, fornece-nos a verdadeira noção de progresso.

Eis porque a sociedade moderna, com a sua evolução técnica e o prodigioso desenvolvimento do trabalho em série e da economia dirigida, oferece um alto padrão de vida civilizado, mas favorece, sob vários aspectos, o recuo às formas rudimentares e bárbaras. Se os partidos políticos recorrem ao terror para domesticar as multidões, a decadência e a corrupção destroem os tecidos nobres do organismo social e as nações empregam todos os meios a fim de reduzir o homem à escravidão e preparar as novas gerações para a guerra, é claro que a época atual não deixará por isso de ser civilizada, mas não apresenta sobre as anteriores nenhuma vantagem ou superioridade sob o ponto de vista do progresso.⁹

Embora atribua um possível êxito do Existencialismo no Brasil à importância que as experiências vitais têm nessa filosofia, Canabrava parece se surpreender com a sua popularização na Europa, conforme cita Wilson Martins:

Assinalando “o êxito e a difusão da filosofia de Heidegger na Alemanha”, Euríalo Canabrava, se os julga “surpreendentes” e um “enigma desconcertante”, fornece-nos, ao mesmo tempo, o desmentido a dois lugares-comuns solidamente estabelecidos: o de que o Existencialismo resultou do estado dos espíritos posterior à Guerra de 1939 e o de que a sua popularidade se deve inicialmente, se não

⁹ *Idem. op. cit.*, pp. 110-111.

exclusivamente, a Jean-Paul Sartre (o que é verdade, entretanto, com respeito à sua divulgação nos meios literários e, claro está, entre os leitores exclusivos de textos franceses)¹⁰.

Sartre e Clarice Lispector

Amoroso Lima parte dessas mesmas reflexões de Euríalo Canabrava, discutidas por Wilson Martins, para explicar a repercussão, que considera realmente ter havido, do Existencialismo entre nós. Amoroso Lima acredita que isso ocorreu não porque essa filosofia correspondesse a uma natureza própria do homem brasileiro, como parece acreditar Canabrava, mas por vir ao encontro das propostas estéticas do nosso “post-modernismo” - como ele chama a geração modernista pós 45. A idéia de personificação dos problemas especulativos e de um contato íntimo deles com o fluxo vital, que aproximam a literatura da filosofia, seria o ponto de contato entre o Existencialismo e escritores brasileiros como o poeta Carlos Drummond de Andrade e ficcionistas como Clarice Lispector e Guimarães Rosa, cujas personagens, em geral, têm aguçada capacidade de reflexão, remetendo o leitor de fatos de um cotidiano simples para questões que envolvem a condição humana. Tal como entende Sartre¹¹, nossa condição teria limites existenciais elementares, como a necessidade de conviver com os outros, trabalhar, compreender a própria mortalidade, estar no mundo e atribuir sentido às experiências.

Tal possibilidade de acoplagem, apontada por Amoroso Lima, entre Existencialismo e escritores brasileiros pós 45 é reencontrada em volume de Benedito Nunes, escrito em 1972, dedicado à análise da temática existencial que, de acordo com esse crítico, serve de arcabouço à obra de Clarice Lispector. Importante lembrar que a literatura, principalmente as grandes obras, está sempre aberta a interpretações a partir de outros modos de pensar, de perceber a realidade. A aplicação do instrumental existencialista permite apenas mais uma leitura, sem intenção de esgotar a riqueza de significados da obra de Clarice. Benedito Nunes identifica algumas referências que são recorrentes nos textos da ficcionista:

Autoconhecimento e expressão, existência e liberdade, contemplação e ação, linguagem e realidade, o eu e o mundo, conhecimento das coisas e relações inter-subjetivas, humanidade e

¹⁰ Wilson Martins. *Op. cit.*, p. 184.

¹¹ Jean-Paul Sartre. *O Existencialismo é um humanismo*. Editora Abril Cultural, Col. Os Pensadores, p. 16.

animalidade, tais são os pontos de referência do horizonte de pensamento que se descortina na ficção de Clarice Lispector.¹²

Tais elementos aparecem ligados a alguns motivos que também atravessam sua obra, como:

a inquietação, o desejo de ser, o predomínio da consciência reflexiva, a violência interiorizada nas relações humanas, a potência mágica do olhar, a exteriorização da existência, a desagregação do eu, a identidade simulada, o impulso ao dizer expressivo, o grotesco e/ou o escatológico, a náusea e o descortínio silencioso das coisas.¹³

Benedito Nunes ressalta que, embora nessas características e motivos vividos pelas personagens de Clarice Lispector¹⁴ seja possível identificar um vínculo com o Existencialismo de *L'Être et le néant*, há uma perspectiva mística em sua obra que redimensiona seus sentidos.

Como na obra de Sartre, também em Clarice Lispector as personagens vivem a inquietação do espelho: quanto mais elas mergulham na consciência reflexiva, aprofundam-se em seu autoconhecimento, mais elas se afastam da autenticidade que buscam:

Quanto mais sabem de si menos vivem, e mais se exteriorizam. E tudo o que finalmente conhecem de si mesmas já é a imagem de um ser outro com que se defrontam.¹⁵

O conflito interior das personagens de Clarice Lispector se desdobra em conflito com o mundo. A inconstância dos sentimentos, dos gestos, da relação com o outro contrastam, no universo de Clarice como no de Sartre, com a segura permanência das coisas, daí a recorrência da presença de animais em

¹² Benedito Nunes. *Leitura de Clarice Lispector*. 1ª edição, edições Quíron, S. Paulo, 1973, p. 95.

¹³ Idem, *op. cit.*, p. 95.

¹⁴ É interessante a aproximação que faz Benedito Nunes entre personagens de Clarice Lispector e de Dostoiévski: "Mas pela introspecção que as subjuga, fadário da estirpe lispectoriana, padecem de acuidade reflexiva - 'terrível doença', como a chamou, num autodiagnóstico, certa figura de Dostoiévski. Mas essa enfermidade lhes é inoculada pela paixão da existência, matriz de uma inquietação, por todas grandemente partilhada, e desembocando no desejo de ser como um misto de ímpeto libertário, de impulso ao dizer expressivo e de aspiração ao conhecimento, que pela primeira vez encontramos na Joana de *Perto do coração selvagem*." (Idem, *op. cit.*, p. 101).

¹⁵ Idem, *op. cit.*, p. 102.

sua obra, como o gesto de experimentar a barata levado a termo por GH, que a conduz à experiência da “náusea”.

Em *La Nausée*, Antoine Roquentin também se debate com a questão do autoconhecimento e do sentido das coisas a sua volta, tal inquietação se aprofunda até a experiência da “náusea” que o leva à descoberta da existência, isto é, à iluminação de que só a consciência, ser para-si, existe, pois é ela a única fonte de sentidos. Segundo a filosofia de *L'Être et le néant* é a consciência quem originariamente reveste as coisas, ser em-si, com uma película de sentidos. Como corolário dessa concepção do ser, é também a consciência constantemente solicitada, no dia-a-dia, a atribuir sentidos às experiências do homem e ao mundo que o cerca.

A experiência da “náusea”¹⁶ também aparece em Clarice Lispector e, como em Sartre, é um momento de ruptura do sujeito com a praticidade do cotidiano. Mas, se para Sartre ela é a experiência do absurdo, a apreensão da gratuidade da existência e do absurdo dos sentidos do mundo, o que conduzirá a uma ética da liberdade; em Clarice Lispector, segundo Benedito Nunes, a “náusea” estabelece um momento de participação entre o sujeito humano e a realidade não humana, como ocorre com GH ao experimentar a gosma branca da barata. A “náusea” leva, portanto, através do gesto de contemplação das coisas, a um mundo da natureza, a um paraíso perdido, nostalgia mística da criação¹⁷.

A crítica católica ao Existencialismo

Há uma intrínseca relação entre filosofia existencial e o gesto poético do homem que se volta para seus reflexos em uma tentativa apaixonada de se autocompreender e de criar um sentido para a vida e para o mundo à sua volta.

¹⁶ Benedito Nunes comenta a experiência da “náusea”: “Manifestando-se como um mal-estar súbito e injustificável que do corpo se apodera e do corpo se transmite à consciência, por uma espécie de captação mágica emocional, a náusea (mais primitiva do que a angústia e como esta esporádica) revela, sob a forma de um fascínio da coisa, a contingência do sujeito humano e o absurdo do ser que o circunda. Esse estado produz a suspensão dos nexos teóricos e práticos que nos ligam ao mundo, e de injustificável que é, passa a constituir uma experiência do caráter injustificável da existência em geral.” (Idem, *op. cit.*, pp. 114-115).

¹⁷ É interessante a comparação feita por Benedito Nunes entre as experiências de GH e de Gregor Samsa de Kafka: “Diferindo nas circunstâncias, na maneira de se realizar e nas suas implicações, em ambos os casos a metamorfose comporta imediata ou gradual destituição da praxis. O confronto com a barata leva GH, através do êxtase, a uma metamorfose interior que a desliga da sua cotidianidade; para Gregório Samsa, transformado em inseto, a metamorfose, apenas exterior, leva-o a um novo confronto com sua cotidianidade, da qual se acha completamente desligado. As situações são inversas e se complementam. O personagem de Kafka debate-se contra o absurdo que o compromete e o separa do mundo humano, organização implacável a destruí-lo pouco a pouco. A personagem de Clarice Lispector encontra no absurdo de sua situação, a que cede opondo resistência, uma nova e angustiada realidade que destrói o seu mundo humano. Do confronto de GH com a barata resulta, portanto, a desagregação desse mundo.” (Idem, *op. cit.*, p. 129).

Essa relação, ao ser expressa literariamente, só pode resultar em estetização das experiências humanas. Mesmo a melancolia, a solidão, as desventuras amorosas de Antoine Roquentin, em *La Nausée*, adquirem imenso efeito estético ao se tornarem transparentes a seu sujeito e narrador. Podemos acompanhar, como leitores, a personagem capaz de explicar-se quase ao mesmo tempo em que vive. Personagem que enriquece de detalhes o mundo a sua volta porque a ele está constantemente atenta; é um olhar extremamente minucioso que o leva à vertigem, os sentidos dançam ao seu redor, como se nada mais houvesse de fixo no mundo.

Embora consciente da importância da representação literária para o Existencialismo, e de sua influência em escritores brasileiros; Amoroso Lima considera que essa divulgação da filosofia existencial através dos meios literários intensificou uma tendência, para ele condenável, à estetização e um excessivo subjetivismo no tratamento das experiências humanas por essa literatura:

Trata-se de olhar para dentro do homem e da vida e não de organizar excursões para apreciar o “espetáculo” das coisas ou criar novas formas poéticas.¹⁸

Evidente, a razão da crítica se deve à ausência de espaço para Deus no pensamento sartreano. Num mundo sem Deus, só pode haver a construção de valores pelo homem, não há lugar para o mistério religioso ou para valores substanciais de inspiração divina. Esse “olhar para dentro do homem e da vida”, de que fala o crítico, deve se pautar por uma relação com um transcendente, entendido a partir de suas concepções católicas. E é o mistério que, em sua *Introdução à literatura brasileira*, ele vai colocar na origem da criação literária. Óbvio, essa posição defendida por Amoroso Lima sofrerá duras objeções da crítica literária de formação marxista, cujos instrumentos analíticos serão utilizados e desenvolvidos por Sartre a partir do pós-guerra. Néelson Werneck Sodré, crítico marxista, comenta a esse respeito uma passagem de *Introdução à literatura brasileira*, em artigo publicado em 1956, na revista *Para todos*, então dirigida por Jorge Amado:

O trecho, no livro de Alceu Amoroso Lima, que mais me chocara fora este:

¹⁸ Alceu Amoroso Lima. *Op. cit.*, p. 154.

“A arte não é função da sociedade e muito menos de um setor particular da sociedade, o econômico, o político ou o pedagógico. Por mais que expliquemos as condições sociológicas de um povo, por mais que estudemos as suas idéias ou as suas instituições - será sempre um mistério a sua literatura.”

O trecho terminava com esta sentença inapelável: “Só há, portanto, uma lei verdadeira da história literária - o imprevisto.” Não me contive, e fulminei a afirmação com isto:

“Literatura só é mistério e só é imprevisto para as pessoas destituídas de qualquer informação, quanto mais de cultura. E não é esse o caso, evidentemente, do sr. Alceu Amoroso Lima. Trata-se da sustentação de uma falsidade propositada, pois, e nada mais.”¹⁹

O crítico católico procura explicar o esteticismo, o subjetivismo e o agnosticismo do Existencialismo divulgado no Brasil por Canabrava como implicações de um pensamento influenciado principalmente por Heidegger, não pela vertente do Existencialismo cristão, representada por Gabriel Marcel, com a qual ele parece simpatizar:

Heidegger é um discípulo autônomo de Kierkegaard, como o Sr. Euríalo Canabrava é um discípulo autônomo de Heidegger, sem aceitar cegamente o mestre. Um dos pontos em que o Sr. Canabrava insiste, como Heidegger ou Gabriel Marcel, e é uma das notas características do existencialismo, é a relação do pensamento filosófico com o pensamento místico e com o pensamento estético. Ainda aí a grande e estranha sombra do pensador dinamarquês se projeta sobre o existencialismo contemporâneo.²⁰

Ainda que não possa concordar com o ateísmo - ou, no mínimo, agnosticismo - de certas tendências existencialistas, Amoroso Lima vê méritos nessa filosofia, à medida que se afasta das teorias científicas e racionalistas do século XIX:

Mesmo que se aceite esse duplo perigo no existencialismo, a precariedade dos laços entre o homem e Deus e a tendência ao agnosticismo, é incontestável que longe de fechar as janelas para o Infinito Pessoal, o existencialismo as reabre, embora de modo

¹⁹ Nélson Werneck Sodré. *A Luta pela cultura*. Editora Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 1990, p. 155.

²⁰ Alceu Amoroso Lima. *Op. cit.*, p. 160.

insuficiente e precário. Nesse sentido, trata-se de uma corrente filosófica que nos leva para longe de todo monismo, de todo o positivismo, de todo o mecanicismo. E isto é o essencial. O que me parece realmente perigoso no existencialismo é a sua ambigüidade contínua, a sua tendência à eterna disponibilidade, a sua incompreensão das estruturas fundamentais necessárias e objetivas da realidade integral.²¹

Mas, para Amoroso Lima, a filosofia que Eurialo Canabrava introduz no Brasil não aceita a “verdade religiosa” a que deve ascender, através da metafísica, o “infinito pessoal”, o que acaba por condená-lo definitivamente:

Toda a filosofia cristã da vida, quaisquer que sejam as suas modalidades, deve adequar-se a um conceito da Verdade como encarnada na Pessoa do Filho de Deus e do Espírito Santo e que, portanto, nos leva a uma concepção trinitária da vida total, que representa o próprio coração das coisas de Deus e do Mundo, segundo a Revelação. Toda a metafísica sadia, longe de nos afastar do Dogma, como pretende o Sr. Eurialo Canabrava, é uma janela aberta, no campo estritamente filosófico, para a compreensão e, conseqüentemente, a aceitação do Dogma, como plenitude da verdade.²²

Os dois tipos de Existencialismo

Nessa obra lançada em 1951, o crítico católico apresenta o Existencialismo como um dos mitos de nosso tempo. Como poderíamos entender essa colocação?

Inicialmente, é importante entender a distinção que faz esse autor entre pelo menos dois tipos de Existencialismo.

O Existencialismo cristão, derivado diretamente do pensamento de Kierkegaard e representado, por exemplo, por Gabriel Marcel, é, segundo o autor, o mais integral, pois nele o homem toma consciência de seu lugar no mundo ao situar-se em relação à transcendência. Daí a possibilidade de que pela janela aberta com a valorização do sujeito na filosofia existencial seja apreendida, pelo “infinito pessoal”, a imagem do mistério religioso, que deve conduzir à aceitação do Dogma cristão. De acordo com essa linha de pensamento, a existência, na ordem temporal, é apenas um aspecto da

²¹ Idem, *op. cit.*, pp. 162-163.

²² Idem, *op. cit.*, p. 165.

existência total. Já o Existencialismo ateu, representado principalmente por Sartre, faz da existência um valor absoluto.

Ambas as vertentes tomam como princípio geral a precedência da existência sobre a essência e, nesse sentido, Amoroso Lima entende que o Existencialismo estaria na linha da afirmação religiosa, pois, de seu ponto de vista, o mundo supõe a precedência de uma Existência primeira e absoluta - Deus -, da qual todas as existências e essências criadas derivam.

Mas esse tortuoso esforço de raciocínio feito pelo católico Amoroso Lima para tentar estabelecer um vínculo primeiro entre o Existencialismo e o Cristianismo é incompatível com a corrente representada por Sartre. Pois, para esse filósofo, o princípio de que a existência precede a essência ganha significado bem determinado: é a consciência (ser para-si) quem funda a significação das coisas, dos atos, dos valores... enfim, do mundo (ser em-si). A essência depende da consciência, fonte originária de toda significação. Também a uma natureza humana, Sartre nega realidade; os homens estão ligados (e comprometidos) a uma situação histórica e cada um “é” o que “faz de si” a partir de sua situação. A essência é uma sombra da existência, constitui-se apenas a partir da existência, e esse princípio geral só pode causar indignação no crítico católico, que opõe à humanização dos valores a idéia de que existem “valores substanciais”, fundados numa mística cristã:

Sartre viu muito bem que, uma vez supressa a existência de Deus, a existência do homem perde toda a sua consistência. Do homem, como de todas as coisas. Se não existe um Deus para as conceber, tirando-as do não-ser, tudo o mais passa a ser um simples acaso, uma simples sucessão de objetos indeterminados, jogados no tempo. E que é objeto nesse caso? o que é tempo, nesse caso? Tudo é nada. Tudo é pura sucessão inominável, incompreensível, inapreensível, sem princípio nem fim, sem forma, sem sentido. Tudo passa a ser arbítrio puro, aventura sem nexos. E, afinal, pasto passivo para os semideuses do totalitarismo filosófico ou sociológico, únicos aproveitadores do naufrágio de todos os valores substanciais. Por isso, o fundamento do existencialismo para Sartre é a onipotência do homem: _ “L’homme n’est rien d’autre que ce qu’il se fait. Tel est le premier principe de l’existentialisme”.²³

²³ Idem, *op. cit.*, pp. 20-21.

A natureza humana e os valores

Para Amoroso Lima, o homem sem natureza humana é um ente sem direitos, é pura impotência: “Logo, o humanismo sartreano é a mais completa declaração da impotência do homem sob o pretexto de declarar a sua onipotência”²⁴. O autor considera também que, embora Sartre queira fazer de seu Existencialismo um subjetivismo absoluto, essa filosofia seria, na verdade, “a própria negação do sujeito, da sua liberdade, da sua responsabilidade, dos seus direitos, da sua permanência”²⁵.

Além disso, considera que se a liberdade é o único fundamento dos valores, nada justifica a adoção de uma ou de outra escala de valores, que é sempre o resultado de uma escolha de ordem subjetiva. Alceu Amoroso Lima pensa que é gratuito o termo “responsabilidade” - tão importante para Sartre, que o apresenta como a contrapartida da liberdade. Pois, “um homem nas condições em que Sartre o concebe, é precisamente irresponsável por natureza”²⁶. Para o crítico, essa filosofia acentua a onipotência do homem por recusar o que chama de “valores substanciais”, entre os quais coloca Deus, o Passado, a Raça, a Pátria, o Estado, o Partido, etc; de sua irresponsabilidade frente a esses chamados “valores substanciais” provém a angústia do homem sartreano.

O crítico brasileiro ressalta, ainda, a idéia de que é contestável a afirmação de Sartre de que o homem é liberdade, pois a liberdade estaria tolhida pelas situações nas quais se encontra, pela sua contradição formal com o mundo. E a filosofia sartreana assinala, justamente, uma incompatibilidade entre o existente e o mundo, da qual a “náusea” - forma exacerbada da angústia - é a expressão.

A postura filosófica adequada à realidade, para Amoroso Lima, seria baseada num equilíbrio entre essência e existência. Porém, ele não chega a esclarecer como poderia ser atingido tal ponto de equilíbrio. Ressalta, também, que não poderia haver existência sem essência, ou seja, homem sem natureza humana, embora possa haver uma essência sem existência, isto é, potenciais próprios de sua natureza que a pessoa não chega a realizar. Para o crítico católico, à essência não corresponderia a necessidade de uma existência. Haveria apenas um ser pleno, Deus, cuja essência é indissociável da existência. Deus é fonte originária de todas as existências e essências - de todos os homens e de seus potenciais. Ao que parece, o ponto de equilíbrio seria alcançado por uma descoberta, pela exploração do “infinito pessoal”, e

²⁴ *Idem, op. cit.*, p. 21.

²⁵ *Idem, op. cit.*, p. 21.

²⁶ *Idem, op. cit.*, p. 22.

realização das potencialidades da natureza de cada um. Tal concepção do homem choca-se com um princípio básico do Existencialismo: “a existência precede a essência”, isto é, o homem é vir-a-ser, criador e construtor de sua própria essência ao estabelecer relação com o outro, com o mundo que o cerca e ao escolher a cada momento sua forma de agir.

Em artigo publicado na imprensa²⁷, quando os intelectuais franceses estavam no Brasil, o crítico católico considera que o que há de mais inaceitável no Existencialismo de Sartre é o seu ateísmo e a negação dos tais “valores substanciais”. Em *O Existencialismo é um humanismo* (1946), Sartre demonstra conhecer tais críticas, recorrentes no pensamento cristão:

Na perspectiva cristã, somos acusados de negar a realidade e a seriedade dos empreendimentos humanos, já que, suprimindo os mandamentos de Deus e os valores inscritos na eternidade, resta apenas a pura gratuidade; cada qual pode fazer o que quiser, sendo incapaz, a partir de seu ponto de vista, de condenar os pontos de vista e os atos alheios. (...) concebemos o existencialismo como uma doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda verdade e toda ação implicam um meio e uma subjetividade humana.²⁸

Claro, tal polêmica leva ao problema moral. Quase quarenta anos depois da passagem de Sartre pelo Brasil, Ariano Suassuna reacende o debate entre o pensamento católico e o de Sartre. Parecendo querer situar-se no plano do “homem de experiências”, relembra os tempos de sua juventude em que renegara Deus, até o momento em que descobriu em Dostoiévski a frase: “Se Deus não existe, tudo é permitido”²⁹, que o levou a reconhecer nas normas morais um fundamento divino³⁰. Sua iluminação parece lhe dar autoridade para

²⁷ Tristão de Athayde (Alceu Amoroso Lima). “Sartre e Simone II”. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 16 de setembro de 1960.

²⁸ Jean-Paul Sartre. *Op. cit.*, p. 03.

²⁹ Sartre interpreta também essa frase: “Dostoiévski escreveu: ‘Se Deus não existisse, tudo seria permitido’. Eis o ponto de partida do existencialismo. De fato, tudo é permitido se Deus não existe, e, por conseguinte, o homem está desamparado porque não encontra nele próprio nem fora dele nada a que se agarrar. (...) Estamos sós, sem desculpas. É o que posso expressar dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado, porque não se criou a si mesmo, e como, no entanto, é livre, uma vez que foi lançado no mundo, é responsável por tudo o que faz.” (Idem. *Op. cit.*, p. 09).

³⁰ É interessante observar o pedantismo do autor: “Na minha época de juventude passei, como todo mundo, por uma fase em que julguei ter me desvencilhado de Deus e dos conceitos de bem e mal. Até o dia em que, lendo Dostoiévski, encontrei uma frase de Ivan Karamazov, que dizia: ‘Se Deus não existe, tudo é permitido’. Descobri, na mesma hora, que as normas morais ou tinham um fundamento divino, absoluto, ou

condenar como “irresponsáveis e mal formulados tanto o princípio amoral estabelecido por Sartre quanto o lema leviano e tolo que os tropicalistas herdaram do movimento parisiense de 68: ‘É proibido proibir’.”³¹

Afinal, seria possível uma moral existencialista, sem Deus? Sartre procura responder a essa questão a partir de uma aproximação entre a arte e a vida:

O que há em comum entre a arte e a moral é que, nos dois casos, existe criação e invenção. Não podemos decidir a priori o que devemos fazer. (...) O homem faz-se; ele não está pronto logo de início; ele se constrói escolhendo a sua moral; e a pressão das circunstâncias é tal que ele não pode deixar de escolher uma moral. Só definimos o homem em relação a um engajamento. Parece-nos, portanto, absurdo que nos objetem a gratuidade da escolha.³²

Diferente do que pensa Ariano Suassuna, Sartre não deseja formular um princípio amoral ao negar a existência de Deus, mas reconhecer uma pluralidade de “morais”, todas fundamentadas no homem³³. Ainda aqui permanecemos no plano individual, e a crítica cristã, ao apelar para o Absoluto como fundamento dos valores, opõe a necessidade de uma moral coletiva à onipotência que o Existencialismo, em especial Sartre, estaria atribuindo ao homem. Porém, Sartre não exclui o Bem e o Mal, “cada um escolhe perante os

não tinham qualquer validade, porque ficariam dependendo das opiniões e paixões de cada um.” (Ariano Suassuna. “Dostoiévski e o mal”, *Folha de S. Paulo*, 28/09/99.)

³¹ Idem, *op. cit.*

³² Jean-Paul Sartre. *Op. cit.*, p. 18.

³³ Em seu artigo, Ariano Suassuna procurou vincular o que chamou de amoralismo sartreano à frase “é proibido proibir”, que Caetano Veloso havia tomado do movimento estudantil parisiense de maio de 68 para utilizar em uma canção tropicalista. Ariano concluía seu artigo com o pensamento de que Deus existe porque nem tudo é permitido. Logo, Deus seria - como também para Alceu Amoroso Lima - a origem da moral. Contrário ao seu pensamento, colocaria uma ética do prazer, origem do “é proibido proibir”. Tortuoso raciocínio este, deficiente leitura de Sartre. Motivos para uma bastante lúcida resposta de Caetano Veloso, que, em defesa de Sartre, argumenta que a moral é uma coisa a ser definida entre homens, não há por que sua existência provar a existência de Deus: “(...) se tivermos coragem de pensar como Sartre, é a responsabilidade moral do homem que implica a impossibilidade de Deus. Tudo bem, Sartre está fora de moda, mas é espantoso que um autor tão erudito como Ariano o desconheça tanto, ou o entenda tão mal.”

Prossegue Caetano: “(...) os valores morais são responsabilidade dos homens, mesmo quando eles os atribuem a Deus (acerca de quem, aliás, há pelo menos tantas divergências de opinião quanto as há a respeito de normas laicas, pagãs ou profanas). O homem primeiro decidiu reprová-lo e depois botou o ‘não matarás’ na boca de Deus. ‘Nunca Temos Desculpas’ é a conclusão de Sartre quanto ao sentido de nossa liberdade e de nossa responsabilidade moral.” (Caetano Veloso. “Dostoiévski, Ariano e a pernambucália”. *Folha de S. Paulo*, 02/11/99).

outros e se escolhe perante os outros”³⁴ e, ao se escolher, julga o que é bom para si; molda, assim, uma imagem de si mesmo que transmite a todos no tempo em que vive. Daí a responsabilidade de sua escolha, a partir da qual engaja toda a humanidade. Encontramos na idéia de responsabilidade o fundamento do que é permitido, ela é a chave para a mediação que deve haver entre a liberdade individual e a moral coletiva. Entretanto, poderia objetar ainda a crítica cristã que esses valores não teriam seriedade, pois cada um poderia escolher o que quisesse:

Argumentarei dizendo que lamento muito que assim seja, mas, já que eliminamos Deus Nosso Senhor, alguém terá de inventar os valores. Temos que encarar as coisas como elas são. E, aliás, dizer que nós inventamos os valores não significa outra coisa senão que a vida não tem sentido a priori. Antes de alguém viver, a vida, em si mesma, não é nada; é quem a vive que deve dar-lhe um sentido; o valor nada mais é do que esse sentido escolhido.³⁵

O Existencialismo como mito contemporâneo

Amoroso Lima considera que o Existencialismo tenha se popularizado por corresponder ao espírito de uma época que exalta a importância do momento presente, por isso torna-se difícil atribuí-lo a este ou àquele autor, embora a vertente sartreana tenha sido a que mais se vulgarizou:

Compreendemos bem como essa filosofia corresponde a uma época de ativismo, de tecnologismo, de mecanicismo, como a nossa. O homem agitado do nosso tempo, o homem que vive na ação, pela ação, o homem do ativismo puro, sente-se à vontade nessa filosofia que risca sumariamente da vida tudo o que é valor de estabilidade, de responsabilidade, de meditação, de qualidade, de imortalidade, para viver dia a dia, hora a hora, momento a momento, na pura entrega ao movimento puro, à pura paixão como sinônimo lógico da pura ação, pois ativismo e passionalismo são afinal valores unívocos, embora aparentemente contraditórios. O homem que reduz a sua vida à ação pura, não pode nem tem como defender-se contra a concomitante reação da paixão pura. Ativismo e passivismo encontram-se e anulam-se

³⁴ Jean-Paul Sartre. *Op. cit.*, pp. 18-19.

³⁵ Idem, *op. cit.*, p. 21.

reciprocamente. Só o limite da ação permite o limite da paixão. Só o homem que não é ação pura, pode também não ser paixão pura. Só o homem que domina e governa as suas ações é capaz de dominar e governar as suas paixões. O existencialismo nega esse domínio e esse limite, equiparando ação a paixão e tornando o homem ativista uma simples vítima da passividade da vida. Eis por que o ativismo existencialista é o clima humano ideal para as grandes aventuras totalitárias. Dos homens do ativismo puro é que se fazem as massas da pura passividade. O mundo da Nova Escravidão em que entramos, é um fruto desse existencialismo ativista, que Sartre tão claramente invoca como fundamento da filosofia que propõe aos homens do nosso tempo.³⁶

Assim, o que Alceu Amoroso Lima afirma corresponder a um dos mitos do nosso tempo na filosofia de Jean-Paul Sartre é o fato de ela atribuir um valor absoluto e incondicional à existência e, em consequência, ao esforço do homem. O crítico procura negar validade ao mito existencialista ao sustentar que a ação humana tem apenas um valor relativo à medida que ela deve se pautar pelos valores que chama de “substanciais”. Aponta como motivos para a difusão do Existencialismo, por exemplo, o fato de proporcionar a todos a ilusão de que são filósofos, à medida que realça, como vimos, a singularidade, a especificidade da experiência vivida e a postura reflexiva frente a ela. Uma decorrência dessa posição é a primazia que atribui à arte - pois essa é o campo da expressão singular - sobre a ciência e a filosofia - que definem e generalizam.

As relações entre o Existencialismo, a arte, a ciência e a filosofia

Para o pensamento filosófico tradicional, conhecer é definir, para o Existencialismo, a definição é um modo de obscurecer as coisas. Nessa filosofia, abstrair é uma diminuição, uma mutilação do concreto, e o que ela propõe é um culto do concreto, uma primazia do particular sobre o geral; o que justificaria o fato de seus filósofos virem a se exprimir, muitas vezes, utilizando-se de uma linguagem literária, domínio, para Alceu Amoroso Lima, do particular, enquanto a filosofia constituiria o domínio do geral:

(...) (os filósofos) levam-nos a decifrar, através da desordem e da multiplicidade aparente dos fenômenos, as grandes linhas e os elementos essenciais do universo. Os poetas descobrem, na realidade ou na

³⁶ Alceu Amoroso Lima, *O Existencialismo e outros mitos de nosso tempo*, p. 23.

repetição aparente das coisas, o caráter irreduzível de cada ser, de cada existência individual. Só os poetas são verdadeiramente existencialistas, pois só eles ou, pelo menos, só a atitude poética descobre em cada existente o que tem de particular e de irreduzível. A arte é o domínio da singularidade. A ciência e a filosofia o domínio da generalidade.³⁷

Para esse crítico, uma das teses mais fundamentais, implícita na filosofia existencialista, é a da primazia da arte sobre a filosofia e a ciência:

Se a arte é o domínio do individual e se o erro da filosofia tradicional, segundo os existencialistas, é deixar de lado o elemento individual, o que era preciso, segundo eles, era incorporar a arte à filosofia e fazer da filosofia uma arte. Daí o fato de que os existencialistas se manifestam mais freqüentemente por meio de obras de arte - romances ou peças de teatro, diários íntimos ou crônicas - do que por tratados sistemáticos.³⁸

Mas tal definição parece um tanto simplista, uma vez que o objeto da filosofia não se restringe a permanecer no genérico - a necessidade de se tornar prático é inseparável do pensamento filosófico de Sartre a partir da II Guerra Mundial³⁹. Convém lembrar que o próprio conceito de filósofo foi um ponto de divergência entre pensadores de formação tão próxima como Sartre e Merleau-Ponty. Nos anos 50, mesmo com a revelação pública da existência de campos de concentração na União Soviética, após a morte de Stálin em março de 1953, Sartre continuava incansavelmente, como aliado do Partido Comunista Francês, a lutar pela revolução mundial. Em nome desta, sua exigência de um engajamento continuado resultou na ruptura da amizade com Merleau-Ponty, co-fundador de *Les Temps modernes*. Sartre acusava-o de não assumir posições em relação às questões políticas de seu tempo, disse-lhe, em carta, que “só é filósofo quem já morreu”, reivindicando a condição de homem cuja

³⁷ Idem, *op. cit.*, p. 49.

³⁸ Idem, *op. cit.*, p. 88.

³⁹ Assim Sartre inicia a conferência pronunciada em Araraquara, ao tratar da relação entre o filósofo e a realidade histórica:

“A idéia de realização da Filosofia é uma noção marxista. Verificou-se no século XIX um fato capital: a Filosofia tornou-se prática. Tornou-se prática, ou seja, compromete totalmente o filósofo, não é para ele apenas uma visão do mundo, um conhecimento dogmático ou relativista, mas é, ao mesmo tempo, uma ação sobre o mundo, no sentido de que nasce da ação e prepara a ação.” (Jean-Paul Sartre. *Sartre no Brasil: a conferência de Araraquara*, p. 25).

prática deve coincidir com a idéias⁴⁰. Já Merleau-Ponty respondia que não precisava “separar a filosofia do mundo para continuar sendo filósofo”. Cita Sócrates para dizer que o filósofo, enquanto tal, está no mundo, não é apenas um fazedor de livros⁴¹. Argumenta, ainda, que tampouco necessitava engajar-se em cada acontecimento isoladamente, pois isso lhe tolhia a liberdade de poder retificar suas idéias⁴². A coerência de suas posições, como homem e filósofo, em relação às questões mundanas era dada pelo fundo de suas idéias. Considerava que seu papel, como colaborador em *Les Temps modernes* era escrever para despertar a reflexão dos leitores para a relação entre o acontecimento e a linha geral⁴³.

Por esse exemplo, podemos perceber que a filosofia, campo do geral para um crítico como Amoroso Lima, visa tocar a realidade dos acontecimentos a partir de uma elaboração conceitual singular de cada filósofo. Inversamente, a arte, suposto campo do particular, também é capaz de tocar o universal ao tratar, da perspectiva singular de seu produtor, de temas recorrentes na civilização.

Voltemos, porém, a Amoroso Lima, para quem Sartre concebe o mundo como um espetáculo, uma vez que sua filosofia tudo reduz a fenômeno, o

⁴⁰ “Você me critica por ir longe demais, por me aproximar demais do PC. Não é impossível que neste ponto você esteja certo, e eu errado. Mas a crítica que lhe faço, e que é bem mais severa, é por você abdicar, em circunstâncias nas quais tem de decidir como homem, como francês, como cidadão e como intelectual, valendo-se da filosofia enquanto álibi. Porque você não é filósofo, Merleau, da mesma forma que não o sou, nem Jaspers (ou nenhum outro). Somente é ‘filósofo’ quem já morreu, e foi reduzido pela posteridade a alguns livros. Em vida, somos homens que, entre outras coisas, escrevemos obras de filosofia.” (Trecho de carta de Sartre a Merleau-Ponty, enviada de Roma em 1953 e datada de “até o dia 18 de julho”, publicada sob o título de “Só é filósofo quem já morreu, diz Sartre”. *Folha de S. Paulo*, caderno *Mais!*, 14 de agosto de 1994).

⁴¹ “Tive a cautela de falar em Sócrates, para mostrar que o filósofo, longe de ser um fazedor de livros, é alguém que está no mundo. Ataquei aqueles que situam a filosofia fora do tempo, e não usei isso como um álibi, tanto que você poderá ler, entre outras coisas, no texto que ora lhe envio: ‘o absoluto filosófico não reside em lugar algum, portanto nunca está alhures, tem de ser defendido em cada acontecimento...’.” (Trecho de carta-resposta enviada por Merleau-Ponty a Sartre, de Paris, datada de 8 de julho de 1953, publicada sob o título de “Merleau rejeita a política de Sartre”. *Folha de S. Paulo*, caderno *Mais!*, 14 de agosto de 1994).

⁴² “Engajando-se a cada acontecimento, como se isto fosse um teste de moralidade, assumindo como sua, sem o perceber direito ou sem dizê-lo aos seus leitores, uma política, você nega a si mesmo, e espontaneamente ainda por cima, um direito de retificação ao qual nenhuma ação séria pode renunciar, e mais que tudo a dos governos comunistas, bem mais capazes ainda do que os outros de voltar atrás em suas decisões (...)” (Idem. *Op. cit.*).

⁴³ “Eu vislumbrava (...) uma ação de escritor, que consiste em fazer a ida e vinda entre o acontecimento e a linha geral, e não em afrontar (no imaginário) cada acontecimento como se ele fosse decisivo, único e irreparável.” (Idem. *Op. cit.*).

objeto é apenas o que aparece e deixa de ser se desaparece. O crítico encontra no socratismo e na sofística a paternidade do Existencialismo:

Socratismo, no substrato humanista da filosofia existencial. Já vimos o seu antropocentrismo. Vimos que ela coloca o homem no centro do universo, embora um homem desumanizado. O subjetivismo absoluto é a sua posição de partida. Sartre tem razão em dizer que o existencialismo é uma forma de humanismo. Trata-se de saber que forma de humanismo. É um humanismo inumano, sem dúvida, pois a hipertrofia ilegítima que atribui ao ser humano termina por negar a existência de uma natureza humana e por subordinar toda a liberdade a “situações” de tipo puramente inumano ou, pelo menos, extra-humano. O relativismo absoluto, a entrega ao historicismo, à pura contingência, que vimos serem alguns dos caracteres do existencialismo, tudo isso é de ascendência sofística. A filosofia considerada como uma atividade exclusivamente ligada à existência e não à essência, é a confusão da filosofia com a arte e, portanto, a redução do universal ao individual, do objetivo ao subjetivo. Ora, tudo isso é o que encontramos na sofística helênica, como no cepticismo filosófico de todos os séculos.⁴⁴

O veredicto da crítica católica

Coerente com a posição oficial da Igreja Católica Romana que, em 30 de julho de 1948, havia colocado toda a obra de Jean-Paul Sartre no Índice do Vaticano⁴⁵, podemos extrair um trecho desse livro de Alceu Amoroso Lima que particularmente sintetiza a visão católica do crítico sobre o pensamento do filósofo francês e sobre as atitudes implicadas por sua vulgarização:

Sartre é, sem dúvida, detestável. O sartrismo ainda mais. Tudo aquilo que é simples moda existencialista, cabelos arrepiados, calças curtas,

⁴⁴ Alceu Amoroso Lima, *op. cit.*, p. 42.

⁴⁵ Paulo Perdigão, autor de *A Existência humana - Introdução à filosofia de Sartre*, publicado pela editora LP&M em 1993 e primeiro tradutor de *O Ser e o nada* no Brasil, publicado pela editora Vozes em 1997, comenta as conturbadas relações de Sartre com o Catolicismo:

Os católicos, contudo, não o perdoavam por seu ateísmo (“Fazia falta na filosofia um grande sistema realmente ateu”, disse ele. “Quis trabalhar nessa direção: uma filosofia do homem, em um mundo material”), a tal ponto que a 30 de julho de 1948, toda a obra desse “destruidor de almas” e “semeador de desesperança” foi colocada no Índice do Vaticano, como “um perigo muito maior que o racionalismo do século 18 e o positivismo do século 19. (Paulo Perdigão. “Maior best-seller da filosofia faz 50 anos”. *Caderno Mais!, Folha de S. Paulo*, 1º de agosto de 1993).

estilo fescenino, tudo isso passará rapidamente. Mas, os seus erros filosóficos são mais profundos e sérios. Além disso o existencialismo não é Sartre, por mais que este seja incontestavelmente um grande escritor e um filósofo. O existencialismo não é tampouco o sartrismo. (...) Mas Sartre existe, o sartrismo também. O existencialismo sartreano é aquele de que mais se fala. É aquele que (...) mais fortemente representa a opinião do nosso tempo, o seu caráter, o seu temperamento. O que ele tem de aceitável, deve-o àqueles gênios filosóficos cuja luz intelectual lhe comunicou certo significado eterno, de que podemos aproveitar-nos para o bem da mais autêntica filosofia. O que ele tem de pior, deve-o ao seu desconhecimento do realismo crítico, à sua falsa filosofia do homem e ao seu ateísmo.⁴⁶

Embora condene a visão de mundo da filosofia existencial de Sartre, é interessante observar que Amoroso Lima não a confunde com a moda existencialista. É relevante essa distinção feita pelo crítico haja vista que sua obra data da década de 50, tão próximo ainda do que nos anos do pós-guerra foi vulgarmente chamado pelos frequentadores dos cafés de Paris de “existencialismo”, como comenta o próprio Sartre em entrevista à imprensa no Rio de Janeiro: nos anos que se seguiram ao fim da II Guerra, “por mera associação a sua filosofia, começaram a dançar nas *caves* de Paris, com trajes... e hábitos bizarros”⁴⁷.

Em 1960, havia um universo estudantil, artístico e intelectual no Brasil para quem era clara a distância entre o pensamento de Sartre e os comportamentos que se associaram a ele na década de 1940. Para muitos desse meio, as idéias do filósofo, antropofagizadas, andavam aí juntas à prática política - nesse sentido, era tal a importância de Sartre que ele se constituiu no último filósofo a conseguir uma reunião de pensamento no Brasil. Entretanto, era ainda obscura para a maioria das pessoas, inclusive aquelas de médio nível de informação, que haviam lido Sartre, a distinção entre a filosofia propriamente dita e os comportamentos que se associaram a ela, como fica evidente no texto dessa mesma entrevista, quando da chegada do filósofo ao Rio de Janeiro:

Alguém perguntaria, ainda insatisfeito, “se o existencialismo era um homem desleixado”... Sartre finalizou com aguçado senso de humor: _

⁴⁶ Alceu Amoroso Lima. *Op. cit.*, pp. 75-76.

⁴⁷ Villela Neto. “Jean-Paul Sartre não crê na ‘coexistência pacífica’ mas só na ‘colaboração’”. *Folha de S. Paulo*, 31 de agosto de 1960.

“Afinal, tudo isso foi uma criação sensacionalista de seus confrades... os jornalistas franceses! Francamente, admiro-me sempre de que, após quinze anos da história, ainda venham me falar de existencialismo...”⁴⁸

Alguns anos depois do lançamento da obra de Amoroso Lima, após Sartre pronunciar a conferência de Araraquara, Dorian Jorge Freire, na imprensa local, comenta o pensamento do filósofo a partir de um ponto de vista cristão, fazendo eco à obra de Alceu Amoroso Lima e aos seus artigos publicados na imprensa carioca:

Não é fácil aceitar o pensamento existencialista de Jean-Paul Sartre que, logo após a última guerra, ganhou tanto prestígio e tantos adeptos na França, especialmente entre a turbulenta e angustiada juventude francesa. Não é fácil a aceitação de uma doutrina que, por maiores complicações que tenha, por maiores sutilezas filosóficas que apresente, não vai além da especulação sobre o absoluto e a certeza do Nada. Ainda há poucos dias, (...) eu dizia da incompatibilidade da alegria, da esperança, da felicidade, com o existencialismo sartreano. Desde que todos os homens são mortais, como defende Simone de Beauvoir, companheira do filósofo e grande romancista, não há Deus, não há recompensa, não há nem mesmo sentido objetivo, claro, para a nossa existência.⁴⁹

Embora o artigo de Dorian Jorge Freire retorne ao senso comum sobre as idéias de Sartre e sua incompatibilidade com o sorriso das crianças e a felicidade do mundo, é interessante observar a referência ao romance de Simone de Beauvoir, *Tous les hommes sont mortels*, publicado em 1946 na França e, posteriormente traduzido no Brasil por Sérgio Milliet, com o título de *Todos os homens são mortais*⁵⁰, obtendo grande êxito de público por aqui⁵¹.

Todos os homens são mortais é um questionamento romanceado de temas universais que perturbam o homem e que são reencontrados na filosofia existencial, tais como a liberdade, o valor da vida e do amor, o desejo de eternidade e a finitude do homem. A personagem principal é Fosca, um nobre medieval de Carmona, que, no século XIII, toma o elixir da vida eterna.

⁴⁸ Idem, *op. cit.*

⁴⁹ Dorian Jorge Freire. *O Imparcial*. Araraquara, 09 de setembro de 1960.

⁵⁰ Simone de Beauvoir. *Todos os homens são mortais*. Tradução de Sérgio Milliet. 2ª edição. Editora Nova Fronteira, S. Paulo, 1985.

⁵¹ Informação obtida no artigo: “Sartre e Simone dizem que o fato mais importante dos nossos dias é a libertação dos povos africanos”. *O Globo*. Rio de Janeiro, 17 de agosto de 1960.

Frustrado em suas ambições, vendo morrer todas as mulheres que amou, ele deseja se desligar do mundo no qual está condenado a viver para sempre. Conhece Régine, uma atriz de teatro que ambiciona o reconhecimento pela posteridade, Fosca é sua chance. Fosca reencontra o amor e o interesse pela vida, mas também ressurgem seus questionamentos⁵².

Dorian Jorge Freire parece ter uma visão lúcida dessa obra de Simone de Beauvoir, pois não lhe atribui sentidos místicos, como pareceu querer fazer a imprensa brasileira em entrevista concedida pela autora na Bahia. Foi perguntado a ela se seu romance tem um fundamento místico ou religioso, ao que ela respondeu categoricamente que “não, de maneira nenhuma”⁵³, entretanto, diz ainda o jornalista que “Simone não crê em Deus, mas não afirma que ele não exista: ‘posso estar enganada...’”⁵⁴.

A resposta de Sartre à crítica católica

Aos argumentos da crítica católica no Brasil, que, em geral, nada expressam além do senso comum, Sartre já havia procurado responder na conferência que deu origem ao artigo *O Existencialismo é um humanismo*:

A crítica básica que nos fazem é, como se sabe, de enfatizarmos o lado negativo da vida humana. Contaram-me, recentemente, o caso de uma senhora que, tendo deixado escapar, por nervosismo, uma palavra vulgar, se desculpou dizendo: “Acho que estou ficando existencialista”. A feiúra é, por conseguinte, assimilada ao existencialismo e é por isso que dizem sermos naturalistas. Se o somos, é estranho que assustemos e escandalizemos muito mais do que o naturalismo propriamente dito assusta ou escandaliza hoje em dia. Aqueles que digerem tranqüilamente um romance de Zola, como *A Terra*, ficam repugnados quando lêem um romance existencialista (...).⁵⁵

Um pouco mais adiante, nesse mesmo texto, Sartre procura responder à crítica de que o Existencialismo seria uma filosofia pessimista⁵⁶, incompatível

⁵² Há uma versão para o cinema dessa obra de Simone de Beauvoir, produzida em 1995 e dirigida por Ate de Jong. Tem nos papéis principais Stephen Rea, como Fosca, e Irène Jacob, como Régine. Título original *All Men are mortal*, traduzido no Brasil como *Amor imortal*.

⁵³ “Sartre e Simone dizem que o fato mais importante dos nossos dias é a libertação dos povos africanos”. *O Globo*. Rio de Janeiro, 17 de agosto de 1960.

⁵⁴ *Idem*, *op. cit.*

⁵⁵ Jean-Paul Sartre. *Op. cit.*, p. 4.

⁵⁶ Nesse sentido, Paulo Perdigão, primeiro tradutor de *O Ser e o nada* no Brasil, mostra uma visão bastante clara do pensamento de Sartre, ao qual parece aderir:

com a alegria, a felicidade, enfim... com o sorriso das crianças, como sustenta a crítica cristã:

(...) não é por nosso pessimismo que nos acusam, mas, no fundo, pela dureza de nosso otimismo. Se certas pessoas nos censuram por descrevermos seres pusilânimes, fracos, covardes, e, por vezes, francamente maus, em nossas obras de ficção, não é unicamente porque eles são pusilânimes, fracos, covardes ou maus, pois, se fizéssemos como Zola e declarássemos que eles assim são devido à hereditariedade, por influência do meio, da sociedade, por um determinismo orgânico ou psicológico, todos se tranqüilizariam e diriam: aí está, somos assim e ninguém pode fazer nada; o existencialista, porém, quando descreve um covarde, afirma que esse covarde é responsável por sua covardia. Ele não é assim por ter um coração, um pulmão ou um cérebro covardes; ele não é assim devido a uma qualquer organização fisiológica; mas é assim porque se construiu como covarde mediante seus atos.⁵⁷

Sartre e a juventude brasileira em 1960

No livro de 1951, Alceu Amoroso Lima reconhecia a influência de Sartre sobre o nosso “post-modernismo”, mas já apontava para a condução a um pensamento totalitário como a principal consequência de sua filosofia de puro ativismo, tão representativa do mundo do pós-guerra. Em artigos⁵⁸ publicados na imprensa em 1960, assinando com o pseudônimo de Tristão de Athayde, quando Sartre estava no Brasil, ele reafirma essa posição ao discutir a adesão do filósofo ao comunismo e sua proposta, como regra geral, de uma “literatura populista” - que, discutida da óptica da liberdade do autor, estaria este arriscado a atrelar-se a um servilismo político e cultural, devido ao ativismo dele exigido. Entretanto, nesses artigos, admitia o enorme êxito que foi a presença de Sartre no Brasil. Segundo o crítico, quais aspectos de nossa realidade teriam contribuído para isso?

Longe de ser pessimista, a doutrina sartreana iluminava tudo o que pode obscurecer a condição humana e fazê-la prisioneira de preconceitos, erros, ignorância e medo, constituindo-se em um genuíno humanismo por ser capaz de fazer a vida humana compreensível, por definir o homem como inteiramente responsável pelo que é, por libertá-lo de qualquer causa que pudesse determinar sua ação, por mostrar que seu destino está em suas próprias mãos. (Paulo Perdigão. *Op. cit.*).

⁵⁷ Jean-Paul Sartre. *Op. cit.*, p. 14.

⁵⁸ Tristão de Athayde. “O Teatro das trevas”. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 18 de agosto de 1960.
 _____: “Sartre e Simone I”. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 15 de setembro de 1960.
 _____: “Sartre e Simone II”. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 16 de setembro de 1960.

De início, aponta a condição de disponibilidade em que vivia nossa “confusa juventude” - que, no plano teórico, aplaudia as posições políticas assumidas por Sartre, mas, na prática, estava envolvida por um mundo cada vez mais dominado pelo avanço tecnológico e por preocupações no campo da realização pessoal, como a aquisição de bens de consumo - como um fator que favorece a sua projeção nessa negação de valores fixos proposta pela filosofia de Sartre.

Em conflito com as posições defendidas por Amoroso Lima, havia também no Brasil uma imprensa favorável às possíveis conseqüências da presença de Sartre por aqui. Miguel Urbano Rodrigues⁵⁹ e a revista *Anhembi*, edição de outubro de 1960, partem das mesmas condições mencionadas pelo crítico católico: a febre consumista, o desejo de realização material, projeção do espírito progressista semeado por J. K., para lançarem um movimento em São Paulo pela permanência de Sartre no Brasil para que formasse uma geração universitária. Pois - contrariamente ao que diz Amoroso Lima, que via no sucesso da filosofia ativista de Sartre pura projeção de nossa atmosfera progressista -, percebiam nele a personalidade capaz de trazer para a juventude brasileira uma consciência de comprometimento com a resolução dos problemas sociais cuja existência no País foi notada pelo filósofo. Também o crítico Adolfo Casais Monteiro reconhece em Sartre um mestre que muito teria a ensinar à juventude brasileira, assinala sobretudo a sua capacidade de crítica sobre a realidade, cujo aprendizado seria suficiente para libertar a juventude de uma adesão extrema à visão de um ou outro partido:

(...) é para o Brasil uma sorte ser visitado por alguém que possivelmente não escreverá um livro “sobre” o Brasil, mas de qualquer modo nos poderá dizer muito que, direta ou indiretamente, ajude os melhores espíritos deste País (refiro-me à sua juventude) a olhar os problemas cara a cara, sem lunetas partidárias demasiado deformadoras da realidade americana, da brasileira, e de qualquer outra.⁶⁰

Esse é também o ponto de vista do jornal *Última Hora* que, numa matéria de 03 de setembro de 1960, quando Sartre deixava o Rio de Janeiro para ir a Araraquara, chamava a atenção de seus leitores para a importância de sua visita. Para esse jornal, o filósofo não teria vindo ao País, como muitos outros visitantes, apenas para conhecer os seus aspectos pitorescos ou

⁵⁹ Miguel Urbano Rodrigues. “Apelo à juventude, a Sartre e a USP”. *O Estado de S. Paulo*, 08 de setembro de 1960.

⁶⁰ Adolfo Casais Monteiro. “Sartre no Recife”. *O Estado de S. Paulo*, 03 de setembro de 1960.

cosmopolitas, mas veio exaltar o nacionalismo brasileiro e atribuiu aos nossos intelectuais, particularmente aos escritores, a responsabilidade por uma participação mais ativa na elaboração de uma consciência nacional.

A crítica conservadora e as relações de Sartre com a Revolução Cubana

Além de nossa atmosfera progressista, da exaltação do ativismo, Alceu Amoroso Lima⁶¹ aponta outras razões para o enorme êxito da passagem de Sartre pelo Brasil, tais como a sua inteligência vivíssima, sua grande comunicabilidade, o sincero interesse pelo Brasil e o fato de defender causas como a emancipação da mulher, tema de diversas conferências de Simone de Beauvoir, a Revolução Húngara, a Independência da Argélia e, por incrível que hoje possa parecer, o crítico católico cita as posições assumidas por Sartre contra o colonialismo em geral e favoráveis à Revolução Cubana.

Interessante observar que na imprensa de Araraquara, Dorian Jorge Freire, embora de pensamento conservador, de linha cristã como Amoroso Lima, parece querer abstrair Sartre em relação à filosofia existencialista para tecer elogios às suas posições políticas. Ao menos num primeiro momento, as mudanças em Cuba pareciam encontrar simpatia mesmo entre tendências conservadoras no Brasil:

O Jean-Paul Sartre que empolga o Brasil, não é, sem dúvida nenhuma, o papa existencialista. O homem de uma doutrina mais ou menos ignorada pela quase unanimidade do povo brasileiro. É o homem livre, o homem de esquerda, o grande patriota, o inimigo dos que na sua pátria assassinam os patriotas argelinos, o impávido defensor da revolução libertadora de Cuba. Uma cabeça inteligente e posta no seu devido lugar. Uma sensibilidade sempre pronta a captar as aspirações humanas. Uma cultura posta a serviço, exclusivamente, da causa do povo e dos melhores interesses da humanidade. Este é o Jean-Paul Sartre do Brasil. Discutido, disputado, admirado, debatido, nesta hora, por homens de todas as tendências, por jovens de todas as idades, por uma geração que nele vê a sua figura principal, o seu guia mais inteligente, a sua parte mais atuante e corajosa.⁶²

⁶¹ Tristão de Athayde. "Sartre e Simone I". *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 15 de setembro de 1960.

⁶² Dorian Jorge Freire. *O Imparcial*. Araraquara, 09 de setembro de 1960.

II - Sartre e a América Latina

A revolução no Brasil

Em 1960, Sartre vem ao Brasil num momento em que seu pensamento e sua ação como escritor e homem público de reconhecimento internacional passam por radical adesão ao Marxismo. Vem até nós para falar de revolução e empolga as platéias brasileiras com a narrativa das experiências revolucionárias que presencia em Cuba. Sartre se surpreende com a juventude estudantil, com a imprensa, com a intelectualidade brasileiras, “aqui todos parecem de esquerda”¹, é uma de suas primeiras e mais entusiasmadas declarações no Brasil. Tal frase, cuja literalidade é festejada em manchetes de jornais, tem seu valor redimensionado por Carlos Heitor Cony:

Corre por aí que ele disse em São Paulo: “O Brasil é mesmo formidável: todo mundo aqui é de esquerda!” Não sei por que, mas essa declaração me parece tão tola e tão inquietante quanto aquela atribuída a Maria Antonieta: “por que não comem bolos, então?”²

Parece que a imprensa brasileira não viu ou não quis ver o característico tom cáustico do filósofo nessa declaração, que não parece ter se deixado iludir pela fachada de nossas elites, pois acrescentou:

Depois, quando se desce ao fundo das coisas, vê-se que há uma grande diferença entre os homens, dependendo de como eles olham uma realização do mundo brasileiro, etapa por etapa, ou quando eles pensam que alguma coisa deve ser rompida.³

¹ “Sartre: ‘No Brasil todo mundo parece de esquerda’”. *Última Hora*, 10 de setembro de 1960.

² Carlos Heitor Cony. “Sartre: marquês engajado”. *Jornal do Brasil*, Suplemento Dominical. Rio de Janeiro, 01 e 02 de outubro de 1960.

³ “Sartre: ‘No Brasil todo mundo parece de esquerda’”. *Última Hora*, 10 de setembro de 1960.

Cuba concretiza o início de seu processo de revolução popular no final dos anos 50, com a deposição do ditador Fulgêncio Batista pelas tropas lideradas por Fidel Castro e Che Guevara. Ao vir falar sobre essa experiência ou sobre o conceito de revolução, Sartre não nos comunica uma novidade mas contribui para a polêmica sobre a forma encontrada pela ilha caribenha para tentar resolver seus problemas, semelhantes aos nossos em grande medida. Semelhanças essas evocadas pelas próprias impressões de Sartre, que se dizia chocado com o imenso contraste entre a miséria do campo e o vertiginoso crescimento das cidades. Tal contraste parecia, em sua visão, anular a legitimidade das instituições próprias de um estado democrático moderno de que dispunha o País, como chegou a declarar em São Paulo:

(...) o Brasil é a mais completa democracia do Ocidente, e, ao mesmo tempo, uma ditadura de dez milhões de pessoas que vivem nas cidades, aproveitando-se do seu extraordinário desenvolvimento industrial, sobre 60 milhões de pessoas que vivem no interior, na mais absoluta miséria.⁴

O conceito de revolução, o ideal de uma revolução popular são desde muitos anos discutidos por nossos intelectuais que simpatizavam com as esquerdas ou se engajavam em seus partidos, tais como Sérgio Buarque de Holanda e Néelson Werneck Sodré.

Embora nunca tivesse feito parte dos quadros do Partido Comunista, Sérgio Buarque de Holanda tinha uma consciência política de esquerda. Nos anos 30 assumiu posições contra a ditadura Vargas; em 1945 foi um dos fundadores, no Rio de Janeiro, da Esquerda Democrática, que, dois anos mais tarde, assumiria o nome de Partido Socialista Brasileiro⁵. No capítulo final de sua mais importante obra, *Raízes do Brasil*, de 1936, Sérgio Buarque de Holanda tece críticas ao liberalismo e ao integralismo, versão brasileira do fascismo, e já aponta para a importância da participação das massas populares nas decisões nacionais. Ouçamos o comentário de Antonio Candido, em “Post-Scriptum” de 1986 a essa obra, sobre a importância das questões levantadas pelo historiador no contexto do pensamento social brasileiro:

Raízes do Brasil (...) exprime um veio pouco conhecido, pouco localizado e pouco aproveitado do nosso pensamento político-social, em cuja massa predominantemente liberal e conservadora ele aparece de

⁴ *Op. cit.*

⁵ Antonio Candido. “A Visão política de Sérgio Buarque de Holanda”. *Folha de S. Paulo*, caderno Mais!, 25 de janeiro de 1998.

maneira recessiva, entremeada ou excepcional. Falo do que se poderia chamar o radicalismo potencial das classes médias, que no caso de Sérgio adquire timbre diferenciador, ao voltar-se decididamente para o povo. Talvez tenha sido ele o primeiro pensador brasileiro que abandonou a posição “ilustrada”, segundo a qual cabe a esclarecidos intelectuais, políticos, governantes administrar os interesses e orientar a ação do povo. Há meio século, neste livro, Sérgio deixou claro que só o próprio povo, tomando a iniciativa, poderia cuidar do seu destino. Isto faz dele um coerente radical democrático, autor de contribuição que deve ser explorada e desenvolvida no sentido de uma política popular adequada às condições do Brasil, segundo princípios ideológicos definidos.⁶

Em artigo recente, Antonio Candido rediscute as posições de vanguarda assumidas por Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil* com relação ao papel das massas populares nas decisões políticas:

Ao fazer isto ele quebrava a tradição “ilustrada”, que atribuía às elites o papel permanente de tutor esclarecido do povo. No ensaio “As Instituições políticas e o meio social no Brasil”, publicado no volume coletivo “À Margem da História da República” (1924), Gilberto Amado exprime de maneira paradigmática a natureza dessa tradição, ao dizer que no Brasil tudo depende das elites, porque aqui não há povo, e o que se designa por esta palavra são na verdade os grupos privilegiados, fortemente minoritários, que têm alguma consciência dos problemas e atuam na política. Necessário, portanto, era educar as elites.

Essa visão liberal se completa sem dúvida pela preocupação com a totalidade do povo, mas vendo-o como massa a ser encaminhada e dirigida. Visão, portanto que correspondia a uma forma especial de despotismo esclarecido, que era no fundo a ideologia das nossas elites. Só que, curiosamente, despotismo exercido por uma classe, não por um indivíduo, o que permitia a ilusão da liberdade (pois não se previa um déspota).

Ora, Sérgio Buarque de Holanda foi o primeiro historiador que aludiu à necessidade de despertar a iniciativa das massas, manifestando assim um radicalismo democrático raro naquela altura fora dos pequenos agrupamentos de esquerda. E esse ponto de vista coroa o longo processo

⁶ Idem. “Post-Scriptum”. *Raízes do Brasil*. José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1986, p. LI.

histórico por ele denominado “a nossa revolução”, começada com o movimento abolicionista nos anos de 1880 e em curso acelerado quando publicou o livro.⁷

Saber se o povo deve ser sujeito das transformações ou uma elite “educada” é quem deve promovê-las é, portanto, uma polêmica já existente no Brasil nas primeiras décadas do século, Sérgio Buarque de Holanda é o pensador de maior expressão que assume entre nós, no capítulo final de *Raízes do Brasil*, uma clara posição em defesa da participação das massas populares nas decisões nacionais. Nos debates de que Sartre participa no Brasil essa polêmica permanece ainda viva; uma questão daí surgida, que iremos discutir: quem é o sujeito da literatura popular que Sartre propõe?

Entretanto, é importante salientar que Sérgio Buarque de Holanda não via “nossa revolução” concretizar-se por meios violentos, como ocorreria na União Soviética ou em Cuba décadas mais tarde, mas confiava na “cordialidade”, característica que defende como própria do homem brasileiro, como meio para que o povo conquistasse seu espaço na vida política nacional:

(...) as idéias da Revolução Francesa encontram apoio em uma atitude que não é estranha ao temperamento nacional. A noção de bondade natural combina-se singularmente com o nosso já assinalado “cordialismo”. A tese de uma humanidade má por natureza e de um combate de todos contra todos há de parecer-nos, ao contrário, extremamente antipática e incômoda. E é aqui que o nosso “homem cordial” encontraria uma possibilidade de articulação entre seus sentimentos e as construções dogmáticas da democracia liberal.⁸

Enquanto Sérgio Buarque de Holanda, membro do Partido Socialista e um dos fundadores do Partido dos Trabalhadores no início dos anos 80, apontava soluções conciliatórias, confiante na natureza do homem brasileiro, Néelson Werneck Sodré, militar de esquerda, intelectual que aderiu ao Partido Comunista, na obra *O que se deve ler para conhecer o Brasil*⁹ fala da Revolução Brasileira como via de superação de uma estrutura semicolonial, partindo de análises econômicas. Segundo ele, a Revolução Brasileira seria um

⁷ Idem. “A Visão política de Sérgio Buarque de Holanda”. *Folha de S. Paulo*, caderno Mais!, 25 de janeiro de 1998.

⁸ Sérgio Buarque de Holanda. *Raízes do Brasil*. José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1986, p. 139.

⁹ Néelson Werneck Sodré. *O que se deve ler para conhecer o Brasil*. 4ª edição, editora Civilização Brasileira, 1973.

processo histórico derivado da situação a que chegou o País na segunda metade do século XX, que deveria optar entre a superação ou a continuação de uma estrutura dependente de produção, fornecedora de matérias-primas a mercados que impõem seus preços. O nacionalismo significaria o compromisso com a superação dessa estrutura. A situação que Sartre encontra em Cuba, que nos irá apresentar como estando em processo de superação, parece muito próxima da estrutura econômica e social brasileira descrita por Werneck Sodré. Pois, se aquele pequeno país não é rico em recursos naturais e potencialmente capaz de explorá-los como o Brasil, a exploração do trabalho no campo e a dependência dos Estados Unidos como supridor de produtos industrializados e comprador de matérias-primas e serviços baratos, no caso de Cuba a cana-de-açúcar e o turismo, são características comuns que assemelham as condições revolucionárias em ambos os países. Entre nossa juventude estudantil, entre simpatizantes do antigo Partido Comunista Brasileiro, a palavra de ordem, sob influência do ideário moscovita, que expressava esse anseio era a da necessidade, na América Latina, de “revoluções democrático-burguesas”, o que já se processava em Cuba - onde, é importante lembrar, os revolucionários encontravam apoio mesmo entre senhoras burguesas, que lhes enviavam munição em sofisticadas latas de biscoitos. Ouçamos Werneck Sodré sobre o Brasil:

A fase em que se torna possível falar em Revolução Brasileira não surgiu de súbito nem por acaso e deriva menos do que em regra se supõe da existência em território nacional de riquezas potenciais que urge tornar reais, cuidando de que os seus benefícios permaneçam no próprio País. Deriva, com muito maior objetividade, de condições outras, sem esquecer a da existência de enormes riquezas naturais. A existência destas, em outros países, em menores ou maiores proporções, com maior ou menor variedade, não motivou, por si só, o impulso de alterações cuja profundidade permite sejam englobadas como motivando uma revolução. Aqui ocorreu a circunstância perfeitamente motivada, de coincidir a existência de riquezas naturais com as possibilidades de empreender a sua exploração em termos de nação, por força de processo histórico que se desenvolveu longamente no tempo. Quando ocorrem as circunstâncias históricas necessárias e propícias a uma transformação de tal profundidade ocorre também, como parte do processo, o esclarecimento generalizado, a tomada de consciência das possibilidades nacionais, o desejo de participar e de empreender. As formas objetivas que assumem tais aspectos correspondem, em linhas gerais, a tudo aquilo que se

engloba no conceito de nacionalismo, e aqui tal conceito toma forma particular, que o diferencia, que o faz a saída específica do problema brasileiro.¹⁰

Existencialismo e Marxismo

Mas, afinal, por que radical mudança passava o autor de *La Nausée* e de *L'Être et le néant* para que fosse possível articular seu pensamento - que definia o homem por sua liberdade, pela transparência de sua consciência e intencionalidade de seus atos - com análises tão concretas, e apaixonadas, sobre a realidade do povo no mundo subdesenvolvido e suas possibilidades revolucionárias?

Sartre terminava *L'Être et le néant* (1943) com a definição do homem como uma “paixão inútil”, condenado à liberdade, entretanto, prometia o desenvolvimento teórico de uma ética existencialista. Como vimos, na conferência *L'Existentialisme est un humanisme*, de 1946, Sartre já abordava temas como a moral, os valores, o engajamento pessoal numa práxis coletiva. Entretanto, sustentava ainda que uma moral não poderia ser geral: “Nenhuma moral geral poderá indicar (...) o caminho a seguir; não existem sinais no mundo.”¹¹ É ainda interessante observar que Sartre sempre procurava ilustrar suas máximas teóricas com situações concretas¹².

Em *Question de méthode*, de 1960, publicada inicialmente como primeira parte de *Critique de la raison dialectique* (1960), Sartre solidificava

¹⁰ Idem. *Op. cit.*, pp. 209-210.

¹¹ Sartre. *O Existencialismo é um humanismo*. Col. Os Pensadores, Abril Cultural, 1984, p. 11.

¹² O princípio de que não existe uma moral geral é ilustrado por uma situação conhecida por Sartre quando esteve prisioneiro dos alemães durante a II Guerra Mundial:

Quando estive preso, conheci um homem assaz notável, que era jesuíta; havia ingressado na ordem dos jesuítas da seguinte forma: tinha experimentado uma série de dolorosos fracassos; ainda criança, seu pai morrera deixando-o pobre; entrou como bolsista numa instituição religiosa onde faziam questão de lembrar-lhe a todo instante que ele era aceito por caridade; em seguida, perdera diversas distinções honoríficas que tanto agradam às crianças; mais tarde, por volta dos dezoito anos, fracassou numa aventura sentimental; finalmente, aos vinte e dois anos, falhou em sua preparação militar, fato bastante pueril que, no entanto, constituiu a gota que fez transbordar o jarro. Esse jovem podia portanto considerar que fracassou em tudo; era um sinal, mas um sinal de quê? Poderia refugiar-se na amargura ou no desespero. Porém, muito habilmente para si próprio, considerou que seus insucessos eram um sinal de que ele não nascera para os triunfos seculares, e que só os triunfos da religião, da santidade, da fé, estavam ao seu alcance. Viu, portanto, nesse sinal, a vontade de Deus e ingressou na Ordem. Quem poderia deixar de perceber que a decisão sobre o significado do sinal foi tomada por ele e só por ele? Seria possível deduzir outra coisa dessa série de insucessos: por exemplo, que seria melhor se ele fosse carpinteiro ou revolucionário. Ele carrega, portanto, a total responsabilidade da decifração. O desamparo implica que somos nós mesmos que escolhemos o nosso ser. (Idem. *Op. cit.*, pp. 11-12).

as mudanças em sua filosofia já prenunciadas pelo texto da conferência de 1946. Embora o filósofo mantivesse o sistema conceitual e a concepção fundamental do homem como indeterminação e liberdade, “vir-a-ser”, de *L'Être et le néant*, suas novas obras desenvolvem a proposta de uma integração do Existencialismo ao Marxismo. Seu novo pensamento considera, como irá repetir na conferência pronunciada em Araraquara, que uma filosofia se constitui para dar expressão ao movimento geral da sociedade, e é insuperável enquanto o momento histórico de que é expressão não tiver sido superado. Para Sartre, enquanto o Materialismo Histórico é a única interpretação válida da história, uma vez que não foi superada a exploração do trabalho na sociedade capitalista, o Existencialismo é a única abordagem concreta da realidade, pois é a filosofia capaz de ver o homem como sujeito da história.

Na imprensa brasileira, Gilles Granger¹³ comenta a absorção, proposta por Sartre, do Existencialismo, como um método de compreensão das determinações concretas do homem, pelo Marxismo, pois esse filósofo considerava que o Marxismo havia se “esclerosado” devido ao reducionismo economicista em que caiu parte considerável de seus pensadores:

O programa traçado em *Question de méthode* apresenta a nova filosofia de Sartre como um aprofundamento do Marxismo na direção do concreto. (...) O que se critica nos marxistas atuais é o esclerosamento do método dialético e a substituição de um conhecimento ativo das determinações concretas do homem por uma concepção esquemática das formas abstratas de universalidade. Por várias vezes, Sartre declara em seu livro que o marxismo é a filosofia da atualidade. Seu empreendimento existencialista é então definido dentro do próprio marxismo como uma ideologia provisória que luta pelo reconhecimento da existência humana até que essa ideologia se dissolva totalmente na pesquisa dialética.¹⁴

Em Havana, em entrevista a escritores e intelectuais cubanos, Jean-Paul Sartre é questionado sobre a relação entre suas obras passadas e as novas, pois

¹³ “O professor francês Gilles-Gaston Granger é um dos pais-fundadores do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. Convidado no final da década de 40 para dar um curso no recém-criado departamento que funcionava sob a égide de João Cruz Costa e Lívio Teixeira, ficou por aqui vários anos (de 1947 a 1953), quando foi professor de Bento Prado Jr. e José Arthur Giannotti.” (“Granger reflete sobre o sentido da filosofia”. *Folha de S. Paulo*. 08 de setembro de 1990).

¹⁴ Gilles Granger. “A Experiência dialética de Sartre”. Suplemento Literário de *O Estado de S. Paulo*, 03 de setembro de 1960.

introduz nestas o problema da alienação. Afinal, como ser livre por condição e ao mesmo tempo alienado por situação histórica? Em resposta, diz que os homens estão condicionados primeiramente por sua situação material, pelas relações de forças de produção, que conduzem à alienação, mas esse condicionamento só pode ocorrer a partir de uma base de liberdade. Em síntese, o homem concreto é visto como agente livre, mas historicamente alienado, e considera Sartre que a intuição sobre a liberdade permite compreender o que pode ser sua alienação e como pôr fim a ela. Embora Sartre assuma o conceito marxista de ideologia como máscara da realidade que conduz à alienação, esta só pode existir a partir da livre aceitação de cada um ao assumir os valores e a práxis da classe dominante. A negação desses, pelo exercício da liberdade, é a condição para que o homem aja com a intenção de transformar sua situação no mundo. Em seu novo pensamento, a ação individual deve se pautar por princípios revolucionários, ou seja, cada um deve se engajar em uma ação revolucionária coletiva, pois é dessa que resulta a história como processo movido pela luta de classes. Sartre transpõe para as relações sociais, para a história, sua máxima de que “o importante não é tanto o que fizeram do homem mas o que ele faz do que fizeram dele”. Na verdade, é à irreduzibilidade da ação, da práxis, qualquer que ela seja, às condições que a produziram que Sartre chama de liberdade. Vamos ouvir sua resposta aos escritores cubanos:

Entretanto, por que digo que a ontologia permanece? Porque eu considero que para que o homem, por exemplo, seja escravo e para que possa ser libertado, é necessário que exista nele mesmo, ainda que não fosse mais que para ser enganado e mistificado, a dimensão de liberdade. (...) Essas duas noções estão completamente ligadas e eu penso que o marxismo em si mesmo arriscaria hoje em dia degenerar em um economicismo se o marxismo não se tivesse salvo dele pelo estudo dessa dimensão particular, desse ser particular entre todos que é o homem.¹⁵

Se Sartre se empenha em salvar o Marxismo de sua possível cristalização em um pensamento determinista, Granger considera que, na *Critique*, o filósofo abre uma saída também para sua filosofia da consciência expressa em *L'Être et le néant*, ao procurar compreender os problemas concretos do homem e sua responsabilidade pela história:

¹⁵ *Sartre visita a Cuba*. Ediciones R. La Habana, Cuba, 1960, p. 33.

(...) esta filosofia da produção do homem pelo homem, mesmo que prolongue a ideologia do *Ser e o nada*, quebra o círculo de uma filosofia da consciência. São nossos problemas que ela formula, aqueles que nos surgem de nosso mundo; o programa que nos propõe, mesmo que nos deixe ainda insatisfeitos, exprime as dificuldades de que tomamos consciência, e nos confirma na esperança de que, no próprio materialismo dialético, seja possível um longo caminho de progresso.¹⁶

Trinta anos mais tarde, retornando ao Brasil para proferir palestra na Universidade de São Paulo, Gilles Granger volta a falar sobre Sartre em entrevista à imprensa. Retifica suas opiniões, ao relativizar a importância de Sartre para a filosofia:

— Sartre teve, como se sabe, uma influência enorme tanto na França quanto em outros países. Mas pode-se dizer que Sartre trouxe alguma coisa de importante para a filosofia? Minha resposta é não. Acho que não.¹⁷

Embora considere ainda de grande importância sua militância política, Gilles Granger diz que seu pensamento filosófico é pouco original, deve muito a Husserl e a Heidegger¹⁸. Além disso, considera, agora em tom de decepção, que os temas de Sartre estão ligados a problemas contingentes, característica valorizada em seu texto de 1960, quando Granger parece falar com entusiasmo do fato de Sartre incorporar ao campo da filosofia os problemas concretos do

¹⁶ Gilles Granger. *Op. cit.*

¹⁷ “Granger reflete sobre o sentido da filosofia”. *Folha de S. Paulo*, 08 de setembro de 1990.

¹⁸ Encontramos visão próxima a esta manifestada por Gilles Granger no Brasil, em outro filósofo francês, Jean-Toussaint Desanti, amigo pessoal de Jean-Paul Sartre, testemunha da 1ª edição de *L'Être et le néant* na França (lançada em 25 de julho de 1943), e, como Sartre, engajado nas atividades da Resistência. Assim Jean-Toussaint Desanti fala da importância de Sartre para a filosofia em entrevista para o jornal *Le Monde* feita por Michel Contat, outro homem que fazia parte das relações pessoais do autor de *L'Être et le néant*:

Le Monde: Hierarquizar uma bibliografia de filosofia não tem muito sentido, mas em que lugar o sr. colocaria *O Ser e o nada*?

Desanti: Não o poria no mesmo nível que Heidegger nem, com maior razão, no de Husserl, porque são pessoas que criaram um modo absolutamente original de pensar. Mas, logo a seguir e certamente no mesmo campo aberto por Heidegger e Husserl. Ele encontra aí sua maneira própria e singular de se instalar. Diria que Sartre neste livro é também um homem de teatro, fundamentalmente, que atua enquanto pensador. Esta fusão é realmente nova e interessante. E isso faz com que *O Ser e o nada* continue, permaneça. (Michel Contat. ““O establishment não gostou nada do livro” - Amigo de Sartre lembra como *O Ser e o nada* foi recebido em 1943”. *Caderno Mais!*, *Folha de S. Paulo*, 1º de agosto de 1993).

homem. Mostra-se decepcionado pelo filósofo haver deixado a *Critique* sem conclusão, falta-lhe a ética prometida:

Naturalmente, ele tomou posições de grande importância, seja no campo da política, seja no campo social, mas ele não deixou um pensamento bem estruturado que se possa, por exemplo aplicar fora dessas circunstâncias contingentes. O único livro dele que poderia, talvez, ser assimilado como uma contribuição importante à história da filosofia seria seu primeiro livro, *O Ser e o nada*. (...) a *Crítica da razão dialética* está inacabada, deveria haver uma ética.¹⁹

Não é essa, entretanto, a visão de seu ex-aluno, Bento Prado Júnior, sobre a importância da filosofia de Sartre na atualidade. Em entrevista a Bernardo Carvalho para suplemento especial da *Folha de S. Paulo* sobre Sartre, o filósofo brasileiro salienta a importância do humanismo no pensamento de Sartre, no qual diz acreditar como resistência à atual era de tecnocratas. Para ele, o Existencialismo está ultrapassado como moda intelectual mas permanece atual pela relevância de seus temas²⁰.

Sartre em Cuba

Como vimos, Sartre resolve empreender as viagens à América Latina num momento em que suas preocupações se voltam para a vontade de articular a idéia de uma consciência originariamente livre com a alienação a que ela se submete em sua relação com a realidade concreta e com a possibilidade de superar essa alienação em função de se construir um mundo mais humano. Para alcançar tal finalidade, que significaria também a concretização de sua filosofia, Sartre atribui imensa importância à participação política. Conhecedor das novas preocupações do filósofo e empenhado em dar legitimidade internacional à Revolução, Franqui, diretor do semanário cubano *Revolución*, procura Simone de Beauvoir em Paris para convidá-la, juntamente com Sartre, a visitar Cuba. Assim Simone narra esse primeiro encontro com Franqui em suas memórias:

¹⁹ “Granger reflete sobre o sentido da filosofia”. *Folha de S. Paulo*, 08 de setembro de 1990.

²⁰ As palavras de Bento Prado Júnior em entrevista a Bernardo Carvalho:

— O existencialismo morreu como ideologia ou moda intelectual. Sobrevive, todavia, através dos temas vivos que trouxe para a atenção da filosofia e que são hoje retomados mesmo pela filosofia universitária. (“Visita ao Brasil foi ato político”. *Caderno Mais!*, *Folha de S. Paulo*, 1º de agosto de 1993).

(...) Cabelos e bigodes negros, muito espanhol, disse-me com energia, que era nosso dever ver de perto, com os próprios olhos, uma revolução em marcha. Tínhamos uma grande simpatia por Castro; no entanto, o oferecimento de Franqui, com quem Sartre também estivera, nos deixou quase indiferentes.²¹

Interessados que estavam nas experiências socialistas, Simone de Beauvoir e Sartre estiveram na China em meados dos anos 50 para conhecer de perto a versão maoísta do comunismo, da qual o filósofo irá se aproximar a partir do final dos anos 60. Nessa época, chega a ser colaborador do jornal maoísta *La Cause du peuple*, escreve e ajuda a vender seus exemplares nas ruas - sempre coerente com a idéia de que o intelectual deve se engajar. Em Paris, Sartre já havia conversado com cubanos empenhados na revolução, inclusive com Franqui, e não conseguira arrancar deles se a revolução que se processava na ilha era realmente socialista. Talvez por isso, também pelo compromisso assumido com a Frente de Libertação Nacional Argelina, não tivessem, de imediato, entusiasmo para virem à América Latina. No entanto, o amigo Jorge Amado argumentou que seria interessante para eles conhecerem uma revolução que se iniciava. Como já os havia convidado a virem ao Brasil, voltou a falar na possibilidade dessa experiência, salientando a importância de também conhecerem um país subdesenvolvido cujas forças revolucionárias não haviam despertado. Decidem então empreender as viagens.

Em Cuba, a recepção a Sartre e Simone de Beauvoir, como também ocorreria no Brasil poucos meses depois, foi calorosa entre estudantes, artistas, intelectuais e políticos. Os temas que gosta de abordar são sempre políticos, seus interesses são a Revolução e a literatura engajada, por isso se recusa a responder aos jornalistas perguntas que diziam respeito estritamente à filosofia existencial. Permaneceram na ilha de 22 de fevereiro a 21 de março de 1960. Um mês que se mantiveram entretidos em conversas com os jovens revolucionários, passeios pela ilha em um jeep com Fidel Castro, conferências, debates e entrevistas. Durante um debate na Universidade de Havana, um estudante perguntou a Sartre “se se pode fazer uma revolução sem ideologia?”. Em resposta, o filósofo-político decide escrever o artigo “Ideologia y revolución”, publicado pelo jornal *Lunes de revolución* no dia de sua partida da ilha²². Nesse artigo Sartre faz uma autocrítica:

²¹ Simone de Beauvoir. *Sob o Signo da História*, vol. II, p. 215.

²² Esse artigo foi traduzido e publicado pelo jornal *O Estado de S. Paulo*, em 1º de maio de 1960, antes, portanto, da vinda de Sartre ao Brasil. Esse fato mostra que em um primeiro momento da Revolução, antes da aproximação de Cuba em relação à União Soviética, ela era simpática àquele órgão de imprensa.

Há poucos meses, fui procurado em Paris por amigos cubanos; conversamos durante muito tempo, com ardor, sobre a revolução, mas, por mais que insistisse, não consegui que me dissessem se o novo regime seria ou não socialista. Hoje devo reconhecer que agi mal ao encarar o problema por esse prisma; mas, quando se está longe, fica-se meio abstrato e com a tendência de empregar expressões pomposas que agora são mais símbolos que programas.²³

Sartre apresentou o artigo como um trabalho baseado em observações práticas, no qual procurou estabelecer relações entre os temas teóricos da *Critique de la raison dialectique* e a experiência da Revolução Cubana. Na época ainda não havia ocorrido o estreitamento na aproximação com a União Soviética, tampouco a socialização total dos meios de produção - o fato mais marcante era a reforma agrária, que já se iniciara durante a guerrilha, à medida que se conquistavam posições em relação ao exército de Fulgêncio Batista -, e seus líderes diziam que a Revolução Cubana não seguia, a priori, uma ideologia, mas esta ia se constituindo no decorrer da ação revolucionária, de acordo com as necessidades de reação às agressões que vinham do exterior. É justamente essa relação entre a experiência concreta e a ideologia, ou seja, o princípio de que a prática cria a idéia que a ilumina, que Sartre vai analisar em “Ideologia y revolución”²⁴. O conceito que desenvolve nesse trabalho é, portanto, essencialmente diferente daquele de origem marxista que considera a ideologia como forma de mascaramento da realidade.

“Ideologia y revolución” é publicado em Cuba juntamente com o texto de uma entrevista que Sartre concede a escritores cubanos e com “Huracán sobre el azúcar” (traduzido no Brasil como *Furacão sobre Cuba*) no volume *Sartre visita a Cuba*. Durante o mês que lá passou, Sartre enviava para a França reportagens sobre a ilha revolucionária, publicadas inicialmente pelo jornal *France-soir*, são elas que constituem o texto de *Furacão sobre Cuba*. Nesses artigos, o pensador engajado narra os encontros com Fidel Castro, Raul Castro e Che Guevara e os passeios que fez com Simone e Fidel pela ilha.

²³ Annie Cohen-Solal. *Sartre 1905-1980*. Tradução de Milton Persson. L&PM Editores, Porto Alegre, 1986, p. 509.

²⁴ Sartre define o conceito de ideologia:

Digamos pois que uma ideologia é um sistema de idéias teóricas e práticas cujo conjunto deve, ao mesmo tempo, fundar-se sobre a experiência, interpretá-la e superá-la na unidade de projeções racionais e técnicas. (...) A ideologia comporta uma visão prática das circunstâncias objetivas. Isso significa que ela estabelece um programa. Ainda nas ocasiões em que parece descrever, prepara a ação, atua. (“Ideologia y revolución”. *Sartre visita a Cuba*, pp. 1-2).

Empolga-se com a experiência da democracia direta que presencia na “lua-de-mel da revolução”: durante as viagens, Castro parava em aldeias para resolver pequenas questões com os camponeses. Entusiasma-se também por não encontrar nenhum velho no governo, mas homens de grande disposição que poderiam ser seus filhos. Define Che Guevara como o mais culto entre eles:

(...) E Sartre então relembra seu assombro quando Ernesto Guevara marca encontro com ele à meia-noite em seu gabinete, e Castro às duas horas da madrugada num outro lugar qualquer. Para o obcecado que Sartre sempre foi capaz de ser, a dimensão da luta contra si mesmo, contra o sono, contra o repouso, não pode deixar de encontrar eco, embora bem pessoal.²⁵

Porém, Sartre parece ter se embriagado demais na “lua-de-mel da revolução”. Tornou-se propagandista na França, no Brasil, mas “conselheiro” em Cuba. Como “conselheiro”, às vezes pedante, causou um certo mal-estar na ilha:

(...) Repete-se, em determinados círculos, que o próprio “Che” teria dito, meio ressentido: “Se quem faz a filosofia da revolução é Jean-Paul Sartre, quem vive e concretiza a revolução são os cubanos, que não têm tempo a perder com teorias”.²⁶

A literatura engajada

As modificações por que passa o pensamento de Sartre nesse momento tiveram reflexos no campo da literatura. A partir da visão do homem como agente livre da história, Sartre vai definir o papel do escritor na sociedade, tais reflexões foram apresentadas em *Qu'est-ce que la littérature?* (1948). Dessa obra, José Guilherme Merquior publica, na imprensa carioca, uma resenha, “A Idéia de literatura em Sartre”, que inicia retomando a definição do Existencialismo como uma filosofia da liberdade e da responsabilidade:

Sartre deu ao existencialismo o caráter de uma filosofia profundamente antideterminista. Outros haviam marcado os aspectos já dados da existência; Sartre chamou a atenção, desde *L'Être et le néant* (1943), para o fato de que um desses a priori era a LIBERDADE. Nós

²⁵ Annie Cohen-Solal. *Op. cit.*, p. 512.

²⁶ Idem. *Op. cit.*, p. 512.

somos obrigados a ser livres. E ser livre, é ser responsável. A responsabilidade essencial da liberdade do ser-para-si envolve a própria natureza humana, já que eu mesmo sou o produto da minha liberdade. Não há interesse em apelar para os obstáculos e barreiras que detêm minha liberdade: só há barreiras na medida em que meu eu livre decide se exercer.²⁷

Em *Qu'est-ce que la littérature?*, Sartre tem o propósito de definir a prosa e determinar a função prática do escritor. A idéia de responsabilidade, base de uma ética sartreana, aparece nessa obra aplicada ao papel do escritor. Se esse vive em uma sociedade de alienação, pode escolher engajar sua liberdade na tarefa de criação de uma obra que expresse o anseio por romper com as estruturas que barram a plena realização da liberdade humana. Sua ação como produtor, a ação das personagens que cria, os valores que põe em jogo no enredo compõem uma idéia do que poderia ser bom para seus leitores. Sua criação o engaja para o conjunto de seu público num propósito de transformação da realidade social e ele se torna responsável por esse modelo de ação que propõe²⁸. Nessa tarefa, o escritor deve falar aos seus leitores como funciona, de forma objetiva e global, o mundo em que vivem, o que eles não poderiam falar ou mesmo perceber com clareza por estarem demais envolvidos em suas atividades diárias, corolárias do trabalho alienado. Para isso, o escritor deveria fazer uso de uma “linguagem verdadeira”, isto é, que remetesse diretamente ao objeto que pretende significar. O pensador francês chega até mesmo a propor uma supressão do estilo individual, idéia que retomou nos debates dos quais participou em Cuba e no Brasil. Considera que o problema estético numa literatura popular, dirigida a todos, não se define em termos de estilo, pois esse mistifica, introduz “lentes opacas” entre a linguagem e o objeto significado por ela, transforma a palavra em objeto:

²⁷ José Guilherme Merquior. “A Idéia de literatura em Sartre”. Suplemento Literário do *Jornal do Brasil*, 27 de agosto de 1960.

²⁸ “Ao afirmarmos que o homem se escolhe a si mesmo, queremos dizer também que, escolhendo-se, ele escolhe todos os homens. De fato, não há um único de nossos atos que, criando o homem que queremos ser, não esteja criando, simultaneamente, uma imagem do homem tal como julgamos que ele deva ser. Escolher ser isto ou aquilo é afirmar, concomitantemente, o valor do que estamos escolhendo, pois não podemos nunca escolher o mal: o que escolhemos é sempre o bem e nada pode ser bom para nós sem o ser para todos. Se, por outro lado, a existência precede a essência, e se nós queremos existir ao mesmo tempo que moldamos nossa imagem, essa imagem é válida para todos e para toda a nossa época. Portanto, a nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, pois ela engaja a humanidade inteira.” (Jean-Paul Sartre. *O Existencialismo é um humanismo*. pp. 6-7).

Recorrendo a Maurice Blanchot, Jean-Paul Sartre definiu a palavra como sendo um signo e um objeto ao mesmo tempo.

_ Na medida em que ela é, predominantemente, um objeto em si, o estilo torna-se apenas uma relação arquitetônica entre as palavras, que, assim, perdem seu valor designativo, transformando-se em simples retórica.

_ Em uma literatura que se destina a todos não pode haver a mistificação do estilo. Reconquistar uma linguagem verdadeira é um dos problemas mais importantes da estética da literatura popular.²⁹

A idéia de que as artes, em especial a literatura, têm um potencial político, podemos encontrar, sob outra perspectiva, na obra do também pensador de formação marxista, Herbert Marcuse. Mas, em lugar de propor a quase supressão do estilo como recurso para tornar a arte (a literatura) acessível a uma população em estado de alienação - que introjetou os valores da sociedade repressiva -, propõe o uso subversivo da linguagem tradicional³⁰. Parece-me que o que é nomeado de “linguagem verdadeira” por Sartre, poderia ser traduzido, nos termos de Marcuse, como a expressão autoral de um material lingüístico tradicional. Marcuse parece resolver, no âmbito de um pensamento marxista, o mal-estar causado por Sartre ao propor a supressão do estilo. Preservar-se-ia, dessa forma, “o que faz a diferença” entre o campo da literatura e o da linguagem instrumental.

Também diferente de Sartre, que atribui uma função prática ao escritor, Marcuse preserva-o numa espécie de limbo destinado à cultura superior, cujo antagonismo à realidade teria sido perdido na sociedade tecnológica³¹. Esse

²⁹ “Sartre leva uma multidão à Filosofia e faz a defesa de uma literatura popular”. *Jornal do Brasil*, 27 de agosto de 1960.

³⁰ “(...) A comunicação dos novos objetivos históricos, radicalmente não-conformistas, da revolução exige uma linguagem igualmente não-conformista (na mais lata acepção), uma linguagem que atinja uma população que introjetou as necessidades e valores dos seus amos e gerentes e os tornou seus, assim reproduzindo o sistema estabelecido em seus espíritos, suas consciências, seus sentidos e instintos. Semelhante linguagem, para ser política, não tem possibilidade de ser ‘inventada’; dependerá, necessariamente, do uso subversivo do material tradicional; e as possibilidades dessa subversão são procuradas, naturalmente, onde a tradição permitiu, sancionou e preservou uma outra linguagem e outras imagens.” (Herbert Marcuse. *Contra-revolução e revolta*, pp. 81-82).

³¹ “A verdade da literatura e da arte sempre foi considerada (se é que foi de algum modo considerada) de uma ordem ‘superior’, que não deveria perturbar e de fato não perturbou a ordem dos negócios. O que mudou no período contemporâneo foi a diferença entre as duas ordens e suas verdades. O poder absorvente da sociedade esgota a dimensão artística pela assimilação de seu conteúdo antagônico. No domínio da cultura, o novo totalitarismo se manifesta precisamente num pluralismo harmonizador, no qual as obras e as verdades mais contraditórias coexistem pacificamente com indiferença.” (Herbert Marcuse. *A Ideologia da sociedade industrial*, p. 73).

pensador não vê a arte como instrumento revolucionário imediato, mas como possibilidade de abrir novas portas à percepção do leitor, levá-lo a novas experiências sensoriais que poderiam conduzi-lo à reconquista de uma “consciência infeliz”³² - consciência de sua alienação - e a vislumbrar a possibilidade de libertação da mecânica utilitária do capitalismo³³.

Apontada essa primeira diferença entre as visões de Sartre e Marcuse no que diz respeito às relações entre arte e realidade, retornemos àquele escritor. Como expressão literária de suas novas preocupações, publica, entre outras obras, *Morts sans sépulture* (1946), *La Putain respectueuse* (1946), *Les Mains sales* (1948), *L'Engrenage* (1949) e *Les Séquestrés d'Altona*, que estreava em Paris no Théâtre de la Renaissance em 24 de setembro de 1959 com grande sucesso de público. Tais peças foram mencionadas em debates com o escritor em Cuba e no Brasil. *L'Engrenage* chegou a ser encenada pelo Grupo Oficina em 1960, aproveitando a estada do autor.

Em Cuba é encenada *A Prostituta respeitosa*. Durante uma entrevista coletiva com escritores, da qual participam nomes famosos como Nicolás Guillén e Guillermo Cabrera Infante, essa peça recebe críticas por seu final pessimista, em que a prostituta se alia à justiça burguesa a quem entrega o negro caluniado como assassino, Sartre define a função de *A Prostituta respeitosa* como sendo a denúncia ao racismo. Para ele, a prostituta é tipicamente uma parasita da burguesia e não há ninguém mais respeitoso das

Prossegue Marcuse:

“Alienação artística é sublimação. Cria as imagens de condições que são irreconciliáveis com o Princípio de Realidade, mas que, como imagens culturais, tornam-se toleráveis, até mesmo edificantes e úteis. Agora essas imagens mentais estão invalidadas. Sua incorporação à cozinha, ao escritório, à loja; sua liberação para os negócios e a distração é, sob certo aspecto, dessublimação - substituindo satisfação mediata por satisfação imediata. Mas é dessublimação praticada de uma ‘posição de vigor’ por parte da sociedade, que está capacitada a conceder mais do que antes pelo fato de os seus interesses se terem tornado os impulsos mais íntimos de seu cidadãos e porque os prazeres que ela concede promovem a coesão e o contentamento sociais.” (Idem. *Op. cit.*, p. 82).

³² “Antes do advento dessa reconciliação cultural, a literatura e a arte eram essencialmente alienação, conservando e protegendo a contradição - a consciência infeliz do mundo dividido, as possibilidades derrotadas, as esperanças não-concretizadas e as promessas traídas. Eram uma força racional, cognitiva, revelando uma dimensão do homem e da natureza que era reprimida e repelida na realidade.” (Idem. *Op. cit.*, p. 73).

³³ “A busca é de formas artísticas que expressem a experiência do corpo (e da “alma”), não como veículos do poder e resignação do trabalho mas como veículos de libertação. É a busca de uma cultura sensual. ‘sensual’ no sentido em que envolve a transformação radical da experiência e receptividade dos sentidos do homem; a sua emancipação de uma produtividade autopropulsora, lucrativa e mutiladora.” (Idem. *Contra-revolução e revolta*, p. 83).

autoridades que uma prostituta. Por isso não lhe pareceu normal torná-la uma rebelde.

Durante a entrevista, cujo texto completo é publicado em Cuba no volume *Sartre visita a Cuba*, a uma pergunta de Isabel Monal sobre arte social, Sartre responde que as preocupações sobre os rumos da Revolução devem prefigurar as preocupações íntimas do escritor e sua atividade. Em alguns momentos, mostra o quanto estava empenhado no êxito dos processos revolucionários, chegando a propor, como depois repetiu no Brasil, a anulação do estilo como princípio da arte comprometida:

(...) A partir desse momento, tendo em conta que o escritor testemunha e dá uma significação a esse conjunto prático que é o seu, é impossível imaginar que ele possa falar de outra coisa que não seja o conjunto de libertação ou de ameaça de uma nova escravidão que é a que caracteriza essa situação.

Quer dizer que essa arte que a senhora chama social e que eu chamo comprometida não faz mais que refletir a situação. É o que todos os escritores fizeram sempre, dado que seu silêncio esteve sempre tão comprometido como suas palavras.

(...) Parece-me que o papel do escritor deve ser dizer da melhor forma possível o que outras pessoas não têm tempo de dizer, porque estão ocupadas em outros trabalhos, e não buscar coisas particulares ou excepcionais que constituiriam o domínio próprio da arte.³⁴

Entretanto, respondendo a uma pergunta de Lisandro Otero sobre o Realismo Socialista, Sartre demonstra manter um certo distanciamento crítico em relação a esse tipo de arte comprometida:

(...) O primeiro ponto de vista do realismo socialista, não penso que se tenha que rechaçá-lo a priori, foi definido em outro tempo, no ano de 1947, por Zdanof, em um discurso. Quer dizer, tomar o ponto de vista do futuro sobre o presente. Essa definição, não somente me parece boa, mas também válida para uma infinidade de obras que tiveram importância ou que ainda têm, se são ou não chamadas de realismo socialista. Isso quer dizer, precisamente, tomar um ponto de vista mais ou menos crítico sobre o presente em nome de uma fé que se tem no futuro, e é uma certa

³⁴ *Sartre visita a Cuba*, pp. 22-23.

maneira, por conseguinte, de julgar nosso presente em relação com o futuro que ele quer nos produzir.³⁵

O Realismo Socialista parece supor uma valorização da arte como prática revolucionária em detrimento da forma estética, idéia com a qual Sartre parecia, em parte, concordar. Como vimos, ele veio nos falar que a literatura popular (engajada) deveria primar por uma “linguagem verdadeira”. Entretanto, esse pensador coloca que a pressão política e as limitações impostas ao artista lhe desagradam no Realismo Socialista. O artista é impedido de representar os conflitos que permeiam o movimento geral da sociedade russa e da Revolução Russa, pois, conforme as diretrizes do regime, já não mais existiriam. O conflito sobre o qual repousava a arte já vinha definido de cima como um conflito entre o presente e o passado; tal preocupação com o futuro que o presente poderá produzir, dizia Sartre, nada mais é que a atitude óbvia de todo homem prático.

Novamente, seria interessante ouvirmos as posições de Marcuse que, neste aspecto, parece em concordância com as de Sartre:

A abolição da forma estética, a noção de que a arte podia se tornar uma parte componente da praxis revolucionária (e pré-revolucionária) até que, sob o socialismo, plenamente desenvolvido, fosse adequadamente traduzida em realidade (ou absorvida pela “ciência”) - essa noção é falsa e opressiva: significaria o fim da arte.³⁶

Entretanto, para Marcuse, a coincidência entre coisa representada e palavra - proposta de Sartre para a literatura - faz com que a imaginação se torne funcional, a serviço da razão instrumentalista que delineia a prática na sociedade capitalista. Diz esse autor:

(...) seja qual for a sua forma, a arte nunca poderá eliminar a tensão entre arte e realidade. A eliminação dessa tensão seria a impossível unidade final de sujeito e objeto: a versão materialista do idealismo absoluto.³⁷

Marcuse considera que, na sociedade socialista, as pessoas não falariam poeticamente, a arte preservaria sua transcendência, o “fim da arte”, a

³⁵ *Op. cit.*, p. 49.

³⁶ Herbert Marcuse. *Contra-revolução e revolta*, p. 106.

³⁷ *Idem. Op. cit.*, p. 107.

coincidência entre arte e realidade significaria tanto para Sartre - que condenava o Realismo Socialista - quanto para Marcuse, a barbárie³⁸.

Alejo Carpentier e a literatura engajada

Tais reflexões de Sartre sobre a literatura de compromisso social parecem fazer eco na obra do escritor cubano Alejo Carpentier. Em *Os Passos perdidos*, publicado em 1953, Carpentier já se mostrava empenhado em vincular o artista à sua época. O narrador do romance, que é músico, perde o paraíso encontrado na selva amazônica, num pequeno vilarejo onde o tempo parecia haver se detido, por querer voltar à cidade em busca de papel e tinta para poder compor sua música. Ao tentar retornar ao lugar que chamava de “Vale do Tempo Detido”, não encontra o caminho e fica sabendo que sua Eva índia, Rosário, havia se casado com um rapaz de seu próprio povo. Parece que o mito bíblico na obra de Carpentier ganha sentido político: o pecado original estaria associado à necessidade de objetos próprios do mundo civilizado, e a expulsão do paraíso ocorreria devido a um vínculo inalienável entre o artista e o seu próprio tempo. Mas, nessa obra, tal vínculo se estabeleceu de forma tênue, através de objetos que são necessários a qualquer artista, não apenas àquele empenhado em transformações sociais.

São nos ensaios que compõem *A Literatura do maravilhoso*, posteriores à visita de Sartre à ilha, que o escritor cubano parece querer definir com maior clareza o papel social do artista. Nessa obra, entretanto, Carpentier parte do princípio de que a literatura deve expressar sua época, idéia bastante redundante se considerarmos que toda obra de arte, em algum plano de significação, não poderia, de qualquer maneira, deixar de traduzir valores e anseios da época e da sociedade em que foi produzida. Talvez faltasse-lhe clareza sobre a idéia sartreana do engajamento da liberdade que, num contexto revolucionário, se pede ao artista para que assim contribua para a transformação do mundo despertando consciências com sua arte. Para Carpentier, toda época é rica em ação épica. No momento em que escreveu os ensaios, décadas de 60 e 70, a ação épica seria a das transformações políticas no mundo. E, nesse sentido, haveria um compromisso possível do romancista

³⁸ “A forma estética continuará a mudar à medida que a prática política consiga (ou não) construir uma sociedade melhor. Nas condições mais favoráveis, podemos prever um universo comum à arte e à realidade mas, nesse universo comum, a arte conservaria a sua transcendência. Com toda a probabilidade, as pessoas não falariam, escreveriam ou comporiam poesia: la prose du monde persistiria. O ‘fim da arte’ só é concebível se os homens não forem mais capazes de distinguir entre verdadeiro e falso, bom e mau, belo e feio, presente e futuro. Isso seria o estado de perfeito barbarismo no auge da civilização - e tal estado é, de fato, uma possibilidade histórica.” (Idem. *Op. cit.*, p. 118).

com uma épica das massas, com as aspirações de todo um povo. Nos lugares onde essas aspirações estariam adormecidas, faltaria ao escritor o elemento épico. Carpentier fala sobre a proposta de Fidel Castro aos escritores cubanos:

(...) no momento mais difícil da ascensão do socialismo, Fidel Castro, reunido com os escritores e artistas de seu país, lhes disse, talvez com outras palavras: “Façam o que quiserem, mas não trabalhem contra a Revolução”. Portanto, escolham suas ferramentas, suas formas, suas técnicas, mas não percam o sentido real do epos vivo que lhes circunda, e que se desenvolveu num tempo que logo será de dez anos.³⁹

Caberia aqui um terceiro contraponto com Marcuse, para quem a arte não pode ser concebida como imitação automática do real, mas como uma possibilidade de sua compreensão. A forma estética - que revela a associação íntima entre prazer, sensualidade, beleza, verdade, arte e liberdade⁴⁰ -, mesmo na arte realista, muda a história acontecida ou que poderia acontecer, conjuga compreensão de mundo, como também sensibilidade e imaginação⁴¹. Assim, a própria épica estaria contaminada pela lírica - seria impossível enquanto representação fiel do real⁴², tal como desejava Fidel Castro e admitia Carpentier. Dessa impossibilidade, Sartre tem perfeita consciência, pois mostra

³⁹ Alejo Carpentier. *A Literatura do maravilhoso*, p. 22.

⁴⁰ Herbert Marcuse. *Eros e civilização*, p. 156.

⁴¹ “Sem dúvida, não existe qualquer obra autêntica sem o máximo esforço intelectual e completa disciplina intelectual na formação do material. Não existe uma arte ‘automática’ nem a arte ‘imita’; ela compreende o mundo. O imediatismo sensual que a arte alcança pressupõe uma síntese de experiência de acordo com princípios universais, os quais são os únicos que podem emprestar à obra mais do que um significado particular. É a síntese de dois níveis antagônicos de realidade: a ordem estabelecida das coisas e a libertação possível ou impossível dessa ordem - em ambos os níveis, intenção do histórico e do universal. Na própria síntese, conjugam-se a sensualidade, a imaginação e a compreensão.

O resultado é a criação de um mundo objetal diferente e, no entanto, derivado do mundo existente; mas essa transformação não violenta os objetos (homem e coisas) - outrossim, falar por eles, dá palavra, som e imagem ao que é silencioso, distorcido, suprimido, na realidade estabelecida. E esse poder libertador e cognitivo, inerente na arte, está em todos os seus estilos e formas. Mesmo no romance ou pintura realista, que conta uma história do modo que poderia, de fato, acontecer (e talvez acontecesse) nesse tempo e lugar, a história é mudada pela forma estética. Na obra, homens e mulheres podem falar e agir do modo que o fazem ‘na realidade’; as coisas podem parecer como são ‘em realidade’ - apesar disso, uma outra dimensão está presente: na descrição do meio, a estruturação de tempo e espaço (interiores e exteriores), no silêncio marcado, no que não está lá, e na visão microcós mica (ou macrocós mica) das coisas.” (Idem. *Contra-revolução e revolta*, pp. 96-97).

⁴² “Obviamente, a dimensão estética não pode validar um princípio de realidade. Tal como a imaginação, que é a sua faculdade mental constitutiva, o reino da estética é essencialmente ‘irrealista’; conservou a sua liberdade, em face do princípio de realidade, à custa de sua ineficiência na realidade.” (Idem. *Eros e civilização*, p. 156).

em *La Nausée*, através de Antoine Roquentin, a negação da possibilidade de realização, na experiência enquanto vivida, de uma épica da aventura, essa pertenceria ao campo da forma literária, em que a história é contada a partir da perspectiva do fim, reconstrução imaginária do autor.

Profundamente empenhado nas idéias da Revolução, as quais parece considerar como verdades inquestionáveis, Carpentier carrega seus ensaios de bordões revolucionários. Por exemplo, ao fechar o comentário sobre a proposta de Castro com a afirmação de que “o grande trabalho do homem nesta terra consiste em querer melhorar aquilo que existe”⁴³. Afinal, essas são palavras perfeitamente adequadas aos discursos da direita, mascarados por paliativos sociais, que visam, na verdade, a manutenção do status quo. Na concepção de Carpentier, o escritor deveria tomar seu trabalho como “um meio de ação”, parece, com essas palavras, querer servir-se do Sartre engajado em função do patrulhamento ideológico sobre as artes solicitado por Fidel Castro.

Carpentier reflete sobre a forma ideal para o romance épico latino-americano, que teria de resolver uma questão relativa ao tempo:

Diante dessa presença do passado no nosso presente, vivendo um tempo onde já se pode sentir as pulsações do futuro, o romancista latino-americano terá de quebrar as regras de uma temporalidade tradicional no relato, para inventar a que melhor se adapte à matéria tratada, ou fazer uso - as técnicas se adotam onde são encontradas - de outras que sejam apropriadas às suas concepções de realidade.⁴⁴

(...) O nosso romance latino-americano não pode ser diacrônico, mas sim sincrônico, quer dizer, deve desenvolver ações paralelas, planos paralelos, e deve manter o indivíduo sempre relacionado com a massa que o circunda, com o mundo em gestação que o esculpe, lhe dá razão de ser, vigor, seiva, e os meios de expressão em todos os domínios da criação, seja plástica, musical ou verbal.⁴⁵

Tais reflexões parecem vir ao encontro das declarações que Sartre fez no Brasil sobre a proposta de uma literatura popular:

Existe um problema estético da literatura popular a que poderíamos chamar de horizontal, qual seja o de representar a totalidade

⁴³ Alejo Carpentier. *Op. cit.*, p. 23.

⁴⁴ Idem. *Op. cit.*, p. 84.

⁴⁵ Idem. *Op. cit.*, pp. 85-86.

de uma situação, e um outro problema, que poderíamos chamar de vertical, não menos importante: o de buscar no passado o condicionamento do homem presente e mostrar suas perspectivas futuras.

_ A literatura burguesa é totalmente incapaz de realizar isso, porque se fixa a uma época estanque e não tem instrumentos para representar a dupla presença do passado e do futuro no presente em transformação.

_ Na realidade, ninguém vive no presente imediato. É impossível, por exemplo, que um brasileiro veja o que quer que seja sem sentir o seu prolongamento no futuro.

_ Essa perspectiva, no entanto, deve estar o mais próximo possível do presente e essa é uma das tarefas da literatura popular, a única que torna legítimo, hoje em dia, o papel do escritor - concluiu Jean-Paul Sartre.⁴⁶

Mais uma vez Marcuse. Para ele, se a arte não pode imitar o real, cabe, entretanto, ao artista um esforço para mudar a condição humana. A arte não poderia imitar porque ela é o resultado de uma segunda alienação, “em virtude da qual o artista se dissocia metodicamente da sociedade alienada e cria o universo irreal, ‘ilusório’, em que a arte tem e comunica a sua verdade”⁴⁷. Mas, essa força lírica que o artista move, deve contribuir para mudar a condição humana, não apenas para sonhá-la⁴⁸; como se vê, Marcuse, reconhecendo a autonomia da consciência artística, não a exime de seu comprometimento com a transformação do real, aponta para tal o caminho da estética surrealista.

Marcuse considera, entretanto, que a arte não pode representar a práxis revolucionária - o que, parece-me, seria destituir o artista de sua dimensão lírica -, pode apenas invocá-la através da beleza^{49, 50}. Ao sair à rua para lutar

⁴⁶ “Sartre leva uma multidão à Filosofia e faz a defesa de uma literatura popular”. *Jornal do Brasil*, 27 de agosto de 1960.

⁴⁷ Herbert Marcuse. *Contra-revolução e revolta*, p. 97.

⁴⁸ “Mas o sonho deve se tornar uma força para mudar a condição humana, não para sonhá-la; tem de se converter numa força política. Se a arte sonha de libertação dentro do espectro da história, a realização, a concretização do sonho através da revolução deve ser possível - o programa surrealista ainda deve ser válido.” (Idem. *Op. cit.*, p. 102).

⁴⁹ “Se e quando uma sociedade sem classes realizar a transformação das massas em indivíduos ‘livremente associados’, a arte terá perdido o seu caráter elitista mas não o seu distanciamento da sociedade. A tensão entre afirmação e negação impede qualquer identificação da arte com a praxis revolucionária. A arte não pode representar a revolução; ela pode apenas invocá-la em um outro meio, numa forma estética em que o conteúdo político torna-se metapolítico, governado pela necessidade interna da arte. E a meta de toda a revolução - um mundo de tranquilidade e liberdade - aparece num meio totalmente apolítico, sob as leis da beleza, da harmonia.” (Idem. *Op. cit.*, p. 103).

pela revolução, o artista abandona a arte para penetrar no universo da prática radical⁵¹, mas não nega que o destino da arte, o que pode preservá-la contra a ameaça bárbara da massificação⁵², seja o destino revolucionário, por isso considera a literatura proletária como uma arma indispensável na luta de classes⁵³.

As repercussões da Revolução Cubana no Brasil

Nas reportagens que compõem o volume de *Furacão sobre Cuba*, Sartre traça um histórico da Revolução Cubana, permeado por análises economicistas, e mostra um otimismo apaixonado em relação à descolonização da América Latina e ao avanço dos processos revolucionários de modelo cubano. É essa paixão que o faz temporariamente preferir o problema da independência argelina para aceitar o convite de Jorge Amado e fazer, pelo Brasil, a viagem mais demorada e política de sua vida. Aqui, Sartre e Simone permanecem dois meses e meio, seguindo um programa de viagens, em grande parte organizado por Jorge Amado, que compreendeu todo o País. Sobre os objetivos políticos da viagem ao Brasil, assim atesta Simone de Beauvoir em suas memórias:

Nossa visita a Havana deu-nos novas razões para visitar o Brasil. O futuro da ilha jogava-se, em grande parte, na América Latina, onde se disseminavam correntes castristas: Sartre propunha-se a falar sobre Cuba aos brasileiros. Havíamos visto uma revolução triunfante. Para compreender o Terceiro Mundo, era-nos necessário conhecer um país subdesenvolvido, semicolonizado, onde as forças revolucionárias

⁵⁰ Talvez fosse exagerado pensar Sartre como paradigma do artista de ação, que compõe teatro político e sai às ruas para vender jornais maoístas, enquanto o pensamento de Marcuse poderia dar margem a uma referência na obra de um artista como Delacroix, que compõe *A liberdade guiando o povo*, apesar de se apavorar com a prática revolucionária.

⁵¹ “Para sua própria preservação e desenvolvimento, a arte depende da luta pela abolição do sistema social que gera o barbarismo como sua própria fase potencial: a forma potencial do seu progresso. O destino da arte continua vinculado ao da revolução. Neste sentido, é deveras uma exigência interna da arte que empurra o artista para as ruas - para lutar pela Comuna, pela revolução bolchevique, pela revolução alemã de 1918, pelas revoluções chinesa e cubana, por todas as revoluções que têm uma possibilidade histórica de libertação. Mas, ao fazê-lo, o artista abandona o universo da arte e penetra no universo mais vasto de que a arte continua sendo uma parte antagônica: o universo da prática radical.” (Herbert Marcuse. *Op. cit.*, p. 118).

⁵² Idem. *A Ideologia da sociedade industrial*, pp. 69-70.

⁵³ “(...) na fase histórica em que só a posição do proletariado possibilita uma visão da totalidade do processo social e da necessidade e direção da mudança radical (isto é, uma visão íntima de ‘a verdade’), a literatura proletária é a única que pode preencher a função progressiva da arte e desenvolver uma consciência revolucionária: arma indispensável na luta de classes.” (Idem. *Contra-revolução e revolta*, p. 119).

estavam, ainda e por muito tempo talvez, acorrentadas. Os brasileiros que encontramos convenceram Sartre de que, combatendo no Brasil a propaganda de Malraux, serviria, eficazmente, à Argélia e à esquerda francesa: a insistência deles animou nossa decisão.⁵⁴

Sartre chegou ao Brasil fazendo a apologia da Revolução Cubana. Mas, nessa mesma época em que esteve em Cuba, também estiveram por lá Rubem Braga e Fernando Sabino na comitiva do deputado Jânio Quadros, então candidato à Presidência da República. Chegaram a Havana em 28 de março de 1960, onde permaneceram por cinco dias. Fernando Sabino, no artigo “A Revolução dos jovens iluminados”, publicado no *Jornal do Brasil*, em abril de 60, depois republicado como apêndice à edição brasileira de *Furacão sobre Cuba*, conta que em Havana reinava um clima de grande tranqüilidade, sem a menor aparência de que o país estivesse passando por transformações políticas profundas. Diz que por lá ainda se publicava um jornal diário de oposição, mas...

(...) Aí é que a coisa me parece o seu tanto ineficiente e até pueril: o estado de sítio em qualquer país imporá imediatamente restrições à imprensa - ainda mais uma revolução nos moldes da que se processa em Cuba. O novo Governo, porém, faz questão de limitar-se a uma medida apenas antipática e que não salva a liberdade da palavra escrita senão na aparência: todo artigo de oposição leva obrigatoriamente a advertência de que seu conteúdo não reflete a verdade, sendo publicado somente pelo respeito aos princípios que inspiraram a revolução. O que é pior do que se não publicassem: a advertência é um verdadeiro fuzilamento do autor perante a opinião pública.⁵⁵

Já Rubem Braga no artigo “Trata-se de uma revolução”, publicado também na revista *Senhor* de abril de 60, confirma a visão de que os rumos da Revolução ainda não estavam definidos, as relações com o Partido Comunista Cubano e com Moscou eram hesitantes. Fala também do apoio inicial da alta burguesia a Fidel, depois retirado devido à reforma agrária e ao fato de a Revolução ter baixado o preço dos aluguéis, contrariando os interesses da construção civil, principal fonte de investimentos dos capitais cubanos, dado que as relações com os Estados Unidos bloquearam a industrialização do país:

⁵⁴ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, p. 238.

⁵⁵ Fernando Sabino. “A Revolução dos jovens iluminados”. *Furacão sobre Cuba*, pp. 209-210.

Foram, assim, o trabalhador rural e o estudante (este como vanguardeiro dos sentimentos da classe média) os pontos de apoio iniciais de Fidel. Os crimes praticados por Batista ao reagir contra a Revolução acabaram fazendo com que se voltassem contra ele também a classe rica e praticamente todo mundo que não fazia parte de sua quadrilha. Os fabricantes do rum Bacardi muito ajudaram Fidel, e as senhoras de sociedade levavam em seus automóveis de luxo lindas latas de biscoito contendo munição para os rebeldes: a ditadura em certo momento tornara-se insuportável.⁵⁶

Entretanto, parece que nessa primeira viagem a Cuba pós-revolução nenhum desses fatos incomodava Sartre e, também no Brasil, o filósofo-político manteve-se empenhado em divulgar, mais que a filosofia que o celebrizou, posições políticas bem definidas. Pelo menos dois temas foram recorrentes em todas as suas entrevistas, conferências e declarações no Brasil: a Revolução Cubana, indicada como modelo a ser seguido pelos países latino-americanos, e a Guerra da Argélia, com cujo povo, segundo o filósofo-político, os trabalhadores brasileiros deveriam se solidarizar.

Argélia e Cuba eram tomados como exemplos de uma posição que Sartre não se cansou de defender desde que chegou ao Brasil: “o fenômeno mais importante deste século é a libertação dos povos coloniais”⁵⁷. Sartre partia do princípio de que o grupo afro-asiático não constituía um bloco porque não é antinorte-americano, nem estava ligado à União Soviética. Também à América Latina, que considerava uma região semicolonial, atribuía um papel importante na desagregação dos blocos em favor da paz, à medida que se operasse uma união dos países da região, fosse no terreno econômico, fosse através de um pacto de ajuda mútua. Dessa forma, tais povos poderiam modificar totalmente a relação entre os países:

(...) É preciso, contudo, que os Estados Unidos compreendam - o mais rapidamente possível - que perderão o resto da América desde o primeiro dia de sua agressão, pois a questão cubana diz respeito a toda a América Latina, já que assinala o início da descolonização geral desse continente. Das duas uma: ou perdem tudo os Estados Unidos por uma cegueira violenta, ou mudam de política. Um dia, apesar de todas as divergências

⁵⁶ Rubem Braga. “Trata-se de uma revolução”. *Furacão sobre Cuba*, p. 198.

⁵⁷ *Correio da Manhã*, 16 de agosto de 1960.

e interesses, a América Latina se unirá na liberdade readquirida. Cuba sabe disso, os brasileiros, todo o mundo sabe.⁵⁸

Na introdução à edição de *Sartre no Brasil: a conferência de Araraquara*, Luiz Roberto de Salinas Fortes fala sobre as questões políticas, então na ordem do dia, abordadas por Sartre no Brasil:

Do ponto de vista político dois foram os temas principais das conferências aqui pronunciadas: o “colonialismo” e a revolução “antiimperialista”. Ou seja, Argélia e Cuba, as duas grandes frentes de batalha no momento. Como não podia deixar de ser. Sobre Cuba, onde estivera alguns meses antes neste mesmo ano de 1960, a convite de Fidel Castro, o nosso hóspede transmite com entusiasmo ao público sua simpatia incondicionada pela então jovem revolução. Das conversas com Castro e Guevara, além das observações em toda a ilha, Sartre não podia deixar de sair contagiado. É a “lua-de-mel” da Revolução, proclama, seduzido pelo fervor combatente deste instante inaugural, o pensador que se esforçara justamente por apreender, nas páginas da *Critique*, a lógica própria a momentos como este, marcados por intensa criatividade histórica. A façanha inaudita dos jovens barbudos, que já conquistara definitivamente a imaginação de toda uma geração no mundo inteiro e em especial na América Latina, ganha o seu primeiro grande propagandista internacional. Nas páginas do panfleto *Furacão sobre Cuba* onde descreve os incipientes esforços de construção da nova sociedade cubana, assim como nas conferências que pronunciará pelo Brasil afora, Sartre confirma a expectativa geral e reforça as esperanças. Para aqueles que não aceitavam a condição de miséria e exploração a que parecia condenado todo o Continente e que se sentiam irresistivelmente atraídos pelo processo cubano, o vitorioso modelo ganhava uma consagração, por assim dizer, teórica. Feliz conjugação entre a força plasmadora de uma nova realidade e a magia de uma palavra inspiradora...⁵⁹

No Recife, primeiro destino de sua viagem ao Brasil, Sartre, acompanhado de Jorge e James Amado, concede uma entrevista de cerca de duas horas a Alexandre Rocha, repórter do *Correio da Manhã*. O repórter refere-se a Sartre como “papa do existencialismo”, descreve-o como muito

⁵⁸ Jean-Paul Sartre. “Prefácio à edição brasileira”. *Furacão sobre Cuba*, p. 10.

⁵⁹ Luiz Roberto de Salinas Fortes. *Sartre no Brasil: a conferência de Araraquara*, pp. 12-13.

cordial, sempre fumando um charuto imenso e vestido formalmente de paletó e gravata. Na entrevista conversaram sobre temas como Argélia, De Gaulle, América Latina, Fidel Castro e Otan⁶⁰.

Sartre apresentou um panorama do problema da Argélia. Disse que lá havia grupos interessados na manutenção da guerra: os latifundiários, os comerciantes que compravam produtos primários e vendiam manufaturados para os colonos e o Exército, pois os oficiais poderiam adquirir maiores vantagens após cumprirem um período na África. Esses grupos estariam sustentando De Gaulle no poder. De outro lado, os jovens que iniciavam o serviço militar e os trabalhadores - sem explicar por que - eram contrários à guerra. A França estaria vivendo entre essas duas forças e dessa tensão deveria resultar a tomada do poder pelos fascistas ou pelos esquerdistas.

Coerente com os propósitos políticos que o trouxeram ao Brasil, já nessa entrevista Sartre creditava enormes esperanças na Revolução Cubana:

(...) Não creio que haja perigo daquele país voltar à ditadura. Vi os homens que fizeram a revolução e eles ainda trazem bem vivas as marcas do regime passado. De resto, esse foi um problema que apresentei a gente de todas as camadas sociais, e todos se mostraram revoltados com qualquer tipo de ditadura. Eles acreditam mais no perigo de uma invasão.⁶¹

Poucos dias depois, em Salvador, Sartre retorna ao tema de Cuba. Em entrevista coletiva, perguntam-lhe se a revolução em Cuba tinha cores comunistas:

(...) Cuba não se preocupa com uma filosofia abstrata: tem coisas práticas a fazer, todos os dias. Mas encontrei, lá, muitas pessoas que por sua profunda humanidade e nível cultural parecem estar exatamente neste caminho do desenvolvimento marxista - e não por serem marxistas. Eles não têm uma filosofia precisa - e o dizem.⁶²

(...) Para mim a revolução cubana se deu por imperativos da situação existente no País. Não creio em interferência soviética para concretização dos ideais revolucionários de Cuba. Aceito sim, e acredito na colaboração emprestada pelo Partido Comunista Cubano a Fidel

⁶⁰ *Correio da Manhã*, 16 de agosto de 1960.

⁶¹ *Op. cit.*

⁶² *O Globo*, 17 de agosto de 1960.

Castro uma vez que ele estava e está integrado na realidade cubana como força ponderável de seu povo. Já sentimos resultados positivos da revolução: a reforma agrária, a mais bem feita em nosso século e realizada em prazo dos mais curtos.⁶³

No prefácio que escreveu para a edição brasileira de *Furacão sobre Cuba*, Sartre fala do interesse que aqui percebeu, principalmente entre os jovens, pela Revolução:

(...) Em toda parte, no Brasil - na Bahia, no Rio, em São Paulo, em Araraquara - encontrei uma juventude arrebatada, cuja primeira pergunta era sempre: "E Cuba?" E, apesar de todas as características que distinguem um país do outro, acabei compreendendo que falar aos brasileiros sobre a ilha rebelde cubana era falar deles próprios.⁶⁴

Sartre parecia encarar o processo revolucionário na ilha como tendendo espontaneamente para o socialismo, mesmo que os homens da revolução, e menos ainda o povo, tivessem uma clara consciência disso. O sucesso da Revolução Cubana parecia estratégico para confirmar o novo princípio da filosofia existencial ao se assumir como um momento no desenvolvimento do Marxismo: a idéia de realização da filosofia ao ligar-se à ação. Sartre parece perceber na prática da Revolução Cubana extrema coerência ao princípio marxista de que importa menos interpretar o mundo que transformá-lo. Essa é a visão apresentada pelo filósofo na conferência de Araraquara e que, de modo geral, norteou sua passagem pelo Brasil.

⁶³ *Estado da Bahia*, 17 de agosto de 1960.

⁶⁴ Jean-Paul Sartre. *Op. cit.*, p. 7.

PARTE II

O ITINERÁRIO BRASILEIRO DE SARTRE E SIMONE DE BEAUVOIR

I - A recepção nordestina

Deslumbramento e assimilação do europeu pelo brasileiro

O crítico Nélson Werneck Sodré, em *Literatura e História no Brasil contemporâneo*, fala do misto de exaltação e sentimento de inferioridade que marcavam a recepção da cultura européia entre nossa inteligência no início do século. O brasileiro deslumbrava-se com a visita de personalidades estrangeiras, e, principalmente, chegava-se ao cúmulo do prestígio quando se viajava à Europa, em especial a Paris:

Esse consórcio entre mundanismo e literatura deu lugar a duas pragas, também importadas, a dos salões literários e a das conferências de temas fúteis.¹

Tal opinião parece ser compartilhada pelo, ainda jovem, Sérgio Buarque de Holanda. No prefácio escrito por Alexandre Eulálio, “Sérgio Buarque de Holanda escritor”, para *Raízes do Brasil*, aquele crítico cita passagens do artigo “Ariel”², em que o jovem Sérgio identificava um traço que considerava característico do brasileiro:

No estilo sóbrio, contido, que não parece de adolescente, relampeja achados irônicos, às vezes de veemência mordaz: “No Brasil o hábito de

¹ Nélson Werneck Sodré. *Literatura e História no Brasil contemporâneo*. Mercado Aberto. Porto Alegre, 1987, p. 17.

² Esse artigo foi publicado em maio de 1920 na seção “Revista do Mez”, nº 53 da *Revista do Brasil*, de Monteiro Lobato.

macaquear tudo quanto é estrangeiro é, pode-se dizer, o único que não tomamos de nenhuma outra nação. É, pois, o único traço característico que já se pode perceber nessa sociedade em formação que se chama o povo brasileiro”.³

Embora tivesse tratado pejorativamente dessa abertura do brasileiro para a assimilação da cultura estrangeira ao usar o termo “macaquear”, parece haver, nas palavras de Sérgio Buarque de Holanda, uma ponta de euforia. Parece já pressentir que, ao macaquear, o brasileiro constitui sua própria cultura de forma não tão passiva como pretende Nelson Werneck Sodré ao falar de nossas elites. Nesse texto de 1920, Sérgio prenuncia, talvez, um ponto de vista que iremos encontrar no Modernismo. Vale à pena lembrar que em 1928, oito anos depois dessas palavras de Sérgio, Oswald de Andrade publicaria seu *Manifesto Antropófago* em que, justamente, irá propor a antropofagização⁴, como forma de assimilação não passiva, da cultura estrangeira pelo brasileiro. Aliás, ao se falar em deslumbramento ou em macaquear, supõe-se um olhar autocentrado que se julga capaz de estabelecer o que é o “original”⁵.

Oswald de Andrade cita o jesuíta português seiscentista, Fernão Cardim, ao defender a idéia da existência de um sentimento de alteridade entre os indígenas brasileiros, que viviam, segundo Oswald, em matriarcado⁶. Nesse

³ Alexandre Eulálio. “Sérgio Buarque de Holanda escritor”. Prefácio a *Raízes do Brasil*, p. XXVI.

⁴ Oswald de Andrade, em texto de 1950, define a antropofagia como ato ritual: “(...) Antes pertence como ato religioso ao rico mundo espiritual do homem primitivo. Contrapõe-se em seu sentido harmônico e comunal, ao canibalismo que vem a ser a antropofagia por gula e também a antropofagia por fome, conhecida através da crônica das cidades sitiadas e dos viajantes perdidos.” (*A Crise da filosofia messiânica*, p. 77).

⁵ Oswald de Andrade mostra consciência da impossibilidade, no limite, de se estabelecer o centro da originalidade, por exemplo, nas seguintes passagens do *Manifesto Antropófago*:

Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente.

Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz.

(...)

Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago.

(...)

Queremos a revolução Caraíba. Maior que a revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem.

A idade de ouro anunciada pela América. A idade de ouro. E todas as girls. (*Op. cit.*, pp. 13-14).

⁶ “Pode-se chamar de alteridade ao sentimento do outro, isto é, de ver-se ao outro em si, de constatar-se em si o desastre, a mortificação ou a alegria do outro. Passa a ser assim esse termo o oposto do que

modo de organização estaria a origem da cordialidade do brasileiro, reconhecida por Simone de Beauvoir em suas memórias e discutida algumas páginas adiante a partir das reflexões de Sérgio Buarque de Holanda. Segundo o modernista, no matriarcado existia uma duplicidade moral: o amor, o auxílio, a boa vontade aplicavam-se aos membros da própria comunidade; havia, por outro lado, a inimizade, o roubo e o assassinio aplicados aos outros. Seria imanente a essa relação com o outro, a idéia de perigo, pois aquele é sempre visto como ameaça à comunidade. Reagindo a esse perigo, a tribo devora o outro, seja no rito de comunhão antropofágica, seja através da produção da solidariedade social, que se define em alteridade: o acolhimento do outro é sentir-se outro. Portanto, a cordialidade seria antropofagia, dirimição do perigo⁷.

Independente de aceitarmos a visão de Werneck Sodré ou de Sérgio Buarque de Holanda ou ainda de Oswald de Andrade⁸ como melhor interpretação da influência estrangeira sobre nossa cultura, é inegável que elas seriam capazes de traduzir os fenômenos ocorridos em torno da visita de Sartre e Simone de Beauvoir ao Brasil em 1960, haja vista o incrível interesse despertado em um amplo leque da sociedade brasileira pela presença dos intelectuais franceses. Interesse encontrado inclusive nos ambientes mais tradicionalistas; desde representantes da imprensa conservadora até jovens colunáveis procuraram se aproximar de Sartre em busca de prestígio social ou das páginas do noticiário, às vezes dirigindo perguntas ao visitante que apenas reproduziam a vulgaridade de seus conhecimentos sobre o Existencialismo. Sobre a postura dessas “elites” que rodeiam as personalidades estrangeiras que visitam o Brasil, trata, com muita ironia, Paulo Mendes Campos em um artigo

significa no vocabulário existencial de Charles Baudelaire - isto é, o sentimento de ser outro, diferente, isolado e contrário.

A alteridade é no Brasil um dos sinais remanescentes da cultura matriarcal.

Entre outros cronistas do passado, Fernão Cardim constata esse sentimento mais do que de solidariedade, de identificação, no fato do recém-chegado a qualquer taba indígena ser recebido com lágrimas e lástimas.” (Oswald de Andrade. *Um Aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial*, p. 141).

⁷ “A periculosidade do mundo, a convicção da ausência de qualquer socorro supraterrâneo, produz o ‘Homem Cordial’, que é o primitivo, bem como as suas derivações no Brasil.” (Idem. *Op. cit.*, p. 143).

⁸ Oswald de Andrade aplica seu conceito de *antropofagia* à filosofia existencial, fundada por Kierkegaard. Apresenta-a como reação às regras da vida, às leis do Patriarcado, expressão de nova emersão da consciência do perigo: “A angústia de Kierkegaard, o ‘cuidado’ de Heidegger, o sentimento do ‘naufrágio’, tanto em Mallarmé como em Karl Jaspers, o Nada de Sartre, não são senão sinais de que volta a Filosofia ao medo ancestral ante a vida que é devoração. Trata-se de uma concepção matriarcal do mundo sem Deus.” (*Op. cit.*, p. 144).

da época⁹. Como menciona esse cronista, outro eminente escritor existencialista, Albert Camus, que nos visitara em 1949, parte “esfalfado” com nossa grã-finagem, literatos e sub-literatos. Camus narra em seu diário que no mesmo dia em que chega, em navio, ao Rio de Janeiro, passa por uma maratona de atividades: almoço, Country Club, encontros, recepção... quando pensa que tudo já havia terminado, há ainda um jantar com um poeta brasileiro, Augusto Frederico Schmidt (identificado pelos editores do livro, pois o escritor o trata por pseudônimos) que vem acompanhado de um “señorito” (não identificado pelos editores). Tal parzinho, com sua pretensa ostentação de cultura geral, parece exasperar o humor de Camus, como podemos perceber em alguns trechos em que relata o encontro com essas figuras, no dia 15 de julho de 1949, nos quais constrói interessantes antíteses entre os discursos de seus interlocutores e a realidade que os cercava:

Quando acho que tudo acabou, a Sra. M. anuncia-me que vou jantar com um poeta brasileiro. Não digo nada, prometendo a mim mesmo cortar tudo que não for indispensável, a partir de amanhã. E resigno-me. Mas não esperava pela provação que se iria seguir. O poeta chega, enorme, indolente, com os olhos franzidos, a boca caída. De vez em quando, inquietação, uma brusca agitação, e depois ele se recosta na poltrona. Fala de Bernanos, Mauriac, Brisson, Halévy. Conhece todo mundo, aparentemente. (...)

(...) No automóvel, peço que não se vá a um restaurante de luxo. E o poeta emerge de seus 150 quilos e me diz, com o dedo em riste: “Não há luxo no Brasil. Somos pobres, miseráveis”, dando tapinhas afetuosos no ombro do motorista engalanado, que dirige o seu enorme Chrysler. (...) O señorito mostra-nos o Rio, que fica na mesma latitude que Madagascar e é bem mais bonito que Tananarive. “Todos trabalhadores”, repete, caído na almofada.

⁹ “(...) Claro que do ponto de vista da hospitalidade, a solicitude do casal Jorge Amado não deixa faltar nada (como se diz) a Simone de Beauvoir e Sartre. Mas sempre sobra margem para a interferência dos eternos ‘chatos’ que rodeiam no Brasil as celebridades de todos os planos. Oh, a opacidade dos nossos sublitteratos, sobretudo os cavalheiros graves e cobertos de louros convencionais, oh a eterna pretensão de nossa grã-finagem chocha, sempre ansiosa por envolver, patrocinar e aborrecer ao infinito artistas e cientistas de fama. Albert Camus, por exemplo, saiu esfalfado do Brasil, e levando consigo certamente motivos sérios para prosseguir na sua teoria do ‘absurdo’.

Que gente boa, que vontade de agradar as visitas, que amabilidade. E a ignorância desastrosa, que inexperiência inconcebível quando se trata de uma visita que pensa e, logo, existe.” (Paulo Mendes Campos. “SARTRE filósofo 24 horas por dia, tenta elucidar a condição do homem”. *Manchete*. Rio de Janeiro, 10 de setembro de 1960).

(...) O senhorito aproveita para explicar as dificuldades administrativas do *Figaro*, que eu conheço bem, mas das quais ele nos faz peremptoriamente uma descrição absolutamente falsa. Chamfort, porém, tem razão: quando se quer ser agradável no mundo, é preciso decidir deixar que nos ensinem muitas coisas que sabemos, por pessoas que as desconhecem. No entanto, dou o sinal de partida, não sem que o senhorito tenha dito, triunfalmente, ao mostrar o poeta completamente deitado em sua poltrona, com o braço como periscópio, segurando um monstruoso charuto:

_ S. é o maior poeta do Brasil.

Ao que o poeta, agitando fracamente o periscópio, responde, com uma voz dolorosa:

_ Não há o maior poeta do Brasil.¹⁰

O Existencialismo, seja vulgarizado ou antropofagizado, tem repercussões no Brasil anos antes da visita de Sartre e parece ser de acesso fácil às elites urbanas. A esse fato faz referência André Maurois em dois versos de um longo poema apologético que compôs sobre o Rio de Janeiro no início dos anos cinquenta: “Je n’oublierai pas ces visages d’étudiants, ardents, sérieux, résolu./ Qui m’interrogeaient sur l’existentialisme, sur Jean-Paul Sartre et sur Camus”¹¹. Atinge também as massas, inclusive do interior do País, através da letra de uma marchinha do Carnaval de 1949 - mesmo ano em que Camus nos visitara -, “Chiquita Bacana”, interpretada por Emilinha Borba. A personagem que lhe dava título era uma martiniquense que se vestia só com uma casca de banana nanica e se dizia existencialista, pois “só fazia o que o seu coração mandava”¹². A imagem da negra martiniquense existencialista-carnavalesca, por associação, pode sugerir nossa colonização cultural, a assimilação das novas idéias européias, dessa vez o ideário existencialista, “fora de lugar”¹³. Nessa perspectiva, o Existencialismo chega epidérmico por aqui, sua popularidade é negra como nossa alegria do Carnaval, quando cada um faz o que tem vontade. Mas essa imagem também é “bacana”, tem aura européia porque a atitude libertina de Chiquita Bacana, que se veste apenas

¹⁰ Albert Camus. *Diário de viagem - A visita de Camus ao Brasil*. Tradução de Valerie Rumjanek Chaves. Editora Record, Rio de Janeiro, pp. 77-82.

¹¹ André Maurois. *Rio de Janeiro*. Éditions Fernand Nathan. França, 1951, p. 46.

¹² Sergio Augusto. “Existencialismo virou marcha de Carnaval”. *Caderno Mais!, Folha de S. Paulo*, 1º de agosto de 1993.

¹³ “Ao longo de sua reprodução social, incansavelmente, o Brasil põe e repõe idéias européias, sempre em sentido impróprio.” (Roberto Schwarz. “As Idéias fora de lugar”. *Ao Vencedor as batatas*. 2ª edição, Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1981).

com uma casca de banana, é legitimada pela filosofia, de fala francesa, então de maior prestígio. Na marchinha de Carnaval, o Brasil parece ser como a negra da Martinica que se submete à colonização.

Mas do ponto de vista oswaldiano, “Chiquita Bacana” poderia ser vista como um ícone de nosso Existencialismo antropofagizado. Interpretação essa que talvez pudesse agradar a Caetano Veloso, em cujas memórias podemos constatar que o Existencialismo, vulgarizado ou assimilado de forma original, chega também aos confins do Brasil. Em *Verdade tropical*, o compositor e cantor relembra que ouviu falar em Existencialismo pela primeira vez no final dos anos 40 em Santo Amaro da Purificação, sua terra natal no interior da Bahia:

Quando eu tinha uns seis, sete anos, lá pelo fim dos anos 40, uma das nossas muitas primas mais velhas que moravam em casa conosco (essa já devia ter então mais de trinta anos) me disse, entre divertida e irritada, com aquela sinceridade desleixada com que desabafamos perante as crianças: “Meu filhinho, eu queria morar em Paris e ser existencialista”. (...) E ela, com uma raiva deliberada crescendo na voz: “Os existencialistas são filósofos que só fazem o que querem, fazem tudo o que têm vontade de fazer. Eu queria viver como eles, longe dessa vida tacanha de Santo Amaro”. (...) em sua definição de existencialismo - que sem dúvida era um fenômeno pop nos anos 40 -, poderia estar apenas repetindo os versos de uma marchinha carnavalesca de grande sucesso, chamada “Chiquita Bacana”, na qual se completa o retrato da personagem que lhe dá título com a informação de que ela é “existencialista/ com toda razão/ só faz o que manda/ o seu coração”; mas evidentemente seu conhecimento do assunto ia além dessa informação contida na marchinha, uma vez que ela se referia a “filósofos existencialistas” quando quis me contar (sem imaginar que eu nunca iria esquecer) sobre aqueles que lhe acenavam com uma vida mais livre do que aquela que lhe era possível levar em Santo Amaro.¹⁴

O Existencialismo vulgarizado¹⁵, filho pródigo da filosofia que cria Sartre a partir do estudo das obras de Husserl e Heidegger, teve como berço a

¹⁴ Caetano Veloso. *Verdade tropical*, pp. 23-24.

¹⁵ “Em sua versão mais vulgar, o existencialismo parecia um ‘ersatz’ do epicurismo reajustado à má-consciência do Pós-Guerra. Viver o presente, fazer o que nos der na telha - para a maioria das pessoas eram estes os preceitos básicos do existencialismo.” (Sergio Augusto. *Op. cit.*).

Paris dos cafés de Saint-Germain-des-Prés, nos quais o próprio Sartre passava horas conversando sobre sua filosofia com amigos e tientes e escrevendo - ali escreveu grande parte de sua obra, e desse cenário encontramos marcas nos exemplos citados em *L'Être et le néant* e *La Nausée*, homens bebendo e conversando em mesas de bar, garçons, o som de velhos ragtimes etc¹⁶. É nesse ambiente que ganham espaço na mídia de então dois dos grandes mitos existencialistas: a cantora Juliette Gréco - cujas canções tematizavam a tristeza, a melancolia, temas caros ao Existencialismo -, que sempre se vestia de preto e não conhecia a filosofia existencial muito além das palavras ouvidas da boca do próprio filósofo; o escritor e músico de jazz, Boris Vian, que pagava os aluguéis com o dinheiro ganho por meio da música que tirava de seu trompete nos cafés da rive gauche. Foram nesses cafés que Sartre e Jorge Amado estreitaram suas relações.

O convite de Jorge Amado para que Sartre e Simone de Beauvoir viessem ao Brasil

Mas, afinal, como o divulgador dessa filosofia do prazer, da busca (inútil) de um sentido para a existência veio dar nestas paragens?

Anos antes da viagem real, houve uma tragédia ficcional que vitimou Sartre em Belém do Pará, criação de um jornalista embriagado:

¹⁶ Geraldo Mayrink, em matéria publicada logo após a morte de Sartre, relembra os cenários de Saint Germain em que se populariza o Existencialismo e a versão que chega até nós, ainda nos anos 40, através de "Chiquita Bacana":

Em 1945, quando a guerra terminou, suas conferências faziam furor e nelas jovens estudantes esperneavam como num concerto de rock de hoje em dia. Sartre, talvez sem se dar conta, acabava de fundar uma escola filosófica, o "existencialismo", com seu folclore de desespero envolto em *caves* enfumaçadas, pálidas mulheres vestidas de preto, liberdade acima de todas as coisas e coisa alguma no horizonte. Até no Brasil, onde Sartre teve várias obras traduzidas e peças encenadas, o novo movimento filosófico saltitou ainda nos anos 40 na marchinha carnavalesca "Chiquita Bacana", na qual Emilinha Borba mencionava o personagem "existencialista com toda razão, só faz o que manda o seu coração". Nada mal para um jovem professor de Filosofia que anos antes publicava obras como *O Ser e o nada, ensaio de ontologia fenomenológica* (1943). (Geraldo Mayrink. "Os caminhos de Sartre". *Veja*, nº 607, 23 de abril de 1980).

Paulo Perdigão, primeiro tradutor de *O Ser e o Nada* no Brasil, também tece um comentário sobre esse aspecto da obra de Sartre em que elide da imagem o labor de estudante do filósofo, contribuindo para alimentar o mito criado em torno de sua pessoa:

Em grande parte, *O Ser e o nada* veio à lume durante passeios de bicicleta e no agito das mesas do Café de Flore, em Paris - o que explica a abundância de exemplos contidos no texto sobre garçons, mesas, casais e rostos anônimos que passam nas ruas. (Paulo Perdigão. "Maior best-seller da filosofia faz 50 anos". *Caderno Mais!*, *Folha de S. Paulo*, 1º de agosto de 1993).

Há alguns anos um jornal do Rio deu a grande “barriga”: Sartre morrera num desastre de automóvel em Belém do Pará. Mas é a primeira vez que o escritor vem ao Brasil, e vivo.¹⁷

A notícia da suposta morte de Sartre chegou aos círculos de amizade do filósofo em Paris, como nos confirma Simone de Beauvoir em sua narrativa sobre a viagem (real) ao Brasil, a convite de Jorge Amado. Acompanhada de Sartre em visita a Belém em 1960, encontra-se com o tal jornalista, criador da tragédia de Sartre na Amazônia:

Certa manhã, no bar do hotel, um jornalista abordou Sartre: “Fui eu o primeiro a anunciar sua morte”, disse-lhe ele. Alguns anos antes, consideravelmente embriagado, telegrafara a seu jornal, comunicando a morte de Sartre, em um desastre de automóvel, nos arredores de Belém. Um jornalista parisiense foi até à Rua Bonaparte e perguntou à mãe de Sartre se ele estava, naquele momento, no Brasil. “Não, disse ela, ele está aqui. — Ainda bem, porque houve, por lá, um acidente de automóvel...” Ela pensou que ia desmaiar; abriu a porta do escritório, para se assegurar de que Sartre ali se achava. Essa fantasia valeu, a seu autor, uma certa celebridade. Terminou por dizer a Sartre: “Não morra de desastre de avião: porque agora ninguém me acreditaria”.¹⁸

Jorge Amado havia conhecido Jean-Paul Sartre nos círculos literários gestados nos cafés de Saint-Germain-des-Prés. Segundo conta em suas memórias, o primeiro encontro entre eles deve ter ocorrido próximo ao ano de 1948, na sede da Gallimard¹⁹ em Paris:

¹⁷ Paulo Mendes Campos. *Op. cit.*

¹⁸ Simone de Beauvoir. *Sob o Signo da História*, vol. II, pp. 291-292.

¹⁹ Herbert R. Lottman em capítulo sobre escritores estrangeiros que foram viver em Saint-Germain-des-Prés no pós-guerra fala do encontro entre Sartre e Jorge Amado, que teria ocorrido no escritório de Nagel e não no de Gallimard como rememora Amado:

Tampouco devemos esquecer dos latino-americanos que escolheram Paris como refúgio das ditaduras de direita no seu continente. O poeta Pablo Neruda, por exemplo, cuja militância no Partido Comunista Chileno obrigou-o a fugir de seu país. Outro foi Jorge Amado, romancista e defensor do economicamente desfavorecido Nordeste brasileiro. Deputado eleito pelo Partido Comunista, Jorge Amado foi expulso da Câmara juntamente com os demais representantes comunistas; indiciado por atividades subversivas e tendo perdido suas imunidades parlamentares, fugiu do país no começo de 1948 e foi juntar-se à colônia de escritores e outros intelectuais brasileiros na França. Amado já fora publicado em Paris antes da guerra pela Gallimard, e mais tarde por Nagel; aliás, conheceu Sartre numa visita ao escritório de Nagel. Tornou-se amigo dele e de Simone de Beauvoir, e teve oportunidade de hospedá-los posteriormente no Brasil. Em Paris, andava com Eluard, Aragon, Picasso quando possível, Tristan Tzara, Jean Cassou, Anna Seghers e amigos franceses que conhecia da América Latina, como Roger Caillois. Mas não era de freqüentar

Eu estivera com Jean-Paul Sartre uma única vez, na sede da editora que então publicava seu teatro e lançara a tradução de *Terras do sem fim*. Ao ser-me apresentado, foi mais que cortês, disse-me ter lido o *Terras* e ter gostado, nadei em mar de rosas, a vaidade levou-me a acreditar.²⁰

Nesse ano de 1948, apesar de renegado pelo Partido Comunista Francês, e a contragosto de Louis Aragon, Jorge Amado o procura na Brasserie Lipp para assinar um documento em defesa de Pablo Neruda, vítima de perseguição política no Chile. Sartre e Simone assinaram sem hesitar. Tornam-se amigos, viajam juntos pela Europa, e *Cacau* é publicado em *Les Temps modernes* em 1950, depois *Quincas Berro D'Água* em 1961²¹. Jorge Amado convida-o a vir ao Brasil. O filósofo se entusiasma com a possibilidade dessa nova viagem²². Mas, naquele momento, sua paixão pela política estava no auge e, depois de haver realizado viagens à União Soviética em 1954 e à China no ano seguinte, sentia-se comprometido com a questão da independência da Argélia. Além disso, havia também o convite de Franqui²³, diretor do jornal cubano *Revolución*, para que visitassem a ilha pós-revolucionária. Sartre e Simone vão primeiro a Cuba, onde permanecem de 22 de fevereiro a 21 de março de 1960. Ao retornarem à França hesitavam entre os dois possíveis - como o próprio filósofo poderia dizer - que a situação lhes oferecia: o trabalho em favor da Frente de Libertação Nacional Argelina e a oportunidade para uma nova viagem. Para convencê-los, Jorge Amado e outros brasileiros que conheciam em Paris salientam a importância de se conhecer os problemas concretos de um país subdesenvolvido²⁴, onde as forças revolucionárias não haviam emergido.

cafés nem chás literários. Jamais chegou a sentir-se membro de um grupo, o de Sartre ou qualquer outro; era um escritor latino-americano, não um francês. Realmente, a língua portuguesa, a cultura e a experiência brasileiras (principalmente o pequeno envolvimento do Brasil na Segunda Guerra Mundial) mantinham Jorge Amado e seus conterrâneos afastados de qualquer círculo parisiense que não fosse o deles próprios. Encontrava-se com outros latino-americanos, frequentemente no apartamento de Neruda, na Yle Saint-Louis. Amado e sua família moravam num hotelzinho da Rue Cujas, a dois passos da Sorbonne. (Herbert R. Lottman. *A Rive gauche*, pp. 353-354).

²⁰ Jorge Amado. *Navegação de cabotagem*, p. 209.

²¹ Idem. *Op. cit.*, p. 209.

²² “Uma visita ao Brasil nos esclareceria sobre os problemas dos países subdesenvolvidos. Amado e outros homens de esquerda o desejavam, porque achavam que, através de artigos e conferências, Sartre lhes poderia ser útil.” (Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, p. 216.)

²³ Idem. *Op. cit.*, vol. II, p. 215.

²⁴ “Nossa visita a Havana deu-nos novas razões para visitar o Brasil. O futuro da ilha jogava-se, em grande parte, na América Latina, onde se disseminavam correntes castristas: Sartre propunha-se a falar sobre Cuba

Amado acena com uma série de convites de universidades brasileiras, que lhe permitiriam percorrer todo o País, a começar por Recife, onde deveria participar da sessão de abertura do I Congresso Brasileiro de Crítica e História Literária. Sartre estava informado de que a Revolução Cubana era simpática a muitos brasileiros; consciente do impacto que sua figura intelectual causaria por aqui, concorda em tornar-se instrumento de divulgação da revolução vitoriosa. Vem para falar dessa experiência que conheceu de perto, ciceroneado que fora por Fidel Castro e Che Guevara. Vem também fazer a antítese do discurso que aqui fizera André Malraux, em 1959, em defesa da política gaullista para a Argélia. Estava criado o alibi para que essa personalidade então apaixonada por política e por novos destinos se decidisse a vir ao Brasil. Seus detratores quiseram interpretar essa decisão como uma fuga frente à iminente possibilidade de ser preso na França, pois o filósofo era signatário do Manifesto dos 121, que propunha o direito de insubordinação dos militares franceses na Argélia e a independência desse país.

O anti-Malraux

No final dos anos 50 e início dos 60, o ministro da Cultura André Malraux empreende uma série de viagens pelo mundo com o intuito de justificar a política gaullista para a Argélia. Visita, entre outros países, Índia, Irã, Japão, Grécia, Estados Unidos, Canadá, México, Marrocos, Egito e Brasil²⁵. Em junho de 1959, no Rio de Janeiro, André Malraux fez um apelo inflamado para que os brasileiros tivessem confiança em seu país, ferido pelos golpes dos opositores da política imperialista²⁶. Reacende, assim, a rivalidade com Sartre, iniciada no período da ocupação de Paris. No verão de 1941, Sartre

aos brasileiros. Havíamos visto uma revolução triunfante. Para compreender o Terceiro Mundo, era-nos necessário conhecer um país subdesenvolvido, semicolonizado, onde as forças revolucionárias estavam, ainda e por muito tempo talvez, acorrentadas. Os brasileiros que encontramos convenceram Sartre de que, combatendo no Brasil a propaganda de Malraux, serviria, eficazmente, à Argélia e à esquerda francesa: a insistência deles animou nossa decisão.” (Idem. *Op. cit.*, vol. II, p. 238.)

²⁵ “Paré du prestige de l’écrivain révolutionnaire et du combattant de la guerre d’Espagne, il peut, aux yeux du monde, justifier la politique algérienne du général de Gaulle et demander que les pays amis de la France lui gardent sa confiance. Dans cette perspective, il séjourne dans quelques postes sahariens (1959), en Amérique Latine (1959), et au Mexique (1960). On lui réserve généralement un accueil enthousiaste que n’aurait peut-être pas suscité la venue d’un autre ministre. Et les commentaires des observateurs font alors mesurer tout le poids du nom d’André Malraux.” (Janine Mossuz. *André Malraux et le Gaullisme*, p. 174).

²⁶ “A Rio de Janeiro, André Malraux lance un appel à tous ceux qui, au Brésil, eurent jadis confiance en son pays. Il demande grâce pour la France blessée qui risque, sous les coups redoublés de ses ennemis, de s’effondrer, de disparaître: ‘La France, dans des conditions atroces marche avec une plaie au flanc. Si on la fait trébucher, Brésiliens, que ce ne soit pas vous’.” (Idem. *Op. cit.*, p. 220).

e Simone de Beauvoir foram incumbidos pelo grupo de resistência que eles próprios fundaram, Socialismo e Liberdade, de irem à Zona de Vichy procurar, localizar e persuadir escritores famosos - que haviam abandonado Paris e se auto-exilado nessa região - com a finalidade de expandir o alcance do movimento. Empreenderam, de bicicleta, essa viagem pelo sul da França²⁷. Encontraram Gide em Grasse, cujos 72 anos pareciam potencializar seu essencial prazer estético visual e o desejo de aventura. O mestre das letras francesas estava deslumbrado com a paisagem da região e cético em relação à possibilidade de reerguimento do país. Sartre e Simone não conseguiram convencê-lo. Gide admitia até mesmo uma possibilidade de colaboração temporária com a Alemanha²⁸, desejou-lhes um bom encontro com Malraux²⁹.

Perto de Saint-Jean-Cap-Ferrat, Sartre e Simone encontram Malraux e sua companheira Josette Clotis com um nenê de colo, cujo padrinho era o escritor colaboracionista Drieu La Rochelle, que os havia visitado três meses antes, então de malas prontas para ir a Weimar³⁰. Sartre parece ter sido recebido com desinteresse por Malraux, que contava então com os tanques russos e os aviões americanos para ganhar a guerra e salvar a França³¹. Somente no início de 1944, Malraux irá tomar parte ativa na Resistência³². A partir de 27 de julho de 1958, o escritor, explorador de terras do Oriente, ex-combatente aviador na Guerra Civil Espanhola, transforma-se em ministro de De Gaulle para promover sua política colonialista para a Argélia, função maqueada pelo título de ministro delegado da presidência do conselho, encarregado “da expansão e resplandecimento da cultura francesa”³³. Sartre diz

²⁷ Annie Cohen-Solal. *Sartre 1905-1980*. Tradução de Milton Persson. LP&M Editores, Porto Alegre, 1986, a partir da p. 234.

²⁸ Idem. *Op. cit.*, pp. 236-237.

²⁹ Annie-Cohen Solal transcreve em sua biografia de Sartre trecho da Correspondência André Gide-Roger Martin du Gard (p. 237), em que Gide comenta sobre a conversa que tivera com Sartre: “Não sei qual será o resultado (do encontro Sartre-Malraux), pois Malraux não gosta nem um pouco da literatura de Sartre. Mas Sartre já está prevenido.” (Idem. *Op. cit.*, p. 237).

³⁰ Idem. *Op. cit.*, p. 237.

³¹ Sergio Augusto, em artigo sobre a moda existencialista, embora procure relativizar o valor das chamadas posturas existencialistas, associadas à boêmia e ao preceito de “viver o presente”, parece desconhecer a militância de Sartre em favor da Resistência durante a Ocupação da França:

Os intelectuais franceses que mais covardes e omissos haviam sido durante a ocupação, mais ferozes se revelaram a partir de 1945. Sartre foi um dos primeiros a abandonar sua torre de marfim tão logo os alemães se escafederam. E certamente o primeiro a sacudir o marasmo europeu com uma retórica muscular, em cujos nervos a história e a moral se reconciliavam, permitindo um confronto com o terror e o absurdo sem concessões à indignidade. (Sergio Augusto. *Op. cit.*)

³² Annie Cohen-Solal. *Op. cit.*, p. 237.

³³ “Com esse título, Malraux efetua, portanto, no verão de 1959, grandes viagens de propaganda pela América Latina: na Argentina, no Uruguai, Peru, México e Brasil, dando conferências, fazendo declarações, escrevendo artigos, pregando por toda parte a política gaullista, e justificando também a manutenção salutar

que viria ao Brasil para ser aqui uma espécie de anti-Malraux³⁴; soubera que em viagem pela América Latina, este declarara no Rio de Janeiro:

Eu defrontei-me com a Gestapo. Sartre não. Durante esse período, fazia representar as suas peças em Paris, visadas pela censura alemã.³⁵

Os preparativos para a viagem

Depois de conseguir convencer Sartre e Simone de Beauvoir da importância da viagem, Jorge Amado retorna ao Brasil para preparar o roteiro turístico-político que fariam pelo País durante um período de quase três meses. Alguns anos depois, Simone diz ter ficado tão impressionada com o Brasil, “tão apaixonante e mal conhecido na França”, que insere uma longa narrativa sobre a viagem em *La Force des choses* (traduzido no Brasil com o título de *Sob o Signo da História*), um de seus livros autobiográficos. Conta Simone que, poucos dias antes de virem ao Brasil, artistas, escritores e intelectuais brasileiros que tinham residência em Paris organizaram um jantar para apresentar o País aos futuros visitantes. Dentre esses brasileiros, Gilberto Freyre - cuja obra *Casa-grande e senzala* Simone afirmava ter lido - lhes oferece um livro com fotos de Ouro Preto. Di Cavalcanti tece comentários sobre Brasília - recém-inaugurada - que, àquela época, julgava-se um projeto vazio, uma cidade onde ninguém quereria viver:

Em todo caso, disse Di Cavalcanti, na capela do palácio presidencial, há, agora, um ramalhete de flores, feitas de conchas. Enfim, um pouco de mau gosto! Enfim, um sinal de vida! Já é um começo.³⁶

A aventura da chegada ao Recife

No dia 12 de agosto, Sartre e Simone desembarcaram no Recife, ponto inicial da estada no Brasil. Jorge Amado os esperava no aeroporto. A chegada

do poderio francês na Argélia. ‘Oitocentos mil franceses e um milhão de árabes escolheram a França, contra trinta mil fellaghas que pensam que a Argélia é a FLN’, declara, por exemplo, em Buenos Aires, confirmando essas posições com slogans inconfundíveis, como: ‘Abandonar a Argélia implica autorizar a chacina de quem nos é leal. A França não permitirá que isso aconteça’.” (Idem. *Op. cit.*, p. 514).

³⁴ Annie Cohen-Solal transcreve as palavras de Sartre em sua obra: “Quero ser no Brasil o anti-Malraux, para desfazer a impressão deixada por ele ao colocar a cultura francesa a serviço da guerra da Argélia.” (Idem. *Op. cit.*, p. 514).

³⁵ Sérgio Moravia. *Sartre*. Edições 70. Biblioteca Básica de Filosofia. Lisboa, Portugal, 1985. p. 134.

³⁶ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, p. 239.

fez lembrar as reflexões de Antoine Roquentin em *La Nausée*, tão mesquinha pareceu a experiência vivida por eles em relação ao narrado pela imprensa, ao imaginado pelo público:

(...) para que o mais banal dos acontecimentos se torne uma aventura, é preciso e basta que nos ponhamos a narrá-lo. É isso que ilude as pessoas: um homem é sempre um narrador de histórias, vive rodeado por suas histórias e pelas histórias de outrem, vê tudo o que lhe acontece através delas; e procura viver sua vida como se a narrasse.³⁷

Em *La Nausée*, as reflexões de Antoine Roquentin desmontam os mitos do sentimento de aventura e do momento perfeito, que só poderiam existir para o outro que assiste de fora ao acontecimento ou seriam ilusões criadas por uma consciência retrospectiva ao se voltar para o fluxo da experiência vivida e reorganizá-la em narrativa. Assim, o vivido é depurado da contingência, da consciência de incerteza e angústia, consolida-se em forma; o eu, vir-a-ser, em personagem. Para Sartre, a tentativa de viver e, ao mesmo tempo, fruir o sentimento de aventura é impossível, pois implicaria inverter a ordem temporal, tomá-la a partir da perspectiva do fim. No presente da experiência, o eu está mergulhado na incerteza, na resolução de suas necessidades do momento, é a partir do fim que tais acontecimentos podem ser organizados na forma de aventura e fruidos pelo narrador, há necessidade, para isso, de uma consciência externa, reflexiva, que possa “ver” os fatos e organizá-los a partir de um sentido, nomeá-los de aventura. Já o outro pode fruir a aventura em seu estado de contingência, pois a vê de fora, o sujeito que vive a experiência pode lhe aparecer como um ator, seus momentos de clímax, como momentos perfeitos; não conhece ainda o fim da história, como deve conhecer o sujeito quando se põe a narrar o que viveu para poder desfrutar do sentimento de aventura.

Os jornais da época narram que o avião da Panair do Brasil, um DC-7C, que os trouxe de Paris sofreu danos no trem de aterrissagem, um pneu havia estourado, o que obrigou o piloto a sobrevoar por cerca de 30 minutos o Aeroporto dos Guararapes. A expectativa pela aterrissagem causou grande apreensão entre o público³⁸ que foi receber o filósofo e sua companheira, a tensão aumentou quando se deslocaram para a pista carros de bombeiros e ambulância. Para o delírio de prazer da platéia, o avião conseguiu pousar normalmente. Cena digna de uma operação de resgate em filme de aventura

³⁷ Jean-Paul Sartre. *A Nausea*. Tradução de Rita Braga. 2ª edição, Editora Nova Fronteira. São Paulo, 1984, p. 66.

³⁸ “Avião que trouxe Sartre estourou um pneu, ao aterrar”. *Diário de Pernambuco*, 13 de agosto de 1960.

americano, “momento perfeito” para o público. Entretanto, as sete voltas sobre a cidade do Recife podem ter parecido, aos involuntários atores, uma gentileza do piloto, talvez quisesse mostrar a paisagem tropical; ficaram encantados com os verdes mares pernambucanos vistos do ar. “Só em terra ficaram sabendo que o trem de aterrissagem custara a baixar, daí as sete voltas. Jorge Amado, o amigo brasileiro do casal é que disse a eles.”³⁹

Do aeroporto, Sartre e Simone de Beauvoir foram levados para o Grande Hotel pelo cicerone Jorge Amado, pela intérprete Rachel Moacyr e por Lúcia Tavares, que lhes serviu de chofer durante a estada em Pernambuco. Almoçaram no tradicional restaurante “Buraco da Otília”, onde se regalaram com pratos típicos: lagostas, ostras, camarões, doce de caju e charutos da Bahia, cuja caixa Sartre não largou. Em seguida, passearam por Olinda, encantaram-se com a descoberta dos velhos casarões do Barroco brasileiro e com os meninos que recitavam a história da cidade; embora nada entendesse, Sartre os ouvia com atenção e fez questão de lhes dar dinheiro do próprio bolso⁴⁰.

Já no final da tarde foram levados à quarta sessão ordinária do I Congresso Brasileiro de Crítica e História Literária, na Faculdade de Filosofia da Universidade de Pernambuco, convidados pelo reitor João Alfredo da Costa Lima, pretexto acadêmico para que viessem ao Brasil. Na verdade, Sartre deveria chegar em tempo de pronunciar a conferência de abertura do Congresso, que ocorrera no domingo, dia 7 de agosto. Passaram-se dias de expectativas frustradas e ninguém acreditava que os intelectuais franceses ainda viessem. No entanto, chegaram dia 12 de agosto, para a sessão ordinária de sexta-feira, e foram conduzidos ao Congresso pelo Professor Nilo Pereira. Sentaram-se à mesa, foram apresentados ao público pelo Professor Antônio Soares Amora, que presidia a sessão, e receberam uma saudação em francês do Professor Jorge de Sena que, naquele momento, proferia uma conferência. A mesa que dirigia os trabalhos era composta também pelos professores Sá Barreto, Frank Snowden, da Universidade de Harvard, Afrânio Coutinho, Ernesto Faria, Celso Cunha e Lucilo Varejão. Poucos minutos depois, a sessão foi interrompida para que todos pudessem dar vazão ao desejo de ouvir os visitantes e falar com eles.

Houve uma entrevista coletiva à imprensa, na Secretaria do Congresso. Sartre declara aos jornalistas que “havia muito, estava desejoso de visitar o Brasil”, país do qual esperava muito e que conhecia apenas por meio de alguns

³⁹ Mário Camarinha. “Sartre (no Recife) fecha o Congresso”. *O Cruzeiro*. Rio de Janeiro, 03 de setembro de 1960.

⁴⁰ Idem. *Op. cit.*

intelectuais, presentes no Congresso⁴¹. Disse ainda que a oportunidade de participar de um Congresso é a melhor maneira de estabelecer intercâmbio cultural com um país estrangeiro e que movimentos dessa natureza são de grande importância, pois “irmanar os homens é a função precípua do escritor”⁴². Nessa conversa com os jornalistas, falou sobre temas então na ordem do dia, como a Guerra da Argélia, a política imperialista de De Gaulle, América Latina, Fidel Castro, Otan e a Guerra Fria.

Em seguida, Sartre e Simone de Beauvoir foram levados, no carro de Lúcia Tavares, por Sérgio Buarque de Holanda, Roberto Alvim Correa, Ariano Suassuna, Jorge Amado, entre outros escritores e intelectuais brasileiros, à casa do artista plástico pernambucano Francisco Brennand⁴³, em Olinda⁴⁴. Lá tomaram conhecimento do noticiário sobre o problema no trem de pouso do avião⁴⁵. A cena de aventura protagonizada para os fãs e curiosos, “o susto que levaram”, conhecido através da leitura das notícias, foi motivo de risos para hóspedes e cicerones, segundo o relato de Mário Camarinha para *O Cruzeiro*. Simone de Beauvoir, alguns anos mais tarde, narra o acontecido em suas memórias, atribuindo a si mesma e a Sartre pleno conhecimento da pane no trem de aterrissagem e completa frieza durante a meia hora que durou o problema, como se nada pudesse acontecer a eles - talvez, de “má-fé”, imaginando-se imortais divindades do saber - em visita a um novo continente. E, assim, fãs, jornalistas, Sartre, Simone de Beauvoir dão formas ao acontecimento e contribuem para a criação da aventura da chegada ao Brasil:

⁴¹ “Sartre, no Recife, afirma que irmanar os homens é a função precípua do escritor”. *Diário de Pernambuco*, 13 de agosto de 1960.

⁴² *Op. cit.*

⁴³ Francisco Brennand é artista pernambucano de cultura erudita; trabalha seus temas em cerâmica, material com o qual conviveu desde a infância, seu pai iniciou-se como proprietário de uma olaria e legou aos filhos um complexo industrial no ramo de cerâmicas. Vive em uma enorme propriedade na periferia do Recife, que Simone de Beauvoir descreve em suas memórias, comparando-a com as descrições de Gilberto Freyre em *Casa-grande e senzala*. Brennand trabalha temas clássicos, nada se interessando pela arte popular, da qual Sartre veio nos falar; aliás, o artista não estava em casa quando para lá Jorge Amado, Sérgio Buarque de Holanda, entre outros conduziram Sartre e Simone. Vejamos o que Brennand diz em recente entrevista:

“Sou um homem da Renascença, o social não me interessa. Eu não pintaria um retirante, como fez Portinari. Interessa-me o indivíduo. Não acredito na coletividade sem face, moldável, caótica.”

Por conta de asserções como essa, Brennand diz ser visto como “alguém que nem parece morar no Nordeste”. “Querem que eu fale da seca. Mas a seca, os furacões, enchentes e trovoadas se nivelam, são respostas da natureza ao mal intrínseco do homem.” (Paulo Vieira. “Brennand exhibe dor, horror e barro”. *Folha de S. Paulo*, Ilustrada, 22 de setembro de 1998).

⁴⁴ “Sartre, no Recife, afirma que irmanar os homens é a função precípua do escritor”. *Diário de Pernambuco*, 13 de agosto de 1960.

⁴⁵ Mário Camarinha. *Op. cit.*

(...) viramos e um pequeno avião voa em torno de nós. “Eles não estão conseguindo fazer descer o trem de aterrissagem”, disse-me Sartre. Pensei: “Conseguirão”. Nada de mal podia acontecer, àquela hora, sob aquele céu, no limiar de um continente novo. Ao cabo de meia hora, as rodas apareceram e o avião pousou: ambulâncias e carros de bombeiros amontoavam-se no aeroporto. O aparelho militar que nos escoltava devia transmitir ordens ao piloto, em caso de aterrissagem de emergência.⁴⁶

Retornariam ainda mais uma vez ao Congresso, no dia seguinte, um sábado, 13 de agosto, para a quinta sessão ordinária. Sartre pronuncia uma breve conferência sobre a crítica e o romance “novíssimos”, como nos informa Mário Camarinha⁴⁷. A conferência, intitulada “Literatura, fato nacional”, foi breve, em seguida Sartre propôs aos presentes um debate sobre o tema⁴⁸. Como veremos por meio da documentação jornalística, mais importante que a própria conferência, foi o fato de a participação de Sartre ter propiciado, principalmente, discussões sobre a função social da literatura e sobre o que seria, afinal, a chamada “literatura popular”, tão referida pelo escritor em seus diversos pronunciamentos no Brasil.

O “homem cordial”

Em suas memórias, Simone conta que a casa de Francisco Brennand, onde descansaram após a breve passagem pelo Congresso, era uma espécie de casa-grande, lá ela reencontra a paisagem que conhecia do livro de Gilberto Freyre, *Casa-grande e senzala*: na parte baixa da fazenda ficavam as habitações dos trabalhadores, o moinho onde se moem as canas e uma capela; na colina, a casa em que estavam. A escritora parece impressionada com o que chamou de “hospitalidade dos brasileiros”, pois nem Brennand nem sua família estavam presentes, mas as pessoas, muito à vontade, se faziam servir de sucos. Amado dizia que “um país se conhece pela boca”, opinião que Simone endossava⁴⁹, por isso serviu-lhes variedades de sucos de frutas tropicais. Aliás, o estranhamento frente a essa característica reconhecida pelos escritores nos brasileiros, não foi guardada para ser revelada apenas nas memórias de Simone, mas parece ter sido tão impactante que chegou ao conhecimento dos colunistas nacionais, como nos revela José Condé:

⁴⁶ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, p. 240.

⁴⁷ Mário Camarinha. *Op. cit.*

⁴⁸ *Crítica e História Literária - Anais do I Congresso Brasileiro Universidade do Recife*. Edições Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1964, pp. 277-283.

⁴⁹ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, pp. 240-241.

Sartre e Simone de Beauvoir declararam que não conhecem povo mais cordial que o brasileiro. Aonde chegam são reconhecidos imediatamente. Até por choferes de táxi e garçons de restaurante.⁵⁰

No dia seguinte ao da recepção em casa de Francisco Brennand, provaram feijoada, levados por Lúcia Tavares Correa ao solar de Maria Teresa Leal de Martínez⁵¹, onde o casal Sartre-De Beauvoir se encanta com um batuque de índios a tal ponto que revelam o desejo de verem índios de verdade, em estado natural⁵², o que irá resultar, semanas mais tarde, em uma viagem (pouco agradável aos visitantes) à ilha do Bananal. Simone descreveu Lúcia Tavares e Teresa Leal como “moças independentes, a despeito dos costumes patriarcais do Nordeste”⁵³, uma lecionava, a outra dirigia um hotel de luxo nos arredores do Recife. Essas moças levaram os visitantes a passear de automóvel por Recife e Olinda. Simone se detém na descrição das construções holandesas ainda conservadas em Olinda, as igrejas do Barroco português e refere-se à literatura de cordel e aos repentistas no Mercado do Recife:

(...) grupos cercam os contadores de estórias: alguns improvisam, cantando; outros lêem em brochuras rusticamente ilustradas; paravam antes do final: para conhecê-lo, era preciso que se comprasse o livro.⁵⁴

A hospitalidade brasileira, reconhecida por Simone de Beauvoir, embora expressão de nosso provincianismo intelectual, pois aqui todos se encantam com a presença dos célebres visitantes e supervalorizam as nenhuma novidade que dizem, parece, entretanto, não produto de um esforço deliberado por causar boa impressão, mas manifestação de nosso “homem cordial”, mito forjado em correspondência de Ribeiro Couto ao mexicano Alfonso Reyes e reelaborado nas páginas de *Raízes do Brasil*:

Já se disse, numa expressão feliz, que a contribuição brasileira para a civilização será de cordialidade - daremos ao mundo o “homem

⁵⁰ José Condé. “Jean-Paul Sartre-Simone de Beauvoir”. *Correio da Manhã*, Escritores e Livros. Rio de Janeiro, 30 de agosto de 1960.

⁵¹ Maria Teresa Leal de Martínez é professora e secretariou parte da quinta sessão ordinária do Congresso, quando Jean-Paul Sartre pronunciou sua conferência. (*Crítica e História Literária - Anais do 1 Congresso Brasileiro Universidade do Recife*. Edições Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1964, p. 46).

⁵² Mário Camarinha. *Op. cit.*

⁵³ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, p. 241.

⁵⁴ Idem. *Op. cit.*, vol. II, p. 242.

cordial”. A lhanza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtudes tão gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam com efeito, um traço definido do caráter brasileiro, na medida, ao menos, em que permanece ativa e fecunda a influência ancestral dos padrões do convívio humano, informados no meio rural e patriarcal. Seria engano supor que essas virtudes possam significar “boas maneiras”, civilidade. São antes de tudo expressões legítimas de um fundo emotivo extremamente rico e transbordante. Na civilidade há qualquer coisa de coercitivo - ela pode exprimir-se em mandamentos e sentenças.⁵⁵

Tais expressões espontâneas e vivas de uma afetividade⁵⁶ originada no isolamento do mundo agrário - que, segundo Sérgio Buarque de Holanda, nada têm a ver com as formas epidérmicas de polidez, que considera tão próprias de espíritos europeus⁵⁷ - parecem ter contagiado os visitantes, que deixaram escapar algumas gafes em momentos de descontração⁵⁸.

⁵⁵ Sérgio Buarque de Holanda. *Op. cit.*, pp. 106-107.

⁵⁶ Sérgio Buarque de Holanda, em nota de rodapé, contesta a leitura da expressão “homem cordial”, de Ribeiro Couto, feita por Cassiano Ricardo, que associa a cordialidade do homem brasileiro ao formalismo das “cordiais saudações”, utilizadas formalmente como fechamento de cartas. Cassiano Ricardo fala ainda de “homem bom” associado à cordialidade. Sérgio procura eliminar o que ele mesmo chama de apologia a essa expressão:

A inimizade bem pode ser tão cordial como a amizade, nisto que uma e outra nascem do coração, procedem, assim, da esfera do íntimo, do familiar, do privado. (Idem. *Op. cit.*, p. 107).

⁵⁷ Sérgio Buarque de Holanda assim prossegue no esclarecimento do conceito de “homem cordial”, confrontando-o com o que chama de formas epidérmicas de polidez, próprias da civilidade:

Nossa forma ordinária de convívio social é, no fundo, justamente o contrário da polidez. Ela pode iludir na aparência - e isso se explica pelo fato de a atitude polida consistir precisamente em uma espécie de mímica deliberada de manifestações que são espontâneas no “homem cordial”: é a forma natural e viva que se converteu em fórmula. Além disso a polidez é, de algum modo, organização de defesa ante a sociedade. Detém-se na parte exterior, epidérmica do indivíduo, podendo mesmo servir, quando necessário, de peça de resistência. Equivale a um disfarce que permitirá a cada qual preservar intatas sua sensibilidade e suas emoções.

Por meio de semelhante padronização das formas exteriores da cordialidade, que não precisam ser legítimas para se manifestarem, revela-se um decisivo triunfo do espírito sobre a vida. Armado dessa máscara, o indivíduo consegue manter sua supremacia ante o social. E, efetivamente, a polidez implica uma presença contínua e soberana do indivíduo.

No “homem cordial”, a vida em sociedade é, de certo modo, uma verdadeira libertação do pavor que ele sente em viver consigo mesmo, em apoiar-se sobre si próprio em todas as circunstâncias da existência. Sua maneira de expressão para com os outros reduz o indivíduo, cada vez mais, à parcela social, periférica, que no brasileiro - como bom americano - tende a ser a que mais importa. (Idem. *Op. cit.*, pp. 107-108).

⁵⁸ O homem brasileiro parece-me tão aberto ao que lhe é estranho como muitos outros no mundo. Talvez, apenas por razões diferentes, povos diversos queiram se aproximar de quem lhes seja estranho ou estrangeiro. Na Índia e no Nepal, por exemplo, pessoas ávidas por estabelecerem relações comerciais aproximam-se amigavelmente de estrangeiros, facilitam-lhes informações e os convidam a compartilhar de

Em suas memórias, Simone de Beauvoir diz ter provado, num quiosque em Olinda, água de coco, “aspirando-a por um canudo, que atravessa a casca: era morna e insípida”⁵⁹. Descrita dessa maneira, a experiência parece completamente objetiva ao seu sujeito. Entretanto, novamente ao cotejar a versão da escritora àquela publicada na imprensa brasileira, desconfiamos que, talvez, ela tivesse a preocupação de depurar os acontecimentos que narrava, eliminando possíveis gafes, temores, enganos que pudessem romper a imagem de super-intelectuais. Pois, conta o repórter Mário Camarinha⁶⁰ que, passeando por Olinda, Simone de Beauvoir se encantou com as jangadas, queria saber tudo sobre a vida dos jangadeiros; explicações que Jorge Amado se apressou a dar. De repente, ao saborear água de coco, a escritora deve ter achado por demais irreal o cenário tropical e perguntou: “como é que se põe a água de coco no coco?”.

A chegada de Sartre e Simone a Salvador

Do Recife, Sartre e Simone de Beauvoir seguiram para Salvador, onde chegaram no dia 15 de agosto. Lúcia Tavares Correa e Teresa Leal, que os haviam conduzido nos passeios por Olinda e Recife, foram convidadas por Jorge Amado a acompanharem os visitantes à capital baiana. Para que melhor conhecessem e desfrutassem da cultura local, Jorge Amado conseguiu que um jovem professor de Etnografia os acompanhasse em seus passeios na Bahia, Vivaldo, como o chamou Simone em suas memórias⁶¹. Vivaldo já os esperava no aeroporto, assim como um grande número de fãs, curiosos e personalidades locais, entre elas o reitor da Universidade da Bahia, Edgard Santos. Na Kombi que tiveram à disposição para se locomover por Salvador, foram diretamente do aeroporto para o hotel. Em seus relatos essencialmente descritivos sobre a viagem ao Brasil, Simone de Beauvoir constrói encantadora imagem desse

suas mesas. Na Turquia, experimentei a amizade de homens que desejavam expandir a influência do Islamismo, de outros que desejavam aprender palavras de uma língua estrangeira que lhes possibilitaria estabelecer contatos com outros turistas. Na Europa, um rigoroso código civil garante que o estrangeiro seja respeitado tal como um cidadão nacional. Por exemplo, experimentei na Finlândia a amizade de um fiscal de linhas férreas que me presenteou com mapas de seu país e tabelas de horários de trens porque, com base em informação impressa errada, trazia uma passagem sem reserva prévia, o que seria razão de multa para um cidadão finlandês. Em regiões isoladas do interior do Brasil, sobrevivem as maneiras encontradas por Simone de Beauvoir e Sartre na fazenda de Brennard: pessoas que vêm no forasteiro um meio de contato com o mundo externo, por isso o coroaam de cuidados.

⁵⁹ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, p. 242.

⁶⁰ Mário Camarinha. *Op. cit.*.

⁶¹ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, p. 242.

primeiro percurso e do conjunto de Salvador visto a partir da cidade alta, onde está o Hotel da Bahia, no qual se hospedaram:

São Salvador, capital da Bahia, compõe-se de duas cidades, ligadas por elevadores e por funiculares, uma alongando-se até ao mar, outra debruçada ao alto de uma rocha. Nesta encontrava-se o hotel, muito moderno, vasto, de linhas elegantes. De meu quarto, do bar imenso com paredes de vidro, cheio de plantas verdes e de pássaros, onde bebíamos batidas, via-se, sob um céu sempre agitado, a “baía de Todos os Santos”, seus recifes, suas praias, seus calmos coqueiros, seus barcos e suas velas em forma de trapézio; rápidas ondulações flagelavam o oceano.⁶²

Quando chegou ao hotel, de braços dados com o reitor Edgard Santos e ladeado por Simone de Beauvoir, que a imprensa brasileira insistia em chamar de “sua esposa”⁶³, Sartre já aparentava sinais de cansaço; logo que entrou, pediu um cafezinho para se reanimar. Entretanto, a maratona de conferências, debates, entrevistas e viagens sistematicamente organizadas por todas as regiões do Brasil mal começava.

Ainda nesse primeiro dia na Bahia, o anfitrião Jorge Amado levou-os para almoçarem no restaurante “Maria de São Pedro”, ponto tradicional da culinária baiana, àquela época situado no velho prédio do Mercado Modelo. A esplêndida vista dos saveiros atracados no porto da Baía de Todos os Santos encantou o filósofo⁶⁴, já tocado pelo sabor ardente da caipirinha. O restante do dia foi de descanso e passeios pelo antigo centro histórico de Salvador, onde Amado os levou para conhecer as igrejas do Barroco baiano, o hotel em que viveu em sua juventude na praça do Pelourinho e a passearem pelas estreitas ruas freqüentadas por prostitutas, personagens constantes de seus livros e do centro histórico. As prostitutas, também tematizadas na obra do escritor existencialista⁶⁵, não poderiam deixar de interessar-lhe. Simone de Beauvoir,

⁶² Idem. *Op. cit.*, vol. II, p. 243.

⁶³ Exemplos de artigos em que aparece a expressão “sua esposa” para designar Simone de Beauvoir:

“Jean-Paul Sartre chega, hoje, pela manhã a esta cidade”. *Diário de Pernambuco*, 12 de agosto de 1960.

“Sartre, no Recife, afirma que irmanar os homens é a função precípua do escritor”. *Diário de Pernambuco*, 13 de agosto de 1960.

“Sartre chega a Recife e responde com sorriso a uma pergunta sobre Cuba”. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 13 de agosto de 1960.

“Existencialismo traz J.-P. Sartre à Bahia”. *A Tarde*. Salvador, 16 de agosto de 1960.

⁶⁴ “Sartre impressionado com saveiros na Bahia”. *Última Hora*. Rio de Janeiro, 17 de agosto de 1960.

⁶⁵ Por exemplo, em peças como *A Prostituta respeitosa*, *Entre Quatro paredes* e *O Diabo e o bom Deus*.

em um de seus livros de memórias, conta um episódio em que Sartre muito havia se divertido embriagando-se nos prostíbulos de Napoli, por ocasião de uma viagem à Itália no verão de 1934⁶⁶.

A entrevista à imprensa em Salvador

No dia seguinte, chegou a Salvador Zélia Gattai para juntar-se ao grupo. No Hotel da Bahia, Sartre concedeu entrevista coletiva à imprensa. O filósofo esteve rodeado por um grupo bastante numeroso de repórteres, estudantes das faculdades de Filosofia da Universidade Católica e da Federal, intelectuais e simples curiosos, que o metralharam com perguntas. Diz um repórter do jornal *A Tarde* que Sartre “as respondeu com serenidade e com a clássica clareza e bom senso dos franceses”⁶⁷. Os temas da entrevista foram principalmente a situação política internacional, Cuba e as relações entre Marxismo e Existencialismo. Sartre parecia creditar enorme confiança na humanidade, parecia mesmo confiar num sentimento (natural?!) de fraternidade entre os homens, capaz de resolver as divergências criadas pelos governos. Pois, embora revelasse temor diante da possibilidade de uma guerra atômica, acreditava que a paz mundial deveria ser alcançada pela união entre os povos e não entre os governos, que, segundo ele, “estariam atuando em função de interesses políticos e lançando divergências”⁶⁸. Para o filósofo, seria através de

⁶⁶ Simone narra que, durante essa viagem, depois de visitarem Pompéia, Pesto e outras localidades do sul da Itália, ela desceu na estação subsequente a Salerno, decidida a fazer a pé os 20 Km de estrada até Amalfi, enquanto Sartre regressava diretamente a Napoli. Quando se reencontraram, Sartre contou suas aventuras nos bordéis de Napoli:

Como deambulasse sozinho à noite, um rapaz convidara-o para beber. Levara-o de taberna a taberna e propusera-lhe um espetáculo requintado: quadros vivos inspirados nos afrescos que decoram a Vila dos Mistérios em Pompéia; Sartre acompanhara-o até uma casa especializada. Mediante remuneração assaz discreta, uma caftina introduzira-o num salão redondo com paredes cobertas de espelhos: ao redor da peça um banco de veludo vermelho; sentara-se sozinho porque a caftina não permitira a entrada ao companheiro. Duas mulheres apareceram; a mais velha trazia à mão um falo de marfim e desempenhava o papel do homem; tinham mimado com displicência as posições amorosas ilustradas pelos afrescos. Depois a mais jovem dançara agitando um tamborim. Mediante pequeno suplemento, o freguês podia isolar-se com a eleita de seu coração. Sartre declinara a vantagem. Na rua, em frente da porta, encontrara novamente o guia; este transportava uma garrafa de vinho comprada por Sartre na última bottiglieria em que se tinham detido e da qual só tinham bebido a metade; ele esperava Sartre para esvaziá-la; em seguida separaram-se. O que encantara Sartre fora, disse-me, a impressão de *desenraizamento* que tivera, vendo-se sentado sozinho no meio de seus reflexos, naquele salão rutilante em que duas mulheres se entregavam, para ele, a um trabalho ao mesmo tempo burlesco e rotineiro. Ele intitulou *Dépaysement* (Desenraizamento) a novela em que tentou no ano seguinte contar a aventura. (Simone de Beauvoir. *Na Força da idade*. Tradução de Sérgio Milliet. Difusão Européia do Livro. São Paulo, 1961, pp. 241-242).

⁶⁷ “Colonialismo não chegará ao fim do século”. *A Tarde*. Salvador, 17 de agosto de 1960.

⁶⁸ *Op. cit.*

uma tomada de consciência do povo que se afastaria a possibilidade de uma nova guerra mundial:

— Creio que não haverá nesta geração, desde que se faça tudo para evitá-la e para isso todos os esforços são poucos. A paz depende mais da sensatez dos povos do que da propaganda internacional. Se dermos aos povos uma clara consciência do que a guerra significa em todo o seu horror, então ficaria claro que a paz significa algo mais do que simples arranjos entre os governos.⁶⁹

Interrogado sobre o Existencialismo, é “sua esposa” quem toma a palavra para definir pontualmente essa filosofia: “Existencialismo, tal como o entendemos, é ter uma consciência de si e de seu meio e nele atuar. É ir da reflexão à ação”⁷⁰. Durante a entrevista, Simone fala também sobre literatura, não perdendo a oportunidade para fazer uma sutil propaganda da literatura existencialista:

A literatura de ficção, disse Mme. Beauvoir, revela uma experiência interior, enquanto a filosofia se preocupa com valores universais. E quanto mais a literatura se aproxima desses valores tanto mais possibilidade tem de perdurar.⁷¹

A curiosidade sobre a repercussão da literatura nacional não poderia estar ausente à entrevista. “Algum escritor brasileiro atingiu a categoria internacional?”, perguntaram os jornalistas ao pensador universal. E, como também é natural, Sartre não poderia deixar de tecer elogios ao escritor-anfitrião em sua própria terra (como talvez já esperasse a imprensa local quando formulou a pergunta):

— Tenho um a minha esquerda... (referia-se a Jorge Amado que o acompanhava). Porém tive notícia de um escritor católico - Suassuna - que me parece um valor de primeira ordem.⁷²

Na Bahia, Sartre revelava uma idéia sobre a imprensa brasileira que em São Paulo, já com uma visão mais ampla de nossos contrastes sociais e das

⁶⁹ *Op. cit.*

⁷⁰ *Op. cit.*

⁷¹ *Op. cit.*

⁷² *Op. cit.*

posições assumidas por nossas elites, iria expressar com mais clareza crítica: “Ao ser crivado de perguntas de caráter político, Sartre fez uma pausa e perguntou com ar irônico: mas aqui só há imprensa de esquerda?”⁷³.

Sartre na Reitoria da Universidade da Bahia

Além da coletiva à imprensa no dia de sua chegada à Bahia, onde permaneceu por nove dias, conduzido por Jorge Amado em passeios pelo interior do estado, Sartre também pronunciou uma conferência no Salão Nobre da Reitoria da Universidade da Bahia para um público de aproximadamente 500 pessoas, no dia 17 de agosto, uma quarta-feira. Sartre havia se recusado a fazer a conferência na Casa da França, em Salvador, coerente com o seu propósito de ser no Brasil um anti-Malraux, um contra-ministro do imperialismo francês. Ainda assim, Sartre é prestigiado pelo cônsul francês na cidade, sr. Van Der Haegen, que vai à Reitoria da Universidade para apresentá-lo oficialmente ao público. O cônsul salienta que “encontrou na recusa do escritor de fazer a conferência na Casa da França, uma louvável atitude de independência”⁷⁴. Segundo os meios de imprensa, o representante consular teria feito a apologia do Existencialismo, classificando o conferencista de “verdadeiro representante da inteligência francesa”⁷⁵.

Ao abrir a conferência, Sartre disse preferir conduzi-la como uma conversa, mas apenas quatro pessoas - dois senhores, um rapaz e uma moça - dialogaram com ele. O principal tema tratado por Sartre voltou a ser a literatura popular, como já fizera durante seus pronunciamentos em Recife. Ao responder a uma das questões sobre suas relações com o Marxismo, repetiu tese já expressa em *O Existencialismo é um humanismo*:

(...) disse que o existencialismo é uma ideologia de circunstância, mas que ela é envolvida pela grande campânula do marxismo. Sou marxista, asseverou Sartre, e distingo, acrescentou, entre o nacionalismo de Kipling (eminentemente imperialista) e o nacionalismo popular anti-burguês.⁷⁶

⁷³ “Jean-Paul Sartre Profetiza: ‘Colonialismo não chegará ao fim do século’”. *A Tarde*. Salvador, 17 de agosto de 1960.

⁷⁴ “Sartre, na Reitoria, disse que Existencialismo é Marxismo”. *A Tarde*. Salvador, 18 de agosto de 1960.

⁷⁵ “A Literatura popular é a única aceitável no mundo hodierno: JPS”. *Estado da Bahia*. Salvador, 18 de agosto de 1960.

⁷⁶ “Sartre, na Reitoria, disse que Existencialismo é Marxismo”. *A Tarde*. Salvador, 18 de agosto de 1960.

A grã-finagem brasileira e Sartre

Na Bahia, como em outros lugares do Brasil por onde andaram, e apesar da proteção de Jorge Amado, Sartre e Simone não escapam dos jantares da grã-finagem, ávida por rodear as celebridades que nos visitam, da exposição aos rótulos e às perguntas ingênuas, ridículas... como podemos constatar através da leitura de texto do crítico Adolfo Casais Monteiro, que acompanhou a trajetória dos escritores franceses no Brasil e esteve, inclusive, no Congresso do Recife:

Não será tão cedo que se desvanecerão os muitos equívocos por via dos quais, por exemplo, têm sido perguntado a Sartre coisas como estas: por que não se suicidou aos 30 anos, se os existencialistas andam sujos, se dançavam nas *caves* etc. É que o existencialismo vem a ser, para muita gente que faz a sua cultura pelas secções de anedotas da imprensa, mais uma extravagância de franceses decadentes. Pior, todavia, do que tais ingenuidades, é a má-fé dos que, não tendo o direito de ignorar que o existencialismo é uma corrente fundamental do pensamento moderno, também pretendem reduzi-lo a graciosas anedotas, coisa sem dúvida mais fácil do que discuti-lo.⁷⁷

Adolfo Casais Monteiro refere-se, em seu artigo, a dois tipos de pessoas, os ingênuos e os de “má-fé”. Do primeiro tipo, tivemos um caso exemplar na Bahia. Conta Paulo Mendes Campos que, durante um jantar oferecido pela Secretaria da Educação, uma encantadora jovem de 17 ou 18 anos, falando fluentemente o francês, foi sentada entre Sartre e Rubem Braga:

Lá pela sobremesa, ela anunciou que desejava posar uma questão: “O senhor é mesmo existencialista?” Sartre respondeu que sim, era existencialista. Ela disparou a segunda pergunta: “o que é o existencialismo?” Sartre explicou-lhe polidamente em poucas palavras o que era o existencialismo. Por fim, veio a terceira pergunta, abscondita e terrível: “É verdade que o senhor dança nas *caves*?”⁷⁸

Da “má-fé” referida pelo crítico português, ele mesmo cita um caso ocorrido durante conferência de Sartre no Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), dias depois de deixar a Bahia:

⁷⁷ Adolfo Casais Monteiro. “Ainda Sartre”. Suplemento Literário de *O Estado de S. Paulo*, 10 de setembro de 1960.

Obs.: este artigo foi republicado no *Correio da Manhã*, do Rio de Janeiro, em 24 de setembro de 1960.

⁷⁸ Paulo Mendes Campos. *Op. cit.*

Uma senhora que o acaso sentou a meu lado, na conferência sobre o sistema colonialista que Sartre fez no Instituto Superior de Estudos Brasileiros, ensinou-me que Sartre, dantes, era reacionário, mas agora não; ante o meu tímido protesto, acrescentou que ele abjurara o existencialismo. Perante tamanha certeza, e com receio de ser novamente desmentido, não lhe citei uma frase que se acha no prefácio do último livro do filósofo, e que diz assim: “Considero o marxismo a inultrapassável filosofia do nosso tempo (...) e tenho a ideologia da existência e o seu método ‘compreensivo’ como um enclave do próprio marxismo, que ao mesmo tempo o engendra e o recusa” (*Critique de la raison dialectique*, pp. 9/10).⁷⁹

Casais Monteiro procura buscar as razões que levaram essa senhora a tachar Sartre de reacionário no fato de ele haver sido insultado pelos stalinistas e recusado pelo Partido Comunista Francês⁸⁰.

O encontro com Pierre Verger

Ainda em Salvador, talvez um dos passeios mais interessantes que fizeram na Bahia foi a um terreiro de Candomblé, onde encontraram Rubem Braga e Pierre Verger⁸¹. Simone, que afirmava ter lido *Les Religions africaines au Brésil*, livro de Roger Bastide lançado pouco tempo antes da vinda da escritora ao Brasil, fala em suas memórias sobre o sincretismo religioso na Bahia e tenta uma explicação para os tranSES de duas filhas-de-santo a que assistiu durante a sessão:

⁷⁹ Adolfo Casais Monteiro. *Op. cit.*

⁸⁰ *Idem. Op. cit.*

⁸¹ “Fotógrafo, etnólogo, antropólogo, autor de mais de 40 livros, Verger nasceu em Paris, em 4 de novembro de 1902. (...)”

Começou a fotografar em 1932, na mesma época do seu conterrâneo Cartier-Bresson. A partir dessa época, até 1946, viajou pela Europa, esteve na China, nas ilhas da Polinésia, no Japão, África e no México.

Na América Latina, esteve no Brasil em 41, seguindo para a Argentina. Entre 42 e 46, fixou residência em Lima, no Peru.

Em 46, voltou ao Brasil. Como conseguira trabalho em *O Cruzeiro*, obteve permanência fixa no país. Fez reportagens sobre o candomblé, impressionando-se com a cultura dos descendentes africanos.

(...)

Em 49, Verger descobriu na África documentos do século 19 sobre o tráfico de escravos entre o golfo da Guiné e a Bahia. Dedicou 17 anos de estudos a esse fato, que resultou em uma tese na Sorbonne, em 66.” (Ana Maria Guariglia. “O Filho do trovão”. Caderno *Mais!*, Folha de S. Paulo, 18 de fevereiro de 1996).

Fiz a pergunta clássica: “Como se explicam esses transes?” A mãe-de-santo, somente ela, tem o direito de simulá-los, para facilitar a descida dos Orixás - com efeito, tive a impressão de que uma das duas usava dessa permissão. Todos os observadores estão de acordo em afirmar que as outras não mistificam e não serei eu quem o conteste: para elas, como para os espectadores, sua metamorfose era uma surpresa; realmente, não pareciam neuróticas, nem sob ação de drogas: as velhas, sobretudo, irônicas e alegres, chegavam ao candomblé com todo o seu bom senso quotidiano. Então? Vivaldo, muito claramente, e Pierre Verger, com menos franqueza, falaram de intervenção sobrenatural. Amado e os outros confessavam sua ignorância. O que é certo é que esses fatos nada têm de patológico, mas são de ordem cultural; encontram-se, análogos, em toda parte em que os indivíduos estão divididos entre duas civilizações. Constrangidos a se curvarem ao mundo ocidental, os negros da Bahia, outrora escravos, hoje explorados, sofrem uma opressão que vai até a desapossá-los de si mesmos; como defesa, não lhes basta preservar seus costumes, suas tradições, suas crenças: então, cultivam as técnicas que os ajudam a se arrancar, pelo êxtase, da personalidade falsa em que os aprisionaram; exatamente no momento em que parecem perder-se é que se reencontram; possuídos, sim, mas por sua própria verdade. Se o candomblé não transforma os seres humanos em deuses, pelo menos, através da cumplicidade de espíritos imaginários, restitui sua humanidade a homens rebaixados à categoria de rebanho. O catolicismo atira os homens aos pés de Deus e de seus padres. Pelo candomblé, ao contrário, eles fazem a experiência dessa soberania que todo homem deveria poder reivindicar. Nem todos atingem o êxtase, mesmo entre aqueles que a iniciação predispõe a atingi-lo; basta, porém, que alguns o experimentem, para que todos sejam salvos da abjeção. O momento supremo de sua vida individual - quando, de vendedora de bolos, ou de lavadora de pratos, ela se transforma em Ogum ou em Iemanjá - é, também, aquele em que a filha-de-santo mais estreitamente se integra na sua comunidade. Poucas sociedades oferecem a seus membros oportunidade igual: realizar sua ligação com todos, não na banalidade quotidiana, mas através do que se experimenta de mais íntimo e de mais precioso. O pitoresco do candomblé é medido e bastante monótono; se os intelectuais progressistas lhe concedem tanta

atenção, é porque - esperando as mudanças a que aspiram - ele mantém, entre os deserdados, o sentimento de sua dignidade.⁸²

Pierre Verger inicia suas incontáveis viagens, por diversas partes do mundo e de diferentes maneiras, em 1932, quando morreu sua mãe. Com sua câmera Rolleiflex, viajou por Taiti, Polinésia, Estados Unidos, China, América Latina, diversas vezes esteve na África e no Brasil. Esteve pela primeira vez na Bahia em 1946, quando fez uma descoberta que mudaria os rumos de sua vida: “Salvador é o melhor lugar do mundo para viver”⁸³. É na cidade de Salvador que irá fixar residência até sua morte em 1996, aos 93 anos de idade. Encantou-se com os rituais afros e em 1948 ingressou na religião dos iorubas. Entre 1949 e 1988 fez viagens pela Bahia e pela costa ocidental africana, principalmente Benin e Nigéria com a finalidade de investigar a cultura ioruba e sua influência na Bahia⁸⁴. Em Benin é iniciado no ifá, um jogo de adivinhação correspondente aos búzios no Brasil. Lá recebe o título de babalaô Fatumbi - o renascido - em 1952⁸⁵. Por isso, foi apresentado a Sartre e Simone como um grande iniciado nos ritos do candomblé⁸⁶, e, como constata a biógrafa, é muito querido pela mãe-de-santo cujo terreiro era freqüentado pelos Amado:

(a mãe-de-santo) fez inflamado elogio a Pierre Verger, que lhe trouxera da África muitos objetos, o que lhe valera o fortalecimento de suas relações com os Orixás.⁸⁷

Mais de 35 anos após a cerimonia de candomblé a que assistiu em companhia de Sartre e Simone de Beauvoir, e apenas cinco dias antes de sua morte, Pierre Verger é entrevistado pelo fotógrafo baiano Mário Cravo Neto para o caderno *Mais!*, da *Folha de S. Paulo*. Nessa entrevista, o fotógrafo e etnólogo francês faz interessante interpretação das simbologias do candomblé. Simone salientou a idéia de que o momento místico é também um momento de humanização, integração na comunidade, de um povo cindido em sua cultura e desvalorizado nas relações sociais de produção. As interpretações de Verger parecem não apenas vir ao encontro das colocações de Simone como também aprofunda um significado de ordem psicológica. Pois, considerava o “santo” como uma forma de ruptura com as convenções sociais para restaurar, num

⁸² Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, pp. 247-248.

⁸³ Anna Lee. “Verger”. *Folha de S. Paulo*, Ilustrada, 10 de setembro de 1998.

⁸⁴ Idem. *Op. cit.*

⁸⁵ Ana Maria Guariglia. *Op. cit.*

⁸⁶ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, p. 246.

⁸⁷ Idem. *Op. cit.*, vol. II, p. 249.

momento de autenticidade, a verdadeira personalidade que, ao ser mistificada pelos demais, é por eles respeitada. Nesse sentido, a ruptura com a convenção, que instaurou uma cisão na personalidade, é também possibilidade de resgatar uma verdade íntima⁸⁸:

(...) as pessoas que vão ao “santo” podem manifestar qual é sua verdadeira natureza. O santo é a verdadeira natureza da gente, que se manifesta por meio do que se chama transe de possessão. Ela tem na realidade um transe de expressão da verdadeira personalidade e é respeitada porque é considerada como uma divindade.

(...) Você pode ter uma pessoa aqui, um veado que gostaria de ser mulher. Bom, ele pode ir para a Oxum e, nesse caso, pode passear e fazer... Se fizer, normalmente todo mundo dará em cima: “Ah! que bela Oxum”.

Você é um sujeito masoquista. Então, se é tomado, por exemplo, por Omolu, fica em público se coçando, mostrando o aspecto repugnante que tem. E todo mundo: “Ah! que Omolu interessante”. Ele pode, imagine, mostrar os aspectos repelentes que tem. É o prazer dele.

Se ele tem que ser um sujeito muito macho, que quer mandar nos outros, mas não pode porque é muito pobre, com Xangô ou com Ogum, ele mostra sua virilidade. E todo mundo está lá: “Ah! que Xangô. Ah! que Ogum maravilhoso”. Ele mesmo tem a satisfação de ser o sujeito que pode mostrar o poder que tem.

Então, a pessoa pode ser durante certo tempo o que ela é. Senão, tende a ficar um sujeito muito gentil, muito correto com quem tem dinheiro e em relação a quem, em geral, tem ódio. Isso é que é a vida para as pessoas: elas têm que respeitar o sujeito que odeiam. Com o candomblé, bom, ele enxergou e é respeitado. Vê as pessoas que se ajoelham diante dele, fica satisfeito. Eu acho que, para as pessoas, isso é muito agradável: ser respeitado, quando não se tem centavo nenhum no bolso.

⁸⁸ A entrevista de Verger a Mário Cravo Neto não foi a última que deu; apenas um dia antes de morrer, concedeu ainda uma entrevista a Gilberto Gil, que faria parte de um documentário preparado sobre o fotógrafo e etnólogo, com roteiro de Marcos Bernstein, intitulado “Mensageiro entre dois mundos”. Nessa entrevista, “Gil pergunta a Verger como ele, um francês racional, se sentia parte do mundo ioruba. ‘Impressiona-me o que essa religião é capaz de fazer para descendentes africanos. Quando conheci Balbino (pai-de-santo do terreiro Axá Opô Aganju, em Salvador), ele nem sabia ler, mas era um sujeito contente de si, não se sentia humilhado com ninguém e falava de igual para igual com qualquer um, porque é filho de Xangô’, disse Pierre Verger, também filho de Xangô.” (Anna Lee. *Op. cit. Folha de S. Paulo*, Ilustrada, 10 de setembro de 1998).

(...) No candomblé, não há ocidentais, não há orientais, há pessoas insatisfeitas, porque são obrigadas a viver de uma maneira que não tem nada a ver com a natureza que têm. Por preconceitos idiotas. Porque educação é uma idiotização das pessoas, obrigando a gente a viver segundo normas que nem respeitáveis são. E se você falar essas coisas em público, é doido. Tem que ficar calado e pronto.⁸⁹

Depois de andar por outras cidades brasileiras, entre elites intelectuais e econômicas, Simone de Beauvoir constata que, embora haja preconceito racial no Brasil, todas as pessoas com as quais se relacionou sofriam a influência dos cultos de origem africana. Para exemplificar, narra um fato curioso em suas memórias:

Alguém havia dado a Sartre um amuleto que lhe assegurava a proteção de Oxalá. Depois de um jantar, em casa de um jornalista, os convivas felicitaram a cozinheira. Zélia disse-lhe, designando Sartre: “Ele tem o mesmo santo que você”. Sartre, então, mostrou-lhe seu amuleto: a cozinheira pensou que ele lhe fazia um presente e recebeu-o, agradecendo. No dia seguinte, o jornalista telefonou a Amado: Sartre não estaria lamentando esse presente irrefletido? Não desejaria que lhe restituíssem?⁹⁰

Passeios pelo sul da Bahia

Depois de presenciarem uma cerimônia de candomblé, Jorge Amado leva os visitantes a fazer uma metódica viagem pelo sul da Bahia, para que conhecessem as várias atividades econômicas da região. A primeira parada foi em Itabuna, para onde viajaram de avião. Jorge Amado dizia aos visitantes que para se conhecer um país é necessário saber o que nele se come, por isso os levou ao mercado da cidade, onde viram a rapadura, os feijões, a mandioca, a carne de boi seca ao sol, lugar de onde exalava um “odor de velho celeiro”⁹¹, segundo a biógrafa.

A imprensa baiana⁹² informa que em Itabuna, para onde deveriam ir no dia 18 de agosto, uma quinta-feira, pela manhã, visitariam plantações de cacau, a convite do fazendeiro Moisés Alves. Em sua biografia, Simone se detém na

⁸⁹ “O Filho do trovão - Mario Cravo Neto entrevista Pierre Verger”. *Caderno Mais!*, Folha de S. Paulo, 18 de fevereiro de 1996.

⁹⁰ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, pp. 265-266.

⁹¹ Idem. *Op. cit.*, vol. II, p. 250.

⁹² “Sartre na Bahia fará conferência hoje na Escola de Teatro”. *O Estado da Bahia*, 17 de agosto de 1960.

descrição desse lugar que lhe haviam apresentado como uma fazenda-modelo do cacau:

(...) O solo é rico, mas monopolizado por alguns privilegiados; o fumo e o cacau não deixam lugar para a cultura de alimentos. Amado e algumas outras pessoas importantes acompanharam-nos a uma fazenda-modelo, disseram-nos. Seguimos um rio caudaloso, através de um lindo campo. A casa do fazendeiro erguia-se, ao alto, no meio de um jardim. Como a grande maioria de proprietários de terra, ele residia mais no Rio do que em seu domínio. Foi o administrador que nos recebeu. Sorridente, conduziu-nos ao lugar onde se alojam os trabalhadores - mais parecido com um estábulo do que com uma aldeia. Nem água, nem luz, nem aquecimento, nem móveis: muros cercando um quadrado de terra batida; alguns caixotes. Os quartos alinhavam-se em torno de um pátio, onde se arrastavam crianças nuas, de ventre inchado, e mulheres andrajosas; os homens, de pele e cabelos escuros, nos olhavam, facão em punho e ódio nos olhos. Em Cuba eles tinham essa mesma pele, esses cabelos, esses facões, e seus olhos, fixos em Castro, brilhavam de amor. (...) De volta, perguntei-lhe por que nos tinham falado de fazenda-modelo. Respondeu: “Suponho que é porque um médico passa por aqui, de quando em quando; porque a água está a menos de um quilômetro; porque a chuva não entra pelo teto”. E acrescentou: “De qualquer maneira, comparados aos trabalhadores do sertão, os homens daqui são privilegiados: comem”.⁹³

Mais uma vez coerente com os objetivos políticos de suas viagens à América Latina, a escritora não perdeu a oportunidade para comparar as condições do trabalhador nordestino com aquelas que viu em Cuba. Nesse momento, percebe-se, através das palavras de Simone de Beauvoir, que a fé dos cubanos em Fidel Castro é quase mística, e a escritora a ela adere, carregando a linguagem de idéias fáceis, longe da postura crítica que a filosofia existencial tem como princípio.

Da fazenda, bordejando o rio por uma paisagem de florestas tropicais que encantou Simone, seguiram para Ilhéus. Visitaram o porto por onde escoo o cacau e reencontraram o cenário de *Gabriela cravo e canela*. Como já o fizera Sartre em seus pronunciamentos à imprensa, Simone também não deixou de fazer uma propaganda do anfitrião, apesar de já terem passado alguns anos

⁹³ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, p. 251.

da viagem. A visão dos estivadores, em comparação à dos trabalhadores rurais de Itabuna, é mais amena:

(...) Organizados, sindicalizados, os estivadores trabalham duro, mas ganham bem: via-se, pelos seus músculos, pelo seu aspecto saudável, por suas bocas que sabiam rir e cantar, que comiam bem. Ao largo de Ilhéus, o oceano é tão agitado que as grandes embarcações não podem aproximar-se; vimos duas delas, ao longe, esperando sua carga. Em *Gabriela*, Amado reclamou, para Ilhéus, um porto moderno; tal é o seu prestígio, no Brasil, que os trabalhos foram começados: batidos pelo vento e pelas brumas, chegamos à extremidade do paredão que estava sendo construído.⁹⁴

Retornando a Salvador, fazem ainda duas viagens pelo interior do estado. Numa manhã vão a Feira de Santana, em dia de feira, da qual Simone desenha imagem de deprimente pobreza:

Por vários quilômetros, uma espessa multidão empurrava-se, enquanto músicos, vestidos de cangaceiros, faziam, com os instrumentos e a própria garganta, todo o ruído que podiam; vendiam-se bolos, doces de fruta, cocadas, guloseimas. Mas essa ilusão de alegria dissipava-se depressa; o mercado era quase tão miserável quanto o de Itabuna; nada de arte popular, salvo mediócras figurinhas de terracota⁹⁵.

A desolação da imagem se intensifica ao passarem pelas boiadas às margens da cidade, pelos acampamentos dos boiadeiros e experimentarem o forte cheiro do couro:

(...) Pelo chão, espalhavam-se chapéus, sapatos, calças, roupas de toda espécie, luvas, cinturões, aventais de couro, de um belo fulvo rosado, mas de cheiro bestial.⁹⁶

Ao saírem da paisagem amena do porto de Ilhéus em direção ao interior, o cheiro desagradável dos produtos de couro de Feira de Santana parecia prenunciar que se aprofundavam nos círculos de uma espécie de inferno

⁹⁴ Idem. *Op. cit.*, vol. II, pp. 251-252.

⁹⁵ Idem. *Op. cit.*, vol. II, p. 252.

⁹⁶ Idem. *Op. cit.*, vol. II, p. 252.

dantesco. Os odores e os cenários da região do fumo em Cachoeira, para onde vão em seguida, são descritos de forma terrível por Simone:

Agora restava - pois Amado é sistemático - que fôssemos informados em relação ao fumo. “Cachoeira fica a uma hora daqui”, disse-nos o professor em cuja casa almoçamos. Gastamos três horas para chegarmos ao fim da estrada, cheia de barrancos: as sacudidelas despertaram, dolorosamente, o zona-zoster de Sartre. Vimos dois ou três casebres isolados, perto dos quais cresciam pés de fumo. A cidade estendia-se, tranqüila, dos dois lados de um rio; velhas casas, velhas igrejas, perambulamos por lá. Depois, entramos em um recinto pouco iluminado, onde mulheres extenuadas amassavam, com seus pés nus, folhas de fumo; ao odor acre das plantas juntava-se o cheiro das latrinas, onde amontoados de imundície se decompunham ao sol. Tive a impressão de um inferno, com mulheres condenadas a patinar sobre os próprios excrementos. À saída, elas se precipitaram para molhar os pés em um filete de água lamacenta: não havia lavatórios, não havia bicas e, no entanto, a alguns passos dali, corria um rio.⁹⁷

Terminado o passeio pelos círculos infernais do interior da Bahia, retornaram à paisagem agradável do litoral. O último ponto da visita ao estado é a cidade da Petrobrás e a gigantesca refinaria na baía de Todos os Santos. Simone fala sobre a nacionalização do petróleo em 1953, durante o governo Vargas, e coloca o operário brasileiro numa situação confortável em comparação com os camponeses. O que viu na Bahia leva a escritora a tecer alguns comentários sobre a eleição presidencial brasileira de 1960:

(...) Três homens disputavam a Presidência. Ademar - a quem era atribuído o lema “Roubo, mas faço” - não tinha a menor possibilidade, de modo que a batalha se travava entre Jânio e o Marechal Lott; Jânio era o candidato da direita: uma vez no poder, iria favorecer os interesses do grande capital; no entanto, endereçara a Cuba e aos argelinos mensagens de amizade. Cristina estava decidida a votar nele; trazia pintado, nos sapatos, seu emblema: uma vassoura. Jânio prometia extinguir a corrupção. “Vai instalar outra equipe de aproveitadores”, dizia Lúcia. “Vai apoiar Cuba e a Argélia: fará alguma coisa pelos camponeses”, replicava Cristina. Sua irmã, porém, retrucou: “É um

⁹⁷ Idem. *Op. cit.*, vol. II, pp. 252-253.

histórico: promete e não cumprirá”. Ela votaria em Lott, como Amado e toda a esquerda. Nacionalista, anti-americano, assegurava que lutaria pela independência econômica do Brasil. Era o candidato de Kubitschek - a quem a Constituição impedia de candidatar-se de novo, mas cujo prestígio era grande - e dos comunistas. Infelizmente, Lott era um militar muito beato e reacionário em política externa: já tomara partido contra Cuba.⁹⁸

Em Salvador, os visitantes despediram-se do professor Vivaldo, de Lúcia Tavares Correa e Teresa Leal para seguirem com Jorge e Zélia Amado viagem para o Rio de Janeiro, onde Sartre tinha algumas conferências agendadas. O filósofo solicitou um hotel em Copacabana à Faculdade Nacional de Filosofia, de quem partira o convite para sua ida à cidade, que o alojou no Hotel Excelsior.

⁹⁸ *Idem. Op. cit.*, vol. II, pp. 253-254.

II - A passagem pelo Rio de Janeiro

A chegada de Sartre e Simone de Beauvoir ao Rio de Janeiro

Em 23 de agosto de 1960, o colunista Maurítônio Meira anunciava mais uma vez que naquele dia Sartre e Simone de Beauvoir chegariam ao Rio de Janeiro¹ em vôo da Varig proveniente de Salvador. Viagem esta que já havia sido anunciada e protelada nos três dias anteriores. Os visitantes haviam sido convidados pela Faculdade Nacional de Filosofia, que não estabelecera previamente um programa para suas atividades na cidade, estas dependeriam da vontade deles próprios; embora fossem certas duas conferências, na Faculdade de Filosofia da Universidade do Brasil e no ISEB. Dizia ainda Maurítônio Meira que a Difusão Européia do Livro, aproveitando-se da visita dos autores, os quais publicava regularmente, acabava de editar *Reflexões sobre o racismo*, de Jean-Paul Sartre, em tradução de J. Guinsburg, e a segunda parte de *O Segundo sexo* (“A Experiência vivida”), de Simone de Beauvoir, em tradução de Sérgio Milliet.

Nesse dia, pela quarta vez, estive no Aeroporto Santos Dumont, no Rio de Janeiro, uma multidão de fotógrafos, repórteres e curiosos à espera de Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir. Mais uma vez se frustraram. O Professor Eremildo Viana, diretor da Faculdade Nacional de Filosofia, também foi ao aeroporto para informar aos ansiosos fãs, curiosos e profissionais que o novo adiamento ocorrera a pedido de Jorge Amado, que desejava viajar em companhia do casal².

Finalmente, no dia seguinte, os visitantes chegaram ao Aeroporto do Galeão e foram recebidos apenas por alguns jornalistas, pelos professores Eremildo Viana e Alvim Correia e pelo escritor James Amado. Diferente do que ocorrera em Salvador, em que o representante consular francês na cidade foi prestigiar oficialmente a conferência de Sartre na reitoria da Universidade da Bahia, no Rio de Janeiro não houve nenhuma manifestação oficial por parte da embaixada, nenhum seu representante esperava o filósofo no aeroporto

¹ Maurítônio Meira. “Jean-Paul Sartre quer hotel em Copacabana (chegará ao Rio hoje)”. *Jornal do Brasil*, Vida Literária, Rio de Janeiro, 23 de agosto de 1960.

² “Sartre chega hoje pela quinta vez”. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 24 de agosto de 1960.

carioca. Quando desembarcou, Sartre trazia debaixo do braço o livro *Les Religions africaines au Brésil*, de Roger Bastide. Sempre com as vistas voltadas para Jorge Amado, talvez por temor de se perder do protetor, Sartre disse a jornalistas que ainda não havia definido o tema sobre o qual faria sua conferência na Faculdade de Filosofia³.

No trajeto para o Hotel Excelsior, onde se hospedaram no apartamento 803, feito na camioneta do professor Eremildo Viana, os intelectuais europeus presenciaram as curiosas manifestações em torno do busto de Getúlio Vargas na Praça Floriano (velas, flores e choros convulsivos) e se admiraram com a quantidade - que não haviam visto na Bahia - de cartazes e faixas de propaganda eleitoral, referentes à eleição presidencial. No hotel, encontraram telegrama da Faculdade de Filosofia de São Paulo, que os convidava para conferências. Sartre confirmou também à imprensa que aceitara convite para ir a Brasília, onde se encontrariam com o presidente Juscelino⁴.

A coletiva à imprensa na Faculdade Nacional de Filosofia

Ainda no dia 24 de agosto, acompanhado de Simone de Beauvoir, que sempre se dizia “solidária com as opiniões públicas de seu companheiro”⁵, e Jorge Amado, a quem se referiu como “um velho amigo de Paris”, Sartre se dirigiu ao salão nobre da Faculdade Nacional de Filosofia para um encontro com a imprensa. O escritor propôs o sistema de “perguntas e respostas”, acabou por responder a quarenta perguntas nessa coletiva que durou cerca de duas horas⁶. Um dos repórteres presente foi Villela Neto, que inicia seu artigo traçando um perfil do pensador francês:

Baixo, quase gordo, com óculos de lentes muito fortes, temperamento altamente ponderado, o escritor, teatrólogo, jornalista, ensaísta e, como ele próprio prefere, o filósofo Jean-Paul Sartre, defensor ferrenho do marxismo sem agora pertencer propriamente a um partido político, “acredita na juventude francesa de hoje e numa revolução da juventude”. O seu último livro, *Crítica da razão dialética*, é a sua grande obra filosófica e a soma de toda a sua vida intelectual.⁷

³ “Casal Sartre-De Beauvoir chegou da Bahia para gozar mar de Copacabana”. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 25 de agosto de 1960.

⁴ *Op. cit.*

⁵ Villela Neto. “Jean-Paul Sartre não crê na ‘coexistência pacífica’ mas só na ‘colaboração’”. *Folha de S. Paulo*, 31 de agosto de 1960.

⁶ *Idem. Op. cit.*

⁷ *Idem. Op. cit.*

Nessa entrevista, como informa Simone de Beauvoir em suas memórias, Sartre teria falado abertamente sobre De Gaulle, Malraux e o problema da Argélia, diferente da postura comedida que havia mantido em Recife e Salvador. Em consequência, a colônia francesa passou a manifestar hostilidade aos pronunciamentos do escritor. Mas os jornais do Rio e de São Paulo passaram a publicar diariamente comentários minuciosos sobre suas atividades⁸. O filósofo engajado citou a adesão do Partido Socialista Francês à política colonialista de De Gaulle para a Argélia como exemplo da crise das esquerdas, cujo embasamento teórico Sartre considerava, desde *L'Existentialisme est un humanisme*, como esclerosado:

— Com a guerra fria e o Plano Marshall, a política mais fechada adotada então pela Rússia apavorou os partidos socialistas. Entre a morte e a traição, os partidos socialistas preferiram a traição: não há outro termo para qualificar a adesão do Partido Socialista francês à guerra da Argélia.⁹

Sustentado politicamente, de um lado, pelos socialistas; de outro, pela direita, Sartre considerava que da figura de De Gaulle emergia uma mistificação da unidade nacional (e imperial) francesa, pois ele não conseguiria arbitrar uma disputa entre “uma maioria ‘que não quer a guerra’ e uma minoria ‘que quer a guerra’”¹⁰:

— O regime de De Gaulle é uma mistificação. Não no sentido moral, mas uma mistificação no sentido político. De Gaulle quer se constituir em árbitro de duas tendências que são essencialmente diferentes e que vieram a manifestar essa divergência fundamental de uma maneira mais radical no caso da Argélia. Nessas condições, a arbitragem é impossível, tanto mais quanto foi uma dessas tendências - a fascista - que elevou De Gaulle ao poder através de um golpe de Estado. A luta entre essas duas facções poderá desenvolver-se até a guerra civil.¹¹

⁸ Simone de Beauvoir. *Sob o Signo da História*, vol. II, pp. 267-268.

⁹ “Sartre: Revolução Cubana é o caminho para países da América Latina”. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 25 de agosto de 1960.

¹⁰ Villela Neto. *Op. cit.*

¹¹ “Sartre: Revolução Cubana é o caminho para países da América Latina”. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 25 de agosto de 1960.

Apontava como solução para a Argélia a sua independência total, a saída do exército francês de 500 mil soldados do país e a convocação de eleições livres:

— Uma coisa é certa: só há uma solução para a questão da Argélia, a independência total. A autodeterminação poderá ser um caminho para atingir esse fim, mas desde que essa escolha repouse em eleições verdadeiramente livres. O que não é possível é falar em escolha através de eleições com a presença de um exército francês de 500 mil homens na Argélia, de um exército que sempre agiu no sentido de fraudar as eleições argelinas.¹²

O filósofo via na possibilidade de se produzir uma guerra civil na França, em função dos problemas na Argélia, uma saída para o movimento socialista: a guerra poderia levar a uma união das esquerdas. Considerava muito importante a recusa da União Metropolitana dos Estudantes Franceses (UMEF), entidade que agregava 80 mil membros, de participar da Guerra da Argélia, nesse sentido os jovens franceses poderiam contribuir para a reintegração das esquerdas:

— Creio, entretanto, que o problema da Argélia poderá agir no sentido de reforçar as esquerdas e até a uni-las. É possível que a guerra civil, que poderá se produzir na França em função do problema da Argélia, opere essa união. Os oitenta mil estudantes que através de sua entidade de classe acabam de se pronunciar contrariamente à guerra da Argélia já representa um passo nesse sentido.¹³

Para Sartre eram três os grandes problemas da França naqueles dias: o término da Guerra da Argélia, a reconstrução econômica e a unificação das esquerdas. Essa seria a condição para se alcançar a solução para os outros dois problemas, porém, a dificuldade apontada por ele era a Guerra Fria, que dividia as esquerdas.

Nessa entrevista, uma declaração de Sartre foi bombasticamente estampada nos principais jornais do País: disse que não crê na “coexistência pacífica, mas só na colaboração”. A declaração, que poderia parecer ambígua saindo da boca de um intelectual da Resistência, tinha um sentido bem preciso.

¹² *Op. cit.*

¹³ *Op. cit.*

Para Sartre, “duas pessoas, por força de ‘coexistirem’, acabam brigando”¹⁴; transpondo essa idéia para o campo político, disse, com ironia, que já vivíamos uma situação de coexistência, “mas não pacífica”. A “colaboração”, que deveria ser viabilizada pela união das esquerdas, era entendida como uma forma de neutralização da possibilidade de guerra entre os dois blocos então constituídos - pois o pensador afirmou não acreditar na existência de uma terceira força - a partir de uma política de emancipação dos demais países em relação à influência americana. Mais uma vez cita o caso de Cuba, a originalidade de sua revolução, pois, para ele, esse pequeno país não desejava se aliar a um ou outro bloco, mas a países que têm problemas semelhantes aos seus, “Cuba quer ser apenas Cuba. E esse é o caminho para a América Latina”¹⁵, afirma o escritor. Um repórter lhe pediu para que se colocasse na posição de árbitro entre os dois blocos em disputa, Sartre respondeu:

_ Lamento muito, mas eu não queria me encontrar “nessa situação privilegiada”... Creio que só mesmo a desagregação traria a paz, mas atualmente o imperialismo americano é o mais perigoso.¹⁶

Tal afirmação provocou protestos na assistência, aos quais Sartre respondeu lançando uma nova questão: “_ Os senhores sofreram muito com o imperialismo soviético?”¹⁷

Sobre o Brasil, Sartre disse preferir não externar opiniões precipitadas, mas chegou a afirmar que “é um país extraordinariamente apaixonante”¹⁸. Entretanto, salientou, como sempre que era indagado sobre o país que visitava, “que a Revolução Cubana era o caminho a ser seguido por todos os países com problemas idênticos”¹⁹.

Mesmo num meio intelectual que depois seria elogiado por Sartre e Simone de Beauvoir, como sendo crítico e preocupado com os problemas sociais do País - sua impressão inicial foi de que no Brasil todo mundo parecia ser de esquerda -, sua declaração sobre os blocos imperialistas causou enorme alvoroço. Até mesmo um cronista social, Ibrahim Sued, chegou a decretar a condenação de Sartre, como relata Adolfo Casais Monteiro, a quem passo a

¹⁴ Villela Neto. *Op. cit.*

¹⁵ Idem. *Op. cit.*

¹⁶ Idem. *Op. cit.*

¹⁷ “Sartre: Revolução Cubana é o caminho para países da América Latina”. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 25 de agosto de 1960.

¹⁸ Villela Neto. *Op. cit.*

¹⁹ “Sartre: Revolução Cubana é o caminho para países da América Latina”. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 25 de agosto de 1960.

palavra para nos falar sobre a repercussão dessa declaração de Sartre feita aos jornalistas no Rio de Janeiro:

É pena, sem dúvida, que um dos aspectos dessa visita tenha sido diversas manifestações de ignorância e de má-fé (juntas ou separadas); não porque isso possa “impressionar” Sartre ou a sua companheira, que estão habituados a pior, mas porque muita gente ainda faz a sua opinião pelo que dizem os jornais, e a falta de conhecimento das personalidades pode deixá-la supor, por exemplo, que Sartre teria dito “preferir o imperialismo soviético” ao norte-americano, quando ele quis fazer notar, em resposta a uma pergunta capciosa, que o Brasil só estava sofrendo males derivados do segundo, e que esse era portanto o problema, e não uma escolha puramente teórica, visto “não haver” imperialismo soviético no Brasil... Um talento anônimo, supondo-se decerto genial, depois de lhe chamar pérfido (!) por ter respondido com uma pergunta (“Vocês aqui já sofreram alguma coisa do imperialismo soviético?”), saiu-se com esta: “Era simples responder-lhe: Não, porque o imperialismo soviético ainda não chegou até aqui, mas podemos imaginar. Por que o senhor não faz esta pergunta aos húngaros, aos letões, aos estonianos, aos lituanos?”.

Ora, aí está! Precisamente, Sartre falava a brasileiros, de problemas brasileiros. Mas, para certas pessoas, os problemas não pertencem a cada lugar. Flutuam nos céus da teoria...²⁰

A conferência de Simone de Beauvoir na Faculdade Nacional de Filosofia

Quase sempre junto a Sartre, Simone de Beauvoir recusou-se a receber jornalistas em entrevistas exclusivas no Brasil, alegando que estava com o tempo contado para dividir entre os passeios, as conferências e seu trabalho como escritora. Pronunciou conferência no Rio de Janeiro e outra em São Paulo, nas quais concentrou sua fala no problema da integração da mulher em todos os planos da sociedade e no da necessária ruptura com os preconceitos que, historicamente, a situam em posição de inferioridade em relação ao homem. Simone sempre voltava a frisar a importância da superação dessas barreiras para que a mulher pudesse realizar-se plenamente na vida.

Sua conferência na Faculdade Nacional de Filosofia, no Rio de Janeiro, ocorreu em 25 de agosto, dia seguinte de sua chegada à cidade. A escritora foi

²⁰ Adolfo Casais Monteiro. “Sartre no Recife”. *O Estado de S. Paulo*, 03 de setembro de 1960.

apresentada pelos professores Alvim Correia e Eremildo Viana e falou durante quase duas horas em francês, sem intérprete, fazendo um resumo dos temas de *O Segundo sexo*²¹.

Nas primeiras linhas dessa obra, a autora diz que nem todo ser humano do sexo feminino é, de fato, mulher. Essa consideração decorre da exigência a ele colocada - na família, na escola, no trabalho, no lar... - de “tornar-se mulher”. A partir dessa percepção, pergunta: “que é, então, uma mulher?”²².

Para Simone, o dado biológico não basta para definir a mulher, essa apenas se define ao retomar sua natureza revestida pelos valores projetados sobre ela²³. Assim, para além da necessidade do dado natural, o signo “mulher” incorpora valores arbitrários postos na ação humana sobre o mundo material, geradora da cultura. Tais valores seriam concebidos pelo homem, pois é ele quem constrói instrumentos para transformar a natureza. O *homo faber*²⁴ é

²¹ “Sartre levou multidão para ouvir Simone de Beauvoir”. *Última Hora*, Rio de Janeiro, 26 de agosto de 1960.

²² “(...) Todo mundo concorda em que há fêmeas na espécie humana; constituem hoje, como outrora, mais ou menos a metade da humanidade; e contudo dizem-nos que a feminilidade ‘corre perigo’; e exortam-nos: ‘Sejam mulheres, permaneçam mulheres, tornem-se mulheres’. Todo ser humano do sexo feminino não é, portanto, necessariamente mulher; cumpre-lhe participar dessa realidade misteriosa e ameaçada que é a feminilidade. Será esta secretada pelos ovários? Ou estará congelada no fundo de um céu platônico? E bastará uma saia ruge-ruge para fazê-la descer à terra? Embora certas mulheres se esforcem por encarná-la, o modelo nunca foi registrado. (...) Se a função de fêmea não basta para definir a mulher, se nos recusamos também explicá-la pelo ‘eterno feminino’ e se, no entanto, admitimos, ainda que provisoriamente, que há mulheres na terra, teremos que formular a pergunta: que é uma mulher?” (Simone de Beauvoir, *O Segundo sexo*, vol. 1, pp. 7-9).

²³ “O imenso progresso que a psicanálise realizou na psico-fisiologia foi considerar que nenhum fator intervém na vida psíquica sem ter revestido um sentido humano; não é o corpo-objeto descrito pelos cientistas que existe concretamente e sim o corpo vivido pelo sujeito. A mulher é uma fêmea na medida em que se sente fêmea. Há dados biológicos essenciais e que não pertencem à situação vivida. Assim é que a estrutura do ovário nela não se reflete; ao contrário, um órgão sem grande importância biológica como o clitóris, nela desempenha um papel de primeiro plano. Não é a natureza que define a mulher: esta é que se define retomando a natureza em sua afetividade.” (Idem. *Op. cit.*, vol. 1, p. 59).

²⁴ “(...) A mulher que engendra não conhece pois o orgulho da criação; sente-se o juguete passivo de forças obscuras e o parto doloroso é um acidente inútil e até importuno. (...) engendrar, aleitar não são atividades, são funções naturais; nenhum projeto nelas se empenha. Eis por que nelas a mulher não encontra motivo para uma afirmação ativa de sua existência: ela suporta passivamente seu destino biológico. Os trabalhos domésticos a que está votada, porque só eles são conciliáveis com os encargos da maternidade, encerram-na na repetição e na imanência; reproduzem-se dia após dia sob uma forma idêntica que se perpetua quase sem modificação através dos séculos; não produzem nada de novo. O caso do homem é radicalmente diferente; ele não alimenta a coletividade à maneira das abelhas operárias mediante simples processo vital e sim com atos que transcendem sua condição animal. O *homo faber* é desde a origem dos tempos um inventor: já o bastão e a maça com que se arma para derrubar os frutos ou derriar os animais, são instrumentos com os quais ele aumenta seu domínio sobre o mundo. Não se atém a transportar para o lar peixes pegados nas águas, cumpre-lhe primeiramente assenhorear-se destas fabricando pirogas: para apossar-se das riquezas do mundo, ele anexa o próprio mundo. Nessa ação, experimenta seu poder: põe objetivos, projeta caminhos em direção a eles, realiza-se como existente. Para manter, cria; supera o presente, abre o futuro. Eis por que as

projeto, cria para preservar, enquanto a mulher está destinada, pelo dado biológico, a reproduzir a vida, é ela dotada da mágica da procriação²⁵. Desiguais em condição, o homem se assume como transcendência e deseja amoldar a mulher, que rebaixa à imanência, para satisfazer os sonhos que com ela tem. Na relação tradicional, comum ainda naqueles tempos em que Simone por aqui esteve, promete-lhe cuidados e uma vida livre de preocupações econômicas, em troca cobra-lhe a alienação de si mesma, o rebaixamento de sua liberdade em nome dos caprichos e necessidades do marido e dos filhos. A mulher, educada em função dessas expectativas, amolda-se a elas, comumente deseja-as, pois, fora do lar, encontra mais dificuldades para realizar-se a partir do próprio trabalho que o homem. Também lhe é moralmente interdita a maternidade no celibato. Tais prescrições só poderiam alimentar o mito de Cinderela, como bem considera Simone de Beauvoir²⁶.

expedições de caça e pesca assumem um caráter sagrado. Acolhem-se os seus êxitos com festas e triunfos; o homem neles conhece a sua humanidade. Esse orgulho, ele o manifesta ainda hoje quando constrói uma barragem, um arranha-céu, uma pilha atômica. Não trabalha somente para conservar o mundo dado: dilatou-lhe as fronteiras, lançou bases de um novo futuro.” (Idem. *Op. cit.*, vol. 1, pp. 83-84).

²⁵ “(...) No nível da biologia é somente criando-se inteiramente de novo que uma espécie se mantém: mas essa criação não passa de uma repetição da mesma Vida sob formas diferentes. É transcendendo a Vida pela Existência que o homem assegura a repetição da Vida: com essa superação, ele cria valores que denegam qualquer valor à repetição simples. (...) Sua desgraça (*da mulher*) consiste em ter sido biologicamente votada a repetir a Vida, quando a seus próprios olhos a Vida não apresenta em si suas razões de ser e essas razões são mais importantes do que a própria vida. (...) É porque a humanidade se põe em questão em seu ser, isto é, prefere razões de viver à vida, que perante a mulher o homem se põe como senhor; o projeto do homem não é repetir-se no tempo, é reinar sobre o instante e construir o futuro. Foi a atividade do macho que, criando valores, constituiu a existência, ela própria, como valor: venceu as forças confusas da vida, escravizou a Natureza e a Mulher.” (Idem. *Op. cit.*, vol. 1, pp. 84-86).

²⁶ “A mulher casada é autorizada a viver a expensas do marido: demais, adquire uma dignidade social muito superior à da celibatária. Os costumes estão longe de outorgar a esta possibilidades sexuais idênticas às do homem celibatário; a maternidade, em particular, é-lhe, por assim dizer, proibida, sendo a mãe solteira objeto de escândalo. Como, portanto, não conservaria o mito de Cinderela todo o seu valor? (Philipp Wylie, *Generation of vipers*.) Tudo encoraja ainda a jovem a esperar do ‘príncipe encantado’ fortuna e felicidade de preferência a tentar sozinha uma difícil e incerta conquista. E, principalmente, pode ela assim esperar ascender, graças a ele, a uma casta superior à sua própria, milagre que o trabalho de uma vida inteira não compensaria. (...) Os pais ainda educam suas filhas antes com vistas ao casamento do que favorecendo seu desenvolvimento pessoal. E elas vêem nisso tais vantagens, que o desejam elas próprias; e desse estado de espírito resulta serem elas o mais das vezes menos especializadas, menos solidamente formadas do que seus irmãos, e não se empenham integralmente em suas profissões; desse modo, destinam-se a permanecer inferiores e o círculo vicioso fecha-se, pois essa inferioridade reforça nelas o desejo de encontrar um marido. (...) Entretanto, pelo fato de ter tomado consciência de si e de poder libertar-se também do casamento pelo trabalho, a mulher não mais aceita a sujeição com docilidade. O que ela desejaria é que a conciliação da vida familiar com um ofício não exigisse dela desesperantes acrobacias. Mesmo assim, enquanto subsistem as tentações da facilidade - em virtude da desigualdade econômica que favorece certos indivíduos e do direito reconhecido à mulher de se vender a um desses privilegiados - ela precisa de um esforço moral maior que o do homem para escolher o caminho da independência. Não se compreendeu suficientemente que a tentação é também um obstáculo, e até dos mais perigosos. E essa tentação se acompanha de uma mistificação,

Podemos, agora, entender a célebre - e vulgarizada - frase que abre o segundo volume de *O Segundo sexo*: “Ninguém nasce mulher, torna-se mulher”²⁷. A mulher, para além da natureza, constitui-se como tal apenas na medida em que se aliena para corresponder aos valores que o homem funda para ela; assim, torna-se o “outro” do homem. Simone de Beauvoir reitera na conferência do Rio de Janeiro o argumento de que cabe à própria mulher, através de sua ação, abrir novos caminhos para sua libertação, fundar novo código de valores que a possam definir.

Retomando, nessa fala, temas discutidos em *O Segundo sexo*, Simone afirmava que vivemos num mundo de escassez, o que produziu a idéia do homem lobo e da inferioridade da mulher para competir e para se suprir dos bens necessários:

_ (...) A mulher foi relegada desde os tempos primitivos à condição de uma consumidora passiva em relação ao homem, que era essencialmente o produtor.

_ Mesmo num período posterior do desenvolvimento histórico da humanidade, numa época em que alguns sociólogos procuram reconhecer um caráter matriarcal na sociedade, o poder moral e político da sociedade pertencia aos homens. O matriarcado é uma noção falsa. Na China antiga, por exemplo, era freqüente a eliminação de crianças do sexo feminino. E tão arraigado era esse costume que na China moderna foi necessário uma lei especial proibindo o infanticídio.²⁸

A escritora disse, entretanto, que a situação da mulher experimentara uma melhora a partir da Revolução Industrial, pelas próprias necessidades da nova ordem econômica. Na França, sua condição melhorou a partir das duas guerras, pois ela precisou assumir os postos deixados pelos homens mortos:

_ Foi sobretudo depois das duas primeiras guerras mundiais que a situação da mulher na França, por exemplo, experimentou uma modificação. Isso porque o número de homens mortos na guerra era grande e tornou-se necessário substituí-los nas fábricas, nas usinas e

porquanto, na realidade, só uma ganha, entre milhares, na loteria do bom casamento. A época atual convida as mulheres ao trabalho, obriga-as mesmo a isso, mas acena-lhes com paraísos de ócio e delícias e exalta as eleitas bem acima das que permanecem presas a este mundo terrestre.” (Idem. *Op. cit.*, vol. 1, pp. 175-177).

²⁷ Idem. *Op. cit.*, vol. 2, p. 9.

²⁸ “Simone de Beauvoir, sem Sartre: no mundo do homem mulher ainda é um objeto”. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 26 de agosto de 1960.

mesmo nas profissões liberais. O direito de voto só foi dado às mulheres, na França, depois da Segunda Guerra Mundial. Se hoje no plano teórico a mulher européia tem os mesmos direitos que os homens, no plano da realidade concreta essa igualdade é muito relativa. Se 40% das mulheres hoje, em França, trabalham²⁹, o tipo de trabalho que fazem é sempre inferior ao exercido pelos homens. Na realidade, são os homens que fazem as chamadas coisas importantes.³⁰

Mas, as principais atividades econômicas, sociais, políticas e culturais continuavam a ser desempenhadas pelos homens, que detêm o poder das grandes decisões:

Essa situação injusta leva a mulher cada vez mais a uma situação injusta na qual fica na inteira dependência econômica e social do marido. Presa aos trabalhos domésticos - que a frustram profissionalmente, por se tratar de trabalhos que se refazem constantemente e que nunca apresentam-se como um todo acabado³¹ - a mulher é obrigada a atender às solicitações e expectativas do marido que quer possuir um certo grau de conforto: conforto que exige da mulher sem dar-lhe compensações porque acredita ser este estritamente o dever feminino.³²

Simone de Beauvoir aconselhou a mulher a integrar-se nessas atividades a fim de se emancipar da simples condição de objeto: “A independência da mulher, através do seu próprio trabalho, de suas atividades próprias é o que devemos pretender”³³. Entretanto, coerente com as teses de *O Segundo sexo*,

²⁹ Em *Última Hora* consta que Simone de Beauvoir teria dito que “exatamente 45% das mulheres francesas trabalham.” (“Sartre levou multidão para ouvir Simone de Beauvoir”. *Última Hora*. Rio de Janeiro, 26 de agosto de 1960).

³⁰ “Simone de Beauvoir, sem Sartre: no mundo do homem mulher ainda é um objeto”. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 26 de agosto de 1960.

³¹ Simone de Beauvoir compara o destino da mulher, tal como ela se define a partir das relações tradicionalmente constituídas com o homem, ao de Sisifo:

Legiões de mulheres não têm por quinhão senão uma fadiga indefinidamente recomeçada no decorrer de um combate que jamais comporta uma vitória. Mesmo em casos mais privilegiados, essa vitória nunca é definitiva. Há poucas tarefas que se aparentam, mais do que as da dona de casa, ao suplício de Sisifo; dia após dia, é preciso lavar os pratos, espanar os móveis, consertar a roupa, que no dia seguinte já estarão novamente sujos, empoeirados, rasgada. A dona de casa desgasta-se sem sair do lugar, não faz nada, apenas perpetua o presente; não tem a impressão de conquistar um Bem positivo e sim de lutar indefinidamente contra o Mal. É uma luta que se renova todos os dias. (Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. 2, pp. 199-200).

³² “Simone de Beauvoir, sem Sartre: no mundo do homem mulher é ainda um objeto”. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 26 de agosto de 1960.

³³ *Op. cit.*

para a conferencista não basta que a mulher trabalhe fora para que exista como transcendência, para que possa sonhar, ter desejos, construir um mundo para si a partir de sua própria ação. Considera alienado o trabalho na sociedade capitalista - mais ainda para a mulher, a quem são dadas menos oportunidades no mercado -, por isso faz-se necessária a transformação das estruturas sociais para que a mulher se liberte plenamente e possa se assumir em pé de igualdade com o homem. No seu pronunciamento no Rio de Janeiro, a escritora condicionou a emancipação definitiva à conquista de um “mundo que tenha outra organização econômica”³⁴. Possibilidade que vislumbrava não apenas através da conquista de um código legal que garantisse igualdade de condições à mulher, mas a partir da construção de uma sociedade socialista³⁵. Esse ponto de vista parece ter motivado o repórter do *Jornal do Brasil* a ironizar as manifestações do público feminino: disse que a maioria aplaudiu enquanto que a minoria “apenas sorriu, um pouco incrédula”³⁶ quando Simone vinculou a mudança da condição da mulher à da ordem econômica. Talvez o repórter quisesse conotar capacidade de reflexão apenas dessa minoria, enquanto a maioria aceitava passiva e apaixonada as declarações da escritora feminista.

Em *O Segundo sexo*, Simone de Beauvoir afirma que a liberdade da mulher, conquistada pelo trabalho, é condição também para a liberdade do homem, base para a construção de relações afetivas autênticas entre ambos:

(...) a vida em comum de dois seres livres é para cada um deles um enriquecimento, e na ocupação de seu cônjuge cada qual encontra o

³⁴ *Op. cit.*

³⁵ “O Código francês não mais inclui a obediência entre os deveres da esposa, e toda cidadã tornou-se eleitora; essas liberdades cívicas permanecem abstratas quando não se acompanham de uma autonomia econômica. A mulher sustentada - esposa ou cortesã - não se liberta do homem por ter na mão uma cédula de voto; se os costumes lhe impõem menos obrigações do que outrora, as licenças negativas não lhe modificaram profundamente a situação; ela continua adstrita à sua condição de vassala. Foi pelo trabalho que a mulher cobriu em grande parte a distância que a separava do homem; só o trabalho pode assegurar-lhe uma liberdade concreta. Desde que ela deixa de ser uma parasita, o sistema baseado em sua dependência desmorona; entre o universo e ela não há mais necessidade de um mediador masculino. A maldição que pesa sobre a mulher vassala, reside no fato de que não lhe é permitido fazer o que quer que seja; ela se obstina então na impossível procura do ser através do narcisismo, do amor, da religião; produtora, ativa, ela reconquista sua transcendência; em seus projetos afirma-se concretamente como sujeito; pela sua relação com o fim que visa, com o dinheiro e os direitos de que se apropria, põe à prova sua responsabilidade. Muitas mulheres têm consciência de tais vantagens, mesmo entre as que exercem os mais poderosos ofícios. (...) Não se deve entretanto acreditar que a simples justaposição do direito de voto a um ofício constitua uma perfeita libertação: hoje o trabalho não é a liberdade. Somente em um mundo socialista a mulher, atingindo o trabalho, conseguiria a liberdade. Em sua maioria, os trabalhadores são hoje explorados.” (Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. 2, pp. 449-450).

³⁶ “Simone de Beauvoir, sem Sartre: no mundo do homem mulher é ainda um objeto”. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 26 de agosto de 1960.

penhor de sua própria independência; a mulher que se basta liberta o marido da escravidão conjugal que era a garantia da sua. Sendo o homem de uma boa vontade escrupulosa, amantes e esposos chegam, dentro de uma generosidade sem exigências, a uma perfeita igualdade.³⁷

A essência de tais considerações é também retomada na conferência do Rio de Janeiro, isso podemos perceber em matéria de *Última Hora*, jornal que atribui especial importância aos exemplos cotidianos usados pela escritora para desenvolver seus temas:

A esposa deve estar do lado de seu esposo por amor e não como encarregada dos serviços. Quando os filhos crescem, então essas que não têm uma profissão, que não trabalham, sofrem muito. Não têm o que fazer. Eu defendo a mulher que trabalha, pois ela demonstrou que pode fazer mais do que o simples trabalho doméstico. Esse tempo já passou.³⁸

Esse jornal informa que a escritora usou um tom de *blague* e fez rir a platéia por diversas vezes. A ironia de Simone, que talvez escandalizasse na época ao tocar em certos temas, hoje pode até parecer ingênua em vista das conquistas da mulher. Por exemplo: “O interessante, seria a esposa tirar férias. Da casa, do marido e dos filhos”³⁹. Ou, ainda, “Dizem que ela deixa de ser feminina quando trabalha. Concordo. Como é que uma secretária poderá trabalhar em seu escritório usando trejeitos caseiros?”⁴⁰.

Assim, é da possibilidade de superar a situação - que, não obstante as conquistas femininas, é ainda em grande medida nossa contemporânea - em que o homem cria, para si, um mundo no qual condena a mulher à imanência, que Simone de Beauvoir vem falar para um público predominantemente feminino no Rio de Janeiro. Entretanto, parecendo desdenhar o ponto de vista da escritora, os dois principais jornais cariocas que noticiaram a conferência o fizeram a partir da óptica tão combatida por ela: a da preponderância do homem. O *Jornal do Brasil* atribui a Simone de Beauvoir a condição de “esposa” de Sartre e parece creditar a isso o seu sucesso de público⁴¹. *Última*

³⁷ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. 2, p. 463.

³⁸ “Sartre levou uma multidão para ouvir Simone de Beauvoir”. *Última Hora*. Rio de Janeiro, 26 de agosto de 1960.

³⁹ *Op. cit.*

⁴⁰ *Op. cit.*

⁴¹ “Simone de Beauvoir, sem Sartre: no mundo do homem mulher ainda é um objeto”. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 26 de agosto de 1960.

Hora estampa em título uma visão semelhante: “Sartre levou multidão para ouvir Simone de Beauvoir”. Mesmo sem estar presente à conferência, Sartre recebe os louros pelo êxito de sua “esposa”.

No dia seguinte à palestra de Simone de Beauvoir, foi a vez de Sartre ir à Faculdade Nacional de Filosofia, falou sobre “Estética da literatura popular”, tema, já tratado durante a coletiva à imprensa no dia anterior, que este trabalho abordará em capítulos posteriores, dedicados exclusivamente à discussão da literatura popular, menção tão recorrente nos pronunciamentos que Sartre fez no Brasil.

A visita à favela do Morro da Babilônia

Como havia ocorrido com o também existencialista Albert Camus, quando visitou o Brasil onze anos antes, um dos aspectos da paisagem carioca que mais chamou a atenção de Simone de Beauvoir foram as favelas⁴². É curioso observar que ambos os escritores existencialistas se atentam para interessante contradição da vida popular carioca, pois se procuram mostrar objetivamente as favelas como miseráveis; de outra perspectiva, vistas a distância, a Simone de Beauvoir “parecem aldeias felizes”, a Camus, ratificando o que ouviu, parece que seus moradores “ao menos se divertem”:

Dos três milhões de habitantes do Rio, setecentos mil vivem em favelas; os homens do campo, esfaimados, que vêm, quase sempre de muito longe, tentar a vida na cidade, amontoam-se em terrenos que os proprietários deixam abandonados: pântanos, outeiros rochosos. Quando, com tábuas, papelão, folhas de zinco, acabam de construir suas choças, as autoridades não reconhecem mais o direito de expulsá-los. Em pleno coração do Rio de Janeiro, sobre os morros abruptos, as favelas pululam. Um encarregado de turismo, para mascarar-lhes a miséria, sugeria pintá-

⁴² Albert Camus, quando chegou ao porto do Rio de Janeiro em 15 de julho de 1949, teve nas favelas sua primeira imagem impactante dos contrastes sociais próprios do novo país que se dispunha a conhecer:

O contraste mais impressionante é fornecido pela ostentação de luxo dos palácios e dos prédios modernos, com as favelas, às vezes a cem metros do luxo, agarradas ao flanco dos morros, sem água nem luz, onde vive uma população miserável, negra e branca. As mulheres vão buscar água no sopé dos morros, onde fazem fila, e trazem de volta sua provisão em latas de alumínio, que carregam na cabeça como as mulheres *kabiles*. Enquanto esperam, passam diante delas, numa fileira ininterrupta, os animais niquelados e silenciosos da indústria automobilística americana. Nunca o luxo e a miséria me pareceram tão insolentemente mesclados. É bem verdade que, segundo um dos meus companheiros, “pelo menos, eles se divertem muito”. (Albert Camus, *Diário de viagem - A visita de Camus ao Brasil*. Tradução de Valerie Rumjanek Chaves. Editora Record, Rio de Janeiro, pp. 75-76).

las: o projeto foi abandonado, já em execução, de modo que alguns barracos ostentam cores faceiras; à distância, empoleiradas nos mais altos cimios, dominando a cidade e o oceano, algumas dessas favelas parecem aldeias felizes.⁴³

Na manhã do dia 26 de agosto, uma sexta-feira, Sartre e Simone de Beauvoir sobem o Morro da Babilônia, no Leme, para uma visita à favela. Simone sabia do trabalho de assistência social de uma freira francesa, Renée, que lá vivia, através de uma amiga comum:

Renée - que não usa o hábito nem é chamada de irmã, mas, apenas de Renée - faz seu trabalho quase que anonimamente e, em sua casinha na favela, age como enfermeira e como legítima assistente social. Hoje, no Morro da Babilônia, Renée é ouvida e escutada pelo povo humilde e para cada um dos que a procuram tem sempre uma palavra de carinho e um gesto de ternura.⁴⁴

Em suas memórias, a escritora salienta que “os brasileiros não gostam de mostrar suas favelas”, mas a amiga, Teresa Carneiro, que haviam conhecido em Paris, os levou ao Morro da Babilônia. Parece que a clara consciência dos contrastes sociais e da discriminação racial entre miseráveis, negros por brancos na favela⁴⁵, que emerge dessa visita, ajuda a formar a imagem do Brasil que Sartre manifestará, poucos dias depois, em São Paulo:

“O Brasil é a mais completa democracia do Ocidente, ao mesmo tempo, uma ditadura de 10 milhões de pessoas que vivem nas cidades, aproveitando-se do extraordinário desenvolvimento industrial, sobre 60 milhões de pessoas que vivem no interior, na mais absoluta miséria.”⁴⁶

Sobre essa visita à favela, no Rio de Janeiro, Simone de Beauvoir insere uma detalhada narrativa em suas memórias:

⁴³ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, p. 257.

⁴⁴ José Mauro. “Sartre visitou o Morro da Babilônia”. *Última Hora*, coluna: Na Hora H. Rio de Janeiro, 30 de agosto de 1960.

⁴⁵ “A segregação é econômica, seja; o fato, porém, é que os descendentes de escravos permaneceram proletários; e nas próprias favelas os brancos pobres sentem-se superiores aos negros.” (Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, p. 265).

⁴⁶ Maurítônio Meira. “Sartre em São Paulo: ‘O Brasil é a maior democracia do Ocidente’”. *Jornal do Brasil*, coluna: Vida Literária. Rio de Janeiro, 04 de setembro de 1960.

(...) uma aglomeração de quatro mil almas, em sua maioria negros. Miséria, sujeira, doenças, a mesma coisa que todas as outras; essa, porém, com uma particularidade: lá morava uma religiosa, a quem chamavam Irmã Renata, ou simplesmente Renata. Filha de um cônsul francês, exaltada em sua juventude pelos sofrimentos do povo espanhol, tomara véu e trabalhara na linha dos padres operários. Aconselharam-na a vir para o Rio. “Invadira”, com o consentimento do proprietário, um pedaço de terra, onde os homens da favela tinham-na ajudado a arrumar um dispensário e uma escola. Loura, rosada, maçãs do rosto salientes, quase bela, usava uma blusa azul de enfermeira. Surpreendeu-nos por sua inteligência, sua cultura e seu bom senso materialista. “Falaremos de Deus a essa gente quando tiverem água... Primeiro esgotos, e a moral depois.” Advogava a causa dos favelados: “Acusam-nos de uma porção de crimes, mas eu acho que, nas condições em que vivem, até os cometem pouco”. (...) Aos sábados à noite, em vários barracos, celebravam-se macumbas, muito diferentes dos candomblés da Bahia; nesse subproletariado, cortado de suas tradições rurais, o transe era uma aventura individual e não coletiva, no curso da qual os iniciados queimavam-se e feriam-se, às vezes, gravemente. Domingo de manhã, Renata os medicava. Eles conheciam, dizia ela, remédios mágicos: ela própria vira profundos ferimentos cicatrizados em pouco mais de uma hora. “Há qualquer coisa na religião dessa gente”, afirmava, sem perturbar-se, pois sem dúvida pensava que são múltiplos os caminhos para Deus. Administrava a favela aplicando métodos muito próximos dos que eu vira aplicar na China: convencera a população de que deveria trabalhar pelo seu bem-estar. Homens haviam traçado e cimentado caminhos, cavado uma espécie de esgotos; ela os ajudava a roubar a eletricidade da cidade; ao mesmo tempo agia, junto às autoridades, para obtê-la legalmente, assim como água e esgotos de verdade. Algumas mulheres da localidade secundavam-na em seus esforços, e ela estava tentando formar substitutas. Uma minoria branca, bastante importante, convivia com os negros e ela combatia seu racismo.⁴⁷

Bate-papos e passeios no Rio de Janeiro

Depois da conferência que fez na Faculdade Nacional de Filosofia sobre “Estética da literatura popular”, na noite de sexta-feira, dia 26, Sartre e sua

⁴⁷ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, pp. 257-258.

companheira tiveram alguns dias de descontração: conversas informais com representantes da inteligência brasileira, passeios em Petrópolis, Ilha de Paquetá... interrompidos na noite de segunda-feira, quando o filósofo chegou ao ISEB às 20h30min⁴⁸ - três horas de atraso em relação ao inicialmente previsto⁴⁹ - para pronunciar conferência sobre colonialismo.

No sábado almoçam no Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro em companhia dos diretores da União Brasileira de Escritores, em seguida visitaram o acervo desse museu⁵⁰, sobre essa atividade não há qualquer referência nas memórias de Simone de Beauvoir.

Passaram o domingo em Petrópolis em companhia de Zélia e Jorge Amado, onde caminharam, visitaram o Museu Imperial e almoçaram num restaurante local. Parece que gostaram tanto desse passeio que desistiram de estender a viagem a Argentina, Chile e Peru, como informa o colunista José Condé⁵¹. Poucos dias depois retornam a Petrópolis para permanecer ali mais dois dias, quarta e quinta-feira seguintes, antes de seguirem viagem para São Paulo⁵². Desses passeios Simone de Beauvoir insere relatos em suas memórias:

Os Amado levaram-nos para a montanha, a Petrópolis; no verão, quando o calor sufoca o Rio, eles alugam quartos em um imenso hotel, que devia ser um cassino; os jogos foram proibidos, os salões desertos enfileiraram-se. Vimos a casa em que Stephan Zweig se matou. Dias depois, tomamos, com Zélia, uma lancha para a Ilha de Paquetá, onde demos uma volta de tipóia: o velho carro harmonizava-se com as belas residências decadentes, com os jardins abandonados, com o odor antigo dos eucaliptos.⁵³

Os dias que permaneceram no Rio de Janeiro são plenos de conversas à beira-mar, jantares, encontros informais que rendem interessantes textos para a imprensa brasileira e relatos para as memórias de Simone. Há registros, na imprensa carioca, de uma conversa informal, na manhã de segunda-feira, no bar do Hotel Miramar em Copacabana, de Sartre com Roland Corbisier, Álvaro Vieira Pinto e Cândido Mendes de Almeida. A conversa, que teria durado mais

⁴⁸ "Sartre no ISEB: colonialismo entrava a paz no mundo". *Última Hora*. Rio de Janeiro, 30 de agosto de 1960.

⁴⁹ José Condé. "Simone de Beauvoir e Sartre: atividades". *Correio da Manhã*, Escritores e Livros. Rio de Janeiro, 28 de agosto de 1960.

⁵⁰ Idem. *Op. cit.*

⁵¹ Idem. "Jean-Paul Sartre-Simone de Beauvoir". *Correio da Manhã*, Escritores e Livros. Rio de Janeiro, 30 de agosto de 1960.

⁵² Idem. *Op. cit.*

⁵³ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, p. 259.

de três horas, foi sobre nacionalismo e colonialismo⁵⁴, tema de sua conferência no ISEB na noite daquele mesmo 29 de agosto.

No dia seguinte, terça-feira, os visitantes almoçaram na redação da revista *Manchete*, em companhia de escritores, jornalistas e artistas⁵⁵. Esse encontro rende interessante artigo de Justino Martins para a edição seguinte da revista, centrado principalmente nas posições políticas assumidas por Sartre, ou que quiseram assumir por ele, no Brasil.

As eleições presidenciais brasileiras

O repórter Justino Martins apresenta Jean-Paul Sartre como sendo o pensador que dominou o pós-guerra, como Einstein dominou as décadas anteriores. Traça o perfil de Sartre: “homem baixo, ligeiramente estrábico, que fuma cigarros fortes e não tem partidos políticos”⁵⁶. Aponta a lucidez como o traço mais marcante de seu pensamento, que disseca os problemas da existência humana. Apresenta ao público a nova obra do pensador francês, *A Crítica da razão dialética*, que levou dezessete anos para escrever, rompendo, segundo o articulista, os limites ideológicos de sua obra anterior, *O Ser e o nada*. Justino Martins compõe metade de seu texto com uma colagem de trechos de pronunciamentos de Sartre, a partir dos quais podemos observar, por exemplo, na defesa que faz de seus princípios, naquele momento, o grande empenho do filósofo em tornar seu pensamento prático, o que, aliás, será tema da conferência de Araraquara:

“Se eu tivesse que lutar por alguma coisa, lutaria por dois princípios que vão juntos: primeiro, ninguém pode ser livre se todo mundo não o é; segundo, lutaria pela melhoria de vida e das condições do trabalho. A liberdade, não metafísica mas prática, é condicionada pelas proteínas. A vida será humana a partir do dia em que todo mundo puder comer bem e todo homem puder exercer sua profissão nas condições que lhe convêm. Lutaria não só por um nível de vida melhor, mas também por condições de vida democráticas para cada um, pela libertação dos explorados, de todos os oprimidos.”⁵⁷

⁵⁴ José Mauro. *Op. cit.*

⁵⁵ José Condé. “Jean-Paul Sartre-Simone de Beauvoir”. *Correio da Manhã*, Escritores e Livros. Rio de Janeiro, 30 de agosto de 1960.

⁵⁶ Justino Martins. “Sartre explica Sartre”. *Manchete*. Rio de Janeiro, 03 de setembro de 1960.

⁵⁷ Idem. *Op. cit.*

Mas, aproveitando a deixa do conhecimento visual que Sartre teve das favelas do Rio e de suas declarações em defesa de um nacionalismo para os países subdesenvolvidos, Justino Martins coloca palavras na boca do filósofo-político:

Nos últimos anos, tem sido aplaudido e renegado pelo Partido Comunista Francês à medida em que aprova ou desaprova as ações internacionais do comunismo. Se tivesse que definir o Brasil, mesmo depois de conhecê-lo a fundo, diria, a exemplo do que disse de Cuba: “A verdade de Copacabana é a favela que está atrás.” Se tivesse que votar nas próximas eleições brasileiras, talvez o fizesse em Lott: desembarcado em Recife, declarou que o dever de todo escritor, atualmente, é ser nacionalista... Mas fiquemos por aqui.⁵⁸

Entretanto, outros meios de imprensa, como a revista *Anhembi* se apressam em acusar as pessoas que cercaram Sartre no Brasil, especialmente Jorge Amado, a quem atribui a responsabilidade por tentar associar o nome de Sartre ao do “caipiríssimo partido comunista do Brasil” (grafado em minúsculas no original) e ao nome da candidatura Lott⁵⁹. Diz ainda a matéria que o escritor baiano criou uma verdadeira redoma em torno de Sartre, tornando-o inacessível para quem não fosse de suas relações. Jorge Amado teria organizado um programa a seu gosto para Sartre e dispendeu esforços para que o filósofo marxista passasse por comunista partidário e militante.

Como a própria revista previra, Sartre realmente retifica suas posições sobre a eleição presidencial brasileira, quando, no final da viagem, ao retornar ao Recife, distante de Jorge Amado, deixa-se seduzir pelas aparências e declara-se à imprensa simpático à vitória de Jânio Quadros:

Como estrangeiro, não tive nem posso ter preferências por qualquer dos candidatos à Presidência do Brasil. Desde que cheguei aqui, das pessoas com quem conversei, não ouvi nenhum favorável a Lott; assim, não me surpreendi da vitória de Jânio. (...)

⁵⁸ Idem. *Op. cit.*

⁵⁹ “Desse cerco malicioso e ridículo a origem de algumas bobagens feitas por Sartre em declarações que evidentemente levava a marca do caipiríssimo partido comunista do Brasil. Dentre elas uma a favor da candidatura Lott, na qual estava visível a encomenda da propaganda eleitoral a que Sartre, não podendo adivinhar, repetimos, se prestou. Mas isso não tem importância nenhuma, porque o grande filósofo acabará descobrindo e ele não é daqueles que endossem a tolice praticada ao descobrir que o fizera por conta de outrem.” (“Sartre no Brasil”. *Anhembi*. Seção: Jornal de 30 Dias. Número 119, vol. XL, outubro de 1960).

Jânio tem demonstrado - prosseguiu o escritor francês -, pelo que ouvi e sei, uma linha que me é muito simpática, particularmente: é anticolonialista e isto é muito bom para a nação. Acredito que tem qualidades para governar sem problemas.⁶⁰

Essa posição de Sartre, de antipatia em relação a Lott, é reafirmada por Simone de Beauvoir em suas memórias. A escritora conta que foi oferecido a eles um jantar em casa do jornalista e escritor Josué de Castro, lá pelo fim da noite apareceu por lá Luís Carlos Prestes, que Simone dizia conhecer através da leitura do romance *O Cavaleiro da Esperança*, de Jorge Amado. Essa carta de apresentação do ilustre cicerone e amigo baiano não isentou o líder comunista de veementes críticas por sua defesa das moderadas posições do Partido Comunista, especialmente do apoio dado à candidatura Lott:

O Partido foi dissolvido em 47, por Dutra, e Prestes refugiou-se na clandestinidade. Em 55, tendo aderido, com os votos comunistas, ao candidato nacionalista Kubitschek, pôde, desde então, viver a descoberto. A situação dos comunistas é curiosa: o Partido continua proibido, mas, em nome da liberdade individual, qualquer um tem o direito de ser comunista e de se reunir com as pessoas da mesma ideologia. Prestes em nada se parecia mais com o jovem e belo Cavaleiro da Esperança dos tempos heróicos. Em uma longa exposição, dogmática, atacou as Ligas Camponesas e pregou a moderação: o Brasil tornar-se-ia um país socialista, desde que nada fizesse para isso. Discursava, em praça pública, em favor de Lott, o candidato governamental, de quem meus amigos, dia a dia, cada vez mais se desgostavam. “Votarei nele, mas ele me prenderá”, dizia Amado. Por que os comunistas não recomendavam um homem que, sem o declarar abertamente, os representasse?⁶¹

Em desacordo com a matéria de *Anhembi*, Simone faz comentários agradáveis sobre a nova amizade que surgia entre eles e o casal Amado. Mostra-se agradecida a Jorge por protegê-los de jornalistas importunadores:

Jorge organizava nossos encontros, defendia-nos dos importunos com uma paciência teimosa, que irritou a muitos: um jornalista, que não foi

⁶⁰ “Simone de Beauvoir está hospitalizada e Jean-Paul Sartre se sente muito só”. *Correio da Manhã*. Rio de Janeiro, 16 de outubro de 1960.

⁶¹ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, p. 264.

recebido, acusou-o de nos seqüestrar, em um artigo venenoso. Os almoços oficiais, com universitários, escritores, jornalistas, eram, sempre, à beira-mar; e o local era tão belo, a comida tão boa, que eu pouco me aborrecia.⁶²

Muitos anos mais tarde, em entrevista à imprensa, o filósofo brasileiro Bento Prado Júnior ratifica o estranhamento de Sartre frente ao apoio dos intelectuais brasileiros de esquerda ao militar Lott:

Era a época das eleições de 1960, em que o Jânio e o Marechal Lott concorriam. E o Sartre não entendia como nós, tão progressistas, votávamos no Lott, um militar, e não no Jânio, que ele considerava o candidato mais progressista.⁶³

Conta ainda Simone de Beauvoir, em suas memórias, que na noite em que estiveram na casa de Josué de Castro conversaram sobre os acidentes no trânsito das cidades brasileiras, panorama em tudo semelhante ao encontrado por Camus onze anos antes⁶⁴:

⁶² Idem. *Op. cit.*, vol. II, pp. 261-262.

⁶³ "Sartre no Brasil". *Folha de S. Paulo*, Ilustrada, 19 de julho de 1993.

⁶⁴ Em *Diário de viagem - A visita de Camus ao Brasil*, o escritor franco-argelino insere vários comentários sobre o trânsito nas cidades brasileiras, inclusive cenas de atropelamento que ele teria presenciado. Transcrevo três passagens:

Os motoristas brasileiros ou são alegres loucos ou frios sádicos. A confusão e a anarquia deste trânsito só são compensadas por uma lei: chegar primeiro, custe o que custar. (*Op. cit.*, p. 75).

Pegamos um trem suburbano. Meier. Todos os Santos. Madeidura*. (...) Compreendo melhor o Rio assim, melhor que em Copacabana (...). Na volta, num lotação, espécie de táxi coletivo, assistimos a um dos inúmeros acidentes provocados pelo trânsito inverossímil. Um pobre velho negro mal embrenhado numa avenida rutilante de luzes é colhido por um ônibus, que o lança dez metros à frente, como uma bola de tênis, contorna-o e foge. Isto se deve à estúpida lei de flagrante delito, segundo a qual o motorista teria sido levado à prisão. Portanto, ele foge, não há mais flagrante delito e não será preso. O velho negro fica lá, sem que ninguém o levante. Mas o impacto teria matado um boi. Descubro, mais tarde, que será colocado sobre ele um lençol branco, em que o sangue se irá espalhando, com velas acesas ao redor, e o trânsito continuará à sua volta, contornando-o, somente até que cheguem as autoridades para a reconstituição. (*Op. cit.*, p. 98).

Almoço com o poeta Murillo Mendes*, espírito fino e melancólico, com a sua mulher e um jovem poeta a quem o inteligente sistema de trânsito do Rio premiou com 17 fraturas e um par de muletas. (*Op. cit.*, p. 113).

*Graças do original francês.

Os bondes do Rio estão sempre tão sobrecarregados de cachos humanos, que uma simples sacudidela basta para atirá-los fora do veículo. “E isso não é nada, comparado aos trens suburbanos: freqüentemente, os passageiros caem sobre o balastro, ferem-se ou morrem”, disse-nos Amado.⁶⁵

Sartre e Simone vistos por Paulo Mendes Campos

Paulo Mendes Campos narra o encontro que tivera com Jorge Amado, Di Cavalcanti e o casal Jean-Paul Sartre-Simone de Beauvoir no Hotel Copacabana Palace, em que falaram sobre o contraste entre as favelas e os bairros nobres no Rio de Janeiro. Comenta ainda outro encontro, esse inesperado, que tivera com Sartre em 1949 no Boulevard Saint-Germain. Preparava-se para pedir fogo para o primeiro transeunte que passasse fumando quando viu, muito apressado, Sartre caminhando em sua direção. Não se atreveu a interromper o filósofo, cuja popularidade à época fazia turistas lotarem os cafés na esperança de vê-lo. Paulo Mendes Campos justifica sua inibição frente à possibilidade de parar o escritor para pedir fogo: “Sartre é filósofo 24 horas por dia, como se desempenhasse no constante exercício da inteligência do mundo um mandato, o seu *engagement*”⁶⁶. Compara sua popularidade com a do pugilista francês Marcel Cerdan: ambos lutavam, mas o que se passava de fato nos ringues poucos eram capazes de compreender. Alude assim à vulgarização pela qual passava o pensamento de Sartre, inclusive no Brasil, onde também foi cercado pela grã-finagem, ou por simples curiosos, que faziam sua cultura pelas colunas sociais. Aliás, menciona também o fato de o então papa dos colunistas sociais, Ibrahim Sued, ter aproveitado a passagem do filósofo pelo Brasil para condenar seu pensamento, e, assim, ganhar mais alguns pontos no ibope da grã-finagem conservadora. Entretanto, o que há de mais interessante nesse artigo é o perfil traçado por Paulo Mendes Campos dos escritores franceses a partir do encontro no Copacabana Palace:

Di Cavalcanti bebe suco de tomate com vodca, Jorge Amado bebe um copo de cerveja, eu bebo uísque, mas Simone de Beauvoir e Sartre encomendaram duas batidas duplas de limão, bebida que descobriram no Recife. Ela tem uma máscara bonita, de uma dignidade que só encontramos na fisionomia das pessoas que se entregaram a vida toda a

⁶⁵ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, p. 263.

⁶⁶ Paulo Mendes Campos. “Filósofo 24 horas por dia, tenta elucidar a condição do homem”. *Manchete*. Rio de Janeiro, 10 de setembro de 1960.

uma causa. Uma fisionomia sem astúcia, uma expressão direta e corajosa, de um grave que não é severo. No caso, a causa não existe ou é indefinível, é tudo, a própria vida. O vestido cinza e preto seria deselegante em qualquer outra mulher. O turbante verde-vivo é um contraste necessário. Na mão direita, um anel feminino; na mão esquerda, um anel masculino, possivelmente asiático. Tenho respeito e admiração por esta senhora, que fala no momento sobre as favelas, sobre o contra-senso topográfico e humano da miséria das favelas e a riqueza dos bairros elegantes.

Sartre é baixinho, magro, feio, simpático, atencioso e gentil. É vê-lo e lembrar logo de um axioma que a gente esquece durante anos: o homem é um animal que pensa. Sua gravata está enrolada para dentro, o tropical marrom-escuro anda meio amarrotado, mas a camisa é alva e bem passada. O *maître* vem cumprimentar o casal, contando que já o servira em Paris. Simone de Beauvoir conta que o motorista de táxi, naquela manhã, dissera-lhes que fora uma honra tê-los conduzido⁶⁷. Bastou isso para que Di Cavalcanti se enchesse de gratidão pelos motoristas do Rio e fizesse o elogio de todos eles. Almoçamos aonde? Melhor uma churrascaria, churrasco misto para a satisfação dos dois escritores, arroz e farofa. Farinha é outro hábito que adquiriram no Nordeste⁶⁸. Simone de Beauvoir defende-se sobretudo da carne de porco, e já ia depor as armas, quando ele insiste para que pelo menos provasse um pedaço de lingüiça mineira: “*c’est une saucisse extraordinaire*” - exclama o filósofo. (...)

O tabagismo do filósofo é um tanto alarmante: cigarros e cigarrilhas brasileiras saem inumeravelmente de seus bolsos, até que Di Cavalcanti tem uma idéia salvadora, comprando-lhe um grande charuto. Vamos em seguida a Laranjeiras visitar um mural de 12 metros do pintor, representando imagens do Nordeste. Sartre elogia com sinceridade:

⁶⁷ Esse fato é comentado pelo colunista José Condé (in: “Jean-Paul Sartre-Simone de Beauvoir”. *Correio da Manhã*, Escritores e Livros. Rio de Janeiro, 30 de agosto de 1960). A passagem é citada neste trabalho na Parte II, Capítulo I (“A recepção nordestina”), subtítulo: “O ‘homem cordial’”.

⁶⁸ Simone de Beauvoir insere um comentário sobre a carne e a farinha de mandioca brasileiras na parte de suas memórias que trata da estada no Rio de Janeiro:

Almoçávamos quase sempre em churrascarias. Dentro de brasas, espetos de ferro, verticalmente fixados no solo, sustentam quartos de porco, de carneiro, de boi: é assim que, no Sul, os gaúchos assam a carne. O churrasco é servido em um aparelho que mantém o espeto horizontalmente. Em nenhuma outra parte do mundo comi carne tão suculenta. Os europeus não apreciam muito a farinha de mandioca que a acompanha; frita, bem temperada, achei-a deliciosa; o cheiro de madeira queimada embalsamava o ar. (Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, p. 259).

bonito, vivo, real. Nem sempre Picasso consegue em seus murais obter esse mesmo efeito de movimento sem profundidade. Os abstratos passam da moda: os “marchands” já sentem dificuldade em vendê-los. Um mural como aquele ajudava o renascimento de uma arte esteticamente valiosa.⁶⁹

Os visitantes e a elite carioca

Através da mediação de Jorge Amado, foram intensos os contatos de Sartre e Simone com personalidades brasileiras no Rio de Janeiro.

O apartamento de Jorge no Rio de Janeiro ficava a poucos metros do Hotel Excelsior e lá se reuniam todas as noites para beber batidas de frutas tropicais, que parecem ter encantado Simone de Beauvoir. Foi lá também que tomaram contato com outros aspectos da cultura brasileira, como o novo ritmo da Música Popular Brasileira que nascia para o mundo, a Bossa Nova.

Em suas memórias, Simone comenta que da música brasileira conheciam apenas Villa-Lobos, mas Jorge Amado os fez ouvir vários discos nas noites em que passavam em seu apartamento e pediu para que o autor da peça *Orfeu no Carnaval*, Vinícius de Moraes, organizasse para eles uma noite de música, tomaram então contato com as críticas ao filme de Marcel Camus, que os brasileiros (entre eles, o próprio Vinícius) diziam que traía o original, e com músicos da Bossa Nova:

Encontramos, em sua casa, um bando de moças e rapazes da bossa nova que tocaram piano, violão e cantaram num estilo tão discreto que, por comparação, torna incendiário o mais cool dos jazz. Sartre disse-me, ao sair, que, diante das moças, sentia o mesmo constrangimento que Algren, no Carnaval, diante dos travestis. Olhava, com encanto, o rosto agradável e as formas generosas de uma mulher e verificava que estava olhando uma menina de treze anos!⁷⁰

Entretanto, parece que o principal intérprete e criador do novo ritmo que nascia não se permitiu ouvir cantar. Ruy Castro conta que João Gilberto não atendeu a um convite de Jorge Amado, padrinho de todos os seus casamentos, para que fosse cantar para o ilustre casal:

Naquela época, estava pacatamente em casa com Astrud e um amigo, Alberto Fernandes, de Porto Alegre, quando seu padrinho Jorge

⁶⁹ Paulo Mendes Campos. *Op. cit.*

⁷⁰ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, p. 262.

Amado telefonou-lhe. Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir, em visita ao Brasil, estavam em sua casa no Rio e não seria ótimo que João desse um pulinho até lá e levasse o violão?

“Está bem, Jorge. Eu já vou.”

Sartre e Simone de Beauvoir já morreram e até hoje João Gilberto não chegou.⁷¹

Visitam Niemeyer em sua casa na Tijuca, com quem iniciam conversa sobre a nova capital recém-inaugurada, tema que depois seria retomado durante uma visita a Brasília, a convite do próprio arquiteto:

Através da Tijuca, estradas em ziguezague conduziram-nos à casa de Niemeyer: morava nas alturas, em uma mansão, obra sua, que mais parecia uma escultura abstrata do que uma casa: um telhado cobria o terraço e o estúdio abria-se inteiramente, sob o céu. Ofereceu-nos gim-tônica e conversamos como se nos conhecêssemos há muito tempo. Construir, em todos os seus detalhes, uma cidade é, para um arquiteto, uma extraordinária oportunidade; ele estava satisfeito com Kubitschek por ter-lhe oferecido essa oportunidade e por tê-lo sustentado contra todos e contra tudo. Era comunista - assim como Costa, que concebera o plano da nova Capital - e fazia a si próprio perguntas a cujo respeito esperava falar-nos, mais longamente, em Brasília.⁷²

Parece que a situação ambígua encontrada no Brasil a respeito dos comunistas, partido proibido mas liberdade individual de ser comunista preservada, é muito semelhante àquela relatada por Fernando Sabino⁷³ sobre Cuba: havia liberdade de imprensa mas os textos de oposição traziam, obrigatoriamente, a mensagem de que não correspondiam à verdade (algo como as propagandas de cigarro de hoje).

Mas o tempo de Sartre e Simone de Beauvoir no Rio de Janeiro não foi tomado apenas por encontros com personalidades nacionais, conferências e entrevistas. Além da noite de Bossa Nova, Simone comenta que Jorge Amado desconhecia boites mais sofisticadas na cidade e os levava com frequência aos “inferninhos” da noite carioca, talvez os templos da Bossa Nova que surgiam no Beco das Garrafas, nas proximidades do Hotel Excelsior, onde estavam hospedados:

⁷¹ Ruy Castro. *Chega de saudade*, p. 267.

⁷² Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, p. 262.

⁷³ Fernando Sabino. “A Revolução dos jovens iluminados”. *Furacão sobre Cuba*, pp. 209-210.

(...) Frequentamos apenas esses bares escuros, chamados inferninhos porque, num fundo de álcool e de música, ali se desenrolam idílios mais ou menos venais. Foi nesses inferninhos que Graham Greene, vindo ao Rio para um Congresso do Pen Club, passou, solitário, o melhor de seu tempo, para fugir às discussões literárias.⁷⁴

Simone fez um balanço da aparente democracia social que presenciou no Brasil, com base na visita que fez à favela e aos salões da elite que frequentou no Rio de Janeiro:

(...) os brasileiros dizem-se democratas e, até certo ponto é verdade; ignoram o orgulho; patrões e empregados vivem, superficialmente, em pé de igualdade; em Itabuna, quando o administrador da fazenda nos ofereceu um copo de vinho, o motorista que nos conduzia bebeu, no salão, conosco. A triagem se faz mais em baixo; os administradores não tratam como iguais, não tratam nem mesmo como homens, os trabalhadores das plantações. Também, até certo ponto, os brasileiros repelem o racismo. Quase todos têm sangue judeu, porque a maior parte dos portugueses que emigravam para a América do Sul era composta de judeus; quase todos têm sangue negro. No entanto, verifiquei, nos meios burgueses, a existência de um anti-semitismo bastante exasperado. E nunca vimos, nos salões, nas universidades, nos auditórios, um rosto chocolate ou café com leite. Sartre fez essa observação, em voz alta, durante uma conferência em São Paulo. Depois, reconsiderou-a: havia um negro na sala, mas era um técnico da televisão.⁷⁵

Os encontros de Sartre com personalidades brasileiras ganham uma versão ficcional numa crônica de Néelson Rodrigues em que o autor parece ironizar o ranço ufanista de sua personagem, respeitável senhor burguês, ao falar sobre a inteligência nacional⁷⁶.

⁷⁴ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, p. 259.

⁷⁵ *Idem. Op. cit.*, vol. II, pp. 264-265.

⁷⁶ Entretanto, em outra inspirada declaração do grande dramaturgo brasileiro, ligado à direita política, utiliza a arma branca da ironia contra o próprio Sartre e seus dogmas:

“Um dia, se não me engano na ABI, Jean-Paul Sartre respira fundo e diz: ‘O marxismo é inultrapassável’. Eu estava lá e vi o efeito. A nossa semelhança com um cachorro velho aumentou consideravelmente. E por que disse ele isso? Porque olhava para a gente, como se fôssemos um horizonte de cretinos. Ali, eu descobria que há admirações abjetas. Mas esse ‘marxismo inultrapassável’ é uma opinião de torcedor do Bonsucesso.” (Maurício Stycer. “Néelson Rodrigues

Em meio à narrativa ficcional de uma frustrada história de adultério do cotidiano carioca, Néelson Rodrigues introduz comentários a respeito de um jantar no Rio de Janeiro do qual Sartre teria participado juntamente com intelectuais brasileiros.

Olivinha ia ao encontro do pretendente a amante quando aparece Odorico Quintela, um juiz seu conhecido, que insiste em lhe fazer companhia - afinal, para o velho e perfumado senhor era um prazer ser visto em companhia de jovem tão bela. Olivinha aos poucos contém sua ansiedade à medida que o juiz vai contando o embate intelectual entre Sartre e Oto Lara Resende⁷⁷.

denuncia 'idiotas' de 68". *Folha de S. Paulo*, Ilustrada, 18 de março de 1993; citação extraída de *O Óbvio ululante*, coletânea de crônicas de Néelson Rodrigues, organizada por Ruy Castro.)

⁷⁷ Transcrição integral da crônica de Néelson Rodrigues:

Quando bateu o telefone, Olivinha corre para atender. Era Baldomero (graças, graças!). Numa angústia deliciosa, gemeu:
 _ Demorou, meu bem!
 Sôfrego também, explicava:
 _ Imagina tu. Estou falando de um telefone público. A coisa mais difícil do mundo é arranjar uma pratinha de dois cruzeiros ou duas de um!
 Comovidíssima, balbucia:
 _ E como é?
 Disparou no telefone:
 _ Meu bem, escuta. Está ouvindo? É o seguinte. Você me espera, sabe onde? Naquela ilha do Largo do Machado. Ilha do bonde. Eu passo de táxi, você está ouvindo? Passo e te apanho.
 Olivinha teve uma brusca tristeza:
 _ Escuta. Não é certo, ouviu? não é certo!
 Do outro lado, Baldomero pula:
 _ Que piada é essa?
 É ela, com o estômago gelado: _ "Não sei se terei coragem!" O rapaz perdeu a paciência (teve vontade de dizer um palavrão):
 _ Escuta aqui. Se você fizer uma falseta comigo. Escuta, escuta. Se fizer uma falseta, eu nunca mais. Palavra de honra, nunca mais falo contigo!
 Impulsivamente, disse:
 _ Vou, pronto, vou. Vou sair daqui agora. Neste momento!
 Baldomero baixa a voz: _ "Capricha! capricha!"

O Drama

Pela primeira vez, ela ia ao apartamento com Baldomero. Há um ano (exatamente um ano) que ele, com tenaz desejo, a perseguia. E justiça se lhe faça: - ela resistiu, ao máximo. Quando Baldomero se declarou, caiu das nuvens: _ "Você acha que eu vou fazer isso com o meu marido?" E, de fato, o Carlinhos era o que ela própria chamava "um anjo". O marido vivia, prostrado, a seus pés, em adoração. Era completo, incapaz de uma grosseria, de uma irritação. Ninguém mais terno, ninguém mais delicado. E a única objeção que a mulher lhe fazia era as espinhas do rosto. Um desastre, a pele do Carlinhos. De vez em quando, na sua meditação de esposa, punha-se a pensar: _ "Se não fossem as espinhas!" A resistência da pequena exasperou Baldomero. Durante um ano telefonou, todos os dias. Por mais curioso que pareça, foi a palavra "adultério" que a travou. Se pudesse trair sem ser "adúltera!" Até que, dias atrás, prometera: _ "Vou sim, vou!" Talvez não

amasse Baldomero. O que havia, no mais íntimo de si, era uma curiosidade perversa e mortal. Ia conhecer o pecado, ia pecar!

Atende o telefone e sai, imediatamente. Apanhou o táxi na esquina e ela própria sentia-se muito linda. E como ia torturada, já lhe parecia que o pecado é triste.

Surpresa

Na viagem, ia pensando no Carlinhos, como se o encontro fosse com o marido e não com o amante. Ao passar pelo monumento dos pracinhas, criou para si mesma a hipótese: _ “E se eu não fosse?” Quase, quase, mandou o chofer voltar. Há um ano, porém, que sonhava com esse momento. Disse, mentalmente: _ “Eu amo o meu marido!” Salta na ilha do Largo do Machado e, desde o primeiro momento, vê, do outro lado, o carro do Baldomero. Novamente, teve a tentação da fuga. Já sabia, porém, que era tarde. A proximidade do pecado deu-lhe vertigem. Em cima do meio-fio, espera que o tráfego melhore para atravessar. E, súbito ouve, atrás de si, uma voz de homem:

_ Como vai a minha amiga?

Volta-se, aterrada. Era o Dr. Odorico Quintela, o Juiz amigo dela e do marido. Velho asseado, cheiroso, dado a aventuras, inclinou-se diante de Olivinha, com uma polidez grave, quase fúnebre. Em pânico, a menina balbucia:

_ Ah, Dr. Odorico!

Sua vontade foi correr. O magistrado fazia, ali, um discreto escândalo:

_ Por essas bandas?

Desesperada, disse a primeira mentira que lhe ocorreu:

_ Estou esperando uma amiga.

Por dentro, estava furiosa. E pensou: _ “Chato!” Ele foi admirável:

_ Eu lhe faço companhia, até sua amiga chegar.

Reage:

_ Não se incomode! Não precisa se incomodar! A minha amiga deve estar chegando.

Foi implacável:

_ Incômodo nenhum! Prazer! - e ajuntou baixo, quase lúgubre: _ Disponho de tempo.

Do outro lado, no táxi, o Baldomero via aquilo, sem entender nada. Ouvindo o Dr. Odorico, Olivinha pensava nas espinhas, que era o único defeito do marido.

Empata

Meia-hora depois, o Dr. Odorico dizia-lhe, com uma cintilação no olhar:

_ Viu como foi negócio eu ter ficado? Sua amiga está demorando e talvez, ouviu? talvez...

Olha para os lados, baixa a voz e diz, misteriosamente: “Talvez não venha”. No fundo, o magistrado estava achando uma delícia aparecer ao lado de uma jovem senhora, tão bonita. “O pessoal deve estar besta!”. Imaginava, na sua vaidade secreta. Quem os visse, ali, havia de pensar que eram marido e mulher ou, talvez, amantes. Fez para si mesmo o comentário: _ “Deve ser uma grande fêmea!” E tinha vontade de cheirar-lhe a nuca. Em dado momento, ele pigarrea e começa:

_ A minha amiga já reparou que o Brasil está vivendo um grande momento? Ninguém percebe isso, porque ninguém enxerga o óbvio.

E, súbito, começa a falar de Sartre, especificamente: _ “O filósofo francês”. Riu com largo sarcasmo: _ “O Sartre veio aqui pensando que o Brasil era uma gafeira, um mafuá. Imaginava, talvez, que todo o mundo, aqui, fosse imbecil”. E ressalva:

_ Imbecis há. Inclusive nos altos postos. Mas creia, minha amiga, pode crer que na França, há mais. É o imbecil francês, o imbecil parisiense é mais requintado, tem um brilho que falta aos nossos.

Enfiado no táxi, Baldomero sua de frustração: _ “E eu aqui, bancando o palhaço!”. O Dr. Odorico, inestancável, não parava mais: _ “Ainda ontem. Houve um jantar ao Sartre, num apartamento do Jardim de Allah. Gente pra burro. E todo mundo, lá, era macaca de auditório de filósofo. Infelizmente, o brasileiro não se dá valor. Só faltavam farejar o Sartre como se fôssemos uns vira-latas. Pouco a pouco, o Dr. Odorico foi-se exaltando. Houve um momento em que, no seu ardor, teve que tirar o lenço fino e enxugar o suor da testa e, mesmo, do pescoço. Mas continuou:

Essa crônica de Néelson Rodrigues parece querer representar figurativamente nosso complexo de inferioridade, que alimenta os dois aspectos de nosso provincianismo, pois oscila entre a reverência quase mítica ao representante da cultura européia e a consciência dessa reverência, que, compensatoriamente, carrega o pólo oposto: a afirmação da nossa superioridade, através de velhos argumentos como o de que o intelectual brasileiro fala francês melhor que o francês - como Rui Barbosa diziam falar inglês melhor que os ingleses. Mas é interessante observar que Néelson Rodrigues coloca tal discurso na boca de uma personagem que nem sequer consegue enxergar o idílio amoroso adúltero que se desenrolava sob seu próprio nariz. Pensando “abafar” com sua crônica das elites cariocas, Odorico Quintela perturbava o desejado *rendez-vous*. Entretanto, parece que, em seu contexto, o discurso funciona, é aceito pela fútil jovem senhora. Olivinha acaba convencida de que as “coisas nacionais” - ou caseiras - são melhores, afinal pra que trair Carlinhos com Baldomero, seu único defeito eram algumas espinhas...

Simone de Beauvoir parece, às vezes, se deixar seduzir pelo outro lado de nosso provincianismo intelectual, aquele combatido por Odorico Quintela, que se manifesta em nossos gestos de extrema reverência pelo que vem da Europa. Parece exultar diante das manifestações embriagadas de consideração por Sartre e dos cafoníssimos títulos de cidadãos honorários com os quais teriam sido agraciados na “cidade maravilhosa”:

No melhor da festa aparece. Lá, o Oto Lara Rezende e informa, covo: _ O Oto é um espírito superior! A inteligência do Oto xinga!

Prossegue o juiz. Com a chegada do Oto improvisou-se uma espécie de partida de futebol: _ de um lado, a cultura francesa; de outro, a incultura brasileira. E, pouco a pouco, os presentes foram observando, e não sem escândalo, que as vantagens estavam todas com o autor patricio. Com rutilos, piparotes, o Oto ia pondo abaixo valores consideráveis, verdades eternas. Tinha um elã verbal que deixava para trás o filósofo imenso. O prestígio do Sartre começou a cair, molemente, como um balão japonês apagado. E o mais desagradável é que se constatou também que o francês do brasileiro era melhor. Por fim, lá ficou o Sartre, num canto, abandonado e só, qual um guarda-chuva roto. Sem querer e sem sentir a própria Olivinha começou a se interessar por essa batalha de espírito. Ela, que jamais ouvira falar em Jean-Paul Sartre, perguntou: _ “Quer dizer que o brasileiro venceu?” Dr. Odorico foi taxativo:

_ O Oto deu um banho! Uma lavagem! Cada piada do Oto era um tiro! O Sartre ficou besta!

Do outro lado junto ao meio-fio do jardim, Baldomero espiava o relógio do táxi: _ 200 cruzeiros! A quantia doeu-lhe como uma nevralgia. Odiou Olivinha: _ “Cretina!” E quase chorou quando a viu, finalmente, apanhar o ônibus 102, rumo a Tijuca. O velho elegante a acompanhou. Simplesmente, Olivinha desistira. Ouvindo o juiz contar o jantar do tal Sartre, experimentou um brusco desinteresse e, mesmo, um certo tédio do pecado. Por outro lado, achara lindo o êxito do rapaz brasileiro sobre a vedete francesa. Tomando o ônibus com o Dr. Odorico, que se oferecera para acompanhá-la, decidiu: _ “Não vou trair o Carlinhos”. E pensou nas espinhas do marido com certa indulgência e certa ternura. (Néelson Rodrigues. “Sartre”. A Vida como ela é. *Última Hora*, Rio de Janeiro, 02 de setembro de 1960).

Um representante do Governo francês esteve no Rio, ao mesmo tempo que nós; houve um coquetel em sua homenagem; um de nossos amigos brasileiros, ligeiramente embriagado - segundo ele próprio o contou - chamou-o à parte: “Você não é a França: a França é Jean-Paul Sartre”. O funcionário sorriu, uma vez que o Brasil consagrava Sartre, teria sido inútil privar a França desse florão: “São dois aspectos da França”, disse ele. Os intelectuais brasileiros estavam contentes com Sartre, porque ele encarnava o “outro” aspecto. O Rio concedeu-nos o título de “cidadãos honorários”: recebemos os diplomas no decorrer de breve recepção.”⁷⁸

Seu entusiasmo nos faz pensar o quanto a esquerda, os movimentos feministas podem tocar o extremo oposto diante de homenagens prestadas pelas tradições burguesas, mencionadas nas memórias da ilustre feminista, nem sequer referidas pela imprensa carioca.

Aliás, esse repente provinciano de Simone, se a distancia do Sartre que irá recusar, em 1964, o Nobel de Literatura, a aproxima dos burgueses ilustres criados por ele em *La Nausée* e decompostos pelo olhar de Antoine Roquentin durante seu memorável passeio pelo museu de Bouville. Ao apreciar quadros que representam homens ilustres de Bouville, Roquentin compreende que eles perderam a humanidade, foram pintados intencionalmente com tal cuidado que os fizesse perder as fragilidades próprias dos vivos, do homem que desfruta de sua liberdade essencial, cristalizaram-se em coisa, em ser em-si, em valor: honra, orgulho, dignidade; foram erigidos em “buquês dos Direitos do Homem e do Cidadão”:

Tinham sido pintados com grande exatidão; e no entanto, sob o pincel, seus rostos haviam perdido a misteriosa fragilidade dos rostos humanos. Suas faces, mesmo as menos vigorosas, eram nítidas como faianças: em vão eu procurava nelas qualquer parentesco com as árvores e os animais, com os pensamentos da terra ou da água. Sabia que em vida não tinham tido essa necessidade. Mas, no momento de passar para a posteridade, se tinham confiado a um pintor de renome para que este operasse discretamente em seus rostos aquelas dragagens, aquelas escavações, aquelas irrigações, através das quais, a toda volta de Bouville, eles haviam transformado o mar e os campos. Assim, com o concurso de Renaudas e de Bordurin, haviam subjugado toda a Natureza: fora deles e

⁷⁸ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, pp. 273-274.

neles mesmos. O que aquelas telas escuras ofereciam a meus olhos era o homem repensado pelo homem, com a mais bela conquista do homem como único ornamento: o buquê dos Direitos do Homem e do Cidadão. Admirei sem reservas o reino humano.⁷⁹

Na posse da maestria da técnica narrativa que nos faz lembrar Flaubert ao mostrar Emma Bovary e Rodolphe na famosa cena da feira agrícola, Sartre cruza o discurso essencializador de Roquentin ao de um casal de pequenos-burgueses que visita o museu e assimila os mitos burgueses representados nas telas:

Tinham entrado um senhor e uma senhora. Estavam vestidos de preto e procuravam não chamar a atenção. Pararam extasiados na soleira da porta, e o senhor tirou o chapéu maquinalmente.

_ Oh! - disse a senhora muito emocionada.

O senhor recuperou mais depressa seu sangue-frio. Disse em tom respeitoso:

_ É toda uma época!

_ Sim - disse a senhora -, é a época de minha avó.

Deram alguns passos e se depararam com o olhar de Jean Parrottin. A senhora estava boquiaberta, mas o senhor parecia constrangido: seu ar era de humildade; devia conhecer bem esses olhares intimidantes e as audiências abreviadas. Puxou suavemente a mulher pelo braço:

_ Olhe este - disse.

O sorriso de Rémy Parrottin sempre deixara os humildes à vontade. A mulher se aproximou e leu com atenção:

“Retrato de Rémy Parrottin, nascido em Bouville em 1849, professor da Escola de Medicina de Paris, por Renaudas.”

_ Parrottin, da Academia de Ciências - disse o marido -, por Renaudas, do Instituto. Isso é História!

A senhora sacudiu a cabeça, depois olhou para o Professor.

_ Como é distinto! - disse. _ E que ar inteligente!

O marido fez um gesto amplo.

_ Foram todos esses que fizeram Bouville - disse com simplicidade.

⁷⁹ Jean-Paul Sartre. *A Náusea*. Tradução de Rita Braga. 2ª edição, editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1983, pp. 136-137.

— Foi boa idéia terem reunido todos aqui - disse a senhora enternecida.⁸⁰

Roquentin prossegue em sua visita ao museu de Bouville, caminha passo a passo com o casal, ouve seus comentários, observa seus gestos para concluir: “Adeus, Salafrários”⁸¹.

Teria sido Simone de Beauvoir, por um momento, seduzida pelo prazer das homenagens burguesas, alienando-se aos seus valores? Ou, talvez, quisesse ser o Renaudas de si mesma, alimentar o próprio mito e desfrutar dele, ao pintar a sua imagem e a de Sartre de tal forma que cristalizassem a máscara de sobre-humanos intelectuais; para isso, deveríamos, seus leitores, ser os pequeno-burgueses que se encantam com a cena e a aceitam como a “Verdade” do mundo.

A conferência de Sartre no ISEB

Mas, apesar dos momentos de ócio e diversão, a passagem de Sartre pelo Rio de Janeiro trouxe à tona, sobretudo, temas políticos, como vimos nas questões discutidas na Faculdade Nacional de Filosofia durante a mesa-redonda com os jornalistas.

Sartre pronunciou conferência no Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), órgão criado em 1956, no Rio, depois de apresentado à assistência, que superlotava o salão na rua das Palmeiras, pelo professor Roland Corbisier⁸², um de seus membros fundadores e mais atuantes. Sua fala, em 29 de agosto, foi sobre o tema “Colonialismo no mundo atual”, novamente Cuba e Argélia estão em pauta. Sartre falou ininterruptamente durante três horas. Iniciou a conferência tachando o colonialismo de “obviamente odioso”⁸³. Assim declarou seu ponto de vista sobre o domínio americano em Cuba:

⁸⁰ Idem. *Op. cit.*, p. 137.

⁸¹ Idem. *Op. cit.*, p. 143.

⁸² Néelson Werneck Sodré fala sobre Roland Corbisier e seu papel no ISEB:

Era, também, dos mais capazes e certamente aquele que via mais longe o papel do ISEB e vinha dedicando à sua organização mais esforços e os mais lúcidos. Corbisier fora integralista e estava emergindo do existencialismo. Nas discussões, em que sua palavra fácil se inflamava, citava muito Ortega y Gasset e Sartre. Era pessoa de grande vivacidade intelectual, gesticulação larga, inteiramente extrovertida, valorizando muito o que sabia, inteligente, agradável e, nos dias de verve, capaz de conversa cintilante. Pela formação, pela educação, estava muito próximo de Jaguaribe: era educado, cordial, bom amigo, dotado de qualidades morais excelentes. Punha toda a sua personalidade no que fazia, apaixonava-se pelas tarefas, buscava exercê-las a rigor. Assim foi no ISEB. (Néelson Werneck Sodré. *A Luta pela cultura*, p. 171).

⁸³ “Sartre no ISEB: colonialismo entrava a paz no mundo”. *Última Hora*. Rio de Janeiro. 30 de agosto de 1960.

A pressão sobre Cuba, Nação que sempre teve tudo para ser independente e figurar entre as primeiras do mundo, teve início quando os americanos expulsaram os espanhóis e assumiram, pode-se dizer, o comando do território cubano. Aí começou o colonialismo em Cuba. Pretextando libertar o país do jugo espanhol os norte-americanos somente fizeram tomar o seu lugar, fazendo vigorar ali o mesmo regime odioso que hoje se encontra também na África.⁸⁴

Carlos Heitor Cony retoma a questão do cerco ao Sartre engajado no Brasil, salientando, entretanto, que houve duas reações distintas à sua presença por aqui, “uma, formada por histérico e suspeito fã-clube, constituído de alguns semi-alfabetizados notório e reincidentes; outra, de amanteigados reacionários que fingiram não tomar conhecimento de sua presença e de sua importância”⁸⁵. Cony parece não concordar com Néelson Werneck Sodré no que diz respeito à sinceridade das posições assumidas por Roland Corbisier no ISEB, pois o inclui numa espécie de subclasse, a dos oportunistas, inserida no grupo dos primeiros, os históricos:

Sartre pode se engajar: é mais simpático um homem engajado ao lado dos oprimidos. Amo-o por causa disso e essa é minha única maneira de engajar: amar. Já a turminha que anda rebolando por aí não merece sequer essa simpatia. Excetuando o caso de alguns abnegados e incompreendidos, ser da esquerda é agora tão cômodo e lucrativo quanto o foi ser da direita há tempos. O Sr. Roland Corbisier sabe muito bem disso. Esquerdismo agora é profissão, às vezes bem remunerada. A moçada se defende com impudor de camelô. Ninguém teria nada contra isso se não houvesse uma calhordice no meio: a de se trocar a missão pela função. Respeito Sartre porque é homem de missão, luta contra a corrente. A moçada não, vai na onda: sintoma esclarecedor dessa substituição da missão histórica pela função imediata é a do emprego público que desejam arranjar para o líder que andar por aí. Pregam o engajamento. Mas não basta o engajamento em si, tem de ser o engajamento certo.⁸⁶

⁸⁴ *Op. cit.*

⁸⁵ Carlos Heitor Cony. “Sartre: marquês engajado”. Suplemento Dominical do *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 01 e 02 de outubro de 1960.

⁸⁶ *Idem. Op. cit.*

A edição relâmpago de Furacão sobre Cuba

Aproveitando-se desse contexto de tantas discussões sobre a Revolução Cubana, Rubem Braga, Fernando Sabino e Walter Acosta decidem editar, pela então recém-criada Editora do Autor, um volume com as reportagens que Sartre escreveu sobre Cuba para *France-soir*, intitulado *Furacão sobre Cuba*; também o jornal *Última Hora* publica esses artigos. Conta o cronista Mauritônio Meira - que esteve presente ao Congresso do Recife⁸⁷ - que os originais foram conseguidos pelos editores junto ao próprio autor e traduzidos, em tempo recorde, por Antonio Calado, José Guilherme Merquior, Oto Lara Resende, Táci Moraes, James Amado e Paulo Mendes Campos. Acrescenta ainda que a União Brasileira de Escritores apoiou o projeto e para essa instituição seriam revertidos dez por cento do produto da venda do livro, uma vez que Sartre teria aberto mão dos direitos autorais⁸⁸. Comentário de Mauritônio Meira sobre a publicação do livro no Brasil:

Não é sem razão que esse livro tem o nome de *Furacão (Sobre Cuba)*: publicado, provocou algumas complicações com Sartre nos Estados Unidos e, agora, sai no Rio, com a velocidade de um autêntico furacão - feito em seis dias. E feito, como! A Editora conseguiu os originais do escritor (através de um apelo feito por esta coluna), traduziu, compôs, reviu as provas e imprimiu. (...)

A propósito desse rush, Fernando Sabino comentou, bem humorado:

— Não foi *Furacão Sobre Cuba*, foi “furacão sobre nós”.⁸⁹

José Condé ratifica a informação de que o livro foi traduzido, composto e impresso em apenas seis dias e que, para a edição brasileira, Sartre escreveu um prefácio especial no qual fala sobre o vivo interesse da juventude brasileira pela Revolução Cubana:

“No Brasil, encontrei por toda parte - no Recife, na Bahia, no Rio, em São Paulo ou em Araraquara - uma mocidade arrebatada cuja primeira pergunta era, invariavelmente: ‘E Cuba?’. Acabei por

⁸⁷ Essa informação consta da “Relação nominal dos congressistas” in: *Crítica e História Literária Anais do I Congresso Brasileiro Universidade do Recife*. Edições Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1964, p. 11.

⁸⁸ Mauritônio Meira. “Sartre lançará livro no próximo sábado: *Furacão sobre Cuba*”. *Vida Literária. Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 13 de setembro de 1960.

⁸⁹ Idem. *Op. cit.*

compreender - não obstante as características que distinguem os dois países - que falar aos brasileiros da ilha rebelde era falar deles próprios”.⁹⁰

Segundo o colunista, Sartre “insiste na mesma tecla: o regime de Fidel Castro não é comunista”⁹¹.

Toda essa pressa deveu-se a que Sartre já estava em São Paulo, de partida para Minas Gerais e Brasília, entretanto, seria interessante, não só para a promoção do livro como também para a recém-criada editora, que o autor estivesse presente no lançamento. A pedido dos editores, Sartre participa de uma sessão de autógrafos na Livraria Francesa em São Paulo, como também retorna ao Rio para uma noite de autógrafos no Super Shopping Center de Copacabana, no sábado, 17 de setembro. José Condé noticia como tendo sido um êxito o lançamento do livro no Rio, estimou em mais de 800 exemplares autografados por Sartre e em aproximadamente duas mil pessoas presentes. A União Brasileira de Escritores esteve representada por Dinah Silveira de Queiroz, autora de *Floradas na Serra*⁹². Esse colunista conta um fato curioso: um senhor francês, de idade avançada, surpreende Sartre com um presente inusitado: um retrato de De Gaulle em rica moldura⁹³. Esse fato é comentado também por Simone de Beauvoir em suas memórias:

Um dos compradores, para agradar a Sartre, ofereceu-lhe um retrato de De Gaulle, que ele mesmo pintara e emoldurara.⁹⁴

Em crônica para a revista *Manchete*, o então recente editor Rubem Braga fala da criação da Editora do Autor, de seu encontro com Sartre na Bahia - como havíamos comentado, ocorreu um encontro em um candomblé de Salvador entre Sartre, Rubem Braga e Pierre Verger, e outro durante um jantar oferecido pela Secretaria de Educação do Estado -, lá combinaram a publicação

⁹⁰ José Condé. “No Brasil, todos fazem a mesma pergunta a Sartre: e Cuba?”. *Correio da Manhã*, Escritores e Livros. Rio de Janeiro, 15 de setembro de 1960.

⁹¹ Idem. *Op. cit.*

⁹² Essa obra, adaptada para o cinema, foi estrelada por Cacilda Becker, que participou, em São Paulo de encontro entre Sartre e pessoas ligadas ao teatro brasileiro. Cacilda Becker também interpretou Inês, personagem da peça *Entre Quatro Paredes (Huis Clos)*, de Jean-Paul Sartre, em montagem de 1950 pelo TBC. (“Introdução”. in: *Entre Quatro paredes*. Editora Abril Cultural, Coleção Teatro vivo. Tradução de Guilherme de Almeida. São Paulo, 1977).

⁹³ José Condé. “Sartre: 800 autógrafos”. *Escritores e Livros. Correio da Manhã*. Rio de Janeiro, 20 de setembro de 1960.

⁹⁴ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, p. 267.

de *Furacão sobre Cuba*. Rubem Braga confirma as informações de que o livro foi composto em tempo reduzidíssimo para aproveitar a presença de Sartre para o lançamento no Rio e em São Paulo.⁹⁵

⁹⁵ Segue a transcrição integral dessa crônica de Rubem Braga, publicada na edição de *Manchete*, do dia 01 de outubro de 1960:

Confissões de um Jovem Editor

Quando meu amigo Juca fundou o "Jaco's Bar" fiz uma crônica dizendo que o Juca tinha passado para o outro lado do balcão.

Sinto-me um pouco assim agora, virando autor. Certamente nem por isso deixarei de escrever, como o Juca não deixou de tomar seu uísque.

Esse negócio da "Editora do Autor" (será negócio mesmo?) nasceu de uma conversa minha com Fernando Sabino e outra dele com o Dr. Walter Acosta, autor de um *Processo Penal* e outras obras jurídicas. Éramos três autores e nenhum de nós tinha queixa de seu editor - muito menos eu, que sou amigo de José Olympio desde o tempo em que ele só tinha livraria em São Paulo. Mas achamos que editando nós mesmos nossos livros poderíamos ganhar mais que os tradicionais 10 por cento sobre o preço de capa - e sobretudo editar quanto e quando nos desse na telha. Começaríamos por editar nossos próprios livros; logo acertamos mais dois, de dois amigos do peito, Vinícius de Moraes e Paulo Mendes Campos. Os leitores estão vendo que aí estão três cronistas de MANCHETE; e se não convidamos o Henrique Pongetti foi apenas porque os Pongetti também são editores. (Gostou do **também**, Rogério?).

Os amigos Vinícius e Mendes Campos entram como sócios de emergência, pois financiarão apenas os seus próprios livros; o poeta lançará a segunda edição (aumentada) de sua *Antologia*, e Paulo fará um livro de crônicas - *O Cego de Ipanema*, incluindo suas melhores crônicas aparecidas em MANCHETE. Eu farei um novo livro de crônicas - *Ai de ti, Copacabana!* e Fernando uma seleção de suas histórias sob o título *O Homem Nu*.

Os quatro livros serão lançados em fins de outubro em uma tarde conjunta de autógrafos, e como não confiamos muito em nossa capacidade de atrair público (a não ser o Vinícius, que toca violão e faz samba) estamos pedindo a ajuda de alguns artistas. Cymmi e Bonfá já toparam, o que não é dizer pouco. É possível que nós quatro, auto-editados ou auto-editores, façamos o mesmo movimento em outras praças do País, a começar por São Paulo.

Mas quando tudo isso estava combinado apareceu Jean-Paul Sartre; encontrei-me com ele na Bahia e falei na possibilidade de publicar em livro suas reportagens sobre a revolução de Cuba que estavam saindo em jornais brasileiros. Jorge Amado opinou a favor, eu me entendi com a Prensa Latina, Sartre fez questão absoluta de abrir mão de seus direitos autorais (é o autor ideal!) e mobilizando vários amigos tradutores e botando a gráfica do bom Borsoi em regime de emergência fizemos em 7 dias a tradução, o livro e o lançamento do livro no Super-Shopping Center, em Copacabana!

Foi uma virada terrível; mas o fato é que agora já nos sentimos editores. Queremos avisar aos jovens autores incompreendidos que eles devem procurar o José Olympio ou o Ênio da Civilização, ou a "Globo" - enfim, os editores tradicionais, que já têm capital bastante para arriscar em livros de talentos novos. Nós ainda não podemos. Em todo caso estudaremos com prazer qualquer proposta de livro, e pediremos o parecer da Comissão Consultiva para isso designada: o "premier" Lumumba, o Presidente Kasavubu e o Coronel Mobutu. As decisões favoráveis devem ser tomadas por unanimidade...

O leitor dirá que tudo isso está cheirando a propaganda comercial. Que fazer, se virei homem de negócios? Qualquer reserva para livraria ou pedido para reembolso postal deve ser dirigido à "Editora do Autor", Rua Araújo Porto Alegre, 70, grupo 413, Rio, telefone 42-9421. (Achei muito exagerado chamar aquelas salinhas de "grupo", mas o Acosta disse que isso dá boa impressão no interior).

III - A agitada semana em São Paulo

As primeiras impressões de São Paulo

A atarefada, mas agradável, permanência de Sartre e Simone de Beauvoir no Rio de Janeiro foi interrompida para viajarem a São Paulo. Na única semana em que permaneceram na cidade, tiveram uma agenda bastante carregada de conferências, debates, autógrafos... e a primeira entrevista dada pelo filósofo para a TV. Essa programação deixou poucos espaços para atividades mais amenas.

A distância relativamente curta entre Rio e São Paulo foi motivo para que Jorge Amado, homem tão acostumado a grandes viagens pelo mundo, revelasse seu medo de avião. Sugeriu que fizessem a viagem em trem noturno, mas acabou por se resignar à vontade dos convidados, conforme revela Simone de Beauvoir:

Nossa permanência no Rio foi interrompida por uma semana que passamos em S. Paulo, a uma hora de distância, em avião. “Não preferem uma boa noite traquã, em um leito de um trem noturno?”, perguntou Amado, que se resignou gentilmente ao avião. À chegada, havia uma multidão no aeroporto, sobretudo jovens, que conduziam cartazes: Cuba, sim; Ianque, não! - e aclamava Sartre e Castro. Fomos recebidos de braços abertos pela “Sociedade Sartre”, por estudantes e jovens professores.¹

Entre esses jovens professores que recepcionaram Sartre em sua chegada à cidade, estava Fausto Castilho. Professor de Filosofia, havia formulado uma pergunta sobre as relações entre *L'Être et le néant* e a *Critique de la raison dialectique*, que enviou, através de amigos, ao Recife, por onde Sartre entrara no Brasil a pretexto de participar do congresso literário. Nesse primeiro encontro entre eles, Sartre confirma a Fausto Castilho sua intenção de ir à

¹ Simone de Beauvoir. *Sob o Signo da História*, vol. II, p. 268.

Faculdade de Filosofia de Araraquara², onde pronunciaria conferência em resposta àquela pergunta.

Simone de Beauvoir prossegue em seu relato desenhando um perfil de São Paulo a partir de suas impressões:

A cidade não é bonita, mas transborda de vida. É um dos berços do Brasil: lá se instalaram os jesuítas, no século XVI, e de lá partiram os bandeirantes, para a conquista do sertão. É, também, a cidade mais moderna do Brasil: largas ruas, viadutos, altos edifícios, uma multidão atarefada, um intenso trânsito, uma profusão de pequenas boutiques e de ricas lojas. De 1900 a 1960, passara de oitenta mil habitantes a três milhões e meio e ainda não terminara de se construir: por toda parte, edifícios inacabados. Notamos, no entanto, que os pedreiros trabalhavam lentamente e, em algumas obras, nem mesmo trabalhavam: a enorme inflação a que o país fora levado provocava um recesso e muitos empreendimentos estavam abandonados. Levaram-nos a passear no bairro italiano, incharacterístico, e no bairro japonês, bastante característico. Neste, os habitantes são, quase todos, japoneses; as lojas vendem artigos japoneses; os restaurantes servem, à japonesa, especialidades japonesas. Há uma zona residencial muito rica: jardins floridos, casas de estilo colonial, mansões ultramodernas. Mas há, também, favelas; no momento, falava-se muito a respeito de um diário escrito por uma negra, Carolina, que descrevia, com rudeza, o dia-a-dia da vida de sua favela: um jovem repórter a descobrira, por acaso, e o livro iria ser, naturalmente, um *best-seller*.³

A edição de “boas-vindas” de O Estado de S. Paulo

Embora tenha permanecido apenas uma semana na cidade, São Paulo foi o principal centro veiculador de informações sobre Sartre no Brasil, o que é confirmado pela biografia do filósofo escrita por Annie Cohen-Solal, na qual é mencionado o número de duzentas e cinquenta matérias jornalísticas publicadas na imprensa da cidade sobre a visita de Sartre e Simone⁴.

² Informação prestada, em depoimento pessoal, pelo Professor Fausto Castilho em janeiro de 2000.

³ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, pp. 268-269.

⁴ “(...) Um entusiasmo, um arrebatamento que nenhum visitante anterior parece ter conseguido causar até então. Mais de duzentos e cinquenta artigos, só na imprensa de São Paulo, na única semana que Sartre passa na cidade.” (Annie Cohen-Solal. *Sartre 1905-1980*. Tradução de Milton Persson. L&PM Editores. São Paulo, 1986, p. 518).

O jornal *O Estado de S. Paulo* foi o meio de imprensa que deu maior cobertura aos eventos dos quais Sartre participou em São Paulo. Em sua chegada à cidade, o filósofo é apresentado em editorial, que mostra respeito às suas propostas, tratando-o de forma quase apologética ao ressaltar sua importância como o mais representativo intelectual de “uma geração marcada pela guerra”:

Daí a sua implacável exigência de lucidez: Sartre assinala, na literatura como na vida, o fim das ilusões e das autoilusões, assim como o fim do conforto intelectual. Seu personagem típico (o filósofo que escreveu *L'Être et le néant*, os figurantes do teatro ou do romance) é o homem que conta somente consigo mesmo, que afronta a falta de sentido das coisas sem ignorar o sentido que conferem à existência humana (não é sem sentido que a sua doutrina, mais do que qualquer outra, reivindica e merece o nome de “existencialismo”). (...)

Se o outro pós-guerra pôde ser definido por Maurice Sachs como “a década da ilusão”, em que tudo se fazia para esquecer, o nosso foi, representado por Sartre mais do que por qualquer outro escritor, a década da angústia, da náusea, do “compromisso”. Esses termos-chaves do vocabulário sartreano (sem esquecer o de *salaud*, repleto de uma significação particular) marcam, ao mesmo tempo, a extensão da sua influência e o estado de espírito dos anos 40.⁵

Embora *O Estado* cobrisse Sartre de elogios, restringia a importância de seu pensamento à década de 40. Depreende-se que esse é o “seu tempo”, pois o redator acentua a falta de influência de sua obra sobre a juventude francesa naquele momento. Esse juízo de valor presente nas linhas e subjacente às entrelinhas do editorial, embora pareça coincidir com o significado de uma das primeiras declarações do próprio filósofo ao chegar a São Paulo, paradoxalmente tal declaração contém extrema modernidade à medida que parece, também, antecipar os acontecimentos de 1968. Sartre teria dito que “nada mais tem a dizer à juventude francesa, porque ela se encontra em estado de violência e só se libertará pela violência”, prossegue chamando a atenção para o papel ativo que o intelectual deve desempenhar: “o marxismo representa, antes de uma revolução social e econômica, a grande revolução social do século XX, a partir do marxismo, a filosofia se tornou prática e o

⁵ “Um Escritor de seu tempo”. *O Estado de S. Paulo*, Editorial, 03 de setembro de 1960.

filósofo responsável”⁶. O editorial de *O Estado* diz ainda que mesmo sua influência na década de 40 (o jornal traz referência aos pensadores católicos, que o acusam de ter moldado a juventude nesse momento) repousava sobre inúmeros mal-entendidos. Segundo o jornal, “assim como Malraux, que ele cordialmente detesta, Sartre já se encaminha para a galeria silenciosa da ‘biblioteca imaginária’”. Assinala também que o autor já não conseguia concluir seu romance, *Les Chemins de la liberté*, porque “o mundo não lhe oferece mais a caixa de ressonância espiritual de que ele teria a necessidade para fazê-lo”.

Esse editorial, entretanto, ressalta muito bem a originalidade do estilo literário de Sartre, a importância das perguntas que seu exigente pensamento, sempre em busca de luz, nos coloca:

Resta, para concluir, que ele é, sem dúvida, um dos maiores escritores da literatura francesa. Ele possui uma daquelas “vozes” inconfundíveis que dão ao estilo o seu cromatismo próprio e sabe, quase invariavelmente, encontrar o caminho de nossa admiração, mesmo que, eventualmente, lhe neguemos a nossa adesão. Além disso, ele oferece o espetáculo prodigioso da inteligência pura, curvada sobre os problemas e, no fundo, mais interessada nas perguntas do que nas respostas. Eis por que, se as respostas de Sartre podem despertar as objeções ou as reservas, as suas perguntas sempre se situam no plano do essencial em que o espírito do homem gosta de permanecer. Sua terrível ânsia de lucidez leva-o, por vezes, ao excesso da provocação e do desafio, ao mesmo tempo, a sua incorruptível autenticidade. Tudo isso o conduziu a uma visão do mundo um pouco particular e à criação de um território característico nas letras francesas modernas. Para além do acordo ou da discordância sobre os pontos precisos, para além das influências diretamente perceptíveis, Jean-Paul Sartre foi, e continua sendo, ao mesmo tempo, um incorruptível desvendador de horizontes intelectuais.⁷

⁶ “Sartre: ‘juventude francesa’ só se libertará pela violência”. *Última Hora*, Rio de Janeiro, 05 de setembro de 1960.

Nas memórias de Simone de Beauvoir há uma passagem referente a essa declaração de Sartre, em que, na verdade, retomava uma idéia já expressa no prefácio que escrevera para *Aden-Arabie*, do amigo Paul Nizan. Simone de Beauvoir diz que no Rio de Janeiro freqüentavam muito o apartamento dos Amado, a dois minutos do Hotel Excelsior, e conta um episódio que envolvia o, então, pequeno João Amado: “Tinham um filho e uma filha de mais ou menos doze e oito anos. Seu filho, João, solicitado pelo jornal de sua escola a entrevistar Sartre, recusou-se, por muito tempo, a fazê-lo: ‘Ele diz que não tem mais nada a dizer à juventude’, objetava, aludindo ao prefácio de *Aden-Arabie*.” (in: *Sob o Signo da História*, vol. II, p. 261).

⁷ “Um Escritor do seu tempo”. *O Estado de S. Paulo*, editorial, 03 de setembro de 1960.

Na mesma edição, de “boas-vindas” à cidade, Benedito Nunes publica um artigo em que discute o teatro de Sartre. Embora este seja um tema para ser tratado em capítulos posteriores, é importante ressaltar que esses textos se complementam. O editorial parece fazer eco às posições do crítico paraense sobre as relações entre o teatro e a filosofia de Sartre ao dizer que aquele é o aspecto mais característico de sua obra, pois a filosofia existencial, “que em si mesma é dramática”⁸, torna mais acessível sua comunicação com o homem comum através do teatro. Benedito Nunes, porém, ao comentar o teatro de Sartre, mostra mais que respeito às propostas do autor francês, parecendo, nesse momento, aderir incondicionalmente a elas:

Não se pode dizer que o teatro seja para Sartre uma ilustração artística, um meio de figurar, pela maleabilidade do drama, ou de comentar, pela dialogação sagaz, as suas idéias filosóficas nem sempre bem compreendidas e expostas. Seria subestimar a riqueza poética de sua dramaturgia, pretender que cada obra de Sartre pudesse caber dentro de uma idéia geral rigorosamente determinável, ocupando um lugar fixo definido dentro de um sistema de teses imutáveis. Ignoraria completamente o sentido do trabalho de Sartre como dramaturgo quem afirmasse que as peças se constituem apenas a retaguarda artística da filosofia da existência.⁹

De um modo geral, os artigos assinados e as matérias jornalísticas de *O Estado de S. Paulo* tratam com uma certa simpatia o casal de visitantes. Gilles Granger, na edição de “boas-vindas”, considera positivas as contribuições de Sartre para a evolução do pensamento marxista na *Critique de la raison dialectique*¹⁰. Mesmo em textos como os de Sábato Magaldi¹¹, que apresentam pontos específicos de discordância com as propostas de Sartre para o teatro, a crítica é bastante ponderada, não há uma discordância geral a respeito do valor ou do sentido das obras, tal como aparece, por exemplo, nos artigos de Alceu Amoroso Lima, assinando como Tristão de Athayde¹², publicados pelo *Jornal*

⁸ *Op. cit.*

⁹ Benedito Nunes. “Reflexão sobre o teatro de Sartre”. *O Estado de S. Paulo*, Suplemento Literário, 03 de setembro de 1960.

¹⁰ Gilles Granger. “A Experiência dialética de Sartre”. *O Estado de S. Paulo*, Suplemento Literário, 03 de setembro de 1960.

¹¹ Sábato Magaldi. “A Última peça de Sartre”. *O Estado de S. Paulo*, Suplemento Literário, 13 de agosto de 1960.

_____. “A Engrenagem”. *O Estado de S. Paulo*, Suplemento Literário, 29 de outubro de 1960.

¹² Tristão de Athayde. “O Teatro das trevas”. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 18 de agosto de 1960.

do Brasil¹³. Tais artigos serão objeto de posterior discussão, nos capítulos que tratarão do teatro de situações de Sartre. A simpatia entre o órgão de imprensa da família Mesquita e o casal Sartre-De Beauvoir parece ser recíproca, como atesta Simone em suas memórias. Ao comentar suas impressões sobre as favelas de São Paulo e a publicação do diário de Carolina Maria de Jesus, *Quarto de despejo*, a autora inclui, em nota de rodapé, um comentário sobre a postura de *O Estado*, considerado por ela como um jornal da direita esclarecida:

Fique bem claro que a maioria dos privilegiados empenha-se, antes de tudo, em defender seus privilégios e são, em grande parte, responsáveis pela miséria. Mas, pelo menos, não tem, em relação a esta, a indiferença que tem em outros países. *O Estado de S. Paulo*, jornal da direita, publicou, durante a nossa estada em São Paulo, um importantíssimo estudo sobre as favelas da cidade.¹⁴

A entrevista à imprensa em São Paulo

Em São Paulo, já há vinte dias no Brasil, entusiasmado com o clima de liberdade que encontrou por aqui: os C.P.Cs. (Centro Popular de Cultura), no Rio de Janeiro, e o M.C.P. (Movimento de Cultura Popular), no Recife, fazendo teatro popular e alfabetizando adultos, os estudantes organizados em grêmios, a discussão aberta, inclusive pela grande imprensa, sobre os problemas sociais e políticos do País; sem falar na refinada inteligência

_____. "Sartre e Simone I". *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 15 de setembro de 1960.

_____. "Sartre e Simone II". *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 16 de setembro de 1960.

¹³ A biógrafa Annie Cohen-Solal insere interessantes comentários sobre a repercussão da visita de Sartre na imprensa brasileira:

Quanto aos jornais brasileiros, se dão grande cobertura a tudo, têm reações que podem ser consideradas até fanáticas ou excessivamente críticas, dependendo da cor política que defendem. "Esse materialismo ateu, apesar de todo o seu talento", explicam, entre outros, *A Gazeta*, *O Correio Paulistano*, *O Dia*, *O Diário de Comércio e Indústria*, "não pertence à estirpe dos homens do século XVIII... o Brasil não precisa de propagadores de idéias estrangeiras... nem de perigosos propagandistas revolucionários." *O Diário Carioca*, por sua vez, fala da "histeria sartreana", opinando ainda que "o fenômeno não tinha a menor explicação, já que Sartre hoje em dia na Europa não passa de uma sombra". *O Jornal do Brasil* exagera, "deplorando o circo" e lamentando que "um dos escritores mais em voga possa vir criticar impunemente, em terras estrangeiras, sua pátria e seu governo". Mas há também jornais entusiastas, como *Última Hora*, que desfia elogios ditirâmbicos às manifestações do filósofo e, principalmente, às mesas-redondas com os dirigentes sindicais. "Se Sartre ficasse dois anos no Brasil", escrevem, entre outras coisas, "isso mudaria o futuro do nosso país e o movimento sindical tomaria consciência de seu destino." (in: *Sartre 1905-1980*. Tradução de Milton Persson. L&PM Editores. São Paulo, 1986, p. 518).

¹⁴ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, p. 269.

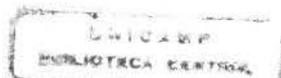
autóctone... Sartre, admirado com essa efusiva consciência humanística - afinal, essa era a sua “praia”, sente-se mais à vontade para expressar suas opiniões sobre o país que visitava¹⁵. Despertam-lhe interesse a democracia brasileira, como também nossas contradições sociais e ideológicas. Conta Mauritônio Meira que Sartre teria dado no dia de sua chegada à cidade, 3 de setembro, uma entrevista exclusiva ao jornal *O Estado de S. Paulo*. O crítico reproduz em sua coluna um trecho dessa entrevista, que contém uma interessante imagem, em formação, do país que visitava:

— Conheço muito pouco ainda do Brasil. Não vi mais do que três grandes cidades e um pouco do interior. Ainda tenho que ver São Paulo. (...) Mas duas coisas marcam minhas impressões: de um lado a miséria do campo e, de outro, o extraordinário desenvolvimento industrial. Para mim está aí, ao mesmo tempo, a característica mais marcante e a contradição mais essencial. Parece-me, tendo em vista o que já pude observar, que se encontram no Brasil duas espécies de homens: uns que são reformistas, os que se beneficiam com o avanço industrial, e outros que se encontram numa posição radical, os que vivem no campo, numa situação feudal, que não têm direito à cultura, que nem mesmo gozam do direito de votar. (...) Duas coisas chocam realmente: primeiro uma unidade de pontos de vista que venho encontrando desde Recife e que, possivelmente, encontrarei em São Paulo - este País conhece sua força, sua originalidade, sua democracia racial e reivindica sua plena independência e sua plena personalidade. Desse ponto de vista, a impressão que causa a um francês é que todo mundo no Brasil é de esquerda. (...) O Brasil é, realmente, o País em que a História se faz no momento atual. E, dependendo da solução que será encontrada, este País pode ter influência sobre a História da humanidade.¹⁶

¹⁵ O crítico Roberto Schwarz fala do clima democrático vivido pelo Brasil nos últimos anos da década de 50 e primeiros de 60:

No Rio de Janeiro os C.P.C. (Centro Popular de Cultura) improvisaram teatro político em portas de fábrica, sindicatos, grêmios estudantis e na favela, começavam a fazer cinema e lançar discos. O vento pré-revolucionário descompartmentava a consciência nacional e enchia os jornais de reforma agrária, agitação camponesa, movimento operário, nacionalização de empresas americanas etc. O país estava irreconhecivelmente inteligente. O jornalismo político dava um extraordinário salto nas grandes cidades, bem como o humorismo. (Roberto Schwarz. “Cultura e política, 1964-69”. *O pai de família e outros estudos*, p. 69).

¹⁶ Mauritônio Meira. “Sartre em São Paulo: ‘O Brasil é a maior democracia do Ocidente’”. *Jornal do Brasil*, Vida Literária. Rio de Janeiro, 04 de setembro de 1960.



O *Jornal do Brasil*, através de seu colunista Maurítônio Meira, contribuiu para tornar popular (e vulgar) duas das declarações de Sartre sobre o Brasil: “a maior democracia do Ocidente” e “no Brasil todo mundo é de esquerda”. Embora estampasse a primeira frase como título, o próprio colunista se encarregou de noticiar, no meio do texto, sem dar muita importância, a ressalva de Sartre: “é uma ditadura de 10 milhões que vivem nas cidades sobre 60 milhões que vivem no campo”. A explicação de Sartre sobre a segunda frase, Maurítônio Meira substituiu por reticências. Em reportagem de dias depois, encontramos em *Última Hora*, um dos jornais mais entusiasmados com a visita e as declarações de Sartre, um comentário que parecia retificar essa impressão inicial que o filósofo tivera do Brasil:

Depois, quando se desce ao fundo das coisas, vê-se que há uma grande diferença entre os homens, dependendo de como eles olham uma realização do mundo brasileiro, etapa por etapa, ou quando eles pensam que alguma coisa deve ser rompida.¹⁷

Simone de Beauvoir, em suas memórias, também salienta a postura de intelectuais e de setores da burguesia brasileira, que não lhe pareceram indiferentes aos sérios problemas sociais do País:

Intelectualmente, S. Paulo, mais industrializada, leva vantagem sobre o Rio. Entrevistas à imprensa, à televisão, encontros e discussões com jovens sociólogos e jovens economistas, autógrafos, almoços com escritores, visita ao Museu com um grupo de pintores (...). Quanto mais os conhecíamos mais simpatizávamos com os intelectuais brasileiros. Conscientes de pertencerem a um país que cresce e do qual depende o futuro da América Latina, seus trabalhos eram, para eles, atos em que comprometiam sua vida; sua curiosidade era grande e exigente; em geral, muito cultos e de espírito ágil, era proveitoso e agradável conversar com eles. Tinham um interesse agudo pelos problemas sociais. Com as favelas espalhadas em suas cidades, os brasileiros não podem esquecer a miséria; ela os fere em seu orgulho nacional; contesta seus sentimentos democráticos: mesmo os da direita preocupam-se com elas e procuram combatê-las. A ala progressista da burguesia e os intelectuais são levados a tomar posições revolucionárias. Chamou-nos a atenção um fato que se repete em toda a América Latina: grandes proprietários, ricos industriais, são comunistas, porque acham que só o socialismo pode

¹⁷ “Sartre: “No Brasil todo mundo parece de esquerda””. *Última Hora*, Tablóide, 10 de setembro de 1960.

libertar seu país do imperialismo dos Estados Unidos e salvar a massa de seus compatriotas de uma degradação que recai sobre eles. Bem entendido, são exceções e os intelectuais têm, nisso, um papel reduzido. É importante não concluir que a revolução esteja para amanhã.¹⁸

Percebe-se, nas descrições que Simone de Beauvoir faz dos encontros com intelectuais brasileiros, a visão filtrada pela idéia da necessidade do comprometimento do homem de pensamento com os problemas sociais. Embora distanciadas temporalmente, tais declarações, talvez pela própria conveniência na defesa de princípios ideológicos afins a esses intelectuais, vêm confirmar as impressões iniciais de Sartre.

A entrevista para a TV Excelsior

Nesse trecho das memórias de Simone encontramos uma referência à sua primeira aparição, juntamente com Sartre, num programa de entrevistas para a televisão, o que ocorreu em São Paulo. Tal evento parece ser desconhecido pelos franceses, mesmo pelos que fizeram parte do círculo de Sartre. Pois, a série de entrevistas dadas por Sartre à TV francesa, em produção de Alexandre Astruc, Michel Contat e do Institute National de Audiovisuel, de 1976, é apresentada como sendo fato inédito na vida do filósofo. Essa série de entrevistas já foi exibida no Brasil por duas vezes pela TV Cultura de São Paulo, com o título de *Sartre por Sartre*. Nela, Sartre, acompanhado de Simone de Beauvoir, dá depoimentos sobre sua vida, sua obra e seu engajamento político a companheiros da revista *Les Temps modernes*, fundada por ele e por Merleau-Ponty em 1945¹⁹.

A entrevista de mais de três horas, transmitida ao vivo pela TV Excelsior de São Paulo, no Grande Auditório do Teatro de Cultura Artística, não foi noticiada pela imprensa brasileira; por duas vezes Simone refere-se a ela em suas memórias, na passagem acima transcrita e quando menciona um técnico de

¹⁸ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, p. 269.

¹⁹ Essa série de entrevistas para a TV francesa começou a ser filmada em 1972. Vejamos um trecho dos relatos de Simone de Beauvoir, sobre os últimos dez anos da vida de Sartre, que trata da filmagem dessas entrevistas:

Uma realização à qual se deu com prazer foi o filme que Contat e Astruc lhe dedicaram. Cercado por seus colaboradores de *Les Temps modernes*, e respondendo às suas perguntas, ele falava, ele se descrevia. Filmavam em geral na casa dele, às vezes na minha. Talvez fosse um pouco monótono vê-lo todos os dias às voltas com os mesmos interlocutores, mas foi graças à sua familiaridade com eles que se exprimiu com tanta naturalidade e segurança. Estava animado, risonho, na melhor forma. (Simone de Beauvoir. *A Cerimônia do adeus*. Tradução de Rita Braga. 3ª edição, editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1983, pp. 39-40).

TV como sendo o único negro numa sala de entrevistas²⁰. Vejamos um recente relato de uma das pessoas responsáveis por essa aparição de Sartre na TV brasileira:

“Eu era muito ligado ao pessoal da filosofia, e o Bento e o Roberto Schwarz me propuseram a entrevista”, conta Manoel Carlos, escritor e autor de telenovelas, na época assistente de Álvaro Moya, então diretor artístico da Excelsior.²¹

Não há registro exato da data dessa entrevista, conta Bento Prado Júnior que teria ocorrido em uma noite de setembro de 1960, também não há registros em videotape, pois esse recurso só chegaria ao Brasil no ano seguinte. Arlindo Partiti, então técnico da TV Excelsior, afirma que deve existir o registro em áudio, mas os arquivos da Excelsior foram pulverizados, acrescenta Hélio Guimarães que a reportagem da *Folha* tentou localizá-lo sem sucesso²².

Sartre e Simone de Beauvoir sentaram-se à mesa, sem a presença de Jorge Amado, com então jovens intelectuais brasileiros: Bento Prado Júnior, Fernando Henrique Cardoso, Rui Coelho e Luís Meyer para falarem sobre política, especialmente retomando o tema de Cuba: sua experiência revolucionária seria um modelo para a América Latina. Conta Fernando Henrique Cardoso que a entrevista foi transmitida em francês sem legendas, alguns trechos eram traduzidos por ele, outros por Rui Coelho²³. Em outro relato recente sobre essa aparição inédita de Sartre na televisão, há uma contribuição para a versão, corrente na época, de que Jorge Amado teria exercido forte vigilância ideológica (em todo caso, nem sempre bem sucedida) sobre os visitantes que ciceroneava:

“Na época, correram boatos de que Jorge Amado, que ciceroneava Sartre e Simone na visita ao Brasil, teria desaconselhado Sartre a ir à televisão brasileira por ser uma TV de baixo nível”, conta Moya, pesquisador do Núcleo de Quadrinhos da ECA-USP.²⁴

Novamente, Sartre espanta-se com as elites brasileiras, como *O Estado*, jornal por ele considerado conservador, que se abria para tratar do problema

²⁰ Simone de Beauvoir. *Sob o Signo da História*, vol. II, p. 265.

²¹ Hélio Guimarães. “Sartre na TV é uma invenção brasileira”. *Folha de S. Paulo*, Ilustrada, 19 de julho de 1993.

²² Idem. *Op. cit.*

²³ Idem. *Op. cit.*

²⁴ Idem. *Op. cit.*

das favelas brasileiras e dava imensa cobertura as suas declarações de ordem política, também a televisão brasileira se abria para divulgar as propostas revolucionárias que trazia, de modelo cubano:

No final da entrevista, não acreditando no que tinha acontecido ali, Sartre perguntou a Bento Prado: “Que raio de país capitalista é este, onde uma empresa capitalista abre três horas de espaço para se falar mal do capitalismo?”²⁵

Manoel Carlos, então assistente na TV Excelsior, dá seu depoimento sobre o perfil da televisão da época:

“Essa entrevista que o Sartre deu na TV Excelsior revela o espírito de uma empresa e de algumas pessoas, que tinham coragem de colocar no ar um homem falando em francês e sem tempo determinado.”²⁶

A recepção em casa da família Mesquita

De São Paulo, os visitantes se dirigem a Araraquara, onde Sartre vai atender a dois públicos. Antes fala aos estudantes sobre a Revolução Cubana e propõe o voto em Jânio Quadros, pois esse havia visitado Cuba, era o candidato de Fidel Castro e, pensava-se, iria apoiar aquela revolução e executar uma política interna anticolonialismo americano. Sartre, em sua única conferência filosófica no Brasil, fala também aos seus leitores, no anfiteatro da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, hoje integrada à Unesp, em resposta à pergunta que lhe enviara o Professor Fausto Castilho, então ministrando aulas naquela instituição.

Jorge Amado, que parece ter empreendido a viagem a Araraquara a contragosto, condescendera, ainda, em fazer uma parada em Louveira, onde Fausto Castilho e Ruy Mesquita - jornalista que, nessa época, dirigia a seção internacional de *O Estado de S. Paulo* - programaram uma recepção na fazenda Conceição do Barreiro, da família Mesquita, proprietária desse jornal. O trajeto da Capital a Louveira foi feito em uma Kombi, de propriedade da instituição universitária de Araraquara. Nela viajaram, além de Sartre, Simone de Beauvoir e Jorge Amado, também Fausto Castilho e Paulo Emílio Salles Gomes. Sartre senta-se entre Fausto Castilho e Paulo Emílio Salles Gomes; enquanto Amado se calava, aquele crítico e romancista encaminhava inteligentes reflexões sobre

²⁵ Idem. *Op. cit.*

²⁶ “Sartre no Brasil”. *Folha de S. Paulo*, Ilustrada, 19 de julho de 1993.

as relações entre o pensamento de Heidegger e o Expressionismo alemão²⁷. Na fazenda dos Mesquita, os convidados pernoveram após um longo jantar. Testemunhas desse importante momento acrescentam que Júlio de Mesquita Filho reuniu um enorme grupo de convidados - entre jornalistas e intelectuais, como Décio de Almeida Prado - em torno de sua imensa mesa de jantar, tradição dos patriarcados do interior do Brasil. Na manhã seguinte à recepção, Décio e Paulo Emílio retornam a São Paulo, enquanto a Kombi leva os visitantes, juntamente com o Professor Guimarães Fonseca, então diretor da Faculdade de Filosofia de Araraquara, para essa cidade. Com sutileza, Simone de Beauvoir comenta o conservadorismo dos Mesquita e descreve o fascínio nela despertado pelo bucolismo do lugar:

Partimos ao cair da noite e, de acordo com as disposições de Amado, detivemo-nos, para passar a noite, na fazenda de M., diretor do *Estado de S. Paulo*. É um jornal da direita, mas bem diferente dos de nosso país. Já disse que fazia uma campanha contra a miséria das favelas; jornalistas da esquerda nele colaboravam. Agora, dava a Sartre e às suas conferências uma considerável propaganda. Como “liberal”, em oposição ao dirigismo de Vargas, M. estivera preso com Amado e eles mantinham relações de cortesia. Repórteres fotografaram-nos, por conta do jornal. Durante o jantar, M. falou-nos sobre o problema negro. “Não somos racistas, explicava, apenas cometemos o erro de não elevar o negro a nosso nível intelectual e moral. Então, forçosamente, ele permanece em plano baixo, em nossa escala social.” Do outro lado da mesa, seus filhos agitavam-se: eles teriam, naturalmente, expressado as mesmas idéias, porém mais habilmente. O pai, surpreendentemente jovem, apesar de sua idade avançada, atacou as mulheres que fumam: o fumo exaspera, segundo ele, as neuroses de nosso sexo. Sua mulher, que parecia ter os nervos bem no lugar, conduziu-nos aos grandes quartos antigos, preparados para nós. Ao acordar, fiquei deslumbrada com o esplendor das árvores, da relva, das quaresmas, dos hibiscos, das buganvílias amarelas, alaranjadas, rosa, roxas. Visitamos a plantação: o café, arrancado, queimado, jogado ao mar, esse escândalo abstrato de 1928, era essas plantas de um verde escuro, que cobriam a planície; o caroço esbranquiçado de seus pequenos frutos quase não tinha gosto. Vasta e monótona, agradavelmente semeada de vales, com grandes árvores recortadas no horizonte, a paisagem ostentava-se feliz, sob o céu

²⁷ Informação prestada, em depoimento pessoal, pelo Professor Fausto Castilho em janeiro de 2000.

leve. Mas Amado nos descreve o rude trabalho das colheitas. Dura, apenas, algumas semanas, durante as quais os trabalhadores são alojados pelos proprietários; às vezes ele os guarda até o ano seguinte, mas se decide diminuir a mão-de-obra, ou renová-la, é seu direito: os trabalhadores partem à procura de novo contrato, em outro lugar. Na parte baixa do parque dos M., num dos lados do pátio onde secavam os grãos de café, uma sala de aula abrigava umas vinte crianças, que mal teriam tempo de aprender a ler: no próximo ano, estariam, sem dúvida, a centenas de quilômetros dali. As casas dos trabalhadores eram mais decentes do que as pocilgas de Itabuna, mas muito pobres.²⁸

Jorge Amado, em seu livro de memórias, também relembra o encontro com Júlio de Mesquita Filho e o jantar que houve na noite que precedeu à conferência em Araraquara; o diretor de *O Estado* teria designado um repórter para acompanhar Sartre e Simone em suas andanças pelo Brasil. Jorge comenta ainda o tratamento respeitoso dado aos visitantes pelo jornal, que, através de artigos que gerassem polêmica, cobria a pregação revolucionária de Sartre.

Durante esse jantar, Júlio de Mesquita Filho teria passado muito tempo conversando com Sartre. Este parecia atônito, enquanto o outro usava um tom veemente. O filósofo, impressionado com as palavras de seu interlocutor, teria posteriormente comentado com Jorge Amado:

_ Nunca vi ninguém igual a Monsieur Mesquitá - acentuava o a -, é fascinante. Nunca vi ninguém tão conservador, tão reacionário. O que ele me disse é inimaginável! Por vezes pareceu-me estar ouvindo alguém da Idade Média.²⁹

Pela manhã, também atesta Jorge Amado, o então diretor de *O Estado* os leva a conhecer os cafezais. Na viagem a caminho de São Paulo, diz o escritor baiano que Sartre o interroga:

_ Me digam como é que um homem tão reacionário, tão estreito como Monsieur Mesquitá, de repente, ao falar dos cafezais, se transforma num poeta, o mais terno e amoroso? Um poeta, o que ele me disse foi pura poesia, estou feliz de tê-lo conhecido.³⁰

²⁸ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, pp. 271-272.

²⁹ Jorge Amado. *Navegação de cabotagem*. Editora Record, Rio de Janeiro, 1992, p. 113.

³⁰ Idem. *Op. cit.*, p. 113.

Em depoimento concedido, Fausto Castilho, membro de grupo de estudos sartreanos na França, revela que, ainda hoje, estudiosos perguntam-lhe como Jean-Paul Sartre, homem de esquerda, pôde ser recebido no Brasil por Júlio de Mesquita Filho, fina-flor do patriarcado do café? Ao que o Professor responde que, a despeito disso, a família Mesquita produziu muitos intelectuais.

Na volta de Araraquara a São Paulo, os visitantes param novamente na fazenda dos Mesquita para dormir. Mais uma vez, a hospitalidade brasileira é objeto de atenção por parte de Simone de Beauvoir. Talvez por ser-lhe inabitual, a percebesse informal e espontânea, vinda do coração - dentro da mais pura tradição exaltada por Sérgio Buarque de Holanda:

(...) o motorista perdeu-se nos caminhos que atravessam as plantações. Enfim, percebemos uma luzinha, ao longe, guiamo-nos por ela, perdendo-a, reencontrando-a, rodando, sem conseguirmos atingi-la. Somente às 2 horas da manhã o carro parou perto da escadaria: as lâmpadas estavam acesas, as portas abertas; dirigimo-nos para os nossos quartos. Ainda um exemplo dessa hospitalidade brasileira, que foi um dos encantos de nossa viagem.³¹

Contam testemunhas que Jorge Amado desaconselhou a ida de Sartre a Araraquara, conseguindo o apoio de Simone de Beauvoir para isso; talvez temesse que a ida a uma pequena faculdade do interior paulista ofuscasse o brilho de sua própria estrela como responsável pela vinda do filósofo ao Brasil e cicerone de suas andanças por aqui. A despeito disso, Jorge Amado carrega nas cores ao narrar a recepção que os estudantes deram a Sartre em Araraquara; relembra também a passagem pela fazenda dos Mesquita na volta a São Paulo:

Em 1960 Zélia e eu tivemos o privilégio de acompanhar Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre Brasil afora, empreitada excitante e divertida. Um dos maiores êxitos da viagem do filósofo existencialista ele o obteve em Araraquara, a notável conferência pronunciada ante um público de estudantes em frenesi, Sartre carregado em triunfo. Dela voltávamos no rumo da capital paulista, íamos pernoitar na Fazenda Lovera, hóspedes do casal Júlio de Mesquita Filho.³²

³¹ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, p. 273.

³² Jorge Amado. *Op. cit.*, p. 111.

Sartre debate com estudantes em Araraquara

No domingo, 4 de setembro, desde às 9h30min começaram a chegar caravanas de estudantes de faculdades de outras cidades, que aguardavam a presença de Sartre nos jardins da Faculdade de Filosofia de Araraquara³³. Mas Sartre tardava a chegar... Alguns professores, também provenientes de outras universidades, já duvidavam que o filósofo fosse a uma faculdade do interior. Sabemos, entretanto, como a recepção na casa de Júlio de Mesquita Filho o entreteve em conversas com representantes da intelectualidade brasileira, além de um sem-número de conservadoras reflexões, do próprio anfitrião, sobre problemas raciais, sociais, sexuais... Acompanhados por Jorge Amado e pelos professores Fausto Castilho e Guimarães Fonseca, Sartre e Simone de Beauvoir partem da fazenda dos Mesquita por volta das 10h da manhã. Chegam à cidade com cinco horas de atraso. Estava previsto que Sartre falaria sobre sua filosofia aos professores pela manhã e participaria de um debate sobre questões políticas com os estudantes na parte da tarde. Mas, a direção da faculdade informa ao público ansioso que “o filósofo havia pedido tempo para consultar livros básicos, para preparar sua conferência”³⁴. A limitação do tempo acabou provocando a transferência de ambas as atividades para o período da tarde, o que atrapalhou o programa de vários professores que se deslocaram para Araraquara com a intenção de ouvir Sartre pela manhã e assistir ao jogo entre o Santos de Pelé e a Ferroviária à tarde - interessante observar, que o time local saiu vencedor nesse confronto³⁵:

Alguns professores que se haviam dirigido para Araraquara começaram a duvidar do comparecimento de Sartre, ao mesmo tempo que lamentavam não poder assistir ao jogo, em virtude da coincidência de horário. Entre o futebol e a filosofia, preferiram a última. Depois do almoço, no qual se encontraram professores vindos de diversas cidades, anunciou-se que Sartre falaria às 15 horas para os estudantes.³⁶

O almoço ocorreu em casa do Professor Fausto Castilho. Referindo-se a essa recepção, Simone de Beauvoir não perde oportunidade para atirar farpas sobre o jovem professor responsável pela ida de Sartre a Araraquara, como podemos ler na transcrição que segue, em que ela sequer menciona o local onde o filósofo havia “engolido sanduíches”. Apesar da insatisfação de Simone

³³ “Sartre falou de política e de filosofia em Araraquara”. *O Estado de S. Paulo*, 06 de setembro de 1960.

³⁴ *Op. cit.*

³⁵ Informação fornecida, em depoimento pessoal, pelo Professor Luiz Orlandi em agosto de 1999.

³⁶ “Sartre falou de política e de filosofia em Araraquara”. *O Estado de S. Paulo*, 06 de setembro de 1960.

de Beauvoir - talvez enciumada pela parca atenção que despertou em Araraquara entre estudantes e intelectuais -, Sartre parece ter se sentido à vontade durante essa recepção. Solicita livros básicos a fim de preparar sua conferência, o Professor Fausto Castilho lhe oferece o espaço de sua biblioteca particular e exemplares de *L'Être et le néant* e da *Critique de la raison dialectique*, nos quais faz inúmeras anotações. O filósofo passa cerca de uma hora preparando a conferência e deixa atenciosa dedicatória para Fausto Castilho no volume de *L'Être et le néant*³⁷.

Sartre, acompanhado de Simone de Beauvoir e de Jorge Amado, entrou no auditório do Teatro Municipal de Araraquara³⁸ pouco depois das 15 horas. O filósofo foi saudado, em nome dos estudantes, por Elena Andreolli, aluna de Letras em São José do Rio Preto³⁹, que, expressando-se fluentemente em francês, pediu ao filósofo que falasse de problemas concretos; essa reunião teria se prolongado até às 17 horas⁴⁰. Segundo Simone de Beauvoir, em Araraquara,

Sartre engoliu alguns sanduíches e, mais ou menos às 2 horas, entrou no anfiteatro todo enfeitado de bandeirolas: “Viva Cuba! Viva Sartre! Você falou dos bohios: fale das favelas”⁴¹.

Sartre, prazerosamente, atendeu aos apelos desse público jovem, em sua maioria composto por moças, e falou a eles sobre questões políticas então na ordem do dia, como a Guerra da Argélia, a Revolução Cubana, as Ligas Camponesas no Brasil e sobre a importância da participação dos jovens na vida política. Alguns professores se revezaram na tradução. No dia seguinte, jornais de São Paulo alardearam que Sartre havia pregado a revolução a estudantes em uma universidade paulista⁴². O Professor Luiz Roberto Salinas Fortes comenta

³⁷ Informação prestada, em depoimento pessoal, pelo Professor Fausto Castilho em janeiro de 2000.

³⁸ Esse teatro foi projetado por Juó Bananere, pseudônimo do engenheiro Alexandre Marcondes Machado, que colaborava, por volta de 1912, para o jornal humorístico *O Pirralho*, fundado por Oswald de Andrade e Emílio de Meneses, com paródias de célebres poemas românticos e parnasianos escritas no português dos ítalo-paulistanos. Juó Bananere também chegou a publicar livro com breves histórias escritas nessa vertente do português. Esse teatro já não existe, foi demolido durante uma administração municipal.

³⁹ Informação fornecida, em depoimento pessoal, pelo Professor Luiz Orlandi em agosto de 1999.

⁴⁰ “Sartre falou de política e de filosofia em Araraquara”. *O Estado de S. Paulo*, 06 de setembro de 1960.

⁴¹ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, p. 272.

⁴² Simone de Beauvoir diz que Sartre aceita pronunciar a conferência em Araraquara, numa universidade recém-criada - “tenta-se, no Brasil, a descentralização do ensino superior” (*op. cit.*, p. 271) -, devido às manobras de um professor identificado apenas por L., que, segundo ela, tentava se autopromover. Tal professor parecia não ter simpatias pelas esquerdas ou, pelo menos, não considerava politicamente correto

as preocupações políticas que marcaram a passagem de Jean-Paul Sartre por Araraquara:

Do ponto de vista político dois foram os temas principais das conferências aqui pronunciadas: o “colonialismo” e a revolução “antiimperialista”. Ou seja, Argélia e Cuba, onde estivera alguns meses antes nesse mesmo ano de 1960, a convite de Fidel Castro, o nosso hóspede transmite com entusiasmo ao público sua simpatia incondicionada pela então jovem revolução.⁴³

Durante essa conversa, Sartre também quis ouvir estudantes, operários e trabalhadores rurais, que afluíram de diversas cidades do Estado para esse encontro. Pediu-lhes que falassem sobre suas lutas reivindicatórias. Na época, estava em questão a transformação em pastagens de terras arrendadas em Santa Fé do Sul, no Estado de São Paulo. Os arrendatários derrubavam a mata e, depois de devolvidas as terras, os proprietários as transformavam em pastagens, porque esse sistema não tinha custos para seus donos. Dias mais tarde, durante encontro de Sartre com sindicalistas promovido por *Última Hora* em São Paulo, o problema de Santa Fé do Sul voltou a ser mencionado. Nesse encontro, o deputado Rocha Mendes Filho, ao tratar da solidariedade entre operários e trabalhadores do campo, disse que aqueles estavam ajudando a fundar um sindicato agrícola em Santa Fé do Sul, onde “os trabalhadores estavam sendo despejados de suas terras por meios violentos”⁴⁴.

Feita a exposição pelos estudantes de Araraquara, Sartre disse que havia necessidade de leis que protegessem os lavradores, iniciou-se então um debate sobre o papel das Ligas Camponesas, organizadas pelo deputado pernambucano Francisco Julião:

Outro presente tomou a palavra para dizer que as leis não traziam resultado e que devia ser tomado o exemplo do Norte, onde a Liga Camponesa havia conseguido uma série de reivindicações através de medidas efetivas.

tê-las. Vejamos o que ela diz mais adiante, ao relatar um fato ocorrido na fazenda dos Mesquita, manhã posterior à conferência:

Quando saí, pela manhã, encontrei Amado no corredor. Ria muito, pois não gostava do Professor L.: “Esse pobre professor quase teve um enfarte”, disse-me. Abrindo um jornal. L. lera a manchete: “Sartre prega a revolução!” Soltara um gemido: “Sou um homem acabado!” (*Op. cit.*, p. 273).

⁴³ Luiz Roberto Salinas Fortes. “Introdução”. in: *Sartre no Brasil: a conferência de Araraquara*, p. 13.

⁴⁴ “Diálogo de Sartre com trabalhadores”. *Última Hora*, Tablóide. Rio de Janeiro, 13 de setembro de 1960.

Disse Sartre que conhecia alguma coisa sobre a Liga Camponesa e os problemas da região, mas queria saber qual a melhor maneira de se encarar a questão: tratava-se somente de tomar uma posição reformista ou a questão devia ser encarada como um problema econômico e conseqüentemente sua mudança estaria sujeita a “um processo revolucionário”.

Respondeu o representante dos estudantes que o caminho para as reivindicações dos trabalhadores era o seguido pela Liga Camponesa, o que de certa forma prepararia “o movimento final”.

A história prova o contrário, disse Sartre. Pelo caso de Cuba, “que vocês tanto estimam”, pode ver-se que nunca houve movimento reformista que produzisse revolução. E acrescentou: o que produziu a revolução em Cuba foi a ditadura.⁴⁵

Em seguida, uma pessoa do público, que afirmou ser metalúrgico, disse que o governo de São Paulo falava em reforma agrária, mas na verdade perseguia o trabalhador. Pediu que se lançasse um voto de protesto ao governador. Sartre, embora pregasse meios revolucionários, não consentiu, disse que as reivindicações deveriam ser levadas à Assembléia Legislativa, pediu que os estudantes lhe falassem alguma coisa sobre o governador de São Paulo. Mas, voltados que estavam para a necessidade de reformas de base no Brasil, palavra de ordem da esquerda que sugeria o horizonte político da época e embutia a idéia de reformas urbanas e rurais, pouca importância deram ao pedido de Sartre, ninguém se dispôs a fazer-lhe um relato sobre o governador, personalidade que consideravam ausente nesse processo.

É importante lembrar o que ocorria, por esses anos, no campo brasileiro. As primeiras Ligas Camponesas surgiram no Brasil após a redemocratização de 1945, sob iniciativa e orientação do recém-legalizado Partido Comunista Brasileiro; eram associações civis que visavam a mobilização e organização dos camponeses e trabalhadores rurais sob o amparo do Código Civil:

A fundação dessas Ligas iria refletir, antes de tudo, a necessidade do PCB de ampliar as suas bases políticas para além das fronteiras urbanas e concretizar a idéia de uma aliança operária-camponesa para se contrapor ao latifúndio e ao imperialismo, de acordo com a estratégia política definida desde os primeiros congressos desse partido.⁴⁶

(...)

⁴⁵ “Sartre falou de política e de filosofia em Araraquara”. *O Estado de S. Paulo*, 06 de setembro de 1960.

⁴⁶ Fernando Antônio Azevêdo. *As Ligas Camponesas*. Editora Paz e Terra. Rio de Janeiro, 1982, p. 55.

Com a cassação do registro do PCB, em 1947, o retorno desse partido à ilegalidade e à clandestinidade, e a repressão generalizada aos seus militantes, tais ligas ou associações foram violentamente abafadas, por vezes de forma direta e comandada pessoalmente pelos grandes proprietários e por seus capangas e jagunços, uma espécie de política privada a serviço do latifúndio. Desta forma, em pouco tempo e sem condições de esboçar alguma resistência, a maior parte dessas entidades foi desarticulada e extinta. Na verdade, nesse curto período de vida, elas não conseguiram criar uma base de massa, nem projetar nenhum líder camponês de expressão nacional, regional ou mesmo local.⁴⁷

Entretanto, sob o comando de José Porfirio, as organizações de trabalhadores rurais deram origem ao Território Livre de Tromba-Formoso, uma área de 10 mil km², situado ao norte de Goiás:

O *Jornal da Tarde* (11.07.71), de São Paulo, publicou uma extensa reportagem sobre a existência da República de Tromba-Formoso, criada em 1953, e que resistiu até o golpe de 1964. Esse território, localizado a apenas 250 km de Brasília, no norte de Goiás, era dirigido por comissões executivas e sob a égide de uma constituição própria, que definia o Estado de Tromba-Formoso como popular e socialista. Após 64, seus dirigentes se evadiram, ocultando um importante arsenal de armas e munições numa gruta chamada Vereda do Exu, na Serra Cana Brava, posteriormente encontrado e apreendido pelos órgãos de segurança nacional (em 1969).⁴⁸

Por esses anos, em Pernambuco, terra de origem de Francisco Julião, também ocorrem fatos importantes em função do trabalho das Ligas Camponesas. Em 1958 elegeu-se para o governo de Pernambuco a chapa composta por Cid Sampaio-Pelópidas da Silveiras, apoiados pelo PSB e PCB:

Seria no bojo dessas profundas mudanças no quadro político e ideológico de Pernambuco que as Ligas se consolidariam como organização camponesa, ocupando um lugar e uma faixa própria nas lutas sociais que se desencadeariam no campo nos anos sessenta, tendo como eixo a luta pela reforma agrária, cujo exemplo mais próximo e

⁴⁷ Idem. *Op. cit.*, p. 57.

⁴⁸ Idem. *Op. cit.*, p. 57.

imediatamente, tanto para o campesinato quanto para os proprietários de terra, estava na desapropriação do Engenho Galiléia.⁴⁹

(...)

A desapropriação, discutida e aprovada em 1959, foi antecedida por concentrações de camponeses na cidade do Recife, reunindo centenas de agricultores diante da Assembléia Legislativa e do Palácio do Governo, pressionando os deputados a votarem de forma favorável ao projeto e o governador a sancioná-lo, transformando-o em lei. Na imprensa local, o debate sobre o projeto foi dos mais acirrados, através de editoriais e artigos que, em sua maioria, eram contrários à desapropriação, vista como um perigoso precedente que ameaçava a propriedade privada e os próprios fundamentos da ordem social.⁵⁰

O jornal *O Estado de S. Paulo*, considerado da direita esclarecida por Simone de Beauvoir e Sartre porque, epidermicamente, estava preocupado com o problema das favelas em São Paulo, foi um dos importantes meios de imprensa que condenaram a desapropriação do Engenho Galiléia. Como bem observou o próprio Sartre, embora no Brasil as elites pareçam assumir posições progressistas, recusam-se a abdicar de seus privilégios para que alguma coisa seja mudada no País, parece ser bem esse o teor da preocupação desse jornal com o problema das favelas em São Paulo, pois não parecia considerar o êxodo rural, em função da miséria e das expulsões do campo, como um dos fatores que contribuíam para o inchamento das favelas em São Paulo. Afinal, a defesa do direito de propriedade sobre a terra, mesmo que esse direito estivesse fundamentado em grilagens e expropriações, era mais importante que a necessidade de resolver nossos problemas sociais. Fernando Azevêdo transcreve em seu livro um editorial de *O Estado de S. Paulo*, publicado em 18 de fevereiro de 1960, poucos meses antes da chegada dos intelectuais franceses à cidade:

“Ao criticarmos, não faz ainda muitos dias, a absurda iniciativa do governador Cid Sampaio, de desapropriar as terras do Engenho Galiléia para, num ilícito e violento golpe no princípio da propriedade, distribuí-las aos empregados daquela empresa, prevíamos o que disso poderia resultar. A violência seria, como foi, considerada uma conquista das

⁴⁹ Idem. *Op. cit.*, p. 69.

⁵⁰ Idem. *Op. cit.*, p. 71.

Ligas Camponesas, e acenderia a ambição dos demais camponeses assalariados, desejosos de favores idênticos.”⁵¹

A expropriação do Engenho Galiléia projeta nacionalmente o nome das Ligas Camponesas entre os anos de 1960 e 1962. Nesse período, Francisco Julião e vários líderes camponeses, integrando a comitiva do candidato presidencial Jânio Quadros, visitam Cuba e Venezuela, conhecem a experiência da reforma agrária cubana e as formas de atuação das organizações e sindicatos rurais da Venezuela. Nessa época tornam-se conflituosas as relações entre Ligas Camponesas e PCB:

Ainda em 1960, os comunistas ligados às Ligas são derrotados, com suas teses, durante o Congresso do PCB aprofundando o afastamento daquela organização política das Ligas, cujas relações já estavam tensas desde a campanha presidencial, quando as Ligas organizam, em todo o Nordeste, um movimento de solidariedade à Cuba, durante o episódio do bloqueio à ilha pelos Estados Unidos, movimento este considerado pelo PCB (que apoiava Lott cujas posições eram contrárias à revolução cubana) como inoportuno, do ponto de vista tático, no momento eleitoral em que se vivia.⁵²

É importante lembrar que houve, no Rio de Janeiro, um encontro entre Sartre, Simone de Beauvoir e Luís Carlos Prestes, do qual os intelectuais franceses parecem sair indignados com as posições defendidas pelo ex-*Cavaleiro da Esperança*. Este defendia o apoio a Lott e condenava a ação das Ligas Camponesas, considerada dogmática pelo líder do PCB. Posições que revelavam a estratégia de aliança com a burguesia nacional. Tal ideologia restringia a esfera das reivindicações às conquistas econômicas e a um nacionalismo no âmbito político, porém preteria (ou recusava) a luta revolucionária⁵³. Simone concluiu desse encontro que, segundo o líder comunista, “o Brasil tornar-se-ia um país socialista, desde que nada fizesse para isso”⁵⁴.

⁵¹ Idem. *Op. cit.*, p. 71.

⁵² Idem. *Op. cit.*, pp. 77-78.

⁵³ “(...) Muito mais antiimperialista que anticapitalista, o P.C. distinguia no interior das classes dominantes um setor agrário, retrógrado e pró-americano, e um setor industrial, nacional e progressista, ao qual se aliava contra o primeiro. (...) O P.C. entretanto transformou em vasto movimento ideológico e teórico as suas alianças, e acreditou nelas, enquanto a burguesia não acreditava nele.” (Roberto Schwarz. “Cultura e política, 1964-69”. *O pai de família e outros estudos*, p. 65).

⁵⁴ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, p. 264.

Distante desse plano de conchavos políticos do PCB, que restrito futuro projetava para as reformas de base no País, os estudantes se voltavam para uma ação política mais concreta, de cunho internacionalista. Apoiavam as Ligas, uniam-se às reivindicações de operários e trabalhadores rurais, aproveitando-se, inclusive, da fala de Sartre em Araraquara como instrumento para um projeto de despertar de consciências para a necessidade de reformas no País. Além disso, antes mesmo da passagem de Sartre por aqui, muitos inscreviam-se como voluntários na U.E.E. (União Estadual dos Estudantes) - então presidida por Branquinho Maracajá, tendo Luiz Orlandi como vice - para a defesa da revolução em Cuba. Talvez em função das posições moderadas assumidas por membros do PCB com quem Sartre manteve contato, o apoio desses à candidatura Lott não inspirou confiança ao filósofo. Encantado com as declarações de Jânio Quadros em favor de Cuba, Sartre deu-lhe um apoio surdo, intimidado pela amizade de Jorge Amado. Entretanto, corria em Araraquara, a existência de uma pergunta, que não alcançou a mídia, que teriam feito ao filósofo: “Por que nos aconselha a votar em Jânio Quadros?”, ao que ele teria respondido - ou talvez os estudantes tivessem pressuposto a resposta com base em sua filosofia - que Jânio Quadros “seria pego pela palavra”⁵⁵. Afinal, Sartre, generoso e coerente com sua moral da responsabilidade, talvez acreditasse que essas pudessem ser virtudes universais nos homens públicos.

Fernando Azevêdo faz um balanço da expansão das Ligas, atribuindo importante papel a sua vinculação aos setores urbanos. Novamente encontramos o ponto de vista que afirma a necessidade de uma vanguarda intelectual ligar-se aos movimentos populares para que eles se tornem revolucionários:

A expansão das Ligas, ao nosso ver, tornou-se possível não só porque elas representavam um instrumento de agregação de interesses do campesinato, num momento particular, onde se acentuam o despojamento e a separação do produtor direto da terra, transformando-o num assalariado sem direitos sindicais e trabalhistas, como também pelas novas condições políticas que se abrem a partir de 1958, com a queda das oligarquias mais tradicionais do governo e o estabelecimento de um clima mais democrático que, embora restrito às liberdades formais definidas pelo nosso liberalismo, permitiu um novo espaço para a organização dos movimentos sociais. Por sua vez, as Ligas, ao se

⁵⁵ Informação prestada, em depoimento pessoal, pelo Professor Luiz Orlandi em agosto de 1999.

estruturarem a partir da cidade, onde estão os intelectuais progressistas e as idéias políticas, os partidos e o movimento de massa, a imprensa e a opinião pública, encontraram aí a base e o suporte indispensáveis para romper com a exclusão do campesinato e transformar a sua visão paroquial e as suas lutas isoladas e dispersas num movimento unificado e orgânico.⁵⁶

Nesse contexto em que as ideologias populistas, de conciliação com as chamadas elites nacionais e progressistas, ganham enorme difusão, em Pernambuco é criado, em 1959, o Movimento de Cultura Popular pelo prefeito do Recife, Miguel Arraes. Embora sua criação fosse motivada por uma finalidade eleitoral imediata, pois o movimento pretendia alfabetizar as massas, que, com certeza, votariam em Miguel Arraes na eleição para o governo estadual de 1962, o crítico Roberto Schwarz considera que a ação do M.C.P. foi além desse imediatismo, pois conseguiu estimular manifestações culturais e políticas. Fez parte de sua prática o emprego do Método Paulo Freire para a alfabetização de adultos, que levou a despertar uma maior consciência política entre membros das massas populares⁵⁷.

Entretanto, apesar do trabalho das Ligas Camponesas e dos efeitos enviesados - do ponto de vista das elites - atingidos pelo Movimento de Cultura Popular, a condição do campesinato brasileiro - que Sartre e Simone julgaram em estado revolucionário - tenderia a começar a mudar nos primeiros anos da década de 60. Nosso campesinato, a exemplo dos trabalhadores da indústria, parecia querer assimilar os benefícios imediatos das condições de produção em moldes capitalistas. No início dos anos 60, o avanço do capitalismo no campo

⁵⁶ Fernando Antônio Azevêdo. *Op. cit.*, pp. 96-97.

⁵⁷ "(...) Dada a análise que fizemos, este é mesmo um critério de valor: só na medida em que nalgum ponto rompesse com o sistema de conciliações então engrenado, que não obstante lhe dava o impulso, a produção de esquerda escapava de ser pura ideologia. (...) para um exemplo mais complexo desta disparidade entre a prática reformista e seus resultados culturais, veja-se o Movimento de Cultura Popular em Pernambuco (uma bela evocação encontra-se no romance de Antonio Callado, *Quarup*, de 1967). O Movimento começou em 59, quando Miguel Arraes era prefeito e se candidatava a governador. A sua finalidade imediata era eleitoral, de alfabetizar as massas, que certamente votariam nele se pudessem (no Brasil o analfabeto, 50% da população, não vota). Havia intenção também de estimular toda sorte de organização do povo, em torno de interesses reais, de cidade, de bairro, e mesmo folclóricas, a fim de contrabalançar a indigência e o marginalismo da massa: seria um modo de fortalecê-lo para o contato devastador com a demagogia eleitoral. O programa era de inspiração cristã e reformista, e a sua teoria centrava na 'promoção do homem'. Entretanto, em seus efeitos sobre a cultura e suas formas estabelecidas, a profundidade do M.C.P. era maior. A começar pelo método Paulo Freire, de alfabetização de adultos, que foi desenvolvido nesta oportunidade. Este método, muito bem sucedido na prática, não concebe a leitura como uma técnica indiferente, mas como força no jogo da dominação social. Em consequência procura acoplar o acesso do camponês à palavra escrita com a consciência de sua situação política." (Roberto Schwarz. *Op. cit.*, pp. 67-68).

já transformara a grande massa de trabalhadores rurais em assalariados. Com o estímulo à sindicalização nos governos de Miguel Arraes (eleito em 1962), em Pernambuco, e João Goulart, na Presidência, as Ligas Camponesas ganham rivais, mesmo dentro da esquerda, e os trabalhadores assalariados do campo passam a lutar por objetivos mais imediatos e fáceis de se alcançar que a posse da terra, como salário mínimo, férias, repouso semanal remunerado, pagamento de décimo terceiro salário, entre outros benefícios.

Retornemos a Araraquara. Após a fala de Sartre aos estudantes, Simone de Beauvoir se dispôs a responder a algumas das perguntas das moças do público. A escritora falou sobre a luta da mulher para alcançar sua liberdade, dizendo que nos países em que os preconceitos são mais arraigados essa luta deve ser contínua, mas não quis responder a perguntas sobre sua obra.⁵⁸

Quando terminou a reunião, um estudante, em nome dos estudantes do interior, entregou a Sartre e Simone de Beauvoir uma flâmula e um diploma em homenagem pela atividade política em favor dos países subdesenvolvidos. Sartre agradeceu-lhes, mas lembrou que os estudantes nada falaram sobre o governador.⁵⁹

A conferência de Sartre em Araraquara

Às 18h15min, Sartre entrou no auditório da Faculdade de Filosofia para proferir a conferência, que durou quase duas horas, a um público composto por professores de faculdades do interior, da Capital e interessados em filosofia. Embora fumasse continuamente, Sartre não interrompeu sua fala nem mesmo para acender a sua cigarrilha. Dessa vez não houve necessidade de tradução. Havia cerca de cinquenta convidados, entre professores e outros intelectuais, que lotaram completamente o pequeno auditório. Nessa assistência, selecionada por Fausto Castilho e Ruy Mesquita, estavam nomes hoje familiares à nossa vida pública e intelectual, como Fernando Henrique Cardoso, Ruth Cardoso, Antonio Candido, Gilda Mello e Souza, Bento Prado Júnior, José Celso Martinez Correa, Gilles Granger, Alain Tourraine, Michel Debrun, João Cruz Costa, Lívio Teixeira, Jorge Nagle, Luiz Orlandi, então presidente do Centro Acadêmico da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras, entre outros.

Dentre as conferências proferidas por Sartre no Brasil, a única em que foram abordados temas filosóficos foi a de Araraquara. Sua publicação em livro ocorreu apenas em 1986, editado pela Unesp em comemoração aos seus dez anos de existência, embora a revista *Manchete*, na ocasião, houvesse

⁵⁸ Sartre falou de política e de filosofia em Araraquara. *O Estado de S. Paulo*, 06 de setembro de 1960.

⁵⁹ *Op. cit.*

anunciado, em carta do editor do Teatro de Comédia de Araraquara, W. Leal Rodrigues, que alguns editores já haviam sondado a direção da Faculdade de Filosofia sobre a possibilidade de publicação da conferência. Essa mesma revista, reiterando informações de outras fontes, diz que Sartre recusou convites de várias universidades paulistas, decidiu ir a Araraquara depois que o filósofo Fausto Castilho, na época com apenas trinta anos, formado pela Sorbonne, enviou-lhe por escrito, ao hotel no Recife, onde se hospedara, importante pergunta sobre a sua condição de filósofo⁶⁰.

Dias depois, no Rio de Janeiro, há um contato por telefone entre Sartre e o Professor Fausto Castilho, que novamente o interpela cobrando-lhe uma resposta à pergunta que enviara ao Recife⁶¹. O filósofo francês teria dito: “Essa foi a pergunta mais difícil que me fizeram no Brasil, não poderia responder em poucas palavras”⁶². O professor oferece-lhe, então, a Faculdade de Filosofia de Araraquara para uma resposta. Sartre imediatamente aceita ir àquela Faculdade criada, então, há apenas dois anos. Quando Sartre chegou a São Paulo, já no hotel, antes da entrevista à imprensa; em meio ao tumulto de jornalistas, há um novo contato entre ele e Fausto Castilho. O filósofo, com carregado sotaque francês, avisa que irá a “Arrarraquarrá”, o Professor Castilho lhe informa, então, o horário em que a Kombi da Faculdade passaria para levá-los ao interior paulista.

Entretanto, a reação generosa de Sartre parece ter despertado descontentamento entre os presentes: afinal, tão jovem professor merecer tamanha deferência de tão importante filósofo, que se dispõe a proferir conferência numa recém-criada faculdade! Mais grave: Sartre não vai à USP, a mais importante instituição universitária do País, não faz caso do movimento realizado através da imprensa de São Paulo para que permanecesse na cidade e formasse uma geração universitária. A decisão de ir a Araraquara irritou inclusive Jorge Amado e Simone de Beauvoir, que parece querer atirar farpas contra o jovem Professor Fausto Castilho em sua narrativa sobre a passagem pelo Brasil, ao tratá-lo como o professor L., que teria manobrado para que Sartre fosse ao interior de São Paulo com a finalidade de se autopromover⁶³.

Em entrevista recente à *Folha*, José Celso Martinez Correa relembra a conferência de Araraquara. O repórter pergunta-lhe sobre a participação de Fernando Henrique Cardoso. O dramaturgo parece dar pouca importância a ela,

⁶⁰ “Sartre e Simone em Araraquara”. *Manchete*, O Leitor em Manchete. Rio de Janeiro, 08 de outubro de 1960.

⁶¹ Informação prestada, em depoimento pessoal, pelo Professor Fausto Castilho em janeiro de 2000.

⁶² Informação prestada, em depoimento pessoal, pelo Professor Luiz Orlandi em agosto de 1999.

⁶³ Vide nota nº 42 deste capítulo ou *Sob o Signo da História*, vol. II, p. 273.

limitando-se a dizer que, nessa época, o sociólogo tinha ligações com a esquerda; reafirma a importância de Fausto Castilho para a realização do evento em Araraquara. Entretanto, o que chama a atenção nessa entrevista é o fato de seus temas serem filtrados de modo bem particular pela memória de Martinez Correa, o que, na verdade, contribui para dar dimensão universal às palavras do filósofo:

— Eu me lembro do Fernando Henrique com ele. Estava passeando de carro, vi os dois e acenei. Mas na conferência eu estava mais ligado no pensamento dele, que me interessava muito. Ele afirmava que eu tinha direito aos meus instintos, e que a libertação deles passava por outra forma de pensar. Era algo que me ligava muito. Ah, eu lembro que quem realmente levou Sartre a Araraquara foi o filósofo Fausto Castilho, de Campinas. Esse cara é vibrante, maravilhoso. Era o acompanhante, o animador.⁶⁴

Foi justamente o Professor Fausto Castilho quem abriu a conferência. Ao retomar as questões enviadas por escrito a Sartre, lhe propôs o seguinte tema:

“Desde 1943, conhecíamos os termos com os quais definis um filósofo e as relações que ele tinha, na história, com sua obra - já que a história é o limite intransponível tanto para o subjetivo quanto para o objetivo. Entretanto, desde a *Question de la méthode* e depois da *Critique de la raison dialectique* renunciáveis formalmente ao título de filósofo. Em que sentido poder-se-ia dizer que vossa posição atual implica uma nova concepção das relações entre o subjetivo e o objetivo? Em suma, como se poderia ser um ideólogo neste momento, sem cair nas dificuldades assinaladas por Marx a propósito da ideologia - isto é, como se pode ultrapassar a Filosofia sem realizá-la?”⁶⁵

⁶⁴ “O furacão Sartre em Araraquara”. *Folha de S. Paulo*, caderno *Mais!*, 31 de agosto de 1997.

⁶⁵ A pergunta do Professor Fausto Castilho em tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes:

“Desde 1943 conhecemos os termos em que o senhor define o filósofo bem como os vínculos que se estabelecem, na história, entre ele e sua obra - a História, isto é, o limite intransponível ao mesmo tempo para o subjetivo e para o objetivo.

Contudo, na *Questão de Método* e mais recentemente ainda na *Crítica (da razão dialética)*, o senhor renuncia formalmente ao nome de filósofo. Devemos perguntar se tal declaração não implica, para o senhor, em uma nova idéia das relações entre o subjetivo e o objetivo? E como dizer-se ideólogo, hoje, e, entretanto, não cair nas dificuldades que Marx assinala a propósito de toda ideologia?

Em suma, é possível superar a filosofia sem realizá-la?” (*Sartre no Brasil: A Conferência de Araraquara*, p. 23).

Sartre se propôs a responder a questão a partir do fim. Começou dizendo que depois de Marx não se pode pensar numa filosofia, que não seja prática ao mesmo tempo. Conseqüentemente, não há filosofia contemplativa que não exprima uma certa política. Daí, a história da Filosofia não pode ser tomada apenas no nível das obras uma vez que ela apanha as idéias fundamentais, na medida em que essas idéias se voltam para uma prática. (...)

(...) a filosofia de Marx corresponde à situação atual, em que se registra a crise do capitalismo. Enquanto perdurar essa situação, disse ele, é impossível uma nova filosofia. Nesse sentido é que se pode afirmar que o marxismo é inultrapassável.⁶⁶

Sartre procurou definir o Existencialismo de tal forma a justificar sua adesão ao Marxismo:

O existencialismo é uma filosofia aberta, sem dogmas, que não é perene nem pode ser um sistema. É uma filosofia aberta à experiência humana.⁶⁷

Luiz Roberto Salinas Fortes fala da importância da presença de Sartre para os jovens intelectuais brasileiros que tinham nesse filósofo francês o seu *maître à penser*, “fascinante personagem ao mesmo tempo tão familiar, já que de há muito nos iniciava no difícil exercício do pensamento, e tão distante, parecendo mesmo provir de uma dimensão outra”⁶⁸.

As preocupações filosóficas de Sartre, no momento em que vem ao Brasil e como mostra a *Critique*, já não estão mais no plano da análise existencial:

Já não se trata mais de explicar as estruturas fundamentais e extra-históricas do existente humano enquanto tal. Trata-se agora da determinação dos fundamentos de uma Antropologia “estrutural e histórica”, da fundamentação de uma dialética social e da função dos princípios que presidem a todo acontecer histórico. Como pensar o “homem histórico concreto”, como entender o procedimento deste agente livre (embora historicamente alienado), como proceder ao “deciframento dialético da História” humana e como dar conta da

⁶⁶ “Sartre falou de política e de filosofia em Araraquara”. *O Estado de S. Paulo*, 06 de setembro de 1960.

⁶⁷ “Sartre: ‘No Brasil todo mundo parece de esquerda’”. *Última Hora*, Tablóide, 10 de setembro de 1960.

⁶⁸ Luiz Roberto Salinas Fortes. *Op. cit.*, p. 11.

inteligibilidade da “praxis” coletiva? Eis o novo terreno no qual se movimentam as novas questões. Mas esta própria mudança de objeto e de terreno não implicaria necessariamente, como não deixavam de observar os comentadores, num abandono das posições anteriores que pareciam desembocar em um inapelável niilismo difícil de conciliar com a adesão, na *Critique*, a uma perspectiva que supõe como possível a “liberação” histórica do homem?⁶⁹

A *Revista Brasileira de Filosofia* noticiou de maneira bastante evasiva a conferência proferida por Sartre em Araraquara, sua conferência sobre arte e criação artística e seus encontros com intelectuais e estudantes paulistas, prometendo dar uma cobertura mais extensa no próximo número, o que, de fato, não ocorreu:

Além dessas conferências, que suscitaram o mais profundo interesse nos meios culturais paulistas, - e a respeito dos quais esta Revista dará maiores informes no próximo fascículo, - Sartre manteve vivo contacto com intelectuais e estudantes de São Paulo, confirmando o seu papel de filósofo *engagé*, com participação atuante no plano político-social de nosso tempo.⁷⁰

Na imprensa de Araraquara, Dorian Jorge Freire comenta a passagem de Sartre pela cidade, apresentando uma visão um tanto quanto ambivalente do filósofo. Inicia o artigo criticando a doutrina existencialista que não seria fácil de aceitar porque “é incompatível com a alegria, a esperança, a felicidade...”, enfim, “com o sorriso das crianças...” Pois, para Sartre “não há Deus e”, portanto, “não há recompensa, não há nem mesmo sentido objetivo, claro, para a existência”. Entretanto, parece considerar positivas as observações de Sartre sobre o Brasil:

Não faz um mês que Sartre está no Brasil e já temos ouvido dele considerações das mais corajosas e das mais lúcidas sobre problemas que, de uma forma ou de outra, interessam aos brasileiros. Dizendo que o Brasil é uma ditadura de dez milhões de habitantes de capitais contra sessenta milhões de brasileiros espalhados pelo interior, afirmando que precisaremos ir à revolução pela reforma agrária consistindo os moços a

⁶⁹ *Idem. Op. cit.*, p. 16.

⁷⁰ “Sartre em São Paulo”. *Revista Brasileira de Filosofia*, Noticiário Cultural. Julho, agosto, setembro de 1960, número 39.

desempenharem um papel atuante nesta fase brasileira, explicando que a nossa literatura deve continuar nacional, defendendo o governo heróico e emancipador de Fidel Castro, das mentiras e calúnias de uma soez campanha norte-americana. Sartre conseguiu, em pouquíssimo tempo, a admiração de todos.⁷¹

Esse autor diz também que, embora Sartre venha ao Brasil quando o existencialismo já pertence ao passado, nenhum outro escritor que aqui esteve recebeu demonstrações mais carinhosas e cobertura jornalística mais extensa. Finaliza suas considerações exaltando a postura favorável de Sartre em relação a Fidel Castro e o exemplo que dá ao Brasil ao afirmar que o escritor não deve se desligar do povo. Considera-o o guia mais inteligente, atuante e corajoso da juventude.

Sartre no Teatro João Caetano em São Paulo

Na noite de 5 de setembro, quando retornaram de Araraquara, Sartre pronuncia em São Paulo, no Teatro João Caetano, talvez sua mais concorrida conferência no Brasil. O convite, que o filósofo encontrara ao chegar ao Rio de Janeiro e aceitara, propunha uma conferência sobre o papel da juventude nos movimentos revolucionários; tema que talvez tenha contribuído para o enorme afluxo de público jovem que buscava um lugar no teatro para ver e ouvir Sartre. Simone de Beauvoir conta que no auditório havia seiscentos lugares, mas que outras quatrocentas pessoas aproximadamente estavam do lado de fora e acabaram rompendo a barreira policial, sentaram-se no chão. Anos depois, já na década de setenta, na série de entrevistas dadas a Simone de Beauvoir, Sartre ainda se lembrava do enorme público que afluía a essa conferência em São Paulo⁷²:

“(...) fiz uma conferência em São Paulo sobre a guerra da Argélia. Lembro-me dessa conferência que foi uma verdadeira enchente, tal o afluxo de gente; eram sobretudo estudantes; escancararam as portas e lotaram a sala de ponta a ponta.”⁷³

⁷¹ Dorian Jorge Freire. “Sartre e o Brasil”. *O Imparcial*. Araraquara, 09 de setembro de 1960.

⁷² Mais recentemente, esse fato volta a ser referido na imprensa paulista: “(...) conferência no Teatro João Caetano, em São Paulo, onde estudantes disputaram a tapa um lugar para ver Sartre.” (Hélio Guimarães. *Op. cit.*).

⁷³ Simone de Beauvoir. *A Cerimônia do adeus*, pp. 501-502.

Mas, ao chegar à cidade, o tema havia sido mudado para “A situação colonial”, o que não foi empecilho para que centrasse sua exposição no papel revolucionário da juventude. Vejamos como Sartre reagiu à mudança de tema:

“Quando cheguei do Recife, pediram-me que fizesse uma conferência sobre o papel da juventude nos movimentos revolucionários. Aceitei. Entretanto, o tema foi mudado para ‘A situação colonial’. Tratarei do papel da juventude nos movimentos revolucionários, mas vocês verão que é a mesma coisa.

Vocês já ouviram falar, do ‘conflito de gerações’, que não se levava muito a sério, porque os pais sempre disseram que os filhos saíram diferentes do que eles desejavam. Acontece que hoje em dia o divórcio entre as gerações é muito mais importante, porque, em muitos países, a juventude não só toma parte em movimentos radicais ou revolucionários mas também escolhe seus líderes em suas próprias fileiras, recusando-se a buscá-los entre os mais idosos, que se consideravam seus mestres. É este fenômeno que gostaria de estudar hoje com vocês, baseado em três exemplos que conheço pessoalmente. (...) Tomarei então três exemplos: a juventude cubana, a juventude argelina muçulmana e a juventude francesa que se opõe neste momento à guerra da Argélia.”⁷⁴

Nessa conferência, Sartre apresenta uma exposição sobre a situação de dependência em relação aos Estados Unidos que existia em Cuba desde sua desvinculação da Espanha, no início do século, apoiada pelos Estados Unidos, que tinha interesse em comprar seu açúcar. Pagava por ele um preço mais alto em relação ao mercado internacional, o mesmo pago aos plantadores de beterrabas americanos, para que estes não quebrassem com a concorrência do açúcar cubano. Aparentemente era um bom negócio para Cuba, entretanto Sartre argumenta que a ilha era forçada a comprar produtos manufaturados e agrícolas dos Estados Unidos, a preços americanos, por isso não se industrializou e desenvolveu apenas a monocultura da cana, num país que, segundo o escritor⁷⁵, possuía enormes latifúndios improdutivos. Nesse contexto, cita Cuba como exemplo de país onde a juventude tomou o poder:

⁷⁴ “Sartre falou sobre colonialismo e suas implicações no mundo moderno”. *O Estado de S. Paulo*, 08 de setembro de 1960.

⁷⁵ *Op. cit.*

A primeira coisa que impressiona em Cuba é a juventude dos chefes. Há uma geração de jovens que tomou o poder sob o nariz dos adultos que julgavam poder tomá-lo naturalmente. Houve ali um fato que pode parecer escandaloso aos homens idosos, mas que é bastante reconfortante para a juventude; houve um assalto de gerações. Batista havia tomado o poder em 52; homens de 30 a 40 anos, deputados que haviam sido exilados depois do golpe de Estado, homens que envelheciam, pensavam que no dia em que Batista fosse deposto, tomariam novamente o poder. Eles não o tomaram e não o tomarão nunca. Essa geração foi totalmente privada do poder. Os jovens afastaram uma geração de adultos.⁷⁶

Em seguida, Sartre faz uma exposição sobre a situação da Argélia, segundo ele, análoga à de Cuba. A Argélia estava superpovoada devido à reduzida proporção de terras férteis, nas quais os franceses introduziram o cultivo de frutas cítricas e uvas, que propiciam a produção de vinhos baratos e de boa qualidade, mas que de nada servem aos argelinos, pois a religião interdita seu consumo, para eles seria mais interessante que se plantassem tâmaras. Devido às más condições de vida dos argelinos, Sartre explica que houve na colônia um movimento pela assimilação, isto é, pela concessão de direitos como cidadãos franceses; nesse momento é aparteado por um francês que estava na assistência:

Por volta de 1945-1950, os muçulmanos tinham uma reivindicação: a assimilação. Quer dizer, pediam à França que lhes desse os mesmos direitos que tinham os cidadãos franceses, com o que aceitariam ser considerados cidadãos franceses. Pediam isso por desespero, porque a situação era difícil. Pretendiam impedir o crescimento da mortalidade infantil e da miséria com a ajuda que lhes seria prestada. Isso sempre lhes foi recusado. Os muçulmanos, que agora têm 60 anos, ou que já estão mortos, diziam: “nada se pode fazer; a França é demasiado forte; tornemo-nos franceses; peçamos os direitos dos franceses e ajamos como franceses”. Isso sempre lhes foi recusado, porque se lhes fosse dado, não existiria mais colônia argelina.

_ Diz um assistente que havia muitos franceses muçulmanos na Argélia.

Sartre: _ Que o sr. entende por franceses muçulmanos?

⁷⁶ *Op. cit.*

A.: _ Os soldados, por exemplo.

Sartre: _ O sr. quer dizer os 500 mil soldados que o governo mantém na Argélia são muçulmanos?

A.: _ Não, mas durante a segunda guerra mundial muçulmanos lutaram em Monte Cassino...

Sartre: _ E por isso deveriam tratá-los melhor. Evitar, por exemplo, de torturá-los.

“Eis uma resposta típica. Estou falando da assimilação de direitos e meu apanteante me responde que eles têm o direito de se fazer matar. Eles pediam o direito de votar que não lhes foi dado. Receberam apenas o direito de serem alistados e de se deixarem matar. São coisas bem diferentes.”⁷⁷

Sartre continua falando sobre a política francesa para a Argélia, as reivindicações dos argelinos e as implicações do colonialismo sobre a cultura árabe:

Quando eles se encontraram, em raras vezes, com uma cultura francesa - eu disse raramente porque a escolarização era já muito insuficiente - quando pouco a pouco eles perderam o árabe. Em alguns países o árabe se mantém como uma língua real e viva. Na Argélia, praticamente, está morto. É uma língua morta, porque só aprendem o francês. Neste momento eles pediram que fossem completados os seus direitos. Foi-lhes recusado porque eles deviam mandar cem deputados para a Câmara Francesa, cem muçulmanos. Com esses deputados eles teriam conseguido impor a sua vontade, poderiam impor imediatamente um regime nas colônias, com uma legislação social, aumento dos salários etc. Com isso, que vantagem haveria em manter a Argélia? Seria necessário gastar com um operário argelino o mesmo que se gastava com um operário francês. Não tinha mais sentido. Pois, com efeito, o princípio da colônia é a superexploração.⁷⁸

Sobre a proposta de assimilação, Sartre diz ainda que o chefe do governo provisório argelino, Ferhat Abbas, em princípio havia aderido, depois convenceu-se de seu malogro e ligou-se à F.L.N. Nesse momento, outro membro da colônia francesa em São Paulo se manifesta:

⁷⁷ *Op. cit.*

⁷⁸ *Op. cit.*

Aparteado por um elemento da colônia francesa, que afirmou ter Ferhat Abbas aderido à F.L.N. “para encher os bolsos”, Sartre respondeu: “Com quê?” e prosseguiu: “Não conheço na França nenhum jornal que dissesse que Ferhat Abbas encha os bolsos e eu fico muito surpreso, apesar de não estar de acordo com os jornais franceses, que um francês, aqui, o insulte desta maneira. Por quê? Que sabe o senhor? Por que vocês querem sempre dar motivos baixos a ações que conduzem à morte e que são tão graves como as de uma guerra?”⁷⁹

Em suas memórias, Simone refere-se a essa conferência e tece comentários sobre a presença de franceses entre o público:

(...) Dois franceses pediram a palavra, para defenderem “a Argélia francesa”; dir-se-ia que eram cúmplices, contratados por Sartre, para ridicularizar seus adversários. Um deles era, aliás, um semilouco notório. Um professor e um padre franceses hipotecaram solidariedade a Sartre.⁸⁰

Nas entrevistas dadas a Simone de Beauvoir que compuseram o volume de *A Cerimônia do adeus*, anos mais tarde, Sartre também se lembrava desse episódio, entretanto citava apenas um francês que o teria aparteado em defesa da política gaullista para a Argélia:

“Expus minha concepção da guerra da Argélia, que era também a da F.L.N., um francês quis responder-me, o que representava uma certa coragem, porque a totalidade da sala era pelos argelinos; foi vaiado, teve a maior dificuldade em falar, e eu lhe respondi; ele desapareceu e a reunião se transformou numa manifestação pró-argelina.”⁸¹

Sartre fecha suas declarações sobre o papel da juventude nos movimentos revolucionários fazendo interessante apelo por uma maior liberdade de crítica dentro do Marxismo. Essa declaração retoma a idéia de que há uma esclerose dos teóricos marxistas, que cristalizaram os movimentos revolucionários a partir de fórmulas estabelecidas a priori, desenvolvida na conferência pronunciada em Araraquara e no texto de *Question de méthode*:

⁷⁹ *Op. cit.*

⁸⁰ Simone de Beauvoir. *Sob o Signo da História*, vol. II, p. 271.

⁸¹ Simone de Beauvoir. *A Cerimônia do adeus*, p. 502.

Julgo que nosso papel e o papel da juventude é fazer renascer dentro do marxismo o anarquismo, isto é, dentro do marxismo uma força de liberdade de crítica que coexista com a disciplina partidária. Já tivemos uma ou outra. Agora precisamos das duas.⁸²

Agenda de Simone de Beauvoir em São Paulo

Embora tenha se recusado a dar entrevistas exclusivas à imprensa, alegando que sua agenda já estava cheia, devido aos passeios e a seu trabalho como escritora, teria trazido os originais de um novo livro para revisar nas horas vagas⁸³, Simone de Beauvoir, mesmo assim, além do debate que se dispôs a fazer com os estudantes em Araraquara, também pronunciou uma palestra na Fundação Armando Álvares Penteado, sobre, obviamente, o papel da mulher na sociedade. Do que viu e sentiu em São Paulo e no Brasil, Simone faz um balanço da, então, condição da mulher por aqui:

Novamente falei sobre mulheres, em uma grande sala florida e perfumada, diante de damas aparentadas, que pensavam exatamente o contrário do que eu dizia. Uma jovem advogada, porém, agradeceu-me, em nome das mulheres que trabalham. A condição das mulheres brasileiras é difícil de definir: varia, segundo as regiões. No Nordeste, uma moça - mesmo que viva numa favela - não tem nenhuma possibilidade de casar-se, se não é virgem; é sempre rigidamente vigiada pelo seu círculo. As grandes cidades industriais do Sul são mais liberais. O divórcio não existe no Brasil. Mas se um homem e uma mulher, um dos quais casado, decidem viver juntos, anunciam nos jornais. São considerados, nos meios mais puritanos, como um casal legítimo e seus filhos têm direito ao nome e à herança do pai. Está tudo muito bem, mas o preço é que, quando deixa seu lar, a mãe perde todos os direitos sobre os filhos. E quando um homem morre, só a primeira esposa é legatária: a companheira, que compartilhou de sua vida, sem contrato oficial, nada herda.⁸⁴

⁸² "Sartre: 'No Brasil todo mundo parece de esquerda'". *Última Hora*, Tablóide. Rio de Janeiro, 10 de setembro de 1960.

⁸³ "Simone quer mulher no plano do homem". *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 04 de setembro de 1960.

⁸⁴ Simone de Beauvoir. *Sob o Signo da História*, vol. II, pp. 270-271.

O *Jornal do Brasil* menciona essa palestra de Simone em São Paulo, que podemos saber ter ocorrido em data anterior às atividades em Araraquara, não temos, entretanto, a data exata:

Simone defende, com entusiasmo, que a mulher deve ter uma profissão, porque a vida doméstica, a rotina das obrigações da casa só produz frustrações e “ao cabo de quarenta anos, a mulher começa a ser consumida por um profundo sentimento de inutilidade”.⁸⁵

Além desses pronunciamentos, Simone também tivera em sua agenda de atividades paulistas um passeio a Santos, possivelmente sem Sartre, num domingo, talvez 11 de setembro:

Fui até Santos. Era um domingo e o porto dormia. O passeio à beira-mar, com suas palmeiras, seus quiosques, seus carros de crianças, seus squares, trouxeram-me à memória a beleza de Copacabana.⁸⁶

Os relatos das testemunhas da visita do eminente casal de intelectuais mostram que a agenda da feminista Simone de Beauvoir era preenchida, principalmente, com os cuidados que tinha por Sartre, parecia exercer enorme autoridade sobre ele. Diz, por exemplo, José Celso Martinez Correa, que estava “a Simone de Beauvoir sempre emburrada, dando broncas em Sartre”⁸⁷. A partir dos comentários de Fernando Henrique Cardoso percebemos que ela assumia um papel, às vezes, de superproteção:

“Lembro que Simone cuidava dele como uma babá. No jantar que ofereci a eles na minha casa, foi servida uma goiabada com queijo. Ela rapidamente veio ver o que era aquela coisa estranhíssima, antes que ele começasse a comer.”⁸⁸

José Arthur Giannotti parece ser menos simplista, prefere entender a imensa vocação de “mandona” de Simone como sendo sua função na divisão social de trabalho desse pequeno mundo existencialista. É próprio da personalidade de Sartre a luta contra o sono, contra o esgotamento físico, para isso se enchia das mais variadas espécies de estimulantes. Generoso, nunca

⁸⁵ “Simone quer mulher no plano do homem”. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 04 de setembro de 1960.

⁸⁶ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, p. 269.

⁸⁷ “O furacão Sartre em Araraquara”. *Folha de S. Paulo*. Caderno *Mais!*, 31 de agosto de 1997.

⁸⁸ “Sartre no Brasil”. *Folha de S. Paulo*, Ilustrada, 19 de julho de 1993.

recusando responder a outra pergunta e afeito à boa vida boêmia, quer sempre ficar mais um pouquinho, sabendo que deve ir embora. Parece querer justificar sua partida projetando em Simone sua instância repressora, aceitando que ela a exerça, pois sabe que necessita de proteção contra seus próprios impulsos. Não escapa, assim, de assumir um pouco das características do *salaud*, a “má-fé”, que busca sempre uma razão necessária que justifique seus atos, tão ironizado por ele em *La Nausée*. Vejamos o que diz Giannotti:

“Existia uma divisão de trabalho entre ele e Simone. Nas festas, era sempre ela que fazia o papel de megera e propunha ir embora. Ele ficava com cara de quem queria ficar mais, mas ia.”⁸⁹

O *salaud*, no universo sartreano, é aquele que pretende fugir da gratuidade da existência, acreditando fixar-se sob a forma de valores, acreditando mover-se por necessidades, é a partir de sua impostura que surgem os direitos, os deveres, as obrigações, e é assim que o *salaud* consegue escapar à “náusea”, tomada de consciência da injustificabilidade da existência, uma ascese para o Sartre de *La Nausée*⁹⁰ e de *L'Être et le néant*. Essa divisão do trabalho, identificada por Giannotti, parece ter a função de manter esses espíritos hipercríticos, o que aliás é condição absoluta do pensamento existencialista, no plano da realidade; é o meio para afastar a experiência da “náusea”⁹¹ e manter-se no mundo das relações sociais.

Atividades literárias em São Paulo

Em 8 de setembro, Sartre pronunciou uma palestra sobre estética no auditório da Universidade Mackenzie, em que voltou a tratar do tema da literatura popular, a ser estudado na próxima parte deste trabalho.

Também por esses dias, houve, na Livraria Francesa de São Paulo, o lançamento de *Furacão sobre Cuba*. Sartre e Simone de Beauvoir arrastaram uma multidão de duas mil pessoas e passaram mais de duas horas dando autógrafos:

⁸⁹ *Op. cit.*

⁹⁰ “A vida cotidiana, com impostura ou com espírito crítico, não está justificada. Roquentin sente isso, tanto em si próprio como nos outros, e é tomado então pela ‘náusea’.” (R. M. Albérès. *Jean-Paul Sartre*. Tradução de Heitor Martins. Editora Itatiaia, Col. Clássicos do Século XX. Belo Horizonte, 1958, p. 35).

⁹¹ “Ela (a náusea) é ao mesmo tempo esta questão: ‘por que vivo?’ e a terrível vertigem de não sentir a resposta imediata. Certamente, quando se retoma o sangue frio, encontramos respostas e forjamos raciocínios”. (Idem. *Op. cit.*, p. 36).

O interesse despertado pela presença de Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir no Brasil continua surpreendendo até mesmo aqueles que mais firmemente acreditam na seriedade com que crescentes camadas do nosso povo se dedicam aos problemas da literatura, da arte e da cultura em geral. Tem sido uma coisa impressionante. Ainda esta semana, em São Paulo, Sartre e Simone arrastaram verdadeira multidão à Livraria Francesa, onde passaram mais de duas horas dando autógrafos, incansavelmente, a perto de duas mil pessoas postadas em fila e sob a proteção de guardas.⁹²

Há ainda uma mesa-redonda, realizada no Teatro Natal, com a participação de Sartre, Augusto Boal, José Celso Martínez Correa, Cacilda Becker entre outras personalidades ligadas ao teatro, que teve por objetivo tratar da dramaturgia de Sartre e de questões relativas ao teatro popular⁹³, objeto de estudo da quarta parte deste trabalho.

O encontro de Sartre com líderes sindicais brasileiros

Em sua redação de São Paulo, o jornal *Última Hora* promoveu um debate entre Sartre e treze líderes sindicais brasileiros, que durou cerca de três horas. Foram abordados importantes aspectos da luta travada pelos trabalhadores em busca de melhores condições de vida. Sartre foi apresentado aos trabalhadores por Josimar Moreira e João Etcheverry, diretores do jornal, esse último serviu de intérprete. *Última Hora* publicou o debate em duas partes, nas edições de 12 e 13 de setembro.

As cores ideológicas do sindicalismo brasileiro foi uma das questões mais recorrentes levantadas por Sartre, em geral os sindicalistas abordavam esse tema de forma evasiva. Dante Pellacani, da Federação dos Gráficos, salientava que os trabalhadores brasileiros votavam em nomes e não em partidos. Já o deputado Rocha Mendes Filho, do Sindicato dos Gráficos, que se apresenta como um homem de esquerda, diz que o sindicalismo brasileiro luta sempre dentro da estrutura legal e seus líderes, “uns preferem a esquerda, outros a direita”, sempre procuram orientar politicamente os trabalhadores. Temos aqui, de forma exemplar, a defesa de um modelo neoliberal de sindicalismo: legalista, que diz preferir negociar diretamente com os patrões

⁹² “Sartre: ‘No Brasil todo mundo parece de esquerda’”. *Última Hora*, Tablóide. Rio de Janeiro, 10 de setembro de 1960.

⁹³ “Sartre: a verdade do teatro é a instauração do escândalo”. *O Estado de S. Paulo*, 11 de setembro de 1960.

sem intromissão do governo e confiante no papel das lideranças para orientar os trabalhadores.

Quando Sartre insiste para que apresentem cifras sobre a remuneração do operário brasileiro, é novamente Rocha Mendes Filho que acentua a diversidade de remuneração entre os setores da indústria e elogia o I.B.G.E. como único órgão produtor de estatísticas confiáveis, segundo essa organização governamental, 72% do proletariado brasileiro percebia na base do salário-mínimo. É Silvestre Bozzo, Sindicato da Indústria do Papel e Papelão, quem apresenta um lúcido relato do movimento sindical brasileiro em 1960, acentuando a questão das aspirações de ascensão social dos trabalhadores urbanos:

Entendo que o sindicalismo nacional ainda está em estado embrionário. Parece-nos que grande parte de nosso sindicalismo ainda é produto do paternalismo estatal. A nossa legislação é oriunda da “Carta del Lavoro”, italiana. Além disso, setenta por cento do operariado paulista são de origem campestre. Ainda não temos firmada e solidificada uma tradição de classe. A passagem do estado de camponês para o de operário oferece grande mudança na escala social. A classe que mudou está mais ou menos acomodada. Entendo que a classe operária não está ainda sedimentada como classe. E isto é explicável porque estamos num desenvolvimento, onde ainda existe o mito do *self made man*. Há, entre a nossa gente, entre os nossos operários, tendências as mais diversas. A evolução dos operários, do seu pensamento, pelo menos no setor de papel, é no sentido de que seus filhos homens sejam advogados, médicos etc, e suas filhas professoras. Mesmo assim, não deixam os operários de votar em favor de sua classe para que todos tenham melhores condições de vida para si e seus filhos. Os operários não vêem que suas possibilidades são limitadas.⁹⁴

Depois de fazer breve exposição sobre a situação do sindicalismo francês, em que diz haver setores reformistas e revolucionários, mais uma vez Sartre quer saber se o mesmo ocorre no Brasil. Rocha Mendes Filho diz que no sindicalismo brasileiro também há divergências, que naquele momento haviam aflorado devido à atitude a assumir em relação à Revolução Cubana. Esse sindicalista, defendia uma posição legalista contra o imperialismo americano, rejeitando as posições sectárias. Irritado por referências ao sectarismo do

⁹⁴ “Três horas de debates sobre problemas da classe operária - UH promove diálogo de Sartre com trabalhadores”. *Última Hora*, Tablóide. Rio de Janeiro, 12 de setembro de 1960.

movimento sindical, Sartre pergunta sobre quais eram as formas de combate antiimperialista julgadas sectárias por esses líderes. É Silvestre Bozzo quem responde:

Entendo que a luta antiimperialista não é propriedade de grupos determinados. Às vezes a inabilidade dos grupos em colocar a luta antiimperialista, no lugar devido, cria essas divergências.⁹⁵

Sartre retoma o problema do trabalhador rural que, ao vir para a cidade, torna-se, num primeiro momento, reformista, pois se acomoda com a sensível melhora de seu padrão de vida proporcionada pela condição de proletário urbano. Pergunta, então, se no Brasil há pontos comuns na luta dos operários e dos trabalhadores agrícolas. É Rocha Mendes Filho quem responde, compondo um panorama da automação industrial no Brasil e das categorias mais organizadas:

(...) numa fase de intensa industrialização como a que passa o Brasil, a participação dos camponeses nas atividades industriais deveria ser maior do que na realidade tem sido.

(...) a industrialização brasileira está sendo acompanhada pela sociedade moderna através da automação do trabalho. Vou dar um exemplo concreto. Em São Bernardo do Campo são fabricadas autopeças pelo sistema de automação moderna, empregando-se apenas cem operários, quando a mesma fábrica, nos Estados Unidos, empregava 6 mil operários. Ainda há outro aspecto: o volume de produção no Brasil aumentou nestes últimos vinte anos e mais, acentuadamente, nos últimos cinco anos. A população cresceu, e de acordo com as estatísticas, o número de trabalhadores devia ser bem maior do que realmente o é. Como a automatização elimina a participação de muitos empregados, o número de trabalhadores não cresceu na proporção em que cresce a produção e a população. Então, o problema da fixação do trabalhador agrícola nas indústrias, notadamente em São Paulo, na capital, não é tão agressivo, porque foi superado pelo profissional. As classes que na capital promovem as maiores greves são aquelas categorias profissionais que exigem trabalho mais especializado. Como exemplo, posso citar a minha categoria: gráficos. Também posso mencionar: bancários, metalúrgicos, têxteis, papel e papelão, petróleo e químicos.⁹⁶

⁹⁵ "Diálogo de Sartre com trabalhadores". *Última Hora*, Tablóide. Rio de Janeiro, 13 de setembro de 1960.

⁹⁶ *Op. cit.*

Discutiu-se também a proposta de uma “escala móvel de salários”, já que a inflação da época, na casa dos 15% ao ano, provocava perdas nos salários. Parecia ser consenso entre os sindicalistas que os trabalhadores não haviam se empenhado para conquistá-la porque não confiavam nos índices de inflação do governo, mencionaram a criação do Dieese, como órgão que representa o interesse dos sindicatos, e afirmavam preferir negociar diretamente com os empregadores a depender dos índices do governo. Dante Pellacani pareceu querer mostrar o comprometimento ideológico de certas lideranças sindicais ao afirmar que as conquistas dos trabalhadores se restringiam a aumentos de salários, o que salientava ser até prejudicial à classe trabalhadora.

Durante o debate, Sartre falou do problema da Argélia aos líderes sindicais brasileiros. Perguntou-lhes se poderiam e gostariam de fazer alguma coisa pela causa do povo argelino. Dante Pellacani, então presidente da Federação dos Gráficos, respondeu que gostariam de fazer mas que não poderiam, pois as greves políticas são proibidas no Brasil. Já o deputado Rocha Mendes Filho afirmou que a solidariedade ao povo argelino é total, mas há dirigentes sindicais que não vivem os problemas internacionais, não sabem da existência de organização que atenda no plano internacional. Com certeza, as “escorregadas” desses sindicalistas contribuíram para as considerações de Sartre sobre aspectos que lhe pareceram evidentes na realidade brasileira, emitidas no Galeão, prestes a embarcar novamente para Cuba:

(...) o proletariado do Sul do Brasil é reformista, tendente a acomodar-se com as franquias de certos direitos, como o de greve; outra, a de que o camponês nordestino é revolucionário, no sentido de que sua “situação” é revolucionária.⁹⁷

Em suas memórias, Simone de Beauvoir comenta esse debate. De forma geral, corrobora as declarações de Sartre no Galeão, pois mostra-se pessimista em relação às possibilidades revolucionárias dos operários brasileiros; ela parecia confiar mais nos intelectuais:

Os operários brasileiros mal acabam de emergir de sua condição camponesa: foram homens do campo, ou seus pais o eram; como seu nível de vida é consideravelmente mais elevado que o dos que vivem no campo, consideram-se privilegiados. Seus interesses em nada se

⁹⁷ “Sartre volta à revolução: ‘Cuba depende da dignidade dos países da A. Latina’”. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 22 de outubro de 1960.

solidarizam com os famintos do Nordeste, nem mesmo com os dos diaristas do Sul. Alguns são profundamente conscientes de pertencerem a uma classe explorada; mas todos acreditam que se impõe uma determinada colaboração com o grande capital.⁹⁸

A escritora procura compreender a relação entre o Norte e o Sul do Brasil a partir de considerações não muito precisas e sob a luz da idéia de dependência dos Estados Unidos:

A unidade nacional sacrifica o Norte, uma vez que os grandes proprietários dessa região investem seus lucros nas indústrias do Sul, o que impede o desenvolvimento do Norte. Votados à fome, os camponeses estão em estado revolucionário; mas a dispersão, a inanição, a ignorância não o favorecem, neles, o aparecimento de uma consciência de classe; o proletariado é consciente e tem meios práticos para lutar: sua situação, porém, não é revolucionária. Quanto à pequena-burguesia, em Cuba, a falta de mercados levantou-a contra Batista; aqui, a industrialização autoriza suas esperanças e ela aceita a ordem estabelecida. Todos os nossos interlocutores achavam que o socialismo não teria tão cedo sua oportunidade no Brasil.⁹⁹

A recepção ao pensamento de Sartre em São Paulo

Antes de deixar o Brasil, pelo Rio de Janeiro, Sartre havia declarado a Jorge Amado que pretendia voltar em dois anos, mas viria por sua própria conta, sem compromissos, apenas como turista, pois ficara imensamente impressionado com o que vira no País e desejava conhecê-lo melhor¹⁰⁰.

O retorno de Sartre ao Brasil nunca se realizou, mas, em São Paulo, muitos pretendiam que ele não deixasse o País. Um artigo publicado por *O Estado de S. Paulo*, um mês antes da partida do filósofo, tentava compreender por que Sartre havia considerado o Brasil tão apaixonante:

Atento à complexidade do antagonismo campo-cidade, Sartre descobriu sem dificuldade que nossas desconjuntadas estruturas partidárias não funcionam e não interpretam de modo algum as aspirações das massas, existindo apenas como instrumentos ao serviço

⁹⁸ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, p. 270.

⁹⁹ Idem. *Op. cit.*, vol. II, p. 270.

¹⁰⁰ José Condé. "Flashes". *Correio da Manhã*, Escritores e Livros. Rio de Janeiro, 11 de outubro de 1960.

dos grupos que disputam o poder. Em contrapartida, o autor de *Les Chemins de la liberté* verificou com agradável surpresa que somos uma democracia racial, uma Nação etnicamente moderna, plena de força, originalidade e personalidade. Falta a solução! Se ela for apropriada, o Brasil pode - como afirma o grande escritor - vir a exercer considerável influência sobre a História da Humanidade.¹⁰¹

Ainda nesse artigo, Miguel Urbano Rodrigues sugeria que a Universidade de São Paulo fizesse um convite para que Sartre ficasse no Brasil e formasse uma geração universitária. Pois, segundo esse autor, não basta que Sartre venha ao Brasil e informe a juventude brasileira sobre questões políticas e sócio-econômicas, tais informações se perderiam em pouco tempo frente à preocupação de realização pessoal e material que envolvia os jovens. Para ele, a juventude brasileira precisava ser formada e, nesse processo, o importante não seria assumir posições de esquerda ou de direita mas saber por que se assume tal posição:

Ora, quer-nos parecer que Sartre não se apercebeu ainda de um aspecto fundamental do problema que nos inibe de desempenhar o papel transcendente que nos aponta. Temos a Esperança, mas não a Angústia! Ante a oportunidade ímpar que nos oferece de comandarmos a História, possuímos tudo exceto o principal: uma geração responsável e desmistificada! Não se iluda pois Sartre com o interesse apaixonante que a sua pessoa e as suas idéias despertam. A linguagem que fala aos nossos jovens é por eles entendida porque vem ao encontro de toda uma série de confusas aspirações. Mas, triste é confessá-lo, a imensa maioria desses jovens não está em condições de tirar da mensagem sartreana, para uso próprio, as lições nela implícitas. Ouvem, alegam-se, mas sem conseqüências. Guardarão apenas a recordação de uma perfeita máquina intelectual encerrada num corpo franzino. O resto será esquecido...¹⁰²

A idéia de que as palavras de Sartre se perderiam em pouco tempo devido à sedução do mundo capitalista parece ser compartilhada por Jorge Amado, que, em fofocagem particular com Simone de Beauvoir, vaticina, como um falso Tirésias, um triste futuro para a nossa juventude de então, como se

¹⁰¹ Miguel Urbano Rodrigues. "Apelo à juventude, a Sartre e à USP". *O Estado de S. Paulo*, 08 de setembro de 1960.

¹⁰² Idem. *Op. cit.*

não pudesse haver aqueles que, sem alienar-se aos valores da sociedade de consumo, solidificariam seus ideais, seja através do combate direto à ditadura que viria quatro anos mais tarde - quando muitos foram torturados ou morreram em seus porões -, seja através de trabalhos acadêmicos, artísticos, jornalísticos, sindicais... mas é a resposta do escritor baiano, cega para o futuro, que deseja gravar em suas memórias Simone de Beauvoir, a despeito da recepção que tiveram em Araraquara:

Os estudantes discutiram, com Sartre, sobre a possibilidade, no Brasil, de uma revolução análoga à de Castro. (...) “Parece que são todos revolucionários!”, observei a Amado, com quem passei, um pouco mais tarde, num domingo deserto, enquanto Sartre revia suas anotações. “Quando forem médicos, ou advogados, isso lhes passará. Nada mais pedirão além de um capitalismo nacional independente dos Estados Unidos. A sorte do homem do campo não mudará”, respondeu-me.¹⁰³

Mas, nem todos lançam flores a Sartre. Em artigo da *Folha de S. Paulo*, assinado por Joseph Errol Brant, Sartre é condenado por ser estrangeiro e se achar no direito de bradar violentamente suas críticas ao Brasil, além de pregar a revolução aos estudantes de uma universidade paulista. Considera que o estrangeiro deva apenas fazer uma “crítica construtiva e em bom tom” para que seja ouvido e não passe por mal-educado e covarde - pois estaria abusando de sua condição de visitante¹⁰⁴.

Em meio a essa profusão de manifestações, a sugestão de um convite para que Sartre fique um tempo por aqui, feita por Miguel Urbano Rodrigues, ecoa por nossa imprensa. A revista *Anhembi*¹⁰⁵ também comenta a receptividade das teses de Sartre junto à juventude e ao público em geral e propõe, também, um convite para que Sartre permaneça no Brasil. A revista afirma que, se a USP se desinteressar do projeto, seria muito mais revolucionário que o conjunto de grêmios e associações acadêmicas, sob o patrocínio da União Estadual dos Estudantes, diretamente organizasse um curso regido por Sartre. Para o redator, Sartre, diferente de outros escritores que passaram por aqui em peregrinação turística naqueles anos - tais como Malraux, Moravia, Dos Passos, Aldous Huxley, Graham Greene, Ionesco entre outros -, veio até nós para tentar compreender o Brasil e colocar a juventude brasileira frente às suas responsabilidades, pois o filósofo acreditava que só

¹⁰³ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, pp. 272-273.

¹⁰⁴ Joseph Errol Brant. “Jean-Paul Sartre: uma lição de vinho”. *Folha de S. Paulo*, 16 de setembro de 1960.

¹⁰⁵ “Sartre no Brasil”. *Anhembi*, Jornal de 30 Dias. São Paulo, outubro de 1960, número 119.

assim as adesões ideológicas poderiam ser transformadas em ação. Porém, ressalta que escapou a Sartre a ausência de uma geração responsável e desmistificada. Para o redator, o ambiente nacional é “docemente corruptor” e falta em nossa juventude a angústia que a levaria à busca de soluções radicais, a repensar o mundo. Diz ainda que a nossa juventude precisa ser “formada” e Sartre veio apenas informá-la. Por isso reitera a posição defendida por Miguel Urbano Rodrigues:

É precisamente por isso que merece o nosso inteiro apoio o movimento lançado em São Paulo no sentido de se conseguir obter uma permanência maior de Sartre no Brasil. A sua presença entre nós por alguns meses produziria certamente benefícios que não podem resultar de uma visita fugaz. O que necessitamos acima de tudo é de uma geração responsável e a maioria dos nossos mestres não se acha em condições de a modelar.¹⁰⁶

Afinal, como havia lembrado Miguel Urbano Rodrigues, o fato de Sartre afirmar que “nada mais tem a dizer à juventude francesa enquanto ela não superar a dramática mas benéfica crise que atravessa”, bem poderia se converter em mais uma razão para que ele ficasse por aqui, para formar uma juventude “a quem tanto pode dizer”¹⁰⁷. Mas, tais inflamados admiradores parecem desconsiderar dois fatos. Em primeiro lugar, Sartre não poderia admitir a idéia de comandar uma juventude revolucionária, tal proposta é incompatível com o princípio de liberdade de sua filosofia. Além disso, Sartre, gênio criativo e independente, abominava sentir-se preso a instituições: irá recusar o Nobel de Literatura em 1964 e nunca havia se interessado, na França ou em qualquer outra parte, pela carreira de professor universitário; ganhou a vida com os recursos que lhe proporcionavam seus direitos autorais. Teve rápida e incômoda passagem como professor de liceu em Le Havre, de março de 1931 a junho de 1936¹⁰⁸, cidade, aliás, onde situa as melancólicas experiências de Antoine Roquentin. Como, afinal, o desconheciam para que desejassem prender espírito tão livre aos cânones universitários da USP!

Mas, apesar dos louvores prestados ao filósofo na matéria de *Anhembi*, o redator acusa Jorge Amado de o haver tornado inacessível aos que não fossem de suas relações pessoais, por isso mostra temor de que Sartre ao invés de

¹⁰⁶ *Op. cit.*

¹⁰⁷ Miguel Urbano Rodrigues. *Op. cit.*

¹⁰⁸ Annie Cohen-Solal. *Sartre: 1905-1980*, p. 117.

colaborar para a formação de nossa juventude, acabasse se avacalhando entre nós:

Para se chegar a Sartre é preciso primeiro passar pelo sr. Jorge Amado. O que nos leva a pensar se não teria razão um cronista de São Paulo que, embora aplaudindo a idéia de Sartre ficar no Brasil, dizia rezear que entre nós ele se “avacalhasse”... E esse processo de avacalhamento já se iniciara, embora à revelia do dinâmico casal de intelectuais, através dos esforços que Jorge Amado fez para passar Sartre, filósofo marxista, como um comunista partidário e militante. Da mesma forma, o envolvimento manifestou-se também quando se interpretava a atitude de Sartre a favor de Fidel Castro como um aplauso à confusão que acontece em Cuba. Quando a posição do ilustre autor de *Le Bon Dieu et le Diable* ficou bem clara ao esclarecer que a situação do imaturo revolucionário cubano, que teve a coragem de libertar-se da influência poderosa dos Estados Unidos o colocava no mesmo nível de Tito que teve o heroísmo de libertar-se de influência poderosa da Rússia.¹⁰⁹

As complicações políticas de Sartre na França

Em *La Nausée*, Antoine Roquentin vislumbra a possibilidade de escrever um romance como salvação para a falta de sentido de sua existência, pois a refinada consciência de si que desenvolve em seu isolamento social o afasta de toda crença na possibilidade de realização plena de algum projeto. Roquentin desvela o que, para o Sartre de *L'Être et le néant*, é a condição humana: o homem é “vir-a-ser”, está sempre em projeto de realização de seus possíveis, o que é inútil, é “paixão inútil”, pois a consciência, ser para-si, não pode se constituir em identidade de ser sem que deixe de ser consciência e se torne coisa, ser em-si. Somente de “má-fé”, isto é, representando ser, executando gestos e vestindo máscaras, o homem pode se identificar a um garçom, a um músico, a um viajante que vive uma aventura... mas, no fundo, resta-lhe a dúvida, sabe que não pode ser o garçom, o músico, o viajante... ele é sempre mais que isso, sempre menos que isso, porque encontra em si uma infinidade de outros possíveis, de outras máscaras que “é” ou gostaria de “ser”. Pensando nessa condição do homem, Roquentin se propõe a escrever um romance. Se ele próprio, enquanto pessoa, não pode viver plenamente uma aventura, sua salvação seria cristalizar essa aventura em forma narrativa e assim se salvar

¹⁰⁹ “Sartre no Brasil”. *Anhembi*, Jornal de 30 Dias. São Paulo, outubro de 1960, número 119.

para a posteridade como o autor-dessa-história-de-aventuras. Esse seria o sentido de sua existência, cristalizado através da consciência de seus leitores, realizado, portanto, como ser para-outro. Essa possibilidade, com a qual encerra o romance *La Nausée*, é levantada por Roquentin e deixada como interrogação para si mesmo e para os leitores de *La Nausée* (momento de metalinguagem, pois a existência anti-épica - e talvez antilírica também - de Roquentin poderia, em algum sentido, assumir a forma de uma aventura para seus leitores?). Alguns anos mais tarde, essa idéia de salvação pela arte, que perseguiu Sartre desde a infância - como relata em *Les Mots* -, será definitivamente abandonada, em seu lugar emerge a literatura de compromisso, que teoriza em *Qu'est-ce que la littérature?*, de 1948, e representa em seu teatro a partir da II Guerra Mundial.

Mas, enquanto Sartre, agora existencialista e militante marxista, ainda supervaloriza a literatura, a palavra escrita, como instrumento de ação sobre o mundo, à medida que pode conduzir o leitor a uma mudança de perspectiva e a uma ação efetiva; seu amigo e colaborador de *Les Temps modernes*, Francis Jeanson¹¹⁰, elimina a intermediação da palavra literária, opta diretamente pela ação efetiva e clandestina para tentar mudar os rumos da História. Jeanson dirige uma rede francesa de apoio à F.L.N. argelina, auxilia seus militantes a obterem meios de transporte, passaporte, locais para reunião e alojamento, além de publicar um pequeno jornal clandestino de informações sobre o conflito na Argélia, *Vérités pour*¹¹¹, no qual Sartre chegou a colaborar¹¹².

No momento em que Sartre fazia suas viagens pelo Brasil, em Paris se desenrolava o “Processo Jeanson”, em que ele próprio, juntamente com outros dezessete franceses e oito muçulmanos, figuravam como acusados de colaboração com a Frente Argelina de Libertação Nacional. Sartre era signatário da “petição sobre o direito de insubmissão”, assinada por outros 120 artistas e intelectuais de esquerda, o chamado Manifesto dos 121, organizado por Francis Jeanson, e que dera origem ao seu processo. Tal Manifesto defendia o direito dos soldados franceses de não se submeterem às ordens de lutar contra a independência argelina. Nas entrevistas dadas a Simone de Beauvoir, Sartre fala de suas complicações na França em função de seu

¹¹⁰ Francis Jeanson escreveu um livro sobre Sartre, cujo título do original francês é *Sartre*, lançado pela Éditions du Seuil em 1955. No Brasil foi publicado com o mesmo título do original pela Editora José Olympio em 1987, traduzido por Elisa Salles.

¹¹¹ Annie Cohen-Solal. *Sartre 1905-1980*, p. 500.

¹¹² Simone de Beauvoir. *A Cerimônia do adeus*, p. 500.

comprometimento com a F.L.N.¹¹³ e volta a se referir aos atos realizados no Brasil em favor da independência da Argélia:

“(...) naquela ocasião houve passeatas de pessoas que eram a favor da guerra da Argélia, nos Champs-Élysées, onde gritavam: ‘Que morra Sartre!’ O governo francês queria levar-me à justiça por haver assinado, como aos cento e vinte outros signatários do Manifesto. Isso também estava por trás, e aí também eu era livre. Nunca fiz parte de nenhuma organização pró-argelina, mas simpatizava com todas e era recebido em todas. O que queria mostrar era como esta pequena ação, sem grande importância, como o conjunto dos atos realizados no Brasil para popularizar a causa dos argelinos, provinha de minha liberdade, que eu não estava condicionado por ninguém, que agia em função de minhas próprias teorias, de meu credo político e que me engajava totalmente.”¹¹⁴

Ainda no Rio de Janeiro, Sartre recebera um telefonema de Claude Lanzmann dando informações sobre o julgamento de Jeanson, que começaria poucos dias mais tarde, em 7 de setembro de 1960. Os advogados desejavam que Sartre estivesse presente ao julgamento, mas alega Simone que ele não poderia estar em Paris, pois já “estava comprometido com os brasileiros e não desejava interromper a ação que desenvolvia entre eles, em benefício da Argélia”¹¹⁵. Lanzmann pede, então, que ele envie um depoimento para ser lido no tribunal. Como através do correio demoraria muito para chegar uma correspondência do Rio de Janeiro a Paris, Sartre expôs por telefone os pontos essenciais que deveriam constar de seu depoimento; encarregou o pessoal de *Les Temps modernes*, especialmente Lanzmann e Péju, de redigi-lo¹¹⁶. O documento, oficialmente considerado como uma carta de Sartre ditada do Brasil por meio de uma ligação telefônica, foi lido no tribunal em 22 de

¹¹³ Antípoda da FLN, havia na França a OES (Organização do Exército Secreto), fundada em fevereiro de 1961, que atraiu os mais exaltados partidários da Argélia francesa. Essa entidade promoveu dois atentados contra o apartamento de Sartre, na rua Bonaparte, uma bomba explode em 19 de julho de 1961, outra em 7 de janeiro de 1962. Em 13 maio de 1961, a sede de *Les Temps modernes* é atingida. A conquista da independência pela Argélia é comemorada em 1º de julho de 1962. (Annie Cohen-Solal. *Op. cit.*, pp. 560-561).

¹¹⁴ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, pp. 502-503.

¹¹⁵ Simone de Beauvoir. *Sob o Signo da História*, vol. II, p. 274.

¹¹⁶ Idem. *Op. cit.*, vol. II, p. 274.

setembro de 1960¹¹⁷. A imprensa brasileira divulgou parte desse depoimento, em que Sartre dizia:

Diante de semelhante evolução, a esquerda permanecerá impotente se não juntar seus esforços ao da única força que realmente luta em nossos dias contra o inimigo comum das liberdades argelinas e das liberdades francesas, e essa força é a frente argelina de libertação nacional.¹¹⁸

Embora nos pontos frisados por Sartre, que deveriam constar em seu depoimento, houvesse esse importante apelo à união das esquerdas contra a política para a Argélia, tal união não ocorreu, uma vez que o Partido Comunista Francês, como já havia feito o Partido Socialista, apoiou o imperialismo de De Gaulle. Já ciente desse fato, Sartre volta a fazer duras críticas aos comunistas franceses em sua última entrevista no Brasil, quando, no Galeão, esperava o vôo para Cuba:

_ O Partido Comunista Francês está precisando de gente nova: seus quadros estão velhos demais - afirmou Sartre, a propósito da condenação, por parte dos comunistas, ao Manifesto dos 121, com o qual intelectuais e artistas franceses reconhecem o direito de os soldados não se submeterem às ordens de lutar contra a Argélia.

_ É mais uma asneira do partido - concluiu Sartre, que considera a reação violenta contra o Manifesto como a prova de que ele defende a causa certa.

_ A direita também só reage com tal exacerbação quando percebe o perigo da verdade que lhe é contrária.¹¹⁹

Em suas entrevistas a Simone de Beauvoir, Sartre também faz referência ao episódio do documento, lido em seu nome, durante o julgamento de Francis Jeanson:

“Estive no Brasil em 1960. No Rio, recebi um telefonema de meus amigos de Paris, avisando-me a data do julgamento de Jeanson, do julgamento de seus amigos e colaboradores, e pedindo-me que desse um

¹¹⁷ Em *Sob o Signo da História*, Simone de Beauvoir transcreve o depoimento lido diante do tribunal integralmente, vol. II, pp. 274-277.

¹¹⁸ “Sartre pronuncia-se a favor da rebelião argelina”. *Correio da Manhã*. Rio de Janeiro, 21 de setembro de 1960.

¹¹⁹ “Sartre volta à revolução: ‘Cuba depende da dignidade dos países da América Latina’”. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 22 de outubro de 1960.

depoimento que seria lido no tribunal, já que não poderia estar de volta naquela data. Esse depoimento, evidentemente, não podia ser ditado; o telefone estava muito ruim, eu ouvia mal, ouviam-me mal; eu me limitava a repetir aos meus amigos os poucos pontos essenciais sobre os quais queria que se apoiasse o depoimento; aliás, eles os conheciam, e sabia que fariam um bom trabalho; deixei que redigissem esse depoimento: quando o li, achei-o perfeitamente correto.”¹²⁰

Jeanson havia sido condenado, amigos mandavam de Paris mensagens pedindo para que Sartre não retornasse, pois seria preso. Em 3 de outubro, seis a sete mil pessoas, entre elas muitos ex-combatentes na II Guerra Mundial, reúnem-se nos Champs-Élysées em Paris, rumam em direção ao Arco do Triunfo, gritando palavras de ordem como “Fuzilem Jean-Paul Sartre” e “Argélia Francesa”, pretendem prestar homenagem aos mortos, civis e militares, pela F.L.N. e protestar contra os que consideravam “traidores da França” por trabalharem pela independência da Argélia¹²¹. Sartre ainda protelou sua volta, passando mais uma vez por Cuba, a convite do amigo Fidel, em seguida retornou à Europa via Barcelona. Embora houvesse manifestação em favor de sua condenação, o processo nem sequer chegou a ocorrer:

“Voltamos pela Espanha. No cruzamento da fronteira houve discussões com os funcionários da alfândega que acabaram deixando-nos passar, não sem antes ter avisado nosso regresso a Paris. Alguns amigos teriam preferido que regressássemos de avião, para que, se houvesse prisão, ela ocorresse diante de todo mundo; mas nós consideramos que era inútil fazer provocação e que mais valia retornar tranquilamente a Paris, oficialmente, mas discretamente. Amigos foram buscar-nos em Barcelona: Pouillon, Lanzmann e Bost. Levaram-nos até Paris, onde comissários começaram a tomar nossos depoimentos e ficou decidido que dentro de oito dias iríamos ao juiz de instrução; na véspera, o pobre juiz adoeceu, soubemo-lo pelos jornais, oito dias depois continuava doente, e a brincadeira acabou aí; nunca mais ouvimos falar de nossa inculpação como signatários do Manifesto dos 121.”¹²²

Se parte da população francesa, conservadora politicamente, teve representantes que saíram às ruas para gritar “Fuzilem Sartre!”, pouco tempo

¹²⁰ Simone de Beauvoir. *A Cerimônia do adeus*, p. 501.

¹²¹ Annie Cohen-Solal. *Op. cit.*, p. 545.

¹²² Idem. *Op. cit.*, p. 503.

depois da volta do escritor-engajado, o próprio De Gaulle respondia ao seu povo: “Não se prende Voltaire”; recusava-se a ver em Sartre um cidadão comum¹²³.

Trinta anos mais tarde, Claude Lanzmann dá uma entrevista para a edição especial de *Les Temps modernes* que homenageava Sartre, dez anos depois de sua morte. Nessa entrevista, Lanzmann esclarece sobre as obscuras condições em que ocorreu o testemunho de Sartre; suas palavras vêm ratificar as declarações do próprio filósofo e de sua companheira sobre tais circunstâncias:

Claude Lanzmann: _ Il se passe que son témoignage, nous l'avons écrit. D'ailleurs ce n'est pas moi qui l'ai écrit, c'est Marcel Péju qui l'ai fait. Il dirigeait *Les Temps modernes* à l'époque. C'est lui qui l'a écrit, et on a eu du mal à communiquer avec Sartre au Brésil; il nous a dit: “Allez-y, je vous fais confiance.” Cela a donné cette fameuse lettre que vous connaissez, que j'ai oubliée en partie d'ailleurs. Mais je ne suis pas certain que Sartre ait été totalement satisfait de cette lettre. Il ne l'a pas désavouée à son retour, il l'a “couverte” comme on dit, mais il y avait un ton dans cette lettre qui, contrairement à tout ce qu'on raconte, n'était pas vraiment sartrien. Quelque chose le gênait dans ce texte et je comprends tout à fait que cela l'ait gêné, un ton un peu élitiste et c'était la chose qu'il supportait le moins.¹²⁴

Lanzmann nega o suposto pedido de amigos e advogados para que Sartre fosse testemunhar pessoalmente, justifica a posição do filósofo falando da distância, dos compromissos assumidos na América Latina e relembra a resposta dada por De Gaulle àqueles que saíram em praça pública pedindo a cabeça do filósofo. Novamente Lanzmann mostra fidelidade aos amigos já mortos, além de coerência com o pensamento do líder do grupo de *Les Temps modernes*:

Claude Lanzmann: _ Non, c'était très compliqué de le faire revenir, la question ne s'est pas posée. J'ai témoigné moi-même au procès Jeanson pour un militant que je connaissais d'ailleurs et qui était un des inculpés du réseau. Mais au moment où Sartre est revenu du Brésil la situation était quand même chaude. Certains souhaitaient arrêter Sartre, c'est de

¹²³ Annie Cohen-Solal. *Op. cit.*, p. 533.

¹²⁴ Claude Lanzmann. “Tabula rasa”. *Les Temps modernes*, Témoins de Sartre. Décembre, 1990, vol. II, pp. 1248-1249.

Gaule qui s'y est opposé catégoriquement en disant: "On n'arrête pas Voltaire." Et je crois qu'il n'a jamais été sérieusement question d'arrêter Sartre, en tous cas, tant que de Gaule était là.¹²⁵

O entusiasmado interesse manifestado por Sartre em relação ao Brasil levou a produzir, como vimos, um movimento em São Paulo em favor de sua permanência por aqui, o que bem lhe viria a calhar devido à complicada situação que envolvia sua volta à França. A recusa do filósofo ao convite de brasileiros para que formasse uma geração universitária só veio mostrar, mais uma vez, sua coerência e liberdade de pensamento.

¹²⁵ *Idem. Op. cit.*

IV - As etapas derradeiras

A visita a Minas Gerais

Depois da agitada semana em São Paulo e do rápido retorno ao Rio para participarem do lançamento de *Furacão sobre Cuba*, conforme haviam prometido a Rubem Braga, os visitantes querem conhecer mais um pouco do interior do Brasil, querem ver índios, saber do Brasil-selvagem do qual lhes falam o amigo Bost, o antropólogo Lévi-Strauss... querem ver as cidades do ouro, a riqueza do Barroco colonial de Minas, querem ver a modernidade no cerrado inóspito, a miséria extrema que alimenta o misticismo extremo no sertão. Nenhum destino pode ser o último, nenhuma aventura pode preencher a vontade de conhecer desses viajantes que materializam o próprio “vir-a-ser”, a própria idéia de compromisso com melhores destinos para o homem. Nada lhes escapa e toda novidade não os satisfaz; vivem intensamente os dois meses e meio que passam no Brasil, envolvem-se nos problemas nacionais... movem simpatias e antipatias. Vão ainda a Belém, Manaus, Fortaleza, Juazeiro do Norte, retornam ao Recife, ao Rio... Cuba... Espanha... França, onde De Gaulle decreta que são intocáveis: afinal, “Não se prende Voltaire!”.

As últimas etapas da viagem pelo Brasil, infelizmente para nós, não foram intensivamente acompanhados pela imprensa, temos, portanto, pouco material jornalístico, talvez porque essas etapas, em sua maioria, não se revestissem de caráter oficial, a convite de universidades ou outras instituições; houve apenas uma última conferência, em Fortaleza.

A próxima parada é a antiga região do ouro e das pedras preciosas, das obras de Aleijadinho e das modernas edificações de Niemeyer em Belo Horizonte. Os lugares que via, as histórias que ouvia, cujas informações nem sempre são precisas, Simone de Beauvoir procura narrar em suas memórias:

Em companhia de Amado, de seu irmão e de Zélia, aterrissamos, uma manhã, em Belo Horizonte, capital do Estado de Minas Gerais, transbordante, outrora, de ouro e de diamantes. (...)

Passamos a tarde em Sabará, outrora povoada por exploradores de ouro; no Museu do Ouro, velha casa de estilo colonial, onde se pesava e

se guardava o ouro, amostras, pepitas, instrumentos, esboços, panoramas ressuscitavam o passado. Com suas ruas estreitas, seus telhados de telha, Sabará assemelhava-se a uma aldeia da Europa. Em suas igrejas, de molduras complicadas, de paredes vermelhas e azuis, vimos, com surpresa, que, nos afrescos, Deus, os anjos e os santos tinham os olhos amendoados: os pintores portugueses tinham estado em Macau.

Já havíamos visto obras menores de Aleijadinho, esse escravo de mãos roídas pela lepra, que é o maior escultor e o maior arquiteto do Brasil Colonial. Subimos a rua central de Congonhas, muito estreita, cheia de detritos, de enfermos, de crianças de olhar faminto, até ao terrapleno, onde se ergue uma igreja que ele edificou, e doze estátuas de profetas talhadas em pedra-sabão: várias delas são belíssimas, em sua rudeza inspirada, e o conjunto arreata. Do adro até a base da colina, em quiosques de vidro, personagens de gesso, de tamanho maior que o natural, reconstituem as cenas da Paixão: de cores berrantes, realistas e teatrais, elas demonstram que o Aleijadinho era prolífero, mas nem sempre com discernimento. Em Ouro Preto sentimos seu gênio: fora ele que concebera aquelas admiráveis fachadas, o jogo sabiamente equilibrado de suas curvas iluminadas, a diversidade de seu desenho.

Chegamos ao cair da noite na capital do ouro preto. (...) De manhã, descobri, acima de minha sacada, telhados de um vermelho já descorado, ruas tortuosas, jardins, terraços, aqui e ali a mancha viva de janelas amarelas ou azuis e, em torno, colinas cobertas de uma luzidia vegetação; escadas subiam em direção a longíquas igrejas; um ar terno e leve, que cheirava a campo, acariciava meus pulmões. Saímos a pé. De igreja em igreja, de praça em praça, descemos, subimos ruas e escadas, atravessamos pontes antigas; entre as velhas casas pintadas, mostraram-nos a casa em que fora preso Tiradentes, que conspirou, em 1788, contra o domínio português: no Rio, existe uma estátua sua, erguida no mesmo local em que foi esquartejado. Na praça principal de Ouro Preto, há um museu consagrado aos Inconfidentes, dos quais ele era o chefe. Lamentei deixar Ouro Preto: é um lugar onde eu gostaria de me deter por muito tempo.¹

Niemeyer, que encontraram no Rio, prometera enviar-lhes um carro com motorista para que percorressem as cidades históricas de Minas e, de passagem, obviamente, vissem os produtos de sua criatividade; depois, sua

¹ Simone de Beauvoir. *Sob o Signo da História*, vol. II, pp. 277-279.

obra máxima: Brasília. Mas, já em Belo Horizonte, o motorista tardara a chegar, desconfiaram de Niemeyer... finalmente o motorista chegou. Na manhã seguinte, já de volta a Belo Horizonte, novamente esperaram o motorista por um longo tempo, iriam a Brasília. Interrogado sobre o motivo dos atrasos, ele lhes revela, com inocência, um novo aspecto da cultura brasileira: abre o portamalas e lhes mostra jóias e relógios que acumulava em sua outra ocupação, era policial. Os objetos, apreendidos ou comprados de contrabandistas, eram vendidos nas cidades por onde passava.

A enorme distância de Belo Horizonte a Brasília, coberta por uma estrada reta em meio a uma paisagem que Simone de Beauvoir classificou como “deserto”, é estafante para os visitantes, que ainda têm de insistir com o motorista-policial-vendedor para que, a contragosto, parasse para que pudessem almoçar em uma pequena cidade às margens do São Francisco; talvez julgasse um lugar pouco conveniente ao comércio de jóias e relógios. À noite, param em outra pequena cidade para o jantar, onde tomam cachaça em um rústico boteco à luz de velas e lampiões².

Brasília: “a maquete em tamanho natural”

Depois de um dia inteiro de estrada, em cujas margens Simone de Beauvoir diz que raras vezes viu aldeias, mas apenas alguns desses “‘animais ferozes’ de que falou La Bruyère: descalço, em andrajos, esquelético, um homem do campo”³. Cercada por um cenário desértico, habitado por homens que o isolamento e a aridez da terra transformara em sub-humanos, vislumbram, finalmente, em concreto armado, o mito da expansão das fronteiras, outro paradoxo da cultura brasileira. Se André Malraux chamou Brasília de Capital da Esperança, quando a visitou em 1959, e reconheceu nas colunas do Alvorada importância comparável às gregas⁴, a Simone de Beauvoir não agradou a obra arquitetônica de Niemeyer. A cidade foi descrita, pela escritora, como uma “maquete em tamanho natural” de arquitetura discriminatória, criação de arquitetos socialistas para um país que, de modo selvagem, ingressava na realidade capitalista.

² Idem. *Op. cit.*, vol. II, pp. 279-280.

³ Idem. *Op. cit.*, vol. II, p. 279.

⁴ (Brasília) “(...) se chama a Capital da Esperança porque Malraux lhe deu o nome de seu romance mais forte (...) durante sua visita ao Brasil em 1959. Ele deu ainda mais a Brasília: olhando as colunas do Palácio da Alvorada, criadas por Niemeyer, percebeu logo a sua importância: ‘São os elementos arquiteturais mais importantes depois das colunas gregas.’ Vinda de um dos homens que neste século mais e melhor refletiram sobre a arte, a apreciação de Malraux, ao mesmo tempo em que soava como o reconhecimento do gênio do arquiteto, dava à arte de Brasília uma ressonância universal.” (Lourenço Dantas Mota. *Malraux*. Editora Brasiliense, p. 8).

Niemeyer os leva para uma conversa com Kubitschek, que Simone considera bastante formal. Parece não lhe agradar o personalismo do presidente, que assumia a construção de Brasília como obra sua, tampouco parece simpatizar com o Catetinho, a casa de madeira onde se hospedava quando visitava a cidade em obras. Transformado em monumento, é visitado, em misto de lazer e devoção, pelas populações humildes que migraram para Brasília. Simone descreve com marcante ironia o conjunto formado pela estátua de Juscelino e a inscrição em seu pedestal: “O Fundador, e a narrativa de seus feitos”⁵. A escritora faz interessantes comentários sobre a periferia de Brasília, as cidades-satélites não regulamentadas, em cuja terra vermelha se aglomeravam as populações de migrantes que foram trabalhar na edificação da nova Capital, que, em todo caso, considera felizes se comparados aos miseráveis do Nordeste:

Mal os planos de Brasília foram traçados, construíram, às pressas, barracas de madeira, transformadas em lojinhas, hotéis, restaurantes, agências, habitações. Ter-se-ia a impressão de uma cidade do far-west onde, em lugar de cavalos e troles, automóveis, caminhões, peruas sulcam, num ruído ensurdecedor, o calçamento vermelho; as lojas irradiam músicas estrepitosas, os carros de publicidade berram slogans. Nas calçadas, é uma confusão; pisam-nos os pés, a poeira avermelha nossos sapatos, entra em nossos ouvidos, irrita nossas narinas, arranha nossos olhos, o sol nos castiga; no entanto sentimo-nos felizes, porque nos reencontramos na terra dos homens. (...) Esquecíamos, porém, essa tristeza, vendo, pelas ruas, os candangos abraçando-se e rindo. Eles não riam em Brasília. De dia, trabalhavam; à noite, perambulavam, mornamente, através desse mundo que construíam e que não era para eles.⁶

Embora tenha observado a diferença entre a qualidade de vida do migrante nordestino em Brasília e a do nordestino em sua terra natal, Simone não deixa de denunciar as distâncias entre as cidades-satélites e os locais de trabalho, vinte a trinta quilômetros⁷, que, para uma francesa, deveria ser uma imensidão. Mais uma vez, refere-se a pouca cautela dos motoristas brasileiros, nesse caso, aqueles que conduziam os candangos em caminhões:

⁵ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, p. 282.

⁶ Idem. *Op. cit.*, vol. II, pp. 282-283.

⁷ Idem. *Op. cit.*, vol. II, p. 283.

Observei que os motoristas dos caminhões que os conduziam à cidade tratavam-nos com uma incrível brutalidade: não diminuían a marcha nas paradas, os candangos deviam saltar com o veículo em movimento e muitas vezes caíam; disseram-me que acontecia ferirem-se, ou mesmo morrerem.⁸

Para muitos, entre os quais o migrante nordestino, Brasília parecia mesmo representar a grande oportunidade de melhoria de vida ou, mesmo que simbolicamente, de distinção social, em especial para os funcionários públicos, antes submersos nos bairros da Zona Norte carioca ou nos subúrbios da Baixada Fluminense. Nesse sentido, Simone de Beauvoir faz também interessante observação sobre os funcionários públicos de nível médio, que gostavam de Brasília em oposição aos graduados, que sentiam saudades do Rio de Janeiro. Talvez a cidade permitisse a esses pequenos funcionários desfrutar de um sentimento de superioridade social, proporcionada justamente pela arquitetura da cidade que lhes reserva um espaço à parte, separam-nos do convívio com outras categorias das classes médias-baixas e lhes garante um certo conforto material. Tal distinção talvez não lhes fosse possível ter no Rio de Janeiro. Assim, a arquitetura da cidade, mais segregatória do que qualquer outra, proporcionava a ilusão, a esses pequenos burgueses, de que poderiam desfrutar do crescimento do País, cuja apologia começara a se intensificar nos anos JK. Vamos ver o que diz Simone sobre a cidade:

“Uma maquete em tamanho natural”, anotei. Soube, com desgosto, que eu pensava como Lacerda: “Uma exposição de arquitetura, em tamanho natural”. Porque é essa falta de humanidade que nos salta logo aos olhos. A avenida principal, com cento e sessenta metros de largura e trinta quilômetros de extensão, é meio curva, mas tão suavemente, que parece retilínea. Todas as outras ruas lhe serão paralelas ou a cortam em ângulo reto, cruzamentos em forma de trevo evitam qualquer perigo de colisão. Só se pode circular de automóvel. E, aliás, que interesse haveria em perambular entre as quadras e superquadras de seis a oito andares, construídos sobre colunas e cujas variações superficiais não atenuam sua elegante monotonia? Estão prevendo um quarteirão reservado aos pedestres, que imitará o emaranhado das calle venezianas: tomar-se-á um carro, para ir andar, a dez quilômetros. Mas a rua, esse lugar de encontro entre moradores e

⁸ Idem. *Op. cit.*, vol. II, p. 283.

turistas, lojas e residências, veículos e transeuntes - graças a essa mistura caprichosa sempre imprevista - a rua, tão cativante em Chicago como em Roma, em Londres como em Pequim, na Bahia como no Rio, por vezes deserta e sonhadora, mas cujo silêncio é vivo, a rua em Brasília, não existe e nem existirá. Cada conjunto habitacional, quinze mil pessoas, possui sua igreja, sua escola, suas lojas, seus campos de esporte. Niemeyer interrogava-se, diante de nós, com tristeza: “Pode-se fazer uma arquitetura socialista, em um país que não o é?” E ele próprio deu-se a resposta: “Evidentemente que não”. A segregação social é mais radical aqui do que em qualquer outra cidade, uma vez que há blocos luxuosos, outros médios e outros muito modestos: seus moradores não se misturam; as crianças ricas não se acotovelam com as pobres, nos bancos escolares; nem no mercado, nem na igreja a mulher de um alto funcionário roça, sequer, a de um simples empregado. Como nos subúrbios americanos, essas comunidades não concedem a seus membros um mínimo sequer de intimidade privada: sendo cada um igual a todos, nada existe para ocultar aos outros. (...) vidros tomam todas as fachadas, as pessoas não sentem a necessidade de correr as cortinas; à tarde, a largura das avenidas permite ver como vivem as famílias, em seus compartimentos iluminados. Certas alas residenciais, onde se alinham casas baixas, são chamadas de “televisão de candango”: através das largas janelas do térreo, os operários, com as camisas vermelhas de terra, olham os ricos jantarem, lerem jornal ou assistirem à sua própria televisão. Parece que existem empregados, secretários, que são doidos por Brasília. Mas os ministros sentem a nostalgia do Rio e Kubitschek teve necessidade de ameaçá-los de demissão para obrigá-los a se instalarem na nova Capital. Minúsculos aviões a jato permitem-lhes ir, em uma hora, de uma cidade a outra.⁹

Quando passa outra vez pelo Recife, antes de retornar a França, Sartre dá uma nova entrevista à imprensa, em que fala de suas impressões de Brasília:

A Praça dos Três Poderes é uma das coisas mais belas que já vi. Niemeyer deu esta contribuição da cultura do Brasil ao mundo, pela síntese que conseguiu entre a linha funcional moderna e o barroco português. As linhas são admiráveis e ele é, talvez, um dos maiores arquitetos do mundo. Não gostei, entretanto, da maneira como foi tratada

⁹ Idem. *Op. cit.*, vol. II, pp. 280-281.

a vida do habitante. Os conjuntos residenciais organizam a vida dos habitantes de maneira demasiadamente rígida, até em seus movimentos pelas avenidas.¹⁰

A falsa aventura entre índios na ilha do Bananal

Sartre e Simone manifestam o desejo de conhecer índios. Embora Jorge Amado acabe conseguindo um convite do governo estadual para irem a uma reserva indígena na ilha do Bananal, o escritor baiano, que, como já sabemos, tem pavor de aviões, prefere permanecer em Brasília esperando pela volta dos convidados. Zélia e um irmão de Jorge os acompanharam no pequeno avião em que viajaram. Mas a recepção, de encomenda oficial, não pareceu muito interessante aos franceses. Consideraram pouco autêntica a manifestação dos índios, que já os esperavam no aeroporto (des)vestidos a caráter:

“Os índios devem estar no aeroporto”, disse o piloto, rindo. Não estava brincando: vimo-los ao longe, quase nus, plumas na cabeça, arcos nas mãos, rostos pintados de preto e vermelho enquadrados por cabelos duros. “Querem ir até eles, ou preferem que eles se aproximem?”, perguntara-nos, quando saímos da cabina. Fomos a eles. Saudaram-nos, com gritos desprovidos de convicção. As mulheres conservavam-se atrás deles, vestidas com farrapos quotidianos, os filhos nos braços. Sentiamonos terrivelmente constrangidos, por essa mascarada e por nosso papel idiota. Troca de sorrisos, apertos de mão; eles nos deram - de acordo com o que lhes fora prescrito - armas, flechas, diademas feitos de plumas, que fomos obrigados a colocar em nossas cabeças.¹¹

O tratamento dado pela Funai aos índios pareceu a Simone mais próprio de animais num zoológico. Não foram assimilados como, segundo ela, os índios do sul dos Estados Unidos e tampouco preservam integralmente suas próprias tradições. Pareceram-lhe que viviam uma condição de passividade absoluta. Embora pouco receptivos, foi a autenticidade dos indianistas que viram na reserva quem lhes despertou simpatia:

Um jipe transportou-nos ao centro - cantina, dormitório, dispensário - onde habitavam os membros da Fundação. Encontramos

¹⁰ “Simone de Beauvoir está hospitalizada e Jean-Paul Sartre se sente muito só”. *Correio da Manhã*. Rio de Janeiro, 16 de outubro de 1960.

¹¹ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, p. 285.

um jovem médico que desprezava cegamente os índios e dois barbudos que, amando-os, desprezavam muito lucidamente os outros brancos. Recentemente, tinham escapado de ser massacrados por uma tribo de Mato Grosso, mas isso em nada havia mudado seus sentimentos. Poderia ter-nos informado sobre essa aldeia mas, detestando os turistas que vêm olhar homens, como se fossem animais curiosos, deram-nos as costas, com uma bastante simpática descortesia. Ficamos sentados em uma varanda, olhando o perigoso Mato Grosso do outro lado do vasto rio, que corria em nível mais baixo.¹²

A visão estereotipada do Brasil parece, nesses comentários, também ser partilhada por esses intelectuais europeus, desejosos de viver uma aventura entre índios verdadeiramente selvagens. Por outro lado, não queriam abrir mão dos privilégios da civilização. Nessa situação, os escritores parecem cair na armadilha da “aventura”, finamente desmitificada por Antoine Roquentin, duplo de Sartre, em *La Nausée*. Antes de se isolar do convívio social em Bouville, representação ficcional de Le Havre - cidade onde Sartre lecionou em sua juventude -, Roquentin percorre o mundo como arqueólogo, queria ser “um-homem-de-aventuras”, falava com orgulho de suas viagens. Em seu retiro reflexivo, desilude-se sobre a possibilidade de realização da aventura no presente vivido. Conclui que a aventura é forma, surge a partir do encadeamento dos fatos pela memória, pertence ao campo da narrativa. A personagem do Autodidata é o receptor da memória de Roquentin, cujos locais visitados, os episódios por ele vividos pode imaginar a partir da visão dos postais que este lhe mostra. É o Autodidata quem pode sancionar Roquentin como “um-homem-de-aventuras”, valor que este só poderia perceber ao se voltar reflexivamente para a memória das próprias experiências.

Embora Simone e Sartre talvez tivessem caído na armadilha da aventura, pois acreditavam que poderiam vivê-la, conseguem, de certo modo, desmontá-la. Revelam a impossibilidade de desfrutar da aventura no presente imediato, ao fazer, em suas memórias, uma narrativa anti-épica dessa experiência na ilha do Bananal. Entretanto, mesmo anti-épica, pode adquirir para o leitor o sentido de aventura, pois esta também deve comportar a situação inesperada e até indesejada, seu sujeito deve passar pela experiência do desprazer, situação que deve superar para que possa ser lembrada como aventura. Assim, em *La Nausée*, o Autodidata pretendia, como Roquentin, viver uma aventura, que exemplificava com a experiência de tomar o trem errado ou passar uma noite na

¹² Idem. *Ob. cit.*, vol. II, pp. 285-286.

cadeia¹³; mas, para que pudesse narrá-la como aventura posteriormente, deveria, claro, ter conseguido superar o erro, atingir o objetivo, apesar das dificuldades. Da mesma forma, Simone narra a estada na ilha fluvial como não tendo sido confortável. Reclama de terem passado por cansaço, fome e sede. O governador, que por ali apareceu, degustava prazerosamente suas cervejas sem lhes oferecer, até que Zélia Amado lhe toma uma das mãos para que os convidados pudessem saciar a própria sede. Mas, Simone e Sartre se safam das dificuldades, que se tornam, nas memórias da escritora, narrativa de uma insólita mascarada entre índios, aventura.

Poucos dias depois de retornarem a Brasília, despedem-se dos Amado, pois queriam ainda conhecer as capitais do Norte. De Manaus, pensavam partir para Havana, para onde iriam mais uma vez a convite de Castro. Antes, porém, visitaram Fortaleza.

A viagem a Fortaleza

Quando estiveram no Recife, Sartre e Simone de Beauvoir receberam um convite do reitor da Universidade Federal do Ceará para visitarem Fortaleza. Lá, Sartre pronuncia uma conferência e lhes é oferecido um coquetel nos jardins da Reitoria, onde ouviram canções folclóricas cantadas por um coral de estudantes¹⁴.

A passagem pela cidade é descrita com muito lirismo por Simone. Depois de extenuantes compromissos em São Paulo, cansativas viagens a Minas e Brasília e da frustrante visita à reserva indígena, Fortaleza parece ter-lhes trazido de volta o intenso prazer dos trópicos despertado em Recife, Salvador e Rio de Janeiro:

(...) sentávamo-nos, à noite, sob as folhagens luzidias de uma praça, no terraço de um café-restaurant, onde soldados iam beber, em companhia de jovens prostitutas; pescavam-nas no quarteirão, próximo de bordéis:

¹³ “(Autodidata) _ Quando tiver terminado minha instrução (faltam ainda seis anos para isso), me juntarei, se me permitirem, aos estudantes e professores que fazem um cruzeiro anual ao Oriente Próximo. Gostaria de tornar alguns conhecimentos mais exatos - diz com unção - e gostaria também que me acontecessem coisas inesperadas, coisas novas, aventuras, para ser verdadeiro.

Baixa a cabeça e adquire um ar maroto.

(A. Roquentin) _ Que espécie de aventuras? - pergunto-lhe com surpresa.

(Autodidata) _ Todas as espécies, senhor. Tomar o trem errado. Descer numa cidade desconhecida. Perder a carteira, ser preso por equívoco, passar a noite na cadeia. Senhor, pensei que se podia definir a aventura: um acontecimento que sai do ordinário sem ser necessariamente extraordinário.” (Jean-Paul Sartre. *A Náusea*. Tradução de Rita Braga. 2ª edição, editora Nova Fronteira. Rio de Janeiro, 1983, p. 61).

¹⁴ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, p. 287.

um pedaço da fervilhante favela, que se esmagava de encontro ao mar; em seus botequins, largamente abertos, suas aléias, homens e mulheres riam e conversavam, aproximados não só pela venalidade de seu comércio, mas, principalmente, por sua miséria comum. Uma tarde, ao pôr do sol, atravessei outro trecho da favela: esses crepúsculos eram comoventes pela sua rapidez; mal a luz da tarde enfraquecia, o horizonte chamejava e já era noite. As jangadas, encalhadas na praia, davam a impressão de grandes pássaros mortos; homens, mulheres, chegados a pé ou a lombo de burro, compravam o peixe trazido pelos pescadores; mal falavam e, na doçura do dia agonizante, essa troca silenciosa entre deserdados adquiria a simplicidade das trocas primitivas. Quando voltei, pelo mesmo caminho, lamparinas luziam nos barracos de favela.¹⁵

Em Fortaleza, assistem a um comício de Jânio Quadros, que se hospeda, com sua comitiva, no mesmo hotel em que estavam. Simone de Beauvoir descreve o clima da eleição presidencial na cidade:

No pequeno café da praça, girava e regirava um disco que louvava, em música, Jânio. Este desembarcou, uma tarde, em nosso hotel, com sua comitiva. À noite foi uma loucura. Grupos de jovens percorriam as ruas, berrando e dançando, empunhando vassouras. Uma hora antes de seu discurso, a grande praça estava coberta de gente munida de vassouras. Alto-falantes, foguetes, gritos e risos. A vitória de Jânio parecia certa e Sartre gostaria de o ter encontrado: mas isso constrangeria a nossos amigos que, com a morte na alma, iriam votar em Lott.¹⁶

Simone e Sartre queriam, ainda, conhecer a paisagem da caatinga. Um professor da universidade lhes apresenta um policial que possuía terras na região e que poderia levá-los a um passeio, pois teria de ir reforçar o policiamento numa cidade do interior onde ocorria uma festa de São Francisco. Simone fala da aridez do cenário e dos beatos e cangaceiros que ali surgiram:

Nessa ingrata natureza floresceram os beatos e os cangaceiros, que punham sua esperança em Deus e sua confiança nas armas, para mudarem sua interminável agonia em uma vida humana. Santos e

¹⁵ Idem. *Op. cit.*, vol. II, p. 288.

¹⁶ Idem. *Op. cit.*, vol. II, p. 288.

bandidos extinguiram-se. Para combater a fome, só se conta com os açudes, onde se armazenam as águas da chuva: em sua maioria secos.¹⁷

Embora o cenário presenciado fosse de extrema miséria, o policial os chocava com seu discurso conservador:

O policial, no entanto, queixava-se de que, no Brasil, tudo ia depressa demais; aboliram prematuramente a escravidão e estavam pretendendo, agora, também prematuramente, despertar e instruir os camponeses.¹⁸

Chegaram a uma cidade, provavelmente Juazeiro do Norte, onde havia uma festa de São Francisco. Conheceram, na igreja, um impressionante barracão de ex-votos, simulacros feitos de cera ou madeira de órgãos e membros supostamente curados pelo santo.

Nas viagens de ida e de volta param para almoçar em pequenos restaurantes. Simone observa que as refeições não foram cobradas e não lhe passa despercebida outra instituição nacional, a política da “troca de favores” da qual se beneficiava o policial: “a amizade do chefe de polícia bem que valia alguns presentinhos”¹⁹.

A viagem à Amazônia

Conversas com Alejo Carpentier e Lévi-Strauss despertam a curiosidade de Sartre e Simone sobre a Amazônia. Dessa vez ninguém os havia convidado, mesmo assim se arriscam nesse novo destino que talvez eles imaginassem como selvagem (afinal, da ilha do Bananal, Simone via o “‘perigoso’ Mato Grosso do outro lado”). Chegam, uma noite, a Belém. Experimentam, pela primeira vez no Brasil, a agradável sensação de não serem esperados em um novo lugar. Finalmente, na Amazônia podem desfrutar da aventura de serem apenas turistas, misto de intruso e curioso. Não há registros de que tivessem feito qualquer conferência ou participado de debates, nem mesmo que tivessem dado entrevistas coletivas à imprensa. Entretanto, em Belém existe alguém que, a distância, já tivera uma estranha ligação com Sartre, agora tem a oportunidade de encontrá-lo vivo: o jornalista que, embriagado, havia anunciado a morte do filósofo em acidente de automóvel nos arredores de Belém, furo que chegou ao conhecimento do círculo de amigos de Sartre em Paris, apresentou-se à sua vítima sem o menor constrangimento: “Certa manhã,

¹⁷ Idem. *Op. cit.*, vol. II, p. 289.

¹⁸ Idem. *Op. cit.*, vol. II, p. 289.

¹⁹ Idem. *Op. cit.*, vol. II, p. 290.

no bar do hotel, um jornalista abordou Sartre: ‘Fui eu o primeiro a anunciar sua morte’, disse-lhe ele.”²⁰

Em Belém lhes desagradava a extrema umidade e calor do clima equatorial, passam dificuldades para trocar seus Francos franceses, nem mesmo o hotel queria aceitá-los. Acabam tendo de aceitar um desvantajoso câmbio oferecido por um comerciante de quinquilharias indígenas, que lhes pagou metade do valor real de seus Francos, segundo relata Simone de Beauvoir. Esses contratempos não os impedem de admirar as dimensões da natureza amazônica. A escritora descreve com lirismo a desembocadura do rio Amazonas, com trezentos quilômetros de largura, a ilha de Marajó, maior do que a Suíça! E os deliciosos sorvetes de exóticas frutas que tomaram num quiosque no centro de Belém... Vão também ao mercado do Ver-o-Peso e admiram-se com as casas e igrejas coloniais da cidade. Sentem também ali o clima da eleição presidencial:

Durante o dia todo, alto-falantes ambulantes incitavam os eleitores a votarem em Jânio e, à noite, milhares de foguetes explodiam. Ao contrário, o dia das eleições foi muito calmo.²¹

Depois de Belém, a próxima cidade visitada é Manaus, da qual Simone delineia um cenário precário, decadente e de clima sufocante. Parece conhecer a história da antiga capital mundial da borracha, deslumbram-se com o teatro. Na época, não havia eletricidade em Manaus e a comunicação telefônica era muito precária.

Na cidade, conhecem um velho joalheiro alsaciano com quem conseguem trocar Francos por seu verdadeiro valor. Esse homem lhes apresentou um representante consular francês, estabelecido há cinquenta anos no Amazonas, que os levou a percorrer, de automóvel, um caminho que atravessa um trecho da floresta. Decepcionam-se, a mata é muito fechada e nada se vê além de um paredão de imensas árvores, preferiram a luminosa floresta da Tijuca no Rio.

Simone sofre demais com o calor, quer partir, mas não conseguem as passagens para Cuba e nem uma ligação telefônica para o Rio. Desejariam estar em Paris, onde já havia começado o julgamento do amigo Francis Jeanson. Ou, ao menos, em Recife, de onde seria mais fácil a comunicação.

Ainda em Manaus, recebem uma chamada telefônica de Claude Lanzmann, que para ser completada tiveram de esperar cerca de duas horas depois de anunciada. Lanzmann lhes pedia que não voltassem a Paris enquanto

²⁰ Idem. *Op. cit.*, vol. II, p. 291.

²¹ Idem. *Op. cit.*, vol. II, p. 291.

não recebessem uma carta sua. Mas o telefonema interrompeu-se rapidamente, sem que o amigo, em Paris, pudesse ouvi-los.

Já havia começado a apuração das eleições presidenciais brasileiras, deixam Manaus com a informação de que Jânio venceria. O governador do Amazonas era homem de esquerda e votara em Lott; Simone anota em seu diário um comentário do cônsul francês sobre os políticos brasileiros, que parafraseia e generaliza o lema “oficioso” de um terceiro candidato à presidência, Adhemar de Barros, e pode nos dar a idéia, através da isenta visão de um estrangeiro que aqui vivia, que de lá para cá a mentalidade política do brasileiro pouco mudou:

“Há duas espécies de governadores: os maus, que põem todo o dinheiro no bolso e nada fazem; os bons, que põem dinheiro no bolso e fazem alguma coisa”.²²

O retorno ao Recife

O vôo que os leva de Manaus a Recife, com escalas em pequenos aeroportos a cada duas horas, dura um total de dezoito horas. No aeroporto dos Guararapes, Sartre ficou colérico quando o fiscal quis revistar suas malas, pois, segundo Simone de Beauvoir, quem chegava do Amazonas era suspeito de contrabando. Lúcia Tavares Correia e sua irmã, Cristina, que haviam conhecido quando estiveram na cidade para o Congresso de Crítica e História Literária, vão esperá-los no aeroporto e conseguem a liberação da bagagem.

Simone se diz muito fatigada quando chega ao Recife, mas Sartre quer ver mais... e as amigas pernambucanas estão dispostas a mostrar-lhes a miséria da cidade, eram de esquerda. Deixam a bagagem no Grande Hotel para uma série de visitas a pontos pitorescos do Estado de Pernambuco²³, vão a Caruaru, conhecer a tradicional feira, e novamente a Olinda:

Arrastava-me através dos lúgubres mercados, dos lúgubres povoados, cuja miséria ela nos desejava mostrar. Durante dois meses, amei o Brasil; amo-o, ainda, através de minhas recordações: naquele momento, porém, quase cheguei ao ponto de gritar contra a seca, a fome, contra toda aquela angústia, aquela miséria.²⁴

²² Idem. *Op. cit.*, vol. II, p. 294.

²³ “Simone de Beauvoir está hospitalizada e Jean-Paul Sartre se sente muito só”. *Correio da Manhã*. Rio de Janeiro. 16 de outubro de 1960.

²⁴ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, p. 294.

Em Olinda, agravam-se os sintomas de Simone, à extrema sensação de cansaço, segue-se a febre. Ela havia contraído tifo e foi removida para o Hospital Português em Recife, na enfermaria Nossa Senhora de Fátima esteve recolhida no quarto nº 5²⁵. O casal se separa durante a semana em que Simone fica internada. Sartre diz a jornalistas sentir-se muito solitário com a separação forçada da companheira²⁶. Permanece no Grande Hotel, em cujo bar consome seus uísques; à noite, para dormir, toma a droga que encontrou mais a mão no Brasil, o gardenal. Simone se espanta com o hábito de automedicação dos brasileiros e com a facilidade que existe por aqui para se comprar remédios em farmácias:

O farmacêutico brasileiro não exige receita. “É para tomar, ou é injetável?” é a sua única pergunta. (Pois os brasileiros tomam injeções - penicilina, ou o que quer que seja - com uma facilidade espantosa).²⁷

Simone não suporta a rotina do hospital, se irrita a cada vez que é acordada de madrugada, insiste para sair. As amigas pernambucanas oferecem-lhe sua casa no Recife, pois iriam passar alguns dias em uma casa de praia. Simone aceita essa gentileza, o que não isenta a velha casa de críticas por ser pouco arrejada:

Passei três dias em um quarto mobiliado à antiga, que um aparelho de ar condicionado, primitivo e barulhento, mal refrescava: o verão anunciava-se e, através das vidraças, o calor me sitiava.²⁸

As irmãs retornam da praia, outro irmão médico vem examinar Simone, esta sugere que Sartre vá almoçar com Lúcia e Cristina, ela permaneceria na casa com o médico, mas aí a escritora feminista se defronta com um novo aspecto da machista cultura nordestina:

O jovem Dr. T. veio examinar-me, uma noite; como tardasse, eu disse a Sartre e às irmãs T. que fôssem jantar; elas recusaram: não se deve deixar um homem sozinho com uma mulher, mesmo da minha idade, em

²⁵ “Simone de Beauvoir está hospitalizada e Jean-Paul Sartre se sente muito só”. *Correio da Manhã*. Rio de Janeiro. 16 de outubro de 1960.

²⁶ *Op. cit.*

²⁷ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, p. 295.

²⁸ *Idem. Op. cit.*, vol. II, p. 296.

uma casa. Não participavam desses preconceitos, mas em toda a rua os primos as vigiavam.²⁹

Meio a contragosto, Sartre dá uma entrevista a imprensa no Recife, fala de sua solidão devido à internação de Simone de Beauvoir, faz elogios a Jânio Quadros, que havia vencido as eleições:

“Jânio tem demonstrado - prosseguiu o escritor francês -, pelo que ouvi e sei, uma linha que me é muito simpática, particularmente: é anticolonialista e isto é muito bom para a nação. Acredito que tem qualidades para governar sem problemas.”³⁰

Sartre dá ainda aos jornalistas interessante declaração sobre suas impressões da pobreza no Recife:

Referindo-se ao Recife e às suas andanças pelos bairros da Capital pernambucana, informou: “Tenho passeado muito pela cidade e fiquei impressionado com a pobreza da maior parte da população. Não quero falar das causas desta pobreza, coisa que exige tempo e pesquisa. Mas, mesmo para um visitante, como é meu caso, não há necessidade de pesquisar para perceber as diferenças impressionantes entre o Sul e o Norte do país. São enormes e acredito ser isto o maior problema senão o mais grave, do Brasil.”³¹

Quando, de Manaus, falaram ao telefone com Lanzmann, em Paris, este dissera que enviaria uma carta para informá-los sobre o Processo Jeanson, mas demorava a chegar, o que deixava os escritores num terrível estado de apreensão. A notícia de que Simone de Beauvoir estava internada, sofrendo de uma doença tropical, parece não ter convencido a comunidade francesa do Recife, que acreditava ser apenas uma mascarada para ganhar tempo no Brasil, enquanto aguardavam o desfecho do Processo na França. No Rio, a Embaixada Francesa não se cansava de apregoar que, quando voltasse, Sartre seria preso. Entretanto, em suas memórias, Simone diz que estavam ansiosos por voltar à pátria para serem acusados com seus companheiros.

²⁹ Idem. *Op. cit.*, vol. II, pp. 296-297.

³⁰ “Simone de Beauvoir está hospitalizada e Jean-Paul Sartre se sente muito só”. *Correio da Manhã*. Rio de Janeiro, 16 de outubro de 1960.

³¹ *Op. cit.*

Enfim, chega a carta de Lanzmann informando que o Processo Jeanson havia terminado em 4 de outubro, vários amigos signatários do Manifesto dos 121 foram presos e o número de outubro de *Les Temps modernes* havia sido apreendido. Dá ciência também a Sartre de que a extrema direita se organizava contra ele, nos Champs-Élysées cinco mil ex-combatentes desfilaram aos gritos de “Fuzilem Sartre”. Por isso, Lanzmann pedia que eles permanecessem em Barcelona, onde seriam colocados a par dos novos acontecimentos. A volta à França naquele momento parecia ser tarefa arriscada. Partem do Recife para o Rio, de onde iriam a Cuba:

O encarregado dos negócios cubanos, perdendo a esperança de nos atingir por telefone, viajou até Recife: Havana insistia para que passássemos ali alguns dias; a única maneira era voltar ao Rio, a 1.600 quilômetros. O prazer de rever os Amado e Copacabana foi-me prejudicado por meu cansaço; eu sentia a nostalgia da pátria, muito embora Lanzmann me tivesse repetido que os ultras queriam a cabeça de Sartre.³²

A última entrevista de Sartre no Brasil

Já no Galeão, à espera do vôo que os levaria novamente a Cuba, Sartre dá suas últimas declarações no Brasil. Disse que o bloqueio econômico e a ameaça de intervenção militar dos Estados Unidos na ilha eram uma decorrência lógica do processo revolucionário, embora não acreditasse que essa intervenção efetivamente ocorresse. Salientou, porém, que isso “depende muito da dignidade ou da indignidade dos outros países latino-americanos, especialmente o Brasil, que, a seu ver, tem todas as condições para tomar uma atitude de independência, solidarizando-se com a revolução cubana”³³.

Voltou a falar de Jânio Quadros e das contradições sociais do Brasil. Considerou boas as declarações do então presidente eleito a favor de Fidel Castro e disse que sua viagem ao Brasil, pouco mais de dois meses apenas, foi muito curta para que estivesse capacitado a falar sobre os problemas brasileiros, mas fez duas considerações sobre o que disse serem evidências:

(...) uma a de que o proletariado do Sul do Brasil é reformista, tendente a acomodar-se com as franquias de certos direitos, como o de greve; outra,

³² Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, p. 297.

³³ “Sartre volta à Revolução: ‘Cuba depende da dignidade dos países da América Latina’”. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 22 de outubro de 1960.

a de que o camponês nordestino é revolucionário, no sentido de que sua “situação” é revolucionária.³⁴

Sartre disse ter notado na população do Nordeste brasileiro os mesmos problemas que encontrou na população cubana e argelina. Para ele, embora inconsciente, o nordestino do campo será levado a perceber que somente a redistribuição de terras tornará possível a continuação de sua vida, mas que essa redistribuição deverá ser feita pelos próprios camponeses, considera, pois, inaceitável uma reforma agrária estabelecida pelo governo.

No Recife, Sartre havia elogiado o clima de liberdade democrática que encontrou no Brasil³⁵, entretanto nessa última entrevista dada no Rio, o filósofo faz veemente crítica a outra contradição brasileira: um país de grande contingente de analfabetos, mas onde os analfabetos não têm direito ao voto:

— O analfabeto deve votar sim, por que não? Considero um absurdo que num país de 65 milhões de habitantes como o Brasil, apenas 15 milhões tenham direito a escolher os governantes. O analfabeto sabe também discernir, e por ser analfabeto é o mais interessado em mudar a situação que permitiu o seu analfabetismo.³⁶

Nélson Werneck Sodré³⁷ apresenta dados sobre os eleitores no Brasil bastante próximos aos mencionados por Sartre nessa última entrevista. O eleitorado teria caído de 15.105.000 em 1954 para 13.780.000 em 1958, devido à exclusão daqueles que mal sabiam escrever o próprio nome³⁸. Em 1958 havia no Brasil 31.000.000 de maiores de 18 anos, o eleitorado constituía apenas 44% da população adulta. Em 1962, estimava-se que havia no Brasil 75.000.000 de habitantes, 45.000.000 de maiores de 18 anos, mas um eleitorado de apenas 15.000.000.

³⁴ *Op. cit.*

³⁵ “Simone de Beauvoir está hospitalizada e Jean-Paul Sartre se sente muito só”. *Correio da Manhã*. Rio de Janeiro, 16 de outubro de 1960.

³⁶ “Sartre volta à revolução: ‘Cuba depende da dignidade dos países da América Latina’”. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 22 de outubro de 1960.

³⁷ Nélson Werneck Sodré. *Quem é o povo no Brasil?* Editora Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1962.

³⁸ “O eleitorado brasileiro compreendia, em 1945, quando o Brasil retomou a fachada democrática, 7.460.000 eleitores. Em 1954, atingiu a 15.105.000. Para as eleições de 1958, foi exigida rigorosa depuração. Preocupava a determinadas forças políticas dominantes a crescente participação popular nas eleições. O objetivo foi excluir os que ‘mal sabiam assinar o nome’ e tinham a ousadia de pretender competir com os doutores, de participar da escolha política.” (Idem. *Op. cit.*)

No Ceará, estado também visitado por Sartre, em 1940 havia 70% de analfabetos na Capital; baixando para 68% em 1950; no sertão, em 1950, a maioria dos municípios apresentava índice de 77,4% de analfabetos, em alguns atingia a cifra de 88%, e 75% da população cearense estava no campo³⁹.

A partida para Havana

O vôo do Rio a Havana fez escala em Belém - Simone teve a impressão de estar definitivamente presa nesse inferno tropical, país-continente de onde não conseguia mais sair. Outra escala em Caracas, onde estudantes venezuelanos pedem-lhes que permaneçam por alguns dias, a escritora disse não ter sido possível aceitarem o convite por já estarem comprometidos com Cuba.

De volta à ilha, percebem que o país mudara: não havia mais jogo nem turistas americanos, sabia-se que emigrados cubanos e mercenários americanos se exercitavam na Guatemala para tentarem apoderar-se da ilha, e a Revolução trabalhava num plano de industrialização do país.

Sartre tem um encontro com operários, porém, acha estranho quando faz uma pergunta sobre as vantagens que haviam conseguido com a mudança de regime e um líder sindical se adianta para responder em lugar deles. Num encontro com Nicolas Guillén, este poeta se pronuncia de forma tão ortodoxa sobre a literatura de compromisso que chega a causar estranheza no próprio Sartre, que tanto havia defendido essa proposta no Brasil:

Durante nossa conversa com os intelectuais, Rafael e Guillén que, em abril, não haviam aberto a boca, falaram muito alto. A propósito da poesia, Guillén declarou: “Considero contra-revolucionária toda busca formal”. Exigiam que nos submetêssemos às regras do realismo socialista. Alguns escritores nos disseram em particular que, a despeito de si mesmos, começavam sua autocrítica perguntando-se: “Sou, realmente, um revolucionário?”⁴⁰

A Revolução Cubana pareceu a Sartre estar mudando de rumo, o que não foi suficiente para serenar seus ânimos de militante socialista durante os vinte anos de vida que ainda teria pela frente. No Brasil, quatro anos após sua visita, rompe-se a democracia, tão elogiada pelo filósofo, e acaba o sonho da reforma agrária feita a partir das decisões dos próprios trabalhadores do campo, como ele acreditava que deveria ser. Nunca mais voltou, embora tivesse dito que

³⁹ *Idem. Op. cit.*

⁴⁰ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. II, p. 299.

pretendia vir dois anos mais tarde, apenas na condição de turista, pois se apaixonara pelo Brasil e desejava conhecê-lo melhor. Também o número de *Les Temps modernes*, que prometeu fazer dedicado ao Brasil, sai apenas em 1968, em plena ditadura militar, um número especial com artigos exclusivamente de intelectuais brasileiros, organizado por Celso Furtado, e sem qualquer texto escrito por Sartre.

PARTE III

A LITERATURA POPULAR

I - Literatura: ética ou estética?

Função social e função ideológica da literatura

Durante os dois meses e meio em que Sartre e Simone de Beauvoir permaneceram no Brasil, um dos temas debatidos pelo filósofo que mais repercussão obteve na imprensa e nos meios acadêmicos e artísticos nacionais foi o da proposta de uma literatura popular e suas implicações estéticas. Esse foi o tema central de três dos principais pronunciamentos de Sartre no Brasil: na sua participação no I Congresso Brasileiro de Crítica e História Literária, realizado no Recife; em conferência na Universidade da Bahia, e, no Rio de Janeiro, em conferência sobre “Estética da literatura popular”.

Para tentar entender o que seria essa literatura popular - parcamente definida por Sartre - e o que constituiria o seu valor, vou partir da definição de literatura como sistema proposta por Antonio Candido em *Formação da literatura brasileira* e em *Literatura e sociedade* e da referência feita nesse livro a Sartre, quando o crítico brasileiro procura esclarecer o papel do público na constituição da obra. A idéia de literatura como sistema é assim apresentada por Antonio Candido:

Suponhamos que, para se configurar plenamente como sistema articulado, ela dependa da existência do triângulo autor-obra-público, em interação dinâmica, e de uma certa continuidade da tradição.¹

¹ Antonio Candido. *Formação da literatura brasileira*, vol. I, p. 16.

Na primeira ponta desse tripé está o escritor, que, ao representar de forma própria aspectos da realidade social ou individual, constitui a obra; tais aspectos transformam-se em componentes de uma estrutura literária. Na segunda ponta, a realização dessa obra depende da elaboração mais ou menos consciente do autor como também de sua aceitação junto a um determinado público e do efeito exercido sobre esse terceiro elemento.

O escritor deve corresponder, de forma mais ou menos consciente, a certas expectativas dos leitores; em consequência, a obra literária que resulta dessa interação exerce uma função social à medida que desempenha um papel no estabelecimento de relações sociais, na satisfação de necessidades espirituais e materiais, na manutenção ou mudança de uma certa ordem na sociedade. Da inter-relação desses três elementos vai se constituindo uma tradição literária a partir do efeito que eles exercem uns sobre os outros na sucessão temporal.

Encontramos na questão da função social da literatura, do papel que o escritor desempenha na dinâmica das relações sociais, já salientada por Antonio Candido em *Literatura e sociedade*, um ponto de convergência com a proposta de uma literatura popular. Mas, em que medida o superdimensionamento dessa função, como pareceu propor Sartre em seus pronunciamentos no Brasil, determinaria o valor da obra literária?

Assim Antonio Candido apresenta o que julga ser o problema fundamental para a análise literária:

(...) averiguar como a realidade social se transforma em componente de uma estrutura literária, a ponto dela poder ser estudada em si mesma; e como o conhecimento desta estrutura permite compreender a função que a obra exerce.²

A questão do valor para esse crítico se resolve na maneira como a obra exprime um aspecto da realidade social ou individual. Nesse sentido, a orientação da crítica literária deve ser essencialmente estética.

Sartre procura reduzir a importância da preocupação com a elaboração estética de um sistema simbólico, que, para um crítico como Antonio Candido, é o que constituiria propriamente o campo da arte. Sartre vincula a questão do valor não apenas à função social da obra, isto é, ao efeito que exerce sobre o público, como também à sua função ideológica - ao fim conscientemente pretendido pelo autor e revelado reflexivamente pelo leitor. Assim, justifica-se

² Antonio Candido. *Literatura e sociedade*. Prefácio à 3ª edição, p. XI.

uma certa anulação do trabalho estilístico, de elaboração estética, pois a linguagem do romance deveria ser acessível a maior parcela possível do público. Para o escritor francês, embora o estilo seja o que determina o valor da prosa, ele é mistificador, e a literatura, como consequência, perde em valor designativo; por isso,

(...) ele deve passar despercebido. Já que as palavras são transparentes e o olhar as atravessa, seria absurdo introduzir vidros opacos entre elas. A beleza aqui é apenas uma força suave e insensível.³

Na crítica brasileira, talvez nem um outro tenha se aproximado tanto da visão de Sartre sobre a literatura como Néelson Werneck Sodré. Para esse crítico não há atividade que mais intensamente expresse as marcas de seu tempo e de seu meio que a literária, e é justamente esse vínculo entre obra e sociedade - que deve ser privilegiada pelo escritor - o elemento definitivo para o estabelecimento do valor e da permanência da obra. Como em Sartre, valoriza-se mais o vínculo propriamente dito que a maneira como ele é incorporado como estrutura da obra:

Literatura é atividade social e política, embora possa eximir-se de atividade partidária, no sentido em que essa atividade é praticada e compreendida entre nós. Não há, talvez, atividade social mais intensa, mais cheia de substância, mais impregnada das coisas que a rodeiam do que a literária. Nenhum homem de pensamento, que tenha lastro de cultura suficiente, nenhum participante da vida pública, traz, na sua tarefa, tão vivamente, as marcas da estrutura social, como o escritor. Dentre os processos de transmissão de cultura, no mais amplo sentido sociológico, a literatura se conserva como dos mais intensos. Por isso mesmo, o segredo da eternidade da obra literária está contido na sua comunhão com a sua época, com o seu tempo, com o seu meio.⁴

Mas, para Sartre essa comunhão da literatura com o meio não tem seu modelo numa literatura de mera imitação. Nesse sentido, Sartre condena o Realismo porque não admite que se possa fazer uma pintura imparcial da realidade. O escritor deve criar um universo injusto mas num empenho para aboli-lo, e o leitor deve se indignar com essa injustiça. O universo do escritor deve aparecer no exame, na admiração e na indignação do leitor. No fundo do

³ Jean-Paul Sartre. *O que é a literatura?*, p. 22.

⁴ Néelson Werneck Sodré. *A Luta pela cultura*, pp. 18-19.

imperativo estético discernimos o imperativo moral. Reencontramos aqui, mais uma vez, os fundamentos da literatura popular proposta para o Brasil, que deveria mostrar os contrastes sociais do país num movimento para sua superação:

O erro do realismo foi acreditar que o real se revelava à contemplação e que, em consequência, podia-se fazer dele uma pintura imparcial. Como seria isso possível se a própria percepção já é parcial, se a nomeação, por si só, já é modificação do objeto? E de que maneira o escritor, que se considera essencial para o universo, poderia querer sê-lo para as injustiças que esse universo encerra? No entanto, é necessário que o seja; mas se ele aceita ser criador de injustiças, é num movimento que as supera rumo à sua abolição. Quanto a mim, que leio, se crio e mantenho em existência um mundo injusto, não posso fazê-lo sem que me torne responsável por ele. E toda a arte do autor consiste em me obrigar a criar aquilo que ele desvenda - portanto, em me comprometer. Eis que nós dois arcamos com a responsabilidade pelo universo.⁵

O papel do público na constituição da obra

Embora Antonio Candido privilegie, como critério de avaliação estética, a maneira como a realidade é elaborada na obra; Sartre, o efeito que a obra exerce sobre o leitor, ambos atribuem ao público o papel de mediador imprescindível para que se concretize a relação entre autor e obra. Antonio Candido diz:

Se a obra é mediadora entre o autor e o público, este é mediador entre o autor e a obra, na medida em que o autor só adquire plena consciência da obra quando ela lhe é mostrada através da reação de terceiros. Isto quer dizer que o público é condição do autor conhecer a si próprio, pois esta revelação da obra é a sua revelação. Sem o público, não haveria ponto de referência para o autor, cujo esforço se perderia caso não lhe correspondesse uma resposta, que é definição dele próprio. Quando se diz que escrever é imprescindível ao verdadeiro escritor, quer isto dizer que ele é psiquicamente organizado de tal modo que a reação do outro, necessária para a autoconsciência, é por ele motivada através

⁵ Jean-Paul Sartre. *Op. cit.*, p. 50.

da criação. Escrever é propiciar a manifestação alheia, em que a nossa imagem se revela a nós mesmos.⁶

Em nota de rodapé, esse crítico faz uma referência a Sartre:

A discussão mais importante sobre o papel do outro na autoconsciência se encontra em J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, pp. 275-503, Gallimard, Paris, 1943.⁷

Em *L'Être et le néant*, Sartre postula que a relação interpessoal está calcada no olhar objetificador de um dos membros sobre o outro. O próximo é sempre encarado como um sistema de experiências fora de alcance, no qual o primeiro membro figura como um objeto entre outros.

Como cada membro toma consciência dessa relação na qual se torna objeto? Para Sartre, a compreensão do próximo como sendo também um homem vincula-se à possibilidade permanente de quem o vê de também ser visto por ele, ou seja, ao risco permanente de ser surpreendido pelo olhar objetificador do outro.

Resulta dessa relação um perigo constante, pois cada membro pode tornar-se instrumento de possibilidades que não são suas. Isto é, podem ser atribuídos valores a um determinado sujeito que ele não reconhece em si, embora esse juízo do outro tenha por fundamento seus próprios atos. Esse perigo é a estrutura permanente do ser-para-outro. Essa estrutura foi representada literariamente na peça *Huis clos*, da qual se popularizou a frase “L'enfer sont les autres”, que expressa a alteridade, a relação permanente de conflito com o outro à medida que ele nos atribui valores que não reconhecemos, ou não queremos reconhecer, em nós mesmos⁸.

Na concepção de Sartre, o ser de cada um está à mercê da liberdade do outro, e este se torna mediador indispensável para a constituição daquele, pois cada um deve obter do outro o reconhecimento de seu ser. Tal relação é

⁶ Antonio Candido. *Op. cit.*, pp. 75-76.

⁷ Idem. *Op. cit.*, p. 76.

⁸ Outro exemplo: podemos dizer, seguindo a compreensão da estrutura do ser-para-outro que sua própria filosofia nos oferece, que Sartre, por contribuir para a vulgarização do Existencialismo, pode ser responsabilizado pelos comentários simplistas em torno de sua pessoa e obra, pelas perguntas idiotas de que foi vítima no Brasil. Afinal, como afirmou o crítico Adolfo Casais Monteiro (“Ainda Sartre”. *O Estado de S. Paulo*. Suplemento Literário, 10 de setembro de 1960), muitos apenas conheciam de Sartre a obra literária ou apenas superficialmente sua obra filosófica (através das colunas de jornais ou do panfleto de divulgação *O Existencialismo é um humanismo*); assim, a idéia de Sartre ser um filósofo, e não apenas um pensador público, podia não ter um sentido muito claro para sua platéia de então.

recíproca; sendo assim, o valor do reconhecimento de um membro pelo outro depende do valor do reconhecimento deste pelo primeiro.

No âmbito da literatura, o autor, essencial na constituição de seu objeto, a obra, perde seu domínio sobre ela para o público, que, na busca de revelar seu significado essencial, participa também da criação. Assim, ao revelar e criar o sentido da obra, o leitor a atualiza e objetifica também seu criador original. Essa liberdade de criação do leitor encontra sua contrapartida na responsabilidade do autor, pois é a estrutura intencionalmente elaborada por este que limita as possibilidades de criação do leitor.

Em *Qu'est-ce que la littérature?*, Sartre procura definir a linguagem da poesia e a da prosa, as distinções estabelecidas por ele fundamentariam o limite para a criação do público leitor⁹. Considera a linguagem da poesia como coisa, há nela uma ampliação da polissemia das palavras, o que amplia, portanto, as possibilidades de criação do leitor. Já o prosador busca, através dos signos lingüísticos, referir-se diretamente ao objeto nomeado. Na prosa, as palavras - como para o homem que fala - seriam, de acordo com esse raciocínio, utilitárias por essência, o prosador se serve das palavras:

Não se trata de saber se elas (as palavras) agradam ou desagradam por si próprias, mas sim se indicam corretamente determinada coisa do mundo ou determinada noção. Assim, acontece com frequência que nos

⁹ Sartre deseja comprometer o romancista, cuja linguagem considera instrumento, mas não o poeta, o músico ou o artista plástico, cujos signos ele considera como coisa. Vejamos o que diz José Guilherme Merquior em sua resenha de *Qu'Est-ce que la littérature?*:

Sartre não deseja comprometer também a música e as artes plásticas. "As notas, as cores e as formas não são signos, não são coisas que remetam a nada que lhes seja exterior." É certo que, como Merleau-Ponty demonstrou, é impossível falar de som puro, já que nenhuma sensação ou qualidade é imanente à própria qualidade. O gosto alegre da ligeira acidez da maçã verde não se distingue da própria maçã. É claro que posso convencionalmente atribuir às rosas brancas um sentido de fidelidade. Mas nesse caso deixei de ver as rosas como rosas: e isso nunca o artista consegue. Quando pinta as rosas, pinta-as como rosas: ele é quem menos considera as cores e os sons como linguagem. Os céus amarelos do Tintoretto podem expressar angústia; mas são ao mesmo tempo angústia e céu amarelo, o que vale dizer que essa angústia não limita a COISIDADE do céu, que o céu ultrapassa esse significado e torna-se, por isso ILEGÍVEL. Por múltiplos sentidos que tenham, os sons e as cores escapam a uma total decifração. Preservam-se uma obscuridade: eis por que seria inútil exigir do pintor ou do músico que se comprometessem.

"Ao contrário, o escritor trabalha com significados." Mas ainda há uma distinção: "o império dos signos é a prosa: a poesia está do lado da pintura, da escultura e da música." Então é também inútil querer comprometer a poesia. "Os poetas são homens que se negam a utilizar a linguagem." Para o comum dos homens a palavra é instrumento; por meio dela, vai-se direto às coisas. Para o poeta, contudo, as palavras são como coisas. (José Guilherme Merquior. "A Idéia de literatura em Sartre". *Jornal do Brasil*, Suplemento Literário. Rio de Janeiro, 27 de agosto de 1960).

encontremos de posse de determinada idéia que nos foi comunicada por palavras, sem que nos possamos lembrar de uma só das palavras que a transmitiram.¹⁰

A relação interpessoal - autor/público a partir da obra -, para Sartre, deve ser concretizada segundo um programa ideológico: o autor deve iluminar determinados aspectos da realidade para o público, de tal forma que desperte nele a reflexão sobre sua própria condição e o leve ao engajamento numa ação que transforme sua situação no mundo. Sartre considera que falar é agir, pois através das palavras o homem pode conhecer sua conduta, pode conhecer o mundo, ou seja, ao se nomear o objeto passa-se de uma consciência imediata para uma consciência reflexiva desse objeto, esta visão fundamenta a posição assumida no Brasil de que a literatura popular tem uma função revolucionária:

(...) uma coisa nomeada não é mais inteiramente a mesma, perdeu a sua inocência. Nomeando a conduta de um indivíduo, nós a revelamos a ele; ele se vê. E como ao mesmo tempo a nomeamos para todos os outros, no momento em que ele se vê, sabe que está sendo visto: seu gesto furtivo, que dele passava despercebido, passa a existir enormemente, a existir para todos, integra-se no espírito objetivo, assume dimensões novas, é recuperado. Depois disso, como se pode querer que ele continue agindo da mesma maneira? Ou irá perseverar na sua conduta por obstinação, e com conhecimento de causa, ou irá abandoná-la. Assim, ao falar, eu desvendo a situação por meu próprio projeto de mudá-la; desvendo-a a mim mesmo e aos outros, para mudá-la.¹¹

É importante lembrar que essas idéias ganham fôlego a partir do pós-guerra, momento em que o socialismo era visto por muitos como uma via de salvação para a humanidade. Sartre discute largamente essa concepção de literatura no Brasil, depois de já haver teorizado em *Qu'est-ce que la littérature?* (1948). Nessa obra, sua preocupação está em relacionar o tema de uma liberdade individual, que é ao mesmo tempo responsável pelos destinos do homem, com a natureza da literatura. Devemos lembrar ainda que no mundo em que Sartre escrevia era menor a presença dos meios de comunicação de massa na vida diária das pessoas, por isso se acreditava que a literatura, devido ao seu grande público, devesse mostrar a realidade ao leitor numa linguagem mais acessível possível, para que esse, iluminado pela reflexão provocada pela

¹⁰ Jean-Paul Sartre. *O que é a literatura?*, pp. 18-19.

¹¹ Idem. *Op. cit.*, p. 20.

representação que encontra na obra literária, pudesse contribuir para a transformação do mundo ao modificar sua ação nele. Entretanto, é interessante observarmos no pronunciamento de Sartre durante o Congresso do Recife que ele via na rapidez com que a informação tendia a se expandir, devido ao desenvolvimento dos meios de comunicação, um fator que iria favorecer a revalorização das literaturas nacionais. Se, num mundo em que havia dificuldades para a propagação das informações, a literatura tendia ao universal porque a própria tradução era uma adaptação à realidade e ao gosto do leitor, o aumento da velocidade de propagação das informações acarretaria em dificuldades para esse trabalho do tradutor/adaptador, receberíamos então as literaturas nacionais em estado bruto. Mas Sartre talvez não pudesse prever que, em tempos de globalização, internet e supervalorização do marketing, a propagação das informações chegaria a uma velocidade tão exacerbada, tal como a conhecemos hoje, o que conduziria a uma homogeneização de valores, costumes e a uma quase anulação das literaturas nacionais¹². Vejamos o que dizia Sartre na sessão de encerramento do I Congresso de Crítica e História Literária do Recife:

¹² Embora Sartre talvez não pudesse prever a extensão das conseqüências desse processo de dissolução das culturas nacionais pelo contato com a de povos tecnologicamente mais avançados, ele já o reconhece em sua análise da obra de Paul Morand:

Mesmo repleto de brocados, de miçangas, de belos nomes estrangeiros, os livros de Morand são sinos que dobram pelo exotismo; situam-se na origem de toda uma literatura que visa a anular a cor local, seja mostrando que as cidades distantes com que sonhamos na nossa infância são tão desesperadamente familiares e cotidianas, para os olhos e o coração dos seus habitantes, como são a Gare Saint-Lazare e a Torre Eiffel para o nosso coração e os nossos olhos, seja deixando entrever a comédia, a falsidade, a ausência de fé por trás das cerimônias que os viajantes dos séculos passados nos descreviam com todo o respeito, seja nos revelando, sob a trama desgastada do pitoresco oriental ou africano, a universalidade do maquinismo e do racionalismo capitalista. No final resta apenas o mundo, igual e monótono em toda parte. Nunca senti com tanta intensidade o significado profundo desse método como num dia de verão de 1938, entre Mogador e Safi, ao ultrapassar de carro uma muçulmana coberta por um véu, que ia pedalando a sua bicicleta. Uma maometana ciclista, eis um objeto autodestrutivo que poderia muito bem ser reivindicado pelos surrealistas ou por Morand. O mecanismo preciso da bicicleta contrastando os lânguidos sonhos de harém que atribuímos de passagem a essa criatura coberta por um véu; mas, no mesmo momento, o que resta de trevas voluptuosas e mágicas entre essas sobancelhas pintadas, atrás dessa testa estreita, contesta, por sua vez, o maquinismo; faz pressentir, por trás da uniformização capitalista, um além acorrentado, vencido e no entanto virulento e feiticeiro. (...) No caso dos escritores-viajantes, o ardil é manifesto: eles suprimem o exotismo porque sempre se é exótico em relação a alguém, e eles não querem sê-lo; destroem as tradições e a história para fugir à sua situação histórica; querem esquecer que a consciência mais lúcida está sempre ancorada em algum lugar, operar uma libertação fictícia por meio de um internacionalismo abstrato, realizar pelo universalismo uma aristocracia de fachada. (Idem. *Op. cit.*, pp. 145-146).

Ora, sempre se acreditou, nestes últimos vinte anos, que a literatura fosse um meio de comunicação entre os homens. Quer dizer: cada país se deveria exprimir pela sua literatura. Mas a literatura sempre foi algo muito universal, e isto descobria-se imediatamente quando, por exemplo, os tradutores introduziam uma literatura num outro país. Descobria-se Dostoiévski através de uma tradução, e Dostoiévski tornava-se logo uma patrimônio universal do novo país que o tinha adotado. Uma tradução francesa de Dostoiévski dava Dostoiévski à França.

Mas isto se dava simultaneamente porque os meios de comunicação eram muito lentos, e porque, por outro lado, desejava-se absolutamente o universalismo. Toda uma série de transmutações se operavam de maneira tal que, afinal, o romance de Dostoiévski, que aparecia na França revisto e corrigido vinte vezes por M. de Rebouet, seu primeiro tradutor, impunha à força ao gosto francês este livro russo, que já não era mais o verdadeiro Dostoiévski. Mas isto já não se sabia, já não se desejava saber o que havia nele de específico, porque isto não convinha ao gosto francês.

(...)

A partir deste momento, todas as literaturas podem parecer semelhantes. Mas hoje tudo está mudado. Os meios de comunicação são tão rápidos, que um livro escrito em janeiro de 1960 pode aparecer em fevereiro ou março do mesmo ano num país situado a milhares de quilômetros.

E neste momento surge um fato irredutível: este livro não será mais facilmente assimilável (porque não há mais a facilidade de cortes ou pequenos arranjos que o ponham ao gosto francês). Neste momento, então, percebe-se que existem outras literaturas. Que cada literatura é, como efeito, um meio de comunicação evidentemente, mas que, ao mesmo tempo, é um fato nacional, um fato nacional irredutível, cuja irredutibilidade, cuja incompreensão primeira deve ser ultrapassada. Percebe-se que ela se produz antes de tudo como algo que vem de uma situação inteiramente diversa; que foi pensada de um modo inteiramente diverso, e que exprime alguma coisa diferente.¹³

¹³ "Jean-Paul Sartre. Literatura, fato nacional". In: *Crítica e História Literária - Anais do I Congresso Brasileiro*, pp. 280-281.

Nesse sentido, a literatura poderia ser, para seu público, um meio de conhecimento da diversidade e, por comparação, de reconhecimento reflexivo de sua própria situação histórica, de sua identidade.

Qu'est-ce que la littérature? vista por José Guilherme Merquior

Essa obra, em que Sartre tem por objetivo esclarecer o conceito de compromisso na prosa, fundado na visão de que o instrumento dessa seria uma linguagem estritamente denotativa, é comentada por José Guilherme Merquior na imprensa carioca¹⁴. Esse crítico lembra que o Existencialismo sartreano é profundamente antideterminista, pois coloca a liberdade como um aspecto a priori da existência. Para Sartre, a essência é construída, é o produto da liberdade do ser-para-si. Mas, a liberdade implica a contrapartida da responsabilidade. “Ser livre é ser responsável”. Sartre retira do homem todas as desculpas. Cada um é responsável pelo sentido que atribui a sua situação no mundo e pelas atitudes que decide tomar. A máxima que sintetiza esse princípio é a de que “o homem está condenado à liberdade”, por isso a humanidade, e cada um em particular, é responsável pela História.

Essa filosofia da ação vincula-se ao Marxismo, daí decorre o superdimensionamento da função ideológica no campo da literatura. Sartre, a partir de *Qu'est-ce que la littérature?*, atribui ao escritor a missão de contribuir para a transformação da sociedade. Em *La Nausée*, esse filósofo discutia a possibilidade da literatura como salvação pessoal, forma de realização do que seria irrealizável no plano da experiência vivida. Ao concluir que sua vida é um fracasso, Antoine Roquentin resolve escrever um livro de aventuras para, através da sobrevivência na consciência de seus leitores, salvar sua existência. Mas, a partir da II Guerra Mundial, Sartre passa a atribuir essa tão grande carga de comprometimento ao escritor. Para esse filósofo, se o escritor decide escrever em prosa, ele toma a palavra como instrumento, suas palavras representam, atualizam, para o leitor uma determinada situação, exercem influência em sua visão da realidade, pois “nenhuma coisa é a mesma depois de nomeada”. Por isso, o criador desse mundo de palavras deve ser responsabilizado pelo sentido que atribui a ele. Se as palavras atuam, elas devem fazê-lo de forma responsável. Assim, do prosador pode-se exigir um compromisso; sua mensagem deve estar comprometida com a atualidade de seus leitores. Para Sartre, os escritores não devem falar do homem eterno, pois caem em abstrações. Considera que não existe imortalidade literária ou temas

¹⁴ José Guilherme Merquior. *Op. cit.*

eternos. Em consequência, nos escritores antigos reconheceríamos sobretudo os estilos.

Essa preocupação em fazer da literatura uma forma de expressão do tempo presente e de comprometê-la com a liberdade do homem historicamente situado é o que irá conduzir à proposta de uma literatura popular, engajada na denúncia da alienação, da opressão social e, mais que isso, preocupada em conduzir o homem à ação - uma vez que Sartre não se contenta com a pintura do real, como se propuseram naturalistas e realistas.

Embora Sartre considere que essa literatura deve ter no povo seu sujeito e objeto, ele parece estabelecer uma distância entre o povo e o escritor, pois quando diz que este “deve escrever para o povo” parece considerá-lo alguém capaz de pairar sobre as classes sociais e de um conhecimento objetivo e verdadeiro que pode revelar ao povo para que este se reconheça na situação representada e assim passe a agir no sentido de transformá-la. Parece que o escritor não é necessariamente alguém saído do povo, dadas as próprias restrições ao acesso desse à educação e à literatura - apontadas no Congresso do Recife -, mas alguém - provavelmente originário da burguesia - capaz de reconhecer os problemas do povo e didaticamente mostrá-los por meio da literatura. Evidentemente há uma supervalorização da função ideológica na literatura popular. Talvez essa seja, sob outra forma, uma sobrevivência da idéia da arte como salvação, que marcou a obra do jovem Sartre e ganhou expressão literária em *La Nausée*.

Ao comentar as teses de Sartre, diz José Guilherme Merquior:

O compromisso com a literatura vai ao ponto de inutilizar literariamente qualquer obra que se identifique com a opressão social. Há no fundo do estético uma raiz ética, motivada por essa mesma exigência de liberdade que define a arte. E este caráter ético é o que torna impossível o realismo, já que a literatura não é nunca um dar conta, mas encerra uma modificação do universo que seria inconcebível num mero dado natural.

A literatura se compromete, portanto, a defender a liberdade: no final, eis seu único tema. E nem sequer existiu jamais prosa onde a liberdade inexistisse.¹⁵

Em suas observações, Merquior evidencia o fato de toda prosa, ou de toda literatura, independente de pretender vincular-se ou não à denúncia da

¹⁵ Idem. *Op. cit.*

opressão e à transformação do mundo, é produto da liberdade do escritor¹⁶, que não é livre para abster-se, o que diz e o que não diz o compromete com determinada visão de mundo que transmite aos seus leitores.

Embora Sartre tenha procurado, de antemão, estabelecer a diferença entre prosa e poesia e assumir a prosa como seu objeto de estudos, Merquior manifesta o interesse de extrair uma poética dessa obra, pois, para ele, nela existem

(...) grandes passagens que pertencem a uma ontologia poética em geral e não só da prosa. Posso tranquilamente dizer: não só da literatura. E é o próprio Sartre quem, antes de expor sua teoria da leitura como síntese de percepção e criação, observa que ela se aplica também às outras artes.

(...)

Quais são afinal as diferenças entre prosa e poesia? O texto nos explica muito claramente que na poesia a palavra-coisa não é signo transparente, enquanto na prosa a palavra é mero signo, função pura da percepção enquanto domínio do corpo sobre o mundo. Em resumo, a prosa leva direto às coisas. Porém uma prosa em que a palavra desaparece, volatilizada em signo, não é literária, ou pelo menos “não é arte”; agora não nos espantamos de que Sartre afirme que na prosa o prazer estético só existe por acréscimo.¹⁷

Portanto, Sartre confere ao escritor uma função prática e ética no caminhar da História. Pois, condenado a comprometer-se com seu tempo, uma vez que contribui para veicular valores, deve, mais que isso, fazer de sua obra um meio de transmitir ao público uma visão clara, em linguagem direta, do funcionamento de seu mundo. Esse tema e a sua condição imediata - a supressão do estilo, do que é propriamente campo da arte - são largamente discutidos em Cuba e no Brasil. Assim Sartre se pronuncia na conferência sobre “A Estética da Literatura Popular”, na Faculdade Nacional de Filosofia, no Rio de Janeiro:

¹⁶ “(...) o homem está condenado a ser livre. Condenado, porque não se criou a si mesmo, e como, no entanto, é livre, uma vez que foi lançado no mundo, é responsável por tudo o que faz.” (Jean-Paul Sartre. *O Existencialismo é um humanismo*. Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, p. 9).

¹⁷ José Guilherme Merquior. *Op. cit.*

O problema que se coloca hoje para o escritor é o de saber quais os meios de que ele pode dispor para dar ao leitor a idéia de que o destino humano está exclusivamente nas mãos do próprio homem.¹⁸

Entretanto, além da gritante contradição entre a idéia de “supressão do estilo” e a elaboração apurada de sua própria obra, as técnicas de uma literatura de compromisso social não estão sistematizadas na produção teórica do pensador francês. Encontram-se apenas algumas reflexões a esse respeito em trechos de sua obra; por exemplo, quando Sartre fala sobre a situação do escritor em 1940 - as circunstâncias fazem com que ele mergulhe no tempo, mas sem que se possa ter uma visão de conjunto -, e das técnicas que lhe permitiria comunicar sua representação da realidade ao leitor:

Uma vez situados, os únicos romances que poderíamos escrever eram romances de situação, sem narradores internos nem testemunhas oniscientes; em suma, se quiséssemos dar conta da nossa época, deveríamos fazer passar a técnica romanesca da mecânica newtoniana para a relatividade generalizada, povoar os nossos livros de consciências semilúcidas e semi-obscuras, dentre as quais talvez considerássemos algumas com mais simpatia do que outras, mas nenhuma teria um ponto de vista privilegiado sobre os acontecimentos, nem sobre si mesma, apresentar criaturas cuja realidade seria o tecido confuso e contraditório das apreciações que cada uma faria a respeito de todas - inclusive de si mesma - e todas a respeito de cada uma. Nenhuma dessas criaturas seria capaz de saber, de dentro, se as mudanças em seu destino resultavam de seus esforços, de seus erros, ou do curso do universo; deveríamos, enfim, disseminar dúvidas, expectativas e incompletude, forçando o leitor a fazer as suas próprias conjecturas, inspirando-lhe a sensação de que a sua visão da intriga e das personagens era apenas uma opinião entre muitas outras, sem nunca conduzi-lo nem deixar que ele advinhasse os nossos sentimentos.¹⁹

A idéia de uma literatura popular

O emprego de tal técnica na obra de John Dos Passos foi apologeticamente discutida por Sartre em um dos ensaios de *Situations I*. Para Sartre, Dos Passos utiliza-se da ilusão da arte para refletir o mundo real,

¹⁸ “Sartre faz a defesa da literatura popular”. *O Estado de S. Paulo*, 27 de agosto de 1960.

¹⁹ Jean-Paul Sartre. *O que é a literatura?*, pp. 165-166.

“mostrá-lo simplesmente, sem explicações nem comentários”²⁰, para assim incitar o leitor à revolta. As histórias de Dos Passos desenrolam-se no tempo presente, como a vida, embora sua perspectiva seja a do passado; o narrador instala-se na “morte” para contar. Dessa maneira, a vida comum, sem tragédia, sem lirismo, sem grandes acontecimentos de suas personagens são sentidas pelo leitor como “destinos”. A cristalização em destino irremediável dessas vidas medíocres, apresentadas como condutas no tempo, pretende alertar para a condição degradada da vida humana e fazer com que o leitor se rebele contra uma sociedade que transforma a vida em destino, ao recolher essas vidas em fatos irremediáveis, como a guerra, por exemplo²¹.

A técnica de John Dos Passos²² influenciou a escritura do segundo volume de *Os Caminhos da liberdade*, *Sursis*, obra em que Sartre focaliza consciências de diferentes personagens em diferentes locais da Europa no momento da invasão alemã à Tchecoslováquia durante a II Guerra Mundial. Mas, poderiam ser essas obras, de técnica tão apurada que as tornam pouco acessíveis ao leitor médio, os modelos de uma literatura popular?

No caso do Brasil, onde existe uma certa tradição da crítica e dos autores para ressaltar nas obras aspectos históricos e sociológicos - por exemplo, segundo Antonio Candido²³, a literatura do Arcadismo brasileiro é “interessada”, à medida que está voltada para a construção de uma cultura válida no país, pois se tinha a consciência de estar construindo a nação ao fazer

²⁰ Jean-Paul Sartre. “A Propósito de John Dos Passos e de 1919”. *Situações I*. Tradução de Rui Mário Gonçalves. Publicações Europa-América. Lisboa, Portugal, 1968, p. 14.

²¹ “Essas vidas humildes e vagas, não deixamos de as sentir como Destinos. O nosso próprio passado não é assim: não há um único dos nossos atos cujo valor e sentido não possamos transformar hoje mesmo. Mas esses belos objetos pintalgados que Dos Passos nos apresenta têm, debaixo das cores violentas, algo de petrificado: o sentido deles está fixado. Se fecharmos os olhos e tentarmos recordar a própria vida, recordá-la assim: asfixiamos. É uma asfixia irremediável que Dos Passos quis exprimir. Nas sociedades capitalistas os homens não têm vidas, só têm destinos. Dos Passos não nos diz isto em nenhuma parte, mas fá-lo sentir constantemente; insiste discretamente, prudentemente, até nos dar um desejo de romper os nossos destinos. Eis-nos transformados em rebeldes; conseguiu o seu propósito.” (Idem. *Op. cit.*, p. 18).

²² O crítico Néelson Werneck Sodré comenta a viagem de John Dos Passos ao Brasil em 1948, um dos escritores de que Sartre mais gostava:

Os que participavam da atividade literária, no Brasil, há vinte anos e mais, tiveram um instante de satisfação, quando se noticiou a visita a nosso País de John Dos Passos. É que, naquele tempo, o romancista norte-americano de origem portuguesa, com muita justiça, era considerado um dos grandes nomes do largo movimento renovador da literatura, movimento que, em suma, não revelava senão a transferência, ao plano literário, das inquietações e renovação de processos que se vinham manifestando em todos os planos da existência humana. Mr. John Dos Passos, entretanto, chegou e manifestou as suas impressões do mundo em clichês já bastante sovados, em que se desfigurou aquela personalidade renovadora de vinte anos atrás. (Néelson Werneck Sodré. *Op. cit.*, p. 92).

²³ Antonio Candido. *Formação da literatura brasileira*.

literatura, e a crítica romântica toma o critério de “brasilidade” para valoração das obras -, as propostas de Sartre referentes a uma literatura popular apenas semeiam dúvidas. Adolfo Casais Monteiro, durante o I Congresso de Crítica e História Literária no Recife, em 1960, do qual participou Sartre, pergunta: “por que a literatura popular não poderia ser uma literatura difícil? Joyce ou Guimarães Rosa, por exemplo”²⁴.

Já o crítico Néelson Werneck Sodré, ao discutir a obra de Guimarães Rosa, o desconsidera como autor popular, devido ao que considerou ser um excessivo rebuscamento formal, o que torna sua linguagem inacessível para o povo:

Traduzir o sertanismo em linguagem erudita, fazer o sertanismo base de uma tentativa de renovação do idioma, como o sr. Guimarães Rosa pretendeu, é completar o falso antigo com nova notação. A linguagem do autor, no caso, nem é a dos dicionários, nem é a do povo. A falsidade na forma corresponde à falsidade no fundo, no conteúdo. Tal falsidade traduz-se na ausência de comunicação da obra: não a entendem os leitores comuns, não a entendem os homens de letras. Ora, onde e quando os motivos populares foram traduzidos assim, de sorte a não serem entendidos por pares e ímpares? Obscuro, falso nos ambientes e falso nos personagens, o sr. Guimarães Rosa aparece como um gênio incompreendido, só acessível a alguns, os iniciados, os predestinados. Não há obra de arte verdadeira que não seja compreendida pelo geral - e as grandes obras literárias podem até ser vulgarizadas para a infância. O artificial, o postiço, o falso, o fundo meramente artesanal abafam, nos dois últimos livros (*Grande sertão: veredas* e *Corpo de baile*) do sr. Guimarães Rosa as poderosas qualidades de escritor que o distinguem.²⁵

No Brasil, Sartre apenas esboça o que seria a forma de uma literatura popular: deveria representar a totalidade de nossa realidade contraditória, nossas extremas diferenças regionais, numa dimensão histórica, buscando os determinantes em nosso passado, e, ao mesmo tempo, projetando a perspectiva de um futuro redentor. Assim Sartre define o problema estético de uma literatura popular, capaz de ser compreendida por todos, para o Brasil, durante a conferência sobre “Estética da Literatura Popular”, pronunciada no Rio de Janeiro:

²⁴ Adolfo Casais Monteiro. “Ainda Sartre”. *O Estado de S. Paulo*, 10 de setembro de 1960.

²⁵ Néelson Werneck Sodré. *Op. cit.*, pp. 156-157.

_ Fazer um livro para contar a história de um pescador pobre do Nordeste brasileiro só será válido quando, ao mesmo tempo, refletir a condição do Sul do País, já em fase de industrialização, dando, portanto, o sentido total de uma realidade nacional, a fim de que possa retratar, fielmente, uma situação e ser compreendida por todos.

_ Esse é um problema que, no plano estético, exige uma solução cuja boa realização constitui, exatamente, a problemática da literatura popular.²⁶

Corresponderia a essa proposta de literatura popular, por exemplo, os romances da fase engajada de Jorge Amado, como *Seara vermelha?* Ou, ainda, poderíamos pensar como modelo de uma literatura popular num livro como *Quarto de despejo*, de Carolina Maria de Jesus, coincidentemente lançado pouco antes da vinda de Sartre ao Brasil, escrito por uma mulher negra, que, apesar de não concluir sequer o segundo ano primário, tinha o gosto pela leitura. Entretanto, esse livro expressa uma visão nada redentora para as classes populares. A autora, que poderia se constituir em exemplo de uma suposta literatura popular elaborada por alguém saído do próprio povo e com grande capacidade de reflexão sobre os problemas da favela, mostra curiosamente uma visão pessimista sobre o seu meio social: as pessoas da favela são caracterizadas como invejosas, propensas ao roubo, ao alcoolismo, à indolência, ao incesto. Carolina é amargurada, seu pessimismo não permite ao leitor vislumbrar uma possibilidade de transformação positiva de um meio degenerado. Em matéria jornalística sobre *Quarto de despejo*, o repórter aponta uma moral para a história de Carolina:

Indica-se assim à massa dos miseráveis que o seu destino é sofrer com resignação, enquanto dois ou três “mais aptos” encontram o caminho da salvação, renegando o meio social e humano de onde conseguiram emergir.²⁷

Talvez, ainda, o nosso romance regionalista, que, como ressalta Antonio Candido, desde o Romantismo se distingue do europeu, pudesse ser apontado como modelo de literatura popular:

²⁶ “Sartre leva uma multidão à Filosofia e faz a defesa de uma literatura popular”. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 27 de agosto de 1960.

²⁷ “Escritora da favela sonha morar num castelo de ouro”. *Última Hora*, 03 de setembro de 1960.

Enquanto nas literaturas evoluídas do Ocidente ele é quase sempre um subproduto sem maiores conseqüências (uma espécie de bairrismo literário), no Brasil, que ainda se apalpa e estremece a cada momento com as surpresas do próprio corpo, foi e é um instrumento de descoberta.²⁸

O crítico Néelson Werneck Sodré apresenta claramente uma visão do regionalismo nordestino que converge para as noções de Sartre sobre uma literatura popular: um romance essencialmente preocupado com a denúncia e o empenho na transformação da sociedade preterindo a estética da forma narrativa, do estilo:

Desde logo, era preciso denunciar o que era velho: a função dos romancistas nordestinos do pós-modernismo, atuando como aguerrida vanguarda, foi a de liberalistas. Eles trouxeram à tona e colocaram diante de todos os brasileiros o novo conteúdo, e desnudaram a realidade. Essa etapa preliminar, na urgência de suas tarefas, impunha a subalternidade da forma. Eles traziam, pois, os seus libelos crus, mostrando a vida de nosso povo, na região mais antiga, de quatro séculos de exploração, de padrões longamente ancorados no tempo, estratificados, mortos, gerando contradições que eram novas mas tinham raízes profundas. Isso tudo estava sendo denunciado. Para a denúncia, com o calor que a envolvia, a forma era o menos. Assim, esses romancistas, nos seus documentários, apresentavam teor artístico rudimentar, primitivo, tosco. Mas eram, via de regra, dotados de força como narradores. São contadores de histórias, em nível mais alto apenas, mas idênticos aos que, nas feiras, cantam ao som da viola, os enredos dos ABC, os velhos que conservam e transmitem, como rapsodos, a tradição oral, as velhas escravas, as avós, as mucamas, que encantam crianças com as suas histórias de assombrar.²⁹

Entretanto, o fato de reconhecer valor, como representação de uma realidade de opressão, nessa literatura próxima do “causo” não significa abrir mão da elaboração formal, da densidade das personagens e da universalidade dos temas abordados; é nesse sentido que a obra de Graciliano Ramos ganha importância na avaliação de Werneck Sodré:

²⁸ Antonio Candido. *Op. cit.*, vol. II, p. 213.

²⁹ Néelson Werneck Sodré. *Memórias de um escritor*, pp. 103-104.

O que distingue o grande romancista dos que não o são, embora possam alcançar sucesso ruidoso e extenso por algum tempo, é a capacidade de observar e a de transpor para o romance os traços essenciais da vida, aqueles que realmente a definem, desprezando o inumerável, acessível, fácil material que se apresenta à simples vista e que, à observação menos atenta, parece definir a realidade, quando apenas a esconde. O que a crítica moderna conhece como tipificação (...) é justamente isso: o abandono da realidade aparente, superficial, para a reconstituição da realidade profunda. É, em poucas palavras, recolher o particular, universalizando-o. Nesse sentido, qualificar como pertencendo à literatura regional a obra de Graciliano Ramos é necessidade, incompreensão absoluta do fenômeno literário e do processo de criação literária. (...)

Compare-se *Vidas secas* com outros romances que focalizaram a mesma paisagem, o mesmo drama. Ver-se-á como, na quase totalidade, eles cabem perfeitamente no campo do regionalismo, e nele apenas, porque se perdem nos detalhes da realidade aparente, sem possibilidades para transpô-la e captar a realidade profunda. Graciliano Ramos só teve, como identidade com os ficcionistas nordestinos que puxaram o cordão barulhento do pós-Modernismo, as coincidências de ter nascido naquela área e de ter nela situado os seus romances. A primeira coincidência não foi de sua responsabilidade. Quanto à segunda, é daquelas que assinalam a mestria: a ficção tem espaço e tempo, ocorre em determinados lugares, que têm características físicas que influem nos personagens, dura determinado tempo, enquanto a ação surge, cresce, desenvolve-se, chega ao desfecho. Mas, ao mesmo tempo, transcende esse espaço e esse tempo, porque guarda algo que pertence ao homem pela sua condição mesma, algo que é comum aos homens e, portanto, não apenas daqueles que vivem naquele espaço e naquele tempo. E é por isso, evidentemente, que a obra de Graciliano Ramos cresce com o fluir dos anos, sem cessar, enquanto a dos regionalistas começa a penetrar na sombra e cedo estará em segundo plano.³⁰

Quem é o povo?

Em outra obra, Néilson Werneck Sodré volta a discutir a relação entre literatura e povo:

³⁰ Idem. *Op. cit.*, pp. 167-168.

Uma literatura só tem vida efetiva quando interessa ao seu povo, quando é capaz de levar-lhe alguma coisa que ele aprecie, quando é apta a associá-lo à tarefa artística de criação.³¹

Esse crítico fala ainda da tênue relação entre povo e literatura no Brasil, questiona-se sobre quem seria um escritor popular, sem, entretanto, conseguir dissociar sua tarefa de escrever para o povo de sua condição privilegiada:

Qual dos nossos escritores é popular, no verdadeiro sentido? A rigor, nenhum. Não por culpa exclusiva dos escritores, está claro, embora haja muitos que se esmeram em conservar-se distantes do povo. Por culpa de uma estrutura que deixa de um lado os escritores, e o povo de outro lado, dificultando qualquer entendimento, no terreno específico da literatura, isto é, quando o escritor aparece dentro do seu ofício, na sua tarefa, no exercício de seu mister. (...) Como confundir, na verdade, num país ainda muito colonial, povo e literatura?³²

Assumida a idéia de que o produtor do romance, mesmo daquele que seria popular, é o escritor urbano, intelectualizado, permanece ainda em aberto a questão do público. Que público ele poderia atingir além da pequena burguesia e da burguesia letrada? num país que, como colocou uma moça da assistência, Cléa Brasileiro³³, a Sartre durante o Congresso do Recife, grande parte da população é analfabeta³⁴ e a maior parte não tem acesso a livros.

Definir quem é o povo é essencial para que se possa esclarecer quem seriam os produtores e os destinatários dessa literatura que Sartre vem divulgar

³¹ Nélson Werneck Sodré. *A Luta pela cultura*, p. 101.

³² Idem. *Op. cit.*, pp. 125-126.

³³ “Uma pergunta da senhorinha Cléa Brasileiro, sobre a responsabilidade do escritor na elite intelectual, no momento presente, em relação a um público ausente pelo analfabetismo, pela pouca cultura e também dos que não têm possibilidade econômica na aquisição de livros, foi das mais comentadas durante os debates.

Posteriormente, o próprio Sartre referiu-se em conversa à ‘argumentação inteligente’ de Cléa.” (“Escritor deve atingir povo: experiência Ariano Suassuna ilustrou palestra de Sartre”. *Jornal do Commercio*. Recife, 16 de agosto de 1960.)

³⁴ De acordo com dados de Wilson Martins, em 1950, apenas 48,35% da população brasileira acima de 10 anos sabia ler e escrever. No Nordeste, a taxa mais alta era de 27,85% no Rio Grande do Norte e a mais baixa, 20,25% em Alagoas. São Paulo apresentava taxa de 59,35% e o Paraná, a menor da região Sul, de 46,04%. Outros estados: 29,41% em Sergipe, 27,23% na Bahia, 49,61% no Rio de Janeiro, 44,44% no Mato Grosso, 28,2% em Goiás, 42,3% no Pará, 36,87% no Amazonas, 29,31% no Acre. (Wilson Martins. *História da inteligência brasileira*, vol. VII - 1933-1960, pp. 290-291).

no Brasil. Para isso, ouviremos as posições de um intelectual brasileiro de formação marxista, já que Sartre também assume um discurso marxista ao falar em literatura popular como instrumento revolucionário. O crítico Néelson Werneck Sodré atenta-se para a frequência com que essa palavra é empregada, também no discurso político, além de o ser na literatura. Tenta definir o conceito de “povo”. Inicialmente, afirma que as camadas mais humildes, ligadas diretamente à produção material, sentem-se identificadas com a palavra povo. Porém, considera uma limitação o emprego dessa palavra apenas para designar esses estratos sociais:

A idéia de que o povo é constituído apenas pelos produtores de bens materiais é uma inequívoca limitação, na grande parte dos casos, - no caso do Brasil, por exemplo. Há trabalhadores, na sociedade brasileira, e na sociedade de todos os países, que não podem ser englobados entre os produtores de bens materiais, nem os funcionários, nem os intelectuais. Seria justo excluí-los do conceito de povo? Parece que não.³⁵

Mais adiante, na mesma obra, esse crítico sustenta que o conceito de povo evolui, muda conforme a sociedade muda. Para ele, povo e população passam a designar coisas diferentes a partir do momento em que surgem as classes sociais, em que se expande a divisão social do trabalho. Aponta, entretanto, um traço geral que atravessa a história e se encontra em todos os lugares:

(...) em todas as situações, povo é o conjunto das classes, camadas e grupos sociais empenhados na solução objetiva das tarefas do desenvolvimento progressista e revolucionário na área em que vive.³⁶

Prossegue o autor em sua definição de povo:

As classes dominantes, entretanto, inclusive porque minoritárias, não representam o povo, no geral, e nem sempre representam a nação, embora detenham o poder, dominem o Estado e proclamem a sua identidade com o que é nacional. Existe o deliberado propósito de confundir todas as classes e os seus interesses, como se estes fossem

³⁵ Néelson Werneck Sodré. *Quem é o povo no Brasil?*, p. 11.

³⁶ Idem. *Op. cit.*, p. 14.

comuns e idênticos em todos os problemas, e a classe que detém a representação política fosse apenas a intérprete de todas as classes porque com interesses idênticos aos de todas elas.³⁷

Werneck Sodré fecha sua definição de povo vinculando-a à tarefa revolucionária, vem, assim, ao encontro das propostas de Sartre para uma literatura popular:

Convém repetir o que convencionamos aceitar como geral no conceito de povo (...): em todas as situações, povo é o conjunto das classes, camadas e grupos sociais empenhados na solução objetiva das tarefas do desenvolvimento progressista e revolucionário na área em que vive.³⁸

Nélson Werneck Sodré sustenta que, com o capitalismo, cresce no Brasil a burguesia, que define as suas reivindicações políticas, mas crescem também o proletariado e o semiproletariado, que se organizam:

No vasto mundo rural, o campesinato começa a acordar do sono secular: aparecem as revoluções camponesas, travestidas de fanatismo religioso: primeiro Canudos, depois o Contestado, e prossegue na luta dos posseiros e nas organizações atuais, as Ligas Camponesas, que tanto surpreendem e assustam os que acreditavam piamente na eternidade do conformismo.³⁹

A obra *Quem é o povo no Brasil?* foi publicada, em 1ª edição, em 1962, apenas dois anos depois da visita de Sartre, nela o autor interroga-se sobre o que seria a tarefa revolucionária naquele estágio do desenvolvimento do capitalismo brasileiro:

Quais as tarefas progressistas e revolucionárias desta fase histórica, então? Libertar o Brasil do imperialismo e do latifúndio. Realizá-las, significa afastar os poderosos entraves que se opõem violentamente ao progresso do país, permitindo o livre desenvolvimento de suas forças produtivas, já consideráveis, e o estabelecimento de novas relações de produção, compatíveis com os interesses do povo brasileiro; significa derrotar o imperialismo, alijando sua espoliação econômica e

³⁷ Idem. *Op. cit.*, pp. 15-16.

³⁸ Idem. *Op. cit.*, p. 22.

³⁹ Idem. *Op. cit.*, p. 32.

ingerência política, e integrar o latifúndio na economia de mercado, ampliando as relações capitalistas⁴⁰; significa, politicamente, assegurar a manutenção das liberdades democráticas, como meio que permite a tomada de consciência e a organização das classes populares (...).⁴¹

Não podemos considerar como unânime, entre a inteligência da esquerda, o ponto de vista desse crítico. Roberto Schwarz, a partir de uma visão pós-golpe de 64, condena o discurso difundido pelo Partido Comunista Brasileiro e por simpatizantes das esquerdas, que restringia uma revolução brasileira, segundo Schwarz, a conquistas apenas no plano ideológico: nacionalismo, reforma agrária, enriquecimento cultural do homem (proposta inicial do Movimento de Cultura Popular em Pernambuco) e integração de estratos marginais ao mercado. Para ele, essa visão mantinha apenas uma “rósea tintura do marxismo”, pois não tinha clareza sobre quem era o povo ou quais seriam seus interesses. Disso resultava o apoio do P.C. ao discurso progressista dos anos finais da década de 50 e iniciais de 60. O P.C. e simpatizantes das esquerdas não pareciam se perguntar a quem favoreceria o progresso.

Retomando o conceito de povo, Werneck Sodré define as classes sociais que estariam comprometidas com o que ele considerava ser o desenvolvimento progressista e revolucionário do País:

Povo, no Brasil, hoje, assim, é o conjunto que compreende o campesinato, o semiproletariado, o proletariado; a pequena burguesia e as partes da alta e da média burguesia que têm seus interesses confundidos com o interesse nacional e lutam por este.⁴²

⁴⁰ Roberto Schwarz, anos mais tarde, apresenta uma visão crítica em relação às propostas defendidas por setores da esquerda antes do golpe de 64:

(...) Sumariamente, era o seguinte. - O aliado principal do imperialismo, e portanto o inimigo principal da esquerda, seriam os aspectos arcaicos da sociedade brasileira, basicamente o latifúndio, contra o qual deveria erguer-se o povo, composto por todos aqueles interessados no progresso do país. Resultou no plano econômico-político uma problemática explosiva mas burguesa de modernização e democratização; mais precisamente, tratava-se da ampliação do mercado interno através da reforma agrária, nos quadros de uma política externa independente. (Roberto Schwarz. “Cultura e política, 1964-69”. *O pai de família e outros estudos*, p. 65).

⁴¹ Nélson Werneck Sodré. *Op. cit.*, p. 36.

⁴² Idem. *Op. cit.*, p. 37.

Vejamos a crítica de Roberto Schwarz sobre essa definição de povo e a consciência de sua insuficiência entre a inteligência artística nacional pós-golpe de 64:

No plano ideológico resultava uma noção de “povo” apologética e sentimentalizável, que abraçava indistintamente as massas trabalhadoras, o lumpenzinato, a *intelligentzia*, os magnatas nacionais e o exército. O símbolo desta salada está nas grandes festas de então, registradas por Glauber Rocha em *Terra em transe*, onde fraternizavam as mulheres do grande capital, o samba, o grande capital ele mesmo, a diplomacia dos países socialistas, os militares progressistas, católicos e padres de esquerda, intelectuais do Partido, poetas torrenciais, patriotas em geral, uns em traje de rigor, outros em blue jeans. Noutras palavras, posta de lado a luta de classes e a expropriação do capital, restava do marxismo uma tintura rósea que aproveitava ao interesse de setores (burguesia industrial? burguesia estatal?) das classes dominantes. E de fato, nesta forma, foi parte em grau maior ou menor do arsenal ideológico de Vargas, Kubitschek, Quadros e Goulart.⁴³

Anteriormente ao golpe, Werneck Sodré sustentava que a tarefa progressista era revolucionária porque incluía a substitui o da classe dominante. Entretanto, o crítico apresentava uma subdivisão em sua defini o de povo, a vanguarda e a massa:

O povo, entretanto, agora como em fases anteriores, divide-se em vanguarda e massa. Massa é a parte do povo que tem pouca ou nenhuma consciência de seus próprios interesses, que não se organizou ainda para defendê-los, que não foi mobilizada ainda para tal fim. Faz parte das tarefas da vanguarda do povo, conseqüentemente, educar e dirigir as massas do povo. S  sob regime democrático, na vigência das liberdades democráticas, isto é possível, e é justamente por isso que as forças reacionárias se opõem desesperadamente   vigência daquelas liberdades, e permanecem profunda e vitalmente interessadas em impedir que as massas se esclareçam, tomem consciência de seus interesses e das formas de defendê-los, e se organizem para isso. Embora disponham de poderosos recursos e do domínio quase total do aparelho de difusão do pensamento e influam, por isso, ainda bastante sobre as massas, estas

⁴³ Roberto Schwarz. *Op. cit.*, pp. 65-66.

lêem no livro da vida, que é muito mais rico em ensinamentos do que os livros impressos ou a palavra falada, e a realidade as ensina, concretamente, todos os dias.⁴⁴

⁴⁴ Nélson Werneck Sodré. *Op. cit.*, p. 38.

II - A literatura popular no Brasil

Literatura universal e literatura popular

Parece-me que ao apresentar a proposta de uma literatura popular, Sartre não está preocupado com sua permanência, com o valor que lhe seria reconhecido através dos tempos. O que importa, nesse momento de seu pensamento, é a função prática da literatura, a orientação que pode promover para a ação das camadas populares. Tendo em vista esse objetivo, o homem de letras, engajado, pode, inclusive, lançar mão de temas clássicos, reelaborá-los - como ele próprio fez ao transpor o mito de Orestes para a França ocupada -, ou pode se empenhar em apresentar para um público, que se inicia no conhecimento da literatura, obras clássicas, como então vinha ocorrendo em Cuba, segundo revela Sartre em debate - em São Paulo - com homens da dramaturgia brasileira:

Lá, tenta-se interessar um público virgem na leitura. E se divulga *Dom Quixote* e Shakespeare. Tudo depende, porém, do próprio público. É preciso auscultar a sua preferência. E se deve habituá-lo à linguagem do teatro.¹

Este capítulo centrar-se-á na reflexão sobre o que poderia ser uma literatura popular a partir das questões levantadas por Jean-Paul Sartre em suas três conferências no Brasil que trataram desse tema: no Recife, em Salvador e no Rio de Janeiro.

No pronunciamento que fez durante o Congresso do Recife, Sartre tocou em outro conceito que comumente se aplica à literatura, a universalidade. Disse que a literatura francesa é reconhecidamente universal, pois o escritor francês se preocupa com problemas do homem em geral², o que nem poderia ser diferente, pois considera que na França já não existe o povo³.

¹ "Sartre: a verdade do teatro é a instauração do escândalo". *O Estado de S. Paulo*, 11 de setembro de 1960.

² "Nós temos, pois, na França, uma literatura do tipo universal. E o que se entende por isto? Quer dizer que nós pensamos, quando escrevemos um livro, que poderemos realizar a concordância dos espíritos (bem entendido, se o livro é bom - e todos os escritores esperam que o livro seja bom), que nós poderemos

Devido a sua procedência de um país de literatura universal e burguesa, Sartre, ao iniciar sua fala, coloca à assistência a possibilidade, que é seu desejo, de que possa haver compreensão entre ele e o Brasil, país que considerava produtor de uma literatura popular⁴. Pois, dizia que no Brasil, diferentemente da França e de outras velhas nações burguesas européias, o desenvolvimento industrial

(...) não teve ainda tempo de criar zonas de separação absolutamente distintas entre certas camadas do povo, e que, por conseguinte, existe ainda uma unidade popular, que esta burguesia menos desenvolvida e menos velha não pode (porque não é provavelmente ainda suficientemente numerosa) monopolizar a literatura. Que, de fato, é necessário procurar uma literatura, procurar um público para os livros que se escrevem no povo mesmo.⁵

realizar a concordância dos espíritos, sejam eles estrangeiros ou apenas nacionais, a respeito do que é dito, narrado, sobre a descrição psicológica ou social que existe no interior do romance que o escritor fez, do mesmo modo que, por exemplo, nas ciências, uma lei científica, experimentalmente provada, realiza a concórdia dos espíritos.

Assim, desde o século XVIII, fala-se de literatura universal a propósito da literatura francesa. Diz-se que a França tem como especialidade o 'universal'. Isto não é, ao contrário do que se pensou na época, um elogio. Não é absolutamente um elogio, porque isto significa que o escritor francês se preocupou por muito tempo, e se preocupa ainda, com problemas do homem em geral antes de se preocupar com os problemas especificamente franceses, ou, mais exatamente, que não há na França, por causa da estratificação social que acompanhou o triunfo da burguesia, uma unidade tal (aquela que poderíamos chamar 'a unidade de um povo', e que encontramos na Itália ainda, por exemplo), que se pudesse verdadeiramente escrever para o povo francês. Escreve-se para grupos, isto é: existem certos meios burgueses, certos meios populares bastante raros, que se interessam pela literatura. Cada um desses meios tem a sua ideologia, os seus interesses, o seu pensamento. E o livro, se ele agrada, é como uma espécie de encosta recortada, que representaria simultaneamente uns e outros." (Jean-Paul Sartre. "Literatura, fato nacional". In: *Crítica e História Literária: Anais do I Congresso Brasileiro*. Edições Tempo moderno. Rio de Janeiro, 1964, p. 278).

³ "(...) A ele (ao livro) não pode interessar a realidade popular porque o povo já não mais existe na França. Existem meios, classes, subgrupos no interior das classes. Mas não existe povo. E nestas condições, (...) a maneira de pôr os problemas num romance, na França, ou a maneira mesma de escrever ou abordar certas questões, é sempre na base de um plano universal, como se existissem não franceses, brasileiros, ingleses, mas um homem universal, em toda parte igual." (Idem. *Op. cit.*, pp. 278, 279).

⁴ "(...) Eis o que lhes proponho que me informem e discutam comigo: quero saber da possibilidade de uma compreensão recíproca entre um escritor de um país de literatura burguesa, como a França, e um país de literatura popular, como creio que é o Brasil. É sobre o que lhes desejo falar e o que tentarei aqui desenvolver." (Idem. *Op. cit.*, p. 277).

⁵ Idem. *Op. cit.*, p. 282.

As propostas de Sartre e a realidade política do Brasil

Embora pareça conhecer muito bem a estratificação social na França, Sartre parecia desconhecer a realidade brasileira; afinal, refere-se à possibilidade de compreensão entre ele e uma unidade abstrata, o “Brasil”, que imaginava ser um país produtor de literatura popular. Parece-me que, embora o Brasil não tivesse (e ainda não tem) consolidado uma tradição burguesa, por ser país de modernidade recente, como considera o próprio Sartre, isso não garante que exista uma unidade popular, abarcando a recente burguesia industrial, o proletariado urbano e rural e a chamada burguesia interessada nas “tarefas do desenvolvimento progressista e revolucionário”⁶, de acordo com a definição de povo, desenvolvida por Néelson Werneck Sodré⁷.

Sartre, ao tratar o Brasil como unidade abstrata, parece desconsiderar o conceito de luta de classes como instrumento de compreensão de nossa realidade. No Recife, o pensador apenas iniciava seu aprendizado sobre o Brasil, ainda iria ouvir falar, mais detalhadamente, das Ligas Camponesas em Pernambuco e do proletariado reformista de São Paulo, que assimilava a ideologia burguesa, pois prosperara na nova condição em relação à pauperização que vinha sofrendo no campo, origem de grande parte deles.

Talvez por trazer em sua viagem ao País um repertório restrito sobre a complexidade de nossa realidade, Sartre tenha, por um momento, quase caído na armadilha da mascarada ideológica que impactou sua percepção, principalmente em São Paulo. Lembremos que entre suas primeiras declarações sobre o Brasil, disse o filósofo que “a impressão de um francês é que todo mundo no Brasil é de esquerda”⁸; ou, ainda, “o Brasil é a maior democracia do Ocidente”, declaração estampada como título em artigo do *Jornal do Brasil*⁹.

Mas Sartre não se deixava enganar, aos poucos ia percebendo que “o buraco era mais embaixo”, os jogos de interesses do capital no Brasil já haviam assumido um complexidade incomum para um país de Terceiro Mundo. Constatava, em seguida - o que os jornais só publicavam no meio das matérias -, que o Brasil era uma ditadura das elites urbanas sobre os despossuídos do campo, maioria da população¹⁰. Declarava ainda que, embora parecesse de

⁶ Néelson Werneck Sodré. *Quem é o povo no Brasil?*, p. 22.

⁷ O conceito de povo foi discutido no capítulo anterior deste trabalho, vide Parte III, capítulo I (“Literatura: ética ou estética?”). “Quem é o povo?”.

⁸ *Última Hora* estampou como título: “Sartre: ‘No Brasil todo mundo parece de esquerda’.”, em sua edição de 10 de setembro de 1960.

⁹ Maurítônio Meira. “Sartre em São Paulo: ‘O Brasil é a maior democracia do Ocidente’”. *Jornal do Brasil*, Vida Literária, Rio de Janeiro, 04 de setembro de 1960.

¹⁰ “Sartre: ‘No Brasil todo mundo parece de esquerda’”. *Última Hora*, 10 de setembro de 1960.

esquerda, ao se descer ao fundo das coisas, percebia-se que as elites temiam as rupturas¹¹.

É interessante que essa percepção do filósofo tenha ocorrido justamente em São Paulo, pólo de nossa recente industrialização, que abrigava, portanto, a elite burguesa do País. Elite esta que, como bem percebeu Sartre, na superfície parecia empenhada em transformações; Simone de Beauvoir cita em sua narrativa sobre o Brasil um estudo de *O Estado de S. Paulo* que tratava do problema das favelas na cidade¹².

Uma literatura para o povo

Retomando o pronunciamento de Sartre no Recife, ao lermos as linhas anteriormente transcritas, poderíamos concluir que ao falar de literatura popular, o pensador refere-se a uma literatura produzida “no povo mesmo”; entretanto, percebemos na seqüência de seu pronunciamento que não podemos ter certeza disso, muito provavelmente Sartre também não a tivesse, pois, em seguida, ele parece entender que a literatura deve ser feita *para* o povo, falando de sua realidade concreta e respeitando seus anseios:

Deste modo, no momento presente, o escritor se encontra em posição de procurar a realidade mesma de seu público, e não de impor ao público o que ele, escritor, pensa sobre ele mesmo, suas tristezas, suas misérias, suas ambições. Ele deve dar a este público o que este público pede que lhe seja dado, isto é, seus desejos populares, as infelicidades populares, as ambições populares, os seus mitos, os seus costumes. O que significa, por conseguinte, algo de inteiramente singular e concreto, ligado a toda a realidade nacional brasileira.

Do que resulta que a literatura popular, num caso como este, é ao mesmo tempo uma literatura nacional - pois as duas caminham paralelamente. Trata-se de uma literatura com a qual se escreve para o povo e sobre o povo, e que se torna marcadamente particular a este povo, no caso o povo brasileiro. Um povo em vias de se constituir nação. Em suma, a personalidade nacional torna-se o objeto da literatura.¹³

¹¹ *Op. cit.*

¹² Simone de Beauvoir. *Sob o Signo da História*, vol. II, p. 269.

¹³ “Jean-Paul Sartre. Literatura, fato nacional”. In: *Crítica e História Literária: Anais do I Congresso Brasileiro*. Edições Tempo moderno. Rio de Janeiro, 1964, p. 282.

Sartre ressalta que essa literatura encontra o universal por outro caminho, à medida que, numa sociedade onde não houve tempo de se cristalizar uma estratificação social nos moldes franceses, o escritor pode se identificar com o povo, falar de seus problemas, porque na origem é ainda povo. Nesse sentido, num país em luta contra o subdesenvolvimento, a literatura teria a função de mover o povo a tomar consciência de seus problemas e de suas possibilidades. Seria esse o papel que o escritor começava a desempenhar em Cuba¹⁴. Entretanto, essa postura de Sartre não o livra da acusação de paternalismo, pois parece pactuar com a idéia de que deve haver uma vanguarda a guiar o povo na compreensão de sua realidade até a revolução redentora. Esse pensamento, como vimos¹⁵, também é comum ao crítico Néelson Werneck Sodré, que divide o povo em vanguarda e massa, e coloca como função daquela educar e dirigir as massas do povo¹⁶. Entre os ilustres pensadores brasileiros, uma crítica à idéia de que a massa deve ser educada por uma elite pode ser encontrada no pensamento do historiador Sérgio Buarque de Holanda¹⁷.

Existe uma literatura popular no Brasil?

Depois da exposição de suas idéias no Recife, convencido de que os congressistas pertenciam a um campo popular, Sartre propõe um debate sobre a existência no Brasil de uma literatura que correspondesse à expressão da realidade nacional, que fosse *popular*. Além disso, pede esclarecimentos sobre as solicitações do público brasileiro e da dimensão do nosso universo de leitores, informações que os presentes não souberam precisar.¹⁸

Wilson Martins procurou ressaltar a complexidade da nossa literatura e a diversidade do público: Jorge Amado e Érico Veríssimo, embora representassem ambientes opostos, eram os escritores mais lidos. Jorge Amado atribuiu ao pernambucano Ariano Suassuna o mérito de ser um escritor que parte de temas populares conseguindo atingir a burguesia, os trabalhadores e superar o regionalismo, pois naquele momento o *Auto da compadecida* estava sendo representado na Argentina, no Paraguai e na Tchecoslováquia. Adolfo Casais Monteiro levantou uma questão a respeito do sujeito dessa literatura popular apregoada por Sartre. Para ele, o que poderia existir seria uma aspiração de escritores, sempre de formação burguesa, a se identificarem com o

¹⁴ "Escritor deve atingir povo: experiência Ariano Suassuna ilustrou palestra de Sartre". *Jornal do Commercio*. Recife, 16 de agosto de 1960.

¹⁵ Vide Parte III, capítulo I, "Quem é o povo?", deste trabalho.

¹⁶ Néelson Werneck Sodré. *Quem é o povo no Brasil?*, p. 38.

¹⁷ Vide Parte I, capítulo II, "A revolução no Brasil", deste trabalho.

¹⁸ "Escritor deve atingir povo: experiência Ariano Suassuna ilustrou palestra de Sartre". *Jornal do Commercio*. Recife, 16 de agosto de 1960.

povo. Em três artigos, publicados na imprensa do Rio de Janeiro e de São Paulo, o crítico português retomou o tema da possibilidade de uma literatura popular¹⁹. Na assistência, Cléa Brasileiro trouxe o problema da literatura popular para um plano mais concreto ao questionar a responsabilidade do escritor em relação a um público, como o brasileiro, ausente pelo analfabetismo e pela impossibilidade de adquirir livros. Essa colocação foi posteriormente referida e elogiada pelo próprio Sartre durante conversa com os jornalistas e retomada pela crítica na imprensa pernambucana²⁰.

A utilidade do Congresso do Recife é questionada

A realização de um congresso de crítica literária, com a presença de Jean-Paul Sartre, numa típica cidade de terceiro mundo como Recife gerou larga polêmica na imprensa nacional. Na própria imprensa pernambucana surgiram críticas à sua realização e ao afinamento entre os seus objetivos e as intenções que trouxeram Sartre ao Brasil. Aníbal Fernandes sugere que Sartre teria vindo ao Brasil muito mais interessado em conhecer novas paisagens que disposto a discutir temas literários²¹. Para esse autor, o interesse de Sartre nesse momento estava voltado para a grande reportagem, menciona a série de artigos sobre Cuba publicados no *France-soir*, jornal que apesar de não ter uma linha política afinada com a do filósofo atingia um grande público²². Parecia esperar uma nova série de reportagens, dessa vez sobre o Brasil, o que não se concretizou²³.

¹⁹ Adolfo Casais Monteiro. "Sartre no Recife". *O Estado de S. Paulo*, 03 de setembro de 1960 (esse artigo foi republicado pelo *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, em 10 de setembro de 1960).

_____. "Ainda Sartre". *O Estado de S. Paulo*, Suplemento Literário, 10 de setembro de 1960 (esse artigo foi republicado pelo *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, em 24 de setembro de 1960).

_____. "Literatura e Povo". *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 08 de outubro de 1960.

²⁰ "Escritor deve atingir povo: experiência Ariano Suassuna ilustrou palestra de Sartre". *Jornal do Commercio*. Recife, 16 de agosto de 1960.

²¹ "Acredito que o sr. Sartre, que ontem nos deixou em busca de outras paragens, (e de Pernambuco viu muito pouco) veio mais ao Brasil olhar a paisagem social e humana do que assistir a debates em torno de temas literários, que por si mesmos só lhe inspirariam 'náusea', afeito que ele é ao 'nada da condição humana'; chegando a ver trapaceiros entre os próprios humanistas." (Aníbal Fernandes. "À margem do encerrado Congresso". *Diário de Pernambuco*. Recife, 17 de agosto de 1960).

²² Idem. *Op. cit.*

²³ "Parece que ultimamente a grande reportagem passou a interessá-lo, sobretudo, pois tendo passado um mês em Cuba (irá passar outro no Brasil, o que é quase nada) apressou-se a oferecê-la a um jornal de vasta tiragem como *France-soir*, que lança na rua todos os dias mais de um milhão de exemplares e não adota a sua linha filosófica ou política. Levando em conta, porém, a personalidade do autor, um dos maiores escritores contemporâneos, em torno de um assunto jornalístico palpitante, e ainda que divergindo dele, o popular vespertino parisiense não hesitou em divulgá-lo, em nome daqueles mesmos princípios de liberdade, que nos Estados Unidos e nos países de índole democrática leva escritores, jornalistas e homens públicos a comentar e a criticar, livremente, a política governamental." (Idem. *Op. cit.*).

Aníbal Fernandes parte do raciocínio de Sartre sobre Cuba²⁴ para questionar a utilidade de um congresso de crítica literária numa cidade em que 50% da população era analfabeta - apesar da existência de três universidades, salienta. Esse autor retoma a colocação de Cléa Brasileiro, durante o Congresso, sobre a situação do autor em face do público²⁵ para apresentar a seguinte questão: “Se não temos público para ler os livros, como pensar primeiro num Congresso de Crítica, antes de formar o maior número de leitores para esses livros?”²⁶.

Embora voltasse a se mostrar desejoso de que Sartre escrevesse as reportagens sobre o Brasil, ressalta que de Pernambuco o filósofo político não viu quase nada: o litoral, a zona açucareira, o sertão, talvez nem mesmo os mocambos do Recife²⁷.

Os artigos de Aníbal Fernandes centram-se essencialmente na preocupação com a educação básica do povo brasileiro, que, segundo ele, deveria ser priorizada em relação à educação superior. Essas considerações não o constroem, entretanto, de temperar com ironia a referência final que faz ao cicerone do filósofo, Jorge Amado, mais preocupado em mostrar a Sartre o pitoresco e a paisagem natural que a academia, referida através de ácida sinédoque:

O sr. Jorge Amado parece ter programado um melhor roteiro para o sr. Sartre, levando-o às regiões do cacau, do fumo e do petróleo baiano, que

²⁴ “Ora, falando de Cuba na sua grande reportagem do *France-soir* (*Ouragan sur le sucre*) o sr. Sartre, que é um filósofo, toma os ares de um propagandista da Liga contra o analfabetismo, ao dizer: ‘Aprender a ler é aprender a julgar. Para que o povo empobreça é preferível mantê-lo na ignorância. Assim não lhe ensinaram nada. Para começar, não lhe deram sequer escolas.’ (Idem. “O que Sartre deveria saber”. *Diário de Pernambuco*. Recife, 18 de agosto de 1960).

²⁵ “Muito se teria admirado o sr. Sartre se viesse a saber da pequena circulação dos jornais do Recife, levando em conta que esses jornais circulam também no interior e em outros Estados do nosso Nordeste.” (Idem. *Op. cit.*).

²⁶ Idem. *Op. cit.*

²⁷ “Em Pernambuco, o sr. Sartre não viu nada: nem o litoral, nem a zona açucareira, que poderia comparar ao que vira na Ilha, nem o sertão (André Sigfried viu muito mais). Penso que nem sequer viu os mucambos do Recife; ou entrou em algum deles; ou teve conhecimento do seu número, numa cidade de 750 mil habitantes. Quero crer que a circunstância de ter o Recife três universidades lhe deu a mesma impressão que os ‘buildings’ de Havana; ou seja a aparência enganadora de uma cidade rica e florescente.

E por trás dessa fachada, como das imensas construções do Malecon, em Cuba? Não sei se informaram ao sr. Sartre que metade da população do Recife é de analfabetos, e que na maioria dos municípios do Estado essa percentagem vai a 80 por cento, segundo estatísticas apuradas e veiculadas pelo sr. Anísio Teixeira, técnico em educação.” (Idem. *Op. cit.*).

são justamente as coisas que ele gostaria de ver. E somente depois disso, os Azulejos da Reitoria de Salvador.²⁸

Diferente pensava o crítico português Adolfo Casais Monteiro que, em seus artigos, falava sobre a importância do Congresso do Recife como fator de descentralização da cultura brasileira. Entretanto, reclama da pouca cobertura dada pela imprensa do Sul aos debates, o que atribuiu às rivalidades regionais e à incredulidade sobre a vinda de Sartre ao Brasil. Alguns congressistas já haviam deixado o Recife quando o filósofo chegou, pois, próximo ao encerramento, talvez acreditassem que a suspeita geral tivesse se confirmado: Sartre não se dignaria a vir a uma pobre universidade “de província”. Casais Monteiro alega que justamente por ser um congresso nessas condições é que deve ter interessado ao filósofo. A despeito do pouquíssimo tempo que Sartre passou no Congresso, diz ainda que a participação do escritor foi o seu melhor momento, pois ele procurou integrar-se à realidade do País, levantando questões sobre literatura brasileira. Mas lamentou a ausência de diversos críticos que poderiam enriquecer o debate, citando nomes como Augusto Meyer, Amoroso Lima, Antonio Candido, Sérgio Milliet, Álvaro Lins, Franklin de Oliveira, Otto Maria Carpeux, Cavalcanti Proença²⁹.

O engagement de Sartre

O fio condutor das preocupações de Casais Monteiro é com a definição de literatura popular, proposta por Sartre aos escritores brasileiros. Mas, antes de tudo, esse crítico procura esclarecer a expressão *engagement*³⁰, empregada por Sartre para definir o papel do escritor em face das questões sociais que envolvem o seu público. O crítico alerta para o fato de que essa expressão não deve ser entendida no sentido de “compromisso” ou de “alistamento”, tal como foi traduzida pela imprensa brasileira, mas como “participação” do escritor na solução dos problemas da sociedade em que vive, na qual deve tornar-se elemento ativo. Pois, para esse crítico, a idéia de “compromisso” parece ser o que Sartre sempre combateu, haja vista sua condenação à agressão soviética à Hungria. O “compromisso” implicaria pactuar, o *engagement* ou “participação” implica liberdade. Nesse sentido, o escritor deveria lutar pela liberdade e pela revolução socialista.

Aníbal Fernandes é um dos autores que parece traduzir a expressão *engagement* por compromisso, mas, como o crítico português, reconhece

²⁸ Idem. *Op. cit.*

²⁹ Adolfo Casais Monteiro. “Sartre no Recife”. *O Estado de S. Paulo*, 03 de setembro de 1960.

³⁰ Idem. *Op. cit.*

também de forma positiva a postura de Sartre ao condenar a invasão da Hungria pelos soviéticos:

Apesar de sabermos que Sartre é um “polemista sempre comprometido” (*engagé*); e mais com as idéias, do que com os homens, não podemos esquecer sua atitude, em face da rebelião húngara, quando protestou contra a brutal repressão soviética e chegou a romper na ocasião com a linha do Partido Comunista, na sua revista *Les Temps modernes*.³¹

A literatura popular como “arte superior”

Como vimos, durante o Congresso do Recife, Sartre quis saber se existia uma literatura popular no Brasil. Wilson Martins, Jorge Amado ou qualquer dos presentes conseguiu lhe dar uma resposta satisfatória. Para Casais Monteiro não se sabia exatamente o que é uma literatura popular, pois o problema foi apresentado por Sartre mas não lhe perguntaram o que ele realmente pensava sobre o assunto. Esse crítico tece reflexões sobre quem poderia ser o autor dessa literatura e quem poderia ser o seu público, pois, “o povo”, tal como essa expressão parece ter sido entendida pelos congressistas e pela imprensa, é uma realidade que não existe no Brasil:

Há realmente uma questão de palavras a elucidar, antes de mais nada. Precisamos de eliminar as associações de idéias expressas, por exemplo, no sentido que damos a “popularizar”, que vem a ser o de “tornar mais acessível”. Ora, não se trata de popularizar a literatura, mas de saber o que seria a literatura dum povo inteiro, quer dizer, aceite, reconhecida por um povo inteiro, e não apenas expressão duma classe, e só por ela consumida. Ora, nós estamos na fase em que o escritor burguês escreve sobre o povo - mas ele não é o povo. E em que, também, o povo não o lê, porque não sabe ainda ler; de onde só podemos concluir que é cedo para se pôr realmente o problema da literatura em termos socialistas.³²

Casais Monteiro parece remeter a possibilidade de uma literatura popular para o plano de uma sociedade ideal: seria a literatura possível num mundo verdadeiramente socialista em que o leitor médio seria mais exigente.

³¹ Aníbal Fernandes. *Op. cit.*

³² Adolfo Casais Monteiro. “Ainda Sartre”. *O Estado de S. Paulo*, 10 de setembro de 1960.

Em outro artigo³³, o crítico português diz que o problema essencial para a definição do que seria uma literatura popular está no fato de que não se associou a idéia de “popular” à de “arte superior”. Casais Monteiro parece querer reforçar a colocação do tema no âmbito de uma sociedade ideal, pois, se possível de ser realizada, essa “arte superior” seria a expressão dos problemas de um povo inteiro e acessível a um povo inteiro; caso contrário,

(...) não poderá deixar de haver uma literatura “de classe”, de e para uma classe - quer isto seja implicado por diferenças propriamente sócio-econômicas, ou então porque, mesmo com identidade de educação, haveria sempre as diferenças de gosto para estabelecer, pelo menos, classes... estéticas.³⁴

Já no artigo “Ainda Sartre”, o crítico dizia que o pensador francês se preocupava com a literatura popular porque era um problema que não havia sido resolvido pelo Realismo Socialista, o qual Sartre considerava como expressão do dogmatismo stalinista. Em “Literatura e povo”, procura discutir os princípios da arte do Realismo Socialista. Essa arte assume como princípio a idéia de que a solução dos problemas sociais suprimiria tudo quanto não é “positivo” na literatura, que receberia sua validade da expressão da “saúde social”. Os aspectos negativos da vida social ou individual apenas teriam lugar no romance histórico. Em contradição à proposta do Realismo Socialista, Casais Monteiro afirma que obras antigas perduram, mas não pela expressão de uma realidade social, o que

(...) pode fazer-nos prever que as grandes criações estéticas do futuro mundo socialista não serão fundamentalmente (isto é, esteticamente) caracterizadas pela relação que mantenham com os “problemas” resolvidos por tal sociedade. O que nos permite, assim, pensar que a arte “superior” que podemos conceber, para quando o povo inteiro nela se ache expresso, e o povo inteiro a possa apreciar, estará muito longe de ser literatura “social” em que sempre (e erradamente) pensamos ao abordar tais questões.³⁵

Prossegue o crítico português em suas considerações sobre literatura:

³³ Adolfo Casais Monteiro. “Literatura e povo”. *Correio da Manhã*. Rio de Janeiro, 08 de outubro de 1960.

³⁴ Idem. *Op. cit.*

³⁵ Idem. *Op. cit.*

(...) a literatura é uma expressão do homem concreto, válida (ou seja, bela, pois é esta a espécie de validade própria das obras de arte) somente quando exprime de fato a autenticidade da experiência humana - seja esta qual for.³⁶

Porém, suas reflexões não resolvem os problemas deixados em aberto por Sartre. Em primeiro lugar, porque o crítico admite que a validade estética da obra possa existir mesmo quando o escritor exprime uma experiência pessoal, idéia que entra em conflito com as declarações de Sartre no Brasil, quando afirmou que os escritores franceses nada têm a dizer de novo, pois apenas se preocupam em tratar de experiências individuais, tachando negativamente de burguesa essa literatura.

Em segundo lugar, Casais Monteiro desloca o tema da perspectiva assumida pelo filósofo: já havia sugerido³⁷ que a literatura popular somente seria possível numa sociedade ideal, em outro artigo³⁸ apresenta-a como arte esteticamente superior. Assim, transfere a possibilidade de uma literatura popular para o futuro, para uma sociedade socialista ou que estivesse vivendo um processo revolucionário, quando fossem criadas condições para que a "literatura popular" pudesse ser uma "literatura difícil". Nesse sentido, sua conclusão só poderia ser a de que a qualidade estética - e portanto a validade -

³⁶ Idem. *Op. cit.*

³⁷ "(...) o problema do Recife: a literatura 'popular'. Por que interessa a Sartre investigá-la? Porque, evidentemente, a sua consciência duma crise na literatura francesa, e o predomínio de preocupações, digamos, sociológicas, na fase atual do seu pensamento, lhe impõe a busca de uma solução para o problema que não foi de modo algum resolvido pelo realismo socialista, o qual não passa duma expressão do dogmatismo stalinista aplicada à estética: ao mesmo tempo, não vê, na literatura 'burguesa' (por exemplo, no 'novo romance' dos Robbe-Grillet, Butor etc.) maneira de se restabelecer a possibilidade dum romance universal; isto é, do povo para o povo: não o romance expressão duma classe, e 'feito' por ela, mas o do 'povo' e feito por..."

Ora eis o obstáculo, parece-me: feito por quem? Eu podia ter escrito 'feito pelo povo'. Mas quer isso dizer alguma coisa? Quem é o povo? Mas a possibilidade de se dar resposta à pergunta de Sartre implicava precisamente que houvesse 'o' povo e uma literatura para ele implicava precisamente uma realidade que também no Brasil não existe, e por isso mesmo ninguém lhe deu resposta satisfatória. Se lhe tivesse dado teria sido uma mentira. É que, de fato, a renovação do romance que por exemplo a literatura dos Estados Unidos parecia constituir, de há quarenta para trinta anos, era uma literatura de 'oposição'. Era a burguesia condenando as 'maravilhas' da suposta civilização americana. Não era talvez, e isso é da maior importância, uma revolta no individualismo, no sentido 'liberal' da palavra. Era, sem dúvida, uma reivindicação dos valores humanos contra a escravização ao tecnicismo. Mas não era uma literatura socialista, porque, se a palavra pode vir a ter sentido, será o que ganhe numa sociedade socialista, coisa que é ainda do domínio da utopia." (Adolfo Casais Monteiro. "Ainda Sartre". *O Estado de S. Paulo*, Suplemento Literário, 10 de setembro de 1960).

³⁸ Adolfo Casais Monteiro. "Literatura e povo". *Correio da Manhã*. Rio de Janeiro, 08 de outubro de 1960.

de uma arte socialista não se poderia conhecer, pois “tal sociedade não existe em parte alguma do mundo”³⁹.

Mas, apesar de o filósofo não ter definido em seus pronunciamentos no Brasil o que entendia por uma literatura popular, disse que ela deveria ser nacionalista, no sentido de representar os problemas do país e conduzir o público à ação transformadora. Afinal, Sartre apresenta a proposta para o Brasil tal como ele o conheceu em 1960, com suas graves contradições econômicas, sociais e grande diversidade cultural. Portanto, para o filósofo, a possibilidade de uma literatura popular não estaria restrita a uma sociedade socialista, mas parece ter sido apresentada como instrumento de conscientização do povo. Nesse caso, a literatura não poderia ser “difícil”, mas teria de ser acessível a um povo em condições ainda precárias de educação. Parece, portanto, pertinente imaginar que essa literatura não poderia ser feita pelo próprio povo, mas pelo escritor burguês identificado com ele.

Críticas à proposta de engajamento do escritor

A proposta de que o escritor brasileiro deveria fazer literatura popular de teor nacionalista foi retomada por Sartre em vários de seus pronunciamentos no Brasil e, no diálogo que com ele manteve a inteligência nacional através da imprensa. Parecem pertinentes as críticas feitas pelo poeta Ferreira Gullar e pelo romancista Carlos Heitor Cony ao censurarem-no por tal proposta conduzir ao juízo de que seria preferível o mau romance com boa mensagem ao bom romance apenas preocupado em falar do homem.

Ferreira Gullar percebe a ingenuidade de Sartre ao propor uma literatura popular e soluções políticas em moldes cubanos para o Brasil, sem levar em consideração nossa diversidade cultural e nossas diferenças regionais. Para o poeta maranhense “no Brasil, existe um contraste flagrante entre as grandes cidades e o resto do País”⁴⁰. Por isso, o Brasil não cabe numa definição tão simples de subdesenvolvimento como Cuba, pois, se grande parte do País vive em condições de miséria, outra parte dialoga com a cultura contemporânea e está integrada à vida moderna. Em consequência, também, os escritores brasileiros não podem caber nesse modelo de uma literatura nacionalista - que Sartre receitava aos escritores de países subdesenvolvidos.

Além disso, o escritor brasileiro coloca em dúvida a eficácia prática da literatura nacionalista: “não seria mais útil ao homem entregar-se à ação política de fato que fazer literatura?”⁴¹. Cita o exemplo do teatro nacionalista

³⁹ Idem. *Op. cit.*

⁴⁰ Ferreira Gullar. “Sartre”. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro. 06 de setembro de 1960.

⁴¹ Idem. *Op. cit.*

que se pretendia fazer no Brasil, cujo público, na verdade, era burguês porque o proletariado não teria meios cultural e monetário de acesso a ele. Ferreira Gullar discutiu também as implicações estéticas da proposta de Sartre:

Além do mais, esse ponto de vista de Sartre pode levá-lo, logicamente, a preferir um mau romance nacionalista a um bom romance, que trate apenas do homem, de sua vida, de seus problemas íntimos. Passaríamos a julgar as obras pela sua moralidade e voltariamos às fábulas bem-pensantes. Mas Sartre já se ocupou amplamente de Faulkner e Jean-Genet...⁴²

Carlos Heitor Cony considerou a proposta de Sartre aos escritores brasileiros como uma atitude de colonialismo intelectual. Questionou também a supervalorização da responsabilidade atribuída por Sartre ao escritor: a missão especial do escritor teria como pano de fundo a idéia de que o intelectual é superior aos outros homens? Para Cony, “ninguém pode ser responsável no lugar dos outros, cada qual tem a sua dose intransferível e (essa sim) inalienável”⁴³.

Literatura popular, folclore e regionalismo nordestino

Na Bahia, o principal tema tratado por Sartre também foi o da literatura popular. Voltou a considerar que a literatura deve refletir o meio mais que o indivíduo; mas, parecendo preocupado em considerar a colocação de Cléa Brasileiro, durante o Congresso do Recife, disse que antes é preciso alfabetizar o povo para que possa ler uma nova literatura, então inteiramente popular: “É preciso ensinar o povo a ler para depois poder ler uma nova literatura que seria então inteiramente popular”⁴⁴. Atentemos para o fato de que Sartre, a confiar na imprensa baiana, teria usado apenas o verbo “ler”, não “escrever”, ao falar da relação entre povo e literatura. Essa visão do povo como leitor e não como produtor de literatura é reforçada pela matéria de outro jornal baiano, ao afirmar que Sartre “não se afastou da tese de que a literatura deve ser realizada em função do povo e jamais afastada dele”⁴⁵.

Em oposição a essa literatura popular que receitava, o filósofo procurou definir a literatura burguesa:

⁴² Idem. *Op. cit.*

⁴³ Carlos Heitor Cony. “Sartre: marquês engajado”. *Jornal do Brasil*, Suplemento Dominical. Rio de Janeiro, 01 e 02 de outubro de 1960.

⁴⁴ “Sartre, na Reitoria, disse que Existencialismo é Marxismo”. *A Tarde*. Salvador. 18 de agosto de 1960.

⁴⁵ “A literatura popular é a única aceitável no mundo hodierno: JPS”. *Estado da Bahia*. Salvador, 18 de agosto de 1960.

Os escritores da literatura burguesa que continuam a insistir na sua teclada mostram de seu fracasso. Os temas já se esgotam. E eles não têm mais nada a dizer. A formação própria de tais escritores já se apresentava viciada desde a origem em face ao que chamamos de “humanidades burguesas” a que os mesmos são levados a estudar. O mundo hodierno reclama uma literatura de unidade do povo, exigida pelas condições do próprio país, afastando-se aquela denominada burguesa em virtude das melancolias e desesperos patenteados. A literatura burguesa, em síntese, é a literatura da solidão, do individualismo e do desespero que a nada conduz. A única solução, a literatura desejada só poderá ser aquela arrancada do povo e sintonizada com os anseios desse mesmo povo.⁴⁶

Como se percebe nesse pronunciamento, a chamada “literatura burguesa” tem suas características delineadas por Sartre (o que já fora feito em *Qu'est-ce que la littérature?*); porém, não definiu quem seria o autor dessa literatura “desejada”, “arrancada do povo”, expressão cujo sentido permaneceu vago. Embora Sartre tivesse conhecido em Pernambuco e na Bahia formas de “literatura popular”, como a oral dos repentistas e a de cordel, o pensador, em Salvador, teve a preocupação de salientar que apesar de ter notado “na Bahia um ambiente muito propício a esse gênero que aconselha, devendo haver a cautela de não copiar o folclore, o que também é falso”⁴⁷. Não era, portanto, a literatura folclórica que ele preconizava como a literatura popular “desejada”.

Como já foi mencionado⁴⁸, o crítico Néelson Werneck Sodré reconhece no romance regionalista nordestino um gênero ancorado nas narrativas de tradição oral, no “causo”, de fácil compreensão. Entretanto, esse gênero não pode ser confundido com a literatura folclórica que Sartre diz não corresponder à literatura popular que propõe. Pois, o regionalismo nordestino, que pretere a estética da forma em função da narrativa documental, segue um plano consciente de denúncia, visa, portanto, à transformação da realidade social:

Como os outros romancistas nordestinos - salvo Graciliano Ramos - José Lins do Rego é um documentarista, além de memorialista. O romance nordestino pós-Modernismo - que representou fase curiosa no desenvolvimento da literatura brasileira - foi acentuadamente

⁴⁶ *Op. cit.*

⁴⁷ “Sartre, na Reitoria, disse que Existencialismo é Marxismo”. *A Tarde*. Salvador, 18 de agosto de 1960.

⁴⁸ Vide Parte III, capítulo I, “A idéia de uma literatura popular”, deste trabalho.

documentarista: informou sobre a vida regional, reconstituiu-a, denunciou suas mazelas, forjou um libelo, válido como tal, sem dúvida, mas frágil como arte literária. Esse nível de documentário, em que o romance nordestino se manteve e de que se alimentou, era assim como uma espécie de estágio pré-artístico, de etapa preliminar, como se tivesse sido atribuída a alguns escritores a missão preliminar de reunir o material bruto. Nota-se isso desde *A Bagaceira*, em que falta até a estrutura de romance. José Lins do Rego faz o relatório da vida no engenho e o da transformação do engenho em usina; Jorge Amado faz o relatório da vida na zona do cacau e em Salvador. São excelentes documentaristas. Sob certos aspectos, os romances que escrevem servem ao estudo sociológico das regiões indicadas; passagens, episódios, problemas, poderão até incorporar-se, como categorias históricas, à análise do desenvolvimento da sociedade regional de que tratam: a transformação do engenho em usina, a conquista, desbravamento, apropriação das terras do cacau.⁴⁹

Num processo de transformação social, numa sociedade em que o povo tem seu acesso restrito à literatura, estaria Sartre querendo dizer que caberia ao escritor de origem burguesa identificar-se ao povo para dele “arrancar” os problemas e as possíveis soluções e elaborá-las? Afinal, o povo seria o objeto dessa literatura, enquanto tema, e o sujeito à medida que se percebesse representado nela? Ou, poderia se constituir, em países em luta contra o subdesenvolvimento, também em sujeito enquanto seu autor? Sartre não deu essas respostas, mas, como salientou Adolfo Casais Monteiro, que recoloca a questão no plano estético, também ninguém lhe perguntou⁵⁰.

Sartre, no Rio, receita um modelo de literatura popular para o Brasil

No Rio de Janeiro, em entrevista coletiva à imprensa na Faculdade Nacional de Filosofia, ao ser indagado sobre a posição do escritor e do intelectual, Sartre voltou a salientar uma diferença já enunciada no Recife entre o papel destes nos países subdesenvolvidos, em luta pela emancipação, e na

⁴⁹ Nélson Werneck Sodré. *Memórias de um escritor*, p. 102.

⁵⁰ “O problema parece-me estar em que não se associou ainda, num esforço de esclarecimento, a idéia de ‘popular’ à de ‘arte superior’. Este ‘superior’ não seria necessário, e só está aqui para ficar bem claro que é de arte ‘mesmo’ que se trata. Foi pena que, tendo-lhe perguntado tanta coisa, a imprensa não tenha querido saber de Sartre o que ele realmente pensava do problema. E por isso mesmo ele só aqui figura por ter levantado, e não como autor de nenhuma resposta, que não deu, porque toda a gente lhe perguntou (fora os disparates) aquilo a que ele já respondera em toda a sua obra, mas ninguém quis saber o que ainda não disse.” (Adolfo Casais Monteiro. *Op. cit.*).

Europa: naqueles, os escritores devem se libertar da influência estrangeira e voltarem-se para os problemas específicos e concretos que atingem os seus povos. A tarefa seria a de revelar ao público a sua real situação, muitas vezes mistificada, e as suas possibilidades; citou o exemplo de Cuba, onde, segundo o entrevistado, a população das cidades se espantou com a miséria em que vivia o homem do campo, situação que, embora próxima, era desconhecida por aquela. Assim Villela Neto resume a concepção de literatura revelada por Sartre na entrevista e “receitada” para o caso brasileiro:

A verdadeira posição do escritor é mostrar, fazer conhecer as necessidades do país, pouco importa se sob o ponto de vista de um nacionalismo crítico ou se por obra nacionalista. Contar e descrever como vive o seu povo, revelar a verdade e desmascarar as mistificações que se criam sobre uma pretendida incapacidade ou impossibilidade dos países se servirem por si mesmos de seus recursos e possibilidades nacionais. E esses livros devem ir “partout” (por todos os cantos). Que no Brasil, por exemplo, os habitantes do Rio Grande do Sul ou de São Paulo saibam como vivem os trabalhadores da Amazônia, ou os do cacau, em Ilhéus.⁵¹

Já na Europa, a estratificação social dificulta uma tomada de consciência em âmbito nacional dos problemas. Para ele, a posição do escritor na Europa consistiria em se empenhar para impedir que o país fizesse uma política suja, como a do governo francês em relação à Argélia.

Ainda no Rio de Janeiro, Sartre pronunciou conferência sobre “Estética da literatura popular”, na Faculdade Nacional de Filosofia, em 26 de agosto. Nessa conferência volta a afirmar, como já havia feito no Recife e em Salvador, que a literatura popular tem no povo ao mesmo tempo o seu sujeito e o seu objeto. Para Sartre, escrever para o povo é muito mais difícil do que para uma classe, como faz a literatura burguesa; o problema que se apresenta para o escritor é o de saber quais os meios de que dispõe para dar ao leitor a idéia de que o destino humano está, exclusivamente, nas mãos do próprio homem.

Segundo Sartre, o povo busca na literatura a expressão de sua realidade nacional e cultural. Arriscou outra receita para o caso do Brasil:

A literatura deve interpretar os acontecimentos populares, mas na perspectiva histórica em que esses acontecimentos se desenvolvem. No

⁵¹ Villela Neto. “Jean-Paul Sartre não crê na ‘coexistência pacífica’ mas só na colaboração”. *Folha de S. Paulo*, 31 de agosto de 1960.

Brasil, por exemplo, creio que uma literatura popular deve expressar, necessariamente, os problemas e as contradições do país em luta contra o subdesenvolvimento. Fora disso não há literatura popular, pois se limitaria ao que é exótico, ao anedótico.⁵²

Sartre pensava que a literatura popular colocava problemas estéticos novos. Para ele, a necessidade de exprimir a totalidade de uma realidade contraditória era um problema novo, que não havia sido colocado pela literatura clássica ou burguesa:

Existe um problema estético da literatura popular a que poderíamos chamar de horizontal, qual seja o de representar a totalidade de uma situação, e um outro problema, que poderíamos chamar de vertical, não menos importante: o de buscar no passado o condicionamento do homem presente e mostrar suas perspectivas futuras.⁵³

Para ele, a literatura burguesa não pode representar essa dupla presença do passado e do futuro no presente em transformação porque se fixa a uma época estanque. Exemplifica esse raciocínio para o caso do Brasil:

É impossível, por exemplo, que um brasileiro veja o que quer que seja, sem sentir o seu prolongamento no futuro. A dimensão do futuro deve ser, entretanto, a mais próxima possível do presente. Essa é uma das tarefas da literatura popular, a única que legitima hoje o papel do escritor.⁵⁴

Embora a seqüência dos pronunciamentos de Sartre em Recife, Salvador, Rio, São Paulo mostre interessante evolução de sua percepção sobre a complexidade da realidade brasileira, é pena que seu conhecimento de nossa literatura continuasse bastante restrito, pois, parece-me que os interlocutores que encontrou por aqui pouco contribuíram para que ele se ampliasse. Por exemplo, não foram mencionados nos debates poetas como Murilo Mendes, Carlos Drummond de Andrade ou João Cabral de Melo Neto, que inserem, ao menos em parte significativa de suas obras, preocupações com a identidade

⁵² "Sartre leva uma multidão à Filosofia e faz a defesa de uma literatura popular". *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 27 de agosto de 1960.

⁵³ *Op. cit.*

⁵⁴ *Op. cit.*

nacional⁵⁵, com a questão da solidariedade⁵⁶ - tão pertinente ao pensamento de Jean-Paul Sartre -, ou que representam de forma tão crua, e tão bela (embora nesse momento Sartre não estivesse preocupado com a beleza), a solidão da paisagem e a miséria nordestina⁵⁷, com a qual Sartre teve contato em suas andanças por Pernambuco, Bahia e Ceará.

⁵⁵ Nesse contexto, a *Canção do Exílio*, de Murilo Mendes, foi publicada na década de 1930.

⁵⁶ De Carlos Drummond de Andrade: *Sentimento do mundo*, publicado em 1940, e *A Rosa do povo*, em 1945.

⁵⁷ Grande parte da obra poética de João Cabral de Melo Neto foi publicada nas décadas de 1940 e 1950, inclusive *Morte e vida severina*, que poucos anos depois da visita de Sartre iria se consagrar, inclusive na França, em montagem musicada por Chico Buarque de Holanda:

Em 11 de setembro de 1965, aparecia em São Paulo, no auditório da Universidade Católica, um espetáculo do qual participavam somente alunos, que talvez não pretendessem a repercussão que teve.

O TUCA (Teatro da Universidade Católica) de São Paulo reuniu um grupo de universitários desejosos de fazer teatro.

Orientados pelo escritor Roberto Freire, escolhem o poema de João Cabral de Melo Neto, *Morte e vida severina* (que já tivera algumas versões teatrais) e resolvem construir um espetáculo à base daquele texto.

Para levar avante o seu intento e procurando situar a realização sempre dentro de um clima de jovens estudantes, Roberto Freire vai buscar, na Escola de Arte Dramática de São Paulo, Silnei Siqueira e José Armando Ferrara para, respectivamente, dirigir e encarregar-se da cenografia do espetáculo. O estudante de Arquitetura, que já se revelara musicista, Francisco Buarque de Holanda, fica encarregado da partitura musical, de acordo com a orientação do maestro Zvigliio Faustini. Estava pois constituído todo o quadro de trabalho. (...)

Em abril de 1966, o grupo, já agora envolto no aplauso geral obtido no país, participa do IV Festival Universitário de Teatro, de Nancy, na França, onde obtém o 1º lugar e as mais elogiosas referências por parte da crítica, especialmente de *Le Monde* e do *Figaro*.

O êxito é de tal monta que o diretor Jean-Louis Barrault convida o grupo de estudantes brasileiros para se apresentarem no palco do Teatro das Nações, na sala do Théâtre de France-Odéon, numa curta temporada que tem início a 12 de maio do mesmo ano. (Gustavo Dória. *O Moderno teatro brasileiro*, pp. 188-189).

PARTE IV

O TEATRO DE SARTRE

I - O Teatro de Sartre e a crítica no Brasil

Introdução: filosofia e teatro de situações

A presença de Sartre no Brasil estimulou a publicação de um número considerável de artigos em que críticos como Benedito Nunes, Sábato Magaldi, Cléber Ribeiro Fernandes, Alceu Amoroso Lima, Lívio Xavier entre outros estabelecem profícuo colóquio entre si, assim como com críticos estrangeiros, traduzidos por nossa imprensa, sobre as relações entre o pensamento filosófico e a obra teatral de Jean-Paul Sartre.

Já alguns anos antes da vinda de Sartre ao Brasil, sua obra dramática se tornara objeto de estudo de importantes críticos brasileiros. Sábato Magaldi, por exemplo, reconhecia, em ensaio publicado em 1956¹, o estreito vínculo entre o pensamento do filósofo e seu teatro: para Sartre o homem só se define pela ação e o teatro é essencialmente ação. Tal concepção é sustentada em uma série de textos, conferências e entrevistas de Sartre sobre teatro, que mais tarde compuseram o volume *Un Théâtre de situations*². Nesses textos, o filósofo dizia criar personagens que são forçadas à escolha e à ação; vão formando suas características e constituindo seus destinos a partir de situações vividas, em perfeita consonância com o princípio de que “a existência precede a essência” e com a visão do homem como projeto, vir-a-ser. Ao seu teatro de situações, opõe o teatro clássico, cujo conflito essencial seria desencadeado por “caracteres” formados a priori - por exemplo, o Orestes de Eurípedes chega a Argos com um destino traçado, o Orestes de *Les Mouches* chega à cidade sem uma determinação definida, a possibilidade de vingança se constitui a partir da

¹ Sábato Magaldi. *Aspectos da dramaturgia moderna*. Conselho Estadual de Cultura.

² Michel Contat e Michel Rybalka (org.). *Sartre: Un Théâtre de situations*. Idées, Gallimard, 1973.

relação que estabelece com a irmã, Electra^{3,4}. Vejamos o que diz Magaldi a esse respeito:

O homem sartreano se define pela ação. O drama, também, pela sua própria etimologia, é ação. Daí ser absolutamente válido assimilar-se

³ O teatro de situações é assim definido por Sartre:

(...) s'il est vrai que l'homme est libre dans une situation donnée et qu'il se choisit lui-même dans et par cette situation, alors il faut montrer au théâtre des situations simples et humaines et des libertés que se choisissent dans ces situations. Le caractère vient après, quand le rideau est tombé. (...) Ce que le théâtre peut montrer de plus émouvant est un caractère en train de se faire, le moment du choix, de la libre décision qui engage une morale et toute une vie. La situation est un appel; elle nous cerne; elle nous propose des solutions, à nous de décider. Et pour que la décision soit profondément humaine, pour qu'elle mette en jeu la totalité de l'homme, à chaque fois il faut porter sur la scène des situations-limites, c'est-à-dire qui présentent des alternatives dont la mort est l'un des termes. Ainsi, la liberté se découvre à son plus haut degré puisqu'elle accepte de se perdre pour pouvoir s'affirmer. Et comme il n'y a de théâtre que si l'on réalise l'unité de tous les spectateurs, il faut trouver des situations si générales qu'elles soient communes à tous. (...) Chaque époque saisit la condition humaine et les énigmes qui sont proposées à sa liberté à travers des situations particulières. Antigone, dans la tragédie de Sophocle, doit choisir entre la morale de la cité et la morale de la famille. Ce dilemme n'a plus guère de sens aujourd'hui. Mais nous avons nos problèmes: celui de la fin et des moyens, de la légitimité de la violence, celui des conséquences de l'action, celui des rapports de la personne avec la collectivité, de l'entreprise individuelle avec les constantes historiques, cent autres encore. (Idem. *Op. cit.*, p. 20).

⁴ É interessante observar a leitura de *Les Mouches* feita por Oswald de Andrade, bastante diversa daquela apresentada neste trabalho. Procurei ser fiel à tese do próprio Sartre, que apresentava *Les Mouches* como uma adaptação do mito de Orestes para a França ocupada pelos alemães. O autor tinha a clara intenção de despertar a consciência de liberdade no público francês naquele contexto. Oswald considera o Orestes de Sartre como uma representação irônica do vingador dos direitos do patriarcado, coloca-o numa posição de prenunciador de uma, utópica, revolução de leis e costumes:

(...) o texto que assinala a passagem para o Direito Paterno e, portanto, que se coloca na aurora do Patriarcado, é da *Orestia*, de Ésquilo. (...)

O matricida Orestes, perseguido pelas Eríneas, fúrias vingadoras do Direito Materno, procura acoitar-se junto à Minerva, que faz de seu crime um julgamento sensacional. O voto de Minerva decide pelo Direito Novo. Orestes é absolvido e as Eríneas, convencidas da sua inutilidade, sujeitam-se às leis do Estado nascente cujos fundamentos estão na herança paterna e em suas reivindicações.

O clímax do Patriarcado é dado pelo Hamlet, de Shakespeare. Aí estrondam alto a vindita e o ressentimento do Príncipe, contra a mãe adúltera. (...) Nas primeiras tribos humanas, desligado o ato da geração do ato de amor, não é possível drama algum ante os direitos da mulher à sua existência amorosa. Nos caminhos do Patriarcado, o destino trágico do Príncipe Hamlet, que é o mesmo de Orestes, se repete por milênios. Da *Electra*, de Sófocles à *Electra*, de O'Neill, passando por Eurípedes, Racine, Goethe e Ibsen, é sempre o drama da inconformação dos filhos, ante a constante libertária dos pais amorosos. É o drama da herança e da propriedade privada.

Hoje, na crise messiânica que se assinala de todo lado, caiu o clímax paternalista. É um filósofo quem oferece a medida dessa revolução nova de leis e de costumes, Jean-Paul Sartre. Em *Les Mouches* glosa o tema da *Oréstia*. Mas de ângulo diverso. Para o Orestes de Sartre, os remorsos são moscas. E pela primeira vez, na literatura, toma um aspecto bufo a reivindicação do vingador dos direitos paternos. (Oswald de Andrade. *A Crise da filosofia messiânica*, pp. 89-90).

a ética de Sartre ao conceito de teatro, concluindo que o palco é o lugar ideal para a realização de seu pensamento e de sua arte. A cada instante, a personagem sartreana fica dividida pela necessidade da escolha, e a resposta ao dilema se traduz sempre por um ato ou um gesto. O homem se fazendo, se inventando em face de novas situações explica a trajetória de Sartre para um futuro amoldável, e o palco traz também a angústia do vácuo em direção a um mundo que é incessantemente criado. O jogo de atos e gestos das personagens se confunde com o movimento do teatro. Impelido muitas vezes por situações forjadas, com o objetivo de mostrar uma concepção própria do homem, o teatro de Sartre nunca deixa por isso de ser teatral. Não se trata, propriamente, de uma dramaturgia de tese. É o próprio teatro se pensando.⁵

Em abril de 1960, antes mesmo da vinda de Sartre ao Brasil, Benedito Nunes publica dois artigos na imprensa paulista⁶ nos quais comenta um debate público sobre *Les Séquestrés* - peça então recém-lançada na França -, realizado em 27 de janeiro daquele mesmo ano no Centre Catholique des Intellectuels Français, presidido por Gabriel Marcel.

Enredo de Les Séquestrés d'Altona

Antes de penetrarmos nas relações entre filosofia e teatro na obra de Sartre e nas questões discutidas por Benedito Nunes na imprensa paulista, a partir das conclusões dos intelectuais franceses, convém situar os problemas através de um breve resumo comentado do enredo dessa peça.

A ação de *Les Séquestrés* é ambientada na Alemanha do pós-guerra. Frantz von Gerlach, filho de tradicional proprietário de estaleiros na Alemanha, um ano após retornar da Frente Russa, tranca-se em um quarto da mansão dos Gerlach, permanecendo ali durante treze anos. Sartre trabalha essa personagem a partir do conceito de “má-fé”⁷. Frantz, por razões que vamos descobrir, quer

⁵ Sábato Magaldi. *Op. cit.*, p. 109.

⁶ Benedito Nunes. “*Les Séquestrés d'Altona* I”. *O Estado de S. Paulo*, Suplemento Literário, 02 de abril de 1960.

_____. “*Les Séquestrés d'Altona* II”. *O Estado de S. Paulo*, Suplemento Literário, 02 de abril de 1960.

⁷ Vejamos como o filósofo Gerd Bornheim explica o conceito de “má-fé”, apresentado por Sartre em *L'Être et le néant*:

O que se entende, pois, por má-fé? Entre os diversos exemplos analisados por Sartre, tomemos o mais elucidativo. “Consideremos este garçom de café. Seus gestos são vivos e apoiados, quase demasiado precisos, quase demasiado rápidos, dirige-se aos consumidores (...)” (EN, p. 98) - e nesse tom, Sartre pinta todos os gestos típicos de um garçom em seu trabalho; são gestos que, em verdade, lembram a marionete. “Todo o seu comportamento nos parece um jogo. Ele se esforça para ligar seus movimentos como se fossem mecanismos que se comandam uns aos outros, mesmo sua

se isolar e não ver seu país prosperar. Deseja acreditar que a Alemanha está sendo destruída, para isso se propõe a representar uma farsa, com a colaboração de sua irmã e de seu pai, e assume as atitudes que seu papel requer. No quarto em que se auto-seqüestra, recebe unicamente sua irmã, Leni, que lê para ele notícias de jornal, forjadas por ela, sobre a decadência de seu país. Veste-se com farrapos de uma farda nazista e grava depoimentos sobre a guerra, afirmando ser sua única testemunha verdadeira. A preocupação de Frantz é com o julgamento da História, simbolizado por um imaginário tribunal de caranguejos que, em seu delírio simulado, toma como os futuros habitantes das ruínas⁸.

mímica e sua voz parecem mecanismos; ele se dá a presteza e a rapidez impiedosa das coisas. Ele representa, diverte-se. Mas representa o quê? (...) Representa ser garçom de café” (EN, p. 99). Representar um papel, ser ator, a sedução do títere, pertence à condição humana. Melhor: a condição humana como que se desdobra para assumir uma segunda natureza, uma outra condição. Se o médico não realizasse os gestos típicos de sua profissão, talvez não convencesse suficientemente ao exercer as suas funções; o público exige que o médico, o vendeiro, o garçom desempenhem as atribuições inerentes a cada função à maneira de um cerimonial, executando como que uma “dança”. Assim, o garçom se torna coisa-garçom, e o soldado coisa-soldado. Na sociedade tudo se passa, portanto, como se cada um devesse assumir uma marionete.

O fascínio da marionete nos leva ao problema central: “O que somos nós se temos a constante obrigação de nos fazer ser o que somos, se somos segundo o modo de ser do dever ser o que somos?” (EN, p. 98). Por que o garçom deve vestir uma condição superposta a sua? Por uma exigência meramente exterior? Obviamente, “o garçom de café não pode ser imediatamente garçom de café, no sentido em que o tinteiro é tinteiro e o copo é copo” (EN, p. 99). Portanto, o homem deve ser algo com o qual nunca consegue realmente coincidir; se represento uma função, não a sou, permaneço dela “separado como o objeto do sujeito, separado por nada, mas esse nada me isola dela, de tal maneira que só posso imaginar que a sou”. Assim como o ator assume a figura de Hamlet executando certos gestos típicos, assim também o garçom tenta dar corpo a um ser-em-si de garçom de café. O paradoxal, contudo, está em que o garçom busca ser algo sem poder de fato sê-lo: o homem não pode ser um ser-em-si. Vale dizer que o homem só consegue realizar um em-si negativamente, conforme ao “modo de ser o que não sou” (EN, p. 100). O homem mantém-se distante daquilo que deve ser. E o importante é que isso vale para todo comportamento humano; não estou, por exemplo, neste lugar no mesmo sentido em que a caixa de fósforos está sobre a mesa; não sou realmente sentado nem sou de pé: permaneço necessariamente separado desses modos todos de ser - separado por nada, mas um nada que é suficiente para que se vede a mim toda e qualquer possibilidade de aderir integralmente a coisas ou a uma situação. (...) Sem dúvida, o homem é, mas é de tal maneira que escapa ao ser. (Gerd Bornheim. *Sartre*. Ed. Perspectiva, Col. Debates, pp. 49-50).

⁸ Vejamos o que diz o crítico Benedito Nunes a respeito do comportamento de Frantz von Gerlach:

A improvisação de semelhantes peças de defesa é a única ocupação de Frantz, votado a cumprir uma vigília histórica infundável, que o coloca à margem do tempo, no ambiente apocalítico que sua imaginação criou. Seus gestos, quase rituais e de significação ambígua, são expressivos, traduzindo um processo tumultuoso e contínuo de evasão que caracteriza, clinicamente, o seu desequilíbrio mental. A loucura de Frantz deriva, porém, de um ato consciente. Ela é voluntária, por ser um refúgio à sua vida frustrada e inautêntica. O velho Gerlach sabe que ele não é um louco, e sim um infeliz que deseja escamotear o passado, e dissimular a sua consciência culposa por uma responsabilidade universal compacta, que possa absolvê-lo individualmente ou torná-lo

A problemática de Frantz, filho primogênito, centra-se em uma cisão entre os valores de classe e sua liberdade, que não consegue se afirmar em um projeto pessoal devido à intervenção constante do pai superprotetor, que o destina a substituí-lo na direção de seus estaleiros. Este alivia o filho das conseqüências de seus atos, que, sem a contrapartida da responsabilidade, têm seus sentidos anulados. Assim, Frantz é condenado à impotência.

Durante a guerra, o pai fornecera navios aos nazistas e vendera um terreno a Goebbels para que fosse usado como campo de concentração. Frantz se indigna frente às condições em que vivem os prisioneiros. Reage escondendo um judeu fugitivo em seu quarto, mas conta ao pai, que, para protegê-lo, acaba por provocar a captura do judeu, fuzilado às vistas do rapaz. Seu ato de indignação é anulado e Frantz é enviado para a guerra na Frente Russa.

O rapaz vislumbra na guerra a chance de superar a impotência, a que seu pai o destinara, através de um projeto de adesão ao Nazismo. Mas, Frantz não consegue superar sua cisão por meio da afirmação desse projeto pessoal porque, como oficial, facilitou a prática da tortura em prisioneiros russos; tal gesto entra em conflito com a moral luterana, base de sua formação. A consciência do crime retorna sob a forma de sentimento de culpa, do qual procura se livrar através de novo movimento de autojustificação (modo do mecanismo de “má-fé” no pensamento sartreano): a tentativa de atribuir, em seus depoimentos, a responsabilidade por haver criado soldados à geração de seu pai; assim, alivia-se de assumir sua consciência culposa.

Outra tentativa de autojustificação encontramos nos relatos que Frantz faz do caminho de volta para casa, como sobrevivente da Frente Russa. Ao perceber as ruínas, sinais da destruição da Alemanha, sente que elas justificam seus crimes. Tal raciocínio parece inverter o significado da culpa para não ter de assumi-la através da reflexão - afinal, não seria mais lógico pensar que são seus crimes de tortura que justificariam as ruínas?! Frantz parece querer sufocar a consciência de sua responsabilidade, como soldado alemão derrotado, por seu país haver provocado a guerra, por isso essa problemática retorna como desejo de autopunição. De volta para casa, ele se auto-seqüestra, pois não quer ver a ressurreição da Alemanha, como declara na conversa com o pai:

Frantz: _ Les ruines me justifiaient: j’aimais nos maisons saccagées, nos enfants mutilés. J’ai prétendu que je m’enfermais pour ne pas assister à

irresponsável. (Benedito Nunes. “*Les Séquestrés d’Altona I*”. *O Estado de S. Paulo*, Suplemento Literário, 02 de abril de 1960).

l'agonie de l'Allemagne; c'est faux. J'ai souhaité la mort de mon pays et je me séquestrais pour n'être pas témoin de sa résurrection.⁹

Na mansão Gerlach, Frantz se envolve em uma briga com oficiais americanos, a quem seu pai passaria a fornecer navios. É condenado a se exilar na Argentina. Porém, Leni o convence a seqüestrar-se em seu próprio quarto e o pai consegue um atestado de óbito para ele. Novamente se vê aliviado das conseqüências de seus atos pela intervenção paterna.

Frantz se isola em uma situação atemporal, em que se congelaria a imagem de uma Alemanha derrotada e destruída, para não assistir à reconstrução de seu país, possibilidade vislumbrada através da presença dos oficiais americanos que vêm comprar navios. Porém, do suposto tribunal da História, Frantz esconde o crime de tortura, que é a raiz de seu sentimento de culpa e o vínculo que o une ao Nazismo. Assim, a culpa não aparece como tal à consciência perturbada de Frantz e o desejo de punição assume, num plano superficial, a máscara de seu contrário: ele alega não querer sair do quarto para não ver seu país destruído. Esse discurso é fundamentado pela construção de uma teoria de relativismo histórico, que lhe permite contestar a História contada pelos vencedores e alegar que o objetivo destes é destruir o povo alemão até mesmo quando o força a renegar os líderes que aceitou:

Frantz: _ Il y a deux façons de détruire un peuple: on le condamne en bloc ou bien on le force à renier les chefs qu'il s'est donnés. La seconde est la pire.¹⁰

O pai, que sofre de um câncer na garganta e não teria mais que seis meses de vida, encarrega o filho Werner de residir na casa para tutelar a condição do irmão. Werner era advogado em Hamburgo e sempre fora preterido pelo pai nas relações familiares, entretanto continuava a dedicar-lhe imensa submissão. Johanna, ex-atriz, esposa de Werner, sente-se tiranizada e decide entrar no quarto do cunhado para fazê-lo sair de sua situação de alienação voluntária. O velho Von Gerlach apóia as pretensões de Johanna, pois desejava rever Frantz antes de morrer, mas Leni empreendia esforços para mantê-los separados. Antes que sigamos adiante na trama da peça, é importante assinalar a inverossimilhança - já apontada por Sábato Magaldi¹¹ - dessa

⁹ Jean-Paul Sartre. *Les Séquestrés d'Altona*. Folio, Gallimard, p. 347.

¹⁰ Idem. *Op. cit.*, p. 66.

¹¹ "O que nos parece menos convincente é o movimento para quebrar a reclusão de Frantz, fazendo-o ter um encontro com o pai. Este domina todos, e conserva Werner prisioneiro da mansão, sob juramento que

extrema submissão da personagem Werner; conduta estranha em alguém que tenha conseguido erguer-se por si próprio na vida, longe da autoridade paterna e rejeitada por ela.

A imagem atemporal de uma Alemanha destruída que se cristaliza na memória de Frantz e os objetos dos quais se cerca - fardas nazistas rasgadas, medalhas que são engodos... -, objetos que ligam seu destino ao pai, compõem um cenário que traz as marcas da morte. Tal situação, ao implicar também a recusa a receber o velho Von Gerlach, poderia simbolizar um sentimento de culpa ainda mais originário, corolário de seus desejos de morte projetados contra a figura castradora do pai.

Johanna passa a fazer visitas regulares a Frantz, constrói uma relação com ele em que se confundem farsa e autenticidade, jogo obscuro que visa reações reveladoras e real compreensão e amizade que nasce entre eles. Johanna gradualmente vai envolvendo Frantz e trazendo-o de volta ao mundo real. Desperta-o para a consciência do tempo ao lhe dar um relógio, provoca-lhe desejo, amor, ciúme e cumplicidade, sua presença devolve a Frantz a imagem do mundo exterior, da realidade temporal que a cerca. E a relação entre eles vai culminar na revelação, por Johanna, de que a Alemanha não está em ruínas, mas tornara-se a maior potência da Europa. Por seu lado, Frantz assume seu crime de tortura e reconhece que, sob o disfarce do medo de presenciar a destruição de seu país, na verdade, ele se seqüestra por não querer ver seu renascimento.

Esse processo terapêutico a que Johanna submete Frantz acaba por devolvê-lo à realidade. Ele aceita sair do quarto para se reencontrar com o pai, a quem também revela que é um torcionário. Porém, o velho Von Gerlach já tinha conhecimento desse fato e corrompera dois sobreviventes alemães da Frente Russa para que nada revelassem à imprensa. Novamente a intervenção paterna anula as conseqüências do ato de Frantz, pois impede que ele exista para a opinião pública, e reitera sua condenação à impotência.

A reinserção na realidade é também o momento trágico em que Frantz deve reconhecer seu destino falhado. Imagem construída à semelhança do pai, Frantz tinha como destino gerir os estaleiros. Mas, retirada sua capacidade de

arranca dele, numa cena de particular desagrado e inverossimilhança. Para que alcançasse os seus desígnios, isto é, conduzisse o fio da intriga até o encontro final entre Frantz e o pai, Sartre apequena Werner propositadamente, torna-o boneco acionado pela mulher e pelo pai, mero instrumento da trama, sem afirmação de vontade própria. É quase pueril o diálogo em que Werner se submete ao esquema paterno, num completo abandono da esposa, não obstante a advertisse antes de que 'o que quer que você possa pensar, não me reprove: você faria o jogo deles'." (Sábato Magaldi. "A Última peça de Sartre". *O Estado de S. Paulo*, Suplemento Literário, 13 de agosto de 1960.)

ação pela constante intervenção do pai, que queria moldá-lo e protegê-lo, acaba gerido para servir às empresas. E já não pôde encontrar o lugar que lhe fora destinado num mundo em que o capital fora cindido entre controle acionário e controle administrativo e a empresa é capaz de se autogerir e produzir seus próprios diretores. O processo econômico para o qual não pode mais fechar os olhos diante da luz projetada por Johanna e a impossibilidade de readaptação - por sua própria impotência - às novas formas organizacionais tornam inócuas quaisquer tentativas de resolução para a cisão entre sua liberdade pessoal e os valores que mediaram sua formação, seja através da instauração de um conflito contra o pai real, seja contra um pai simbólico, como os militares alemães (de quem chegara a esconder um judeu foragido) ou os oficiais americanos (com quem brigara por causa de Leni)¹². Frantz só poderia ter como destino o pacto de morte com sua matriz, seu pai, pois é apenas um projeto falhado de vida, anulado pelo suicídio. Essa, talvez, a última tentativa de assimilação do pai e resolução do conflito.

Benedito Nunes e as visões religiosas de Les Séquestrés

No debate sobre *Les Séquestrés d'Altona*, promovido pelo Centre Catholique des Intellectuels Français, prevalece a opinião de que essa peça abre uma brecha para a renovação do pensamento de Sartre, pois haveria nela um desvio das teses do autor a respeito da responsabilidade humana e uma certa indecisão em seu ateísmo.

Benedito Nunes discute três aspectos da peça, citados pelos críticos católicos, que poderiam justificar a posição de que as teses de Sartre sofrem uma discreta revisão.

O primeiro aspecto seria a busca por Frantz, movido por um sentimento de culpa, de um juiz para os seus atos, juiz este que não consegue encontrar entre os homens. Esse fato poderia conduzir à idéia de que apenas Deus, se existisse, poderia julgá-lo.

¹² Vejamos o que Marcuse diz a respeito das relações entre indivíduo, família e sociedade industrial:

(...) À medida que a família torna-se cada vez menos decisiva em dirigir a adaptação do indivíduo à sociedade, o conflito pai-filho também deixa de constituir o conflito-modelo. Essa mudança deriva dos processos econômicos fundamentais que têm caracterizado, desde o princípio do século, a transformação do capitalismo "livre" em "organizado". A empresa familiar independente e, subseqüentemente, a empresa pessoal independente deixaram de ser as unidades do sistema social; estão sendo absorvidas nos agrupamentos e associações impessoais em grande escala. Ao mesmo tempo, o valor social do indivíduo é medido, primordialmente, em termos de aptidões e qualidades de adaptação padronizadas, em lugar do julgamento autônomo e da responsabilidade pessoal. (Herbert Marcuse. *Eros e civilização*, p. 96).

O segundo, decorre do pacto de suicídio ao final da peça, que poderia apontar para a possibilidade de transferência de responsabilidade através de uma comunhão afetiva, como se Von Gerlach tivesse assumido a culpa pelo filho.

O terceiro aspecto apreciado pelos intelectuais católicos seria uma manifestação de dúvida a respeito do ateísmo no seguinte diálogo entre pai e filho:

Frantz: “Il n’y a pas de Dieu, non?”

Le Père: “Je crains qu’il n’y en ait pas: c’est même parfois bien embêtant.”¹³

Benedito Nunes discorda das conclusões dos críticos católicos. Para ele, o dramaturgo Sartre expressou nessa peça fidelidade às idéias apresentadas em *L'Être et le néant* e ratificadas em *L'Existencialisme est un humanisme*. Sartre não teria imposto a Frantz von Gerlach um julgamento frente a outros homens porque o humanismo existencialista é incapaz de condenar¹⁴. Mas também não admite uma instância moral superior ao homem. Assim, a intenção da peça não seria sugerir a possibilidade de existência de um juiz absoluto, mas sim mostrar o drama da “consciência infeliz”, incapaz de superar sua situação de isolamento, enclausurada em si mesma. Mas o que seria essa “consciência infeliz” na filosofia de Sartre? Benedito Nunes esclarece que

O humanismo sartreano não julga os homens, mas exige que eles aceitem o estado de “abandono” da existência e que criem os valores da ação escolhendo, de maneira absoluta, um caminho, e inventando uma ética. A escolha autêntica é radical e originária. O indivíduo, responsável pela gênese e pelas conseqüências de seu ato, é também responsável pelos outros homens, na medida em que a decisão de um reflete-se na situação e na decisão de todos os outros.¹⁵

Na filosofia de Sartre, “o homem é absolutamente responsável por ser absolutamente livre”, pois supõe a não existência de Deus. Assim, o sentimento de culpa que pode derivar da ação só poderia ser superado pela própria ação, nenhum castigo ou julgamento externo seria capaz de aliviá-lo. A persistência

¹³ Jean-Paul Sartre. *Op. cit.*, p. 348.

¹⁴ Benedito Nunes. “*Les Séquestrés d’Altona II*”. *O Estado de S. Paulo*, Suplemento Literário, 02 de abril de 1960.

¹⁵ Idem. *Op. cit.*

do sentimento de culpa significa que a consciência está enclausurada em si mesma, apega-se ao passado e não é capaz de projetar-se no futuro e inventar seus próprios valores, essa seria, em síntese, a problemática da “consciência infeliz”.

Para Benedito Nunes, cujo pensamento nesse momento parece coincidir fielmente com o pensamento do filósofo francês, Frantz, embora queira ser julgado, recusa o julgamento do pai e de todos os homens - afirma, por exemplo, que não serão os americanos, os mesmos que atiraram as bombas sobre o Japão, que julgarão os crimes da Alemanha nazista. Frantz procura evadir-se na loucura - o tribunal ao qual se dirige é formado por caranguejos, futuros habitantes da terra segundo ele - porque é presa de sua própria “consciência infeliz”, incapaz de aceitar sua responsabilidade. Sua loucura é simulada, de “má-fé”, válvula de escape para a incapacidade de agir e de criar sua própria moral.

O segundo aspecto da peça mencionado pelos católicos é o pacto de suicídio entre Frantz e o pai. Para esses críticos, a decisão do suicídio é uma maneira de forçar a porta do Absoluto, sugerindo-se a possibilidade de um juízo final. Benedito Nunes discorda: essa atitude não seria o sinal de uma obscura conversão religiosa, mas de que para os dois apenas existe o desespero, pois são presas da “consciência infeliz”. O crítico brasileiro afirma também que a decisão do suicídio não pode representar transferência de responsabilidade através de um nexos interpessoal, como pretendem os intelectuais católicos, mas o que há verdadeiramente é absorção de Frantz pelo pai:

Só pode haver comunicação entre duas pessoas igualmente autônomas, livres, responsáveis. Entretanto, quem é Frantz senão um prolongamento do pai, um outro Gerlach, embora fracassado, sem gênio para comandar e para obedecer?¹⁶

Na mencionada conversa entre pai e filho que os católicos tomaram por base para denunciar uma manifestação de dúvida em relação ao ateísmo de Sartre, Benedito Nunes vê - na expressão desconsolada do pai - uma perfeita correspondência à tese já apresentada em *L'Existencialisme est un humanisme*, na qual Sartre afirma que é incômodo para o homem que Deus não exista, pois com ele desaparece a possibilidade de se encontrarem valores éticos universais.

¹⁶ Idem. *Op. cit.*

No Brasil, o crítico católico Alceu Amoroso Lima, assinando artigo com o pseudônimo de Tristão de Athayde, irá condenar a obra de Sartre, em especial seu teatro¹⁷, justamente por recusar a existência de uma metafísica de valores universais, que chama de “valores substanciais”. A crítica de Amoroso Lima parece, entretanto, mais lúcida e pertinente à obra do pensador universal que a tentativa dos críticos católicos franceses de fazerem uma aproximação, impossível, entre *Les Séquestrés* e o pensamento católico.

Vimos que desde a II Guerra Mundial, Sartre redireciona seu conceito de liberdade, esta se realizaria apenas quando o indivíduo se reconhecesse como membro do coletivo, formado a partir da interação com todos os outros homens e cuja ação contribui para a formação de todos¹⁸.

Entretanto, Alceu Amoroso Lima acusa sua filosofia de manter o homem na disponibilidade e na irresponsabilidade por recusar “valores substanciais”, entre os quais coloca Deus, o Passado, a Raça, a Pátria, o Estado, o Partido etc¹⁹. De sua irresponsabilidade frente a esses valores substanciais é que proviria, segundo o crítico católico, a angústia do homem sartreano, sua “consciência infeliz”, que, como vimos, Benedito Nunes explica pela incapacidade de ação e redirecionamento de seu destino, de acordo com os próprios princípios do Existencialismo.

Amoroso Lima acusa o pensamento de Sartre de totalitário, especialmente ao defender uma literatura popular e um teatro engajado. Embora seus “valores substanciais” - cuja origem é o sagrado - pareçam de um totalitarismo ainda maior - ao alienar a consciência em função de um conjunto de valores atemporal com cujo suposto idealizador, sem face, não é possível qualquer interlocução - que a idéia de uma liberdade que surge em disponibilidade e que deve escolher se engajar na ação coletiva. O crítico brasileiro parece censurar em Sartre a não-aceitação por este de seu próprio totalitarismo católico.

¹⁷ Tristão de Athayde. “O Teatro das trevas”. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 18 de agosto de 1960.

¹⁸ Para ilustrar essa idéia do homem, livre, que é desenvolvida no pensamento sartreano, talvez não haja melhor imagem que aquela que faz de si próprio no parágrafo final de *Les Mots*:

O que amo em minha loucura é que ela me protegeu, desde o primeiro dia, contra as seduções da “elite”: nunca me julguei feliz proprietário de um “talento”: minha única preocupação era salvar-me - nada nas mãos, nada nos bolsos - pelo trabalho e pela fé. Desta feita, minha pura opção não me elevava acima de ninguém: sem equipamento, sem instrumental, lancei-me por inteiro à ação para salvar-me por inteiro. Se guardo a impossível Salvação na loja dos acessórios, o que resta? Todo um homem, feito de todos os homens, que os vale todos e a quem vale não importa quem. (Jean-Paul Sartre. *As Palavras*. Tradução de J. Guinsburg. 6ª edição, ed. Nova Fronteira, p. 183)

¹⁹ Alceu Amoroso Lima. *O Existencialismo e outros mitos de nosso tempo*.

O crítico católico, nos artigos que assina com o pseudônimo de Tristão de Athayde, acusa ainda o teatro de Sartre e o de outros autores europeus daquele momento de serem niilistas. Alceu Amoroso Lima opõe o teatro realizado no mundo comunista, a serviço de um otimismo oficial, àquele realizado no chamado mundo livre, “que atola no mais negro pessimismo e propõe uma falsa filosofia da vida”, pois nega “a Vida e a Esperança e”, em conseqüência, “a Arte e a Beleza”²⁰ (grafados em maiúsculas, provavelmente alegorizando os “valores substanciais”). Para ilustrar o que chamou de teatro niilista que se faz no mundo livre, o crítico comenta a peça *O Balcão*, então recém-lançada na Europa e Estados Unidos, de Jean Genet, autor-marginal homenageado por Sartre com uma análise biográfica, *Saint-Genet*:

Ainda agora, está obtendo enorme êxito de escândalo, em Paris e em Nova Iorque, a peça, creio que de estréia, desse desclassificado que a demonologia de Jean-Paul Sartre canonizou na sua hagiografia demoníaca, chamando-o de Saint-Genet.

Repeti, de propósito, o demonologismo de Sartre, pois creio que é nesse reino luciferiano do gelo que se coloca a filosofia do Nada, com que Sartre vem envenenando o mundo moderno.²¹

Alceu Amoroso Lima considera que o niilismo de Jean Genet apenas destrói, é, por isso, mais nefasto que o teatro comunista de Brecht ou de Guarnieri, que, ao menos, segundo o crítico, querem erigir um mundo novo sobre as ruínas do atual. Em *O Balcão*, diz o crítico católico,

(...) enquanto os bispos, os generais, os magistrados, o chefe de Polícia se distraem no “palco das ilusões”, como a dona do bordel chama a sua casa, lá fora a revolução crepita. É a imagem ou pretende ser, a imagem do mundo moderno. Como o autor, porém, é um niilista e não um comunista, os próprios revolucionários acabam também entrando para o “palco das ilusões”!²²

De niilista, a crítica de Amoroso Lima oscila para a acusação de totalitarismo, pois Sartre propõe que o artista siga uma norma geral pré-estabelecida, a serviço da economia e da política popular. Assinala, ainda, uma contradição pertinente no contexto da Guerra Fria - Sartre produziu sua obra

²⁰ Tristão de Athayde. “O Teatro das trevas”. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 18 de agosto de 1960.

²¹ Idem. *Op. cit.*

²² Idem. *Op. cit.*

por viver em um país livre, onde ninguém lhe determinou rumos certos, se vivesse no mundo por ele projetado provavelmente fugiria²³ -, mas que não leva em consideração o envolvimento do filósofo na Resistência Francesa e sua opção por permanecer em Paris durante a ocupação, quando outros escritores fugiam para a Zona de Vichy.

Outra tentativa de aproximação entre o pensamento de Sartre e concepções religiosas também foi feita posteriormente por Benny Levy, verdadeiro nome de Pierre Victor, amigo dos últimos anos da vida de Sartre. Foi a esse então jovem militante comunista e judeu que Sartre concedeu uma série de entrevistas em seus últimos anos de vida. Foi Benny Levy e Arlete Elkaïm, filha adotiva de Sartre, que o acompanharam em fevereiro de 1978 a Jerusalém, pois o filósofo engajado queria ver de perto os resultados dos primeiros acordos de paz entre Israel e Egito. As entrevistas com Benny Levy foram publicadas em *Le Nouvel observateur*, mas causaram enorme mal-estar entre os companheiros de *Les Temps modernes*. Simone de Beauvoir acusou Benny Levy de forçar Sartre a endossar aproximações entre o Existencialismo e o espiritualismo judaico em duras páginas de *A Cerimônia do adeus*²⁴. Tal crítica, entretanto, não o fez abandonar a idéia de estabelecer um fundamento religioso para a moral. Em artigo²⁵ publicado no número especial de *Les Temps modernes* dedicado a Sartre, Benny Levy procurou estabelecer uma relação entre a doutrina do engajamento e o messianismo judaico. Considera que essa

²³ Idem. "Sartre e Simone II". *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 16 de setembro de 1960.

²⁴ "Pude finalmente tomar conhecimento desta entrevista, assinada por Sartre e Benny Levy - o verdadeiro nome de Victor -, mais ou menos oito dias antes da data prevista para sua publicação. Fiquei consternada; não se tratava, em absoluto, do 'pensamento plural' que Sartre mencionava em *Obliques*. Victor não exprimia diretamente nenhuma de suas opiniões: fazia com que Sartre as endossasse, representando, em nome de não se sabe que verdade revelada, o papel de procurador. Seu tom, a superioridade arrogante que assumia em relação a Sartre revoltaram todos os amigos que tomaram conhecimento do texto antes de sua publicação. Ficaram, como eu, aterrados com o conteúdo das declarações extorquidas a Sartre. Na verdade, Victor mudara muito desde que Sartre o conheceu. Como muitos antigos maoístas, voltara-se para Deus: o Deus de Israel, já que era judeu; sua visão do mundo tornara-se espiritualista e até religiosa. Diante dessa nova orientação, Sartre torcia o nariz. Lembro-me de uma noite em que, falando comigo e com Sylvie, manifestara seu descontentamento: 'Victor quer absolutamente que toda a origem da moral esteja na Torá! Mas eu não penso isso de modo algum!' - dizia-nos. E já mencionei que, durante dias, lutava contra Victor, e depois de longa resistência, cedia. Victor, ao invés de ajudá-lo a enriquecer seu próprio pensamento, pressionava-o para que o renegasse. Como ousar pretender que a angústia fora, para Sartre, apenas uma moda, quando este jamais se preocupou com modas? Como enfraquecer assim a noção de fraternidade, tão forte e tão dura em *Critique de la raison dialectique*? Não oculte a Sartre a extensão de minha decepção. Ele ficou surpreso com isso: esperava algumas críticas, não essa oposição radical. Disse-lhe que toda a equipe de *Les Temps modernes* me apoiava. Mas ele apenas se obstinou mais ainda em fazer publicar imediatamente a entrevista." (Simone de Beauvoir. *A Cerimônia do adeus*, pp. 162-163).

²⁵ Benny Levy. "Le mot de la fin". *Les Temps modernes: Témoins de Sartre*, vol. 1. Octobre à décembre, 1990, n° 531 à 533.

doutrina de Sartre visa a uma destinação total do homem, pois a realização de uma ética de valorização humanística seria o fim último da revolução.

Benny Levy, entretanto, faz interessantes observações sobre a idéia de morte na filosofia de Sartre. Considera que a morte não poderia ser “a minha morte”, pois esta não atinge, como se fosse um estado, o ser da consciência, o para-si; a morte é uma contingência radical apenas possível de ser apreendida pelo outro: “La mort vient de l’Autre. Le Pour-Soi est immortel, autrui est mortel, l’Autre m’apprend ma mort”²⁶. Benny Levy ilustra essa observação com a situação representada por Sartre em *Huis clos*:

Il faut se faire encore plus attentif au mythe sartrien. Les morts ne nous menacent-ils pas d’une “existence” pire que la mort? Après tout, tant qu’ils sont morts, Inès, Garcin et Estelle peuvent “continuer”. La lâcheté de Garcin est encore écrite quelque part, pour toujours. Mais chacun voit le pire: l’effacement de la terre. Au moment de l’aveu, Estelle voit: “La terre m’a quittée”.²⁷

Dessa conclusão talvez possa ficar não a proposta de uma revisão messiânica do pensamento de Sartre, mas uma restauração de sua paixão pela vida ao exaltar a liberdade radical do homem, que se realiza pela ação. Enquanto consciências, a morte não nos pode atingir; mas se vivermos emparedados como Garcin ou se nos entregarmos ao impulso de morte por sofrermos de uma “consciência infeliz”, incapaz de se desprender do sentimento de culpa, como Frantz von Gerlach, se não concretizarmos a liberdade, apenas nossa covardia sobreviverá como fato consumado para o outro.

Ambigüidades de Les Séquestrés

O crítico francês Bernard Dort, em *O Teatro e sua realidade*, divide em três as tendências da dramaturgia moderna: teatro naturalista, do absurdo e épico.

Brecht formula as propostas do teatro épico. A técnica desse teatro visa criar no intérprete um afastamento em relação ao texto, em vez de viver a personagem o ator a mostra, com isso deixa de estabelecer uma identificação ilusória com o público. O objetivo dessa técnica é evitar o compromisso do espectador com a ordem social em cujo espírito a obra foi concebida e assim conservar sua lucidez crítica. O texto deve mergulhar nos problemas sociais e,

²⁶ Idem. *Op. cit.*, p. 153.

²⁷ Idem. *Op. cit.*, p. 162.

a partir de uma preocupação didática, denunciar os erros que impossibilitam uma vida feliz na organização do mundo burguês²⁸. Em entrevista a *L'Express*, traduzida pelo *Jornal do Brasil*, Sartre mostra compreender e reconhecer o valor do teatro de Brecht ao buscar destruir a relação entre o teatro burguês tradicional e o espectador. Pois, Brecht rompe com a idéia de participação do público à medida que aquela dependeria da identificação deste com o heroísmo da personagem. O dramaturgo alemão propõe que o teatro deve despertar a inquietação por meio de um choque: ator e personagem não se identificam e o espanto frente à situação “teatral”, mas real, mostrada no palco deve provocar uma reflexão sobre a condição de alienação existente no próprio mundo do espectador²⁹.

Em 29 de março de 1960, Sartre havia pronunciado, na Sorbonne, uma conferência sobre teatro em que havia defendido a idéia de que teatro é imagem, os gestos das personagens são imagens de ações humanas. Ao acentuar esse aspecto, ele estaria assumindo, segundo o crítico e tradutor brasileiro Lívio Xavier, uma concepção que se oporia à brechtmania da época. Pergunta Sartre, nessa conferência: “por que vivem os homens rodeados das

²⁸ Sábato Magaldi. “A concepção épica de Brecht”. In: *Aspectos da Dramaturgia Moderna*.

²⁹ Sartre: “_ (...) Uma peça é o símbolo vivo do homem e o mundo representado para o homem. A questão é saber qual a relação que há entre o público e o símbolo. Creio que o que Brecht procurava destruir é a relação entre o teatro burguês comum - não é este o caso do teatro clássico - e o espectador. Participar na peça significa, por exemplo, identificá-la, até certo ponto, com o símbolo do herói que é morto ou se apaixona. O que significa preocupar-se em saber se o amante foi enganado ou se o herói morre no fim. Participação é quase uma identificação física com o símbolo, sem o conhecer. Do mesmo modo, uma pessoa não pode realmente conhecer alguém por quem se apaixona ou com quem viva uma existência violenta e apaixonada. Se você *participa* - é o que preocupava Brecht - você transforma. Tem-se dito - e corretamente - que o burguês pode participar na peça como um verdadeiro herói, um revolucionário que transcende as suas próprias contradições e triunfa na morte. Por quê? Porque ele não se sente inquieto. Porque, afinal, o burguês pode identificar-se com o herói, exatamente como aquelas pessoas que dizem: ‘Eu sou pela Argélia Francesa, mas respeito os rebeldes argelinos que morrem heroicamente’. Da mesma forma, quando o herói esquerdista liberta-se ele próprio de suas contradições e morre heroicamente por uma certa sociedade, o espectador pode dizer para si mesmo: ‘Eu condeno a sociedade para a qual ele trabalha, mas não posso deixar de ver nele a imagem do homem que foi capaz de reconciliar as tendências contraditórias que existiam em si mesmo. Tenho também contradições, ainda que de espécie diferente, e esta história mostra-me que sempre se pode transcendê-las’. E assim, o espectador irá embora feliz. Compreendeu que em toda sociedade e em toda situação, é possível transcender tais contradições e, por conseguinte, rejeitando o conteúdo da peça, derivará a sua satisfação da concepção formal do heroísmo. Neste sentido, o herói autêntico das peças soviéticas não torna inquieto o espectador burguês, Brecht pensou que superar uma situação difícil e contraditória não foi, jamais, preocupação do indivíduo, mas que, apenas, toda a sociedade poderia, no movimento histórico, transformar-se a si mesma. Ele queria que o espectador saísse do teatro inquieto, isto é, compreendendo as razões para a contradição, sem ser capaz de transcendê-la emocionalmente.” (“Sartre: em teatro as intenções não contam”. *Jornal do Brasil*, Suplemento Dominical. Rio de Janeiro, 03 e 04 de setembro de 1960, traduzido de entrevista concedida por Sartre aos redatores Giroud, Kanters, Lanzmann e Erval, do semanário francês *L'Express*.)

suas próprias imagens? Por que é que precisamos de passear entre estátuas que nos representam?”³⁰

Em termos da psicologia sartreana, a resposta a essa pergunta seria simples, segundo Lívio Xavier:

(...) os homens vivem em meio das suas próprias imagens porque não conseguem ser objetos reais para eles mesmos. São objetos para outrem mas não para si mesmos. (...) Mas desde que nos reconhecemos na imagem projetada já não somos objeto. Pondera Sartre que não se vê o próprio rosto como se vê o dos outros. O nosso próprio rosto nós o vemos mediante elementos privilegiados, pois temos um profundo interesse na sua imagem, não é possível apreendê-la fria e formalmente como se passa no caso de um objeto percebido pela mera visão. É uma espécie de participação.³¹

Como Brecht, Bernard Dort considera que para mostrar o real antes é necessário que o teatro se assuma como tal, pois “o teatro não é a vida, é representação, não se confunde com a vida, possui sua realidade específica e seu objetivo é fazer o espectador, depois, intervir na vida”³². Esse crítico considera que o realismo naturalista se baseia na ilusão à medida que busca reproduzir a realidade como é possível vê-la ou concebê-la cientificamente. Supõe-se, portanto, a possibilidade de se obter um conhecimento global e acabado do real. O objeto da reprodução, diferente da época clássica, quando era a natureza humana, passa a ser a natureza social. Com base nessa concepção, o crítico francês discute o que considera como sendo a contradição essencial do teatro naturalista:

Querer reconstituir no palco o ambiente, antes mesmo de colocar em cena as personagens e lhes dar a palavra, equivalia a afirmar a primazia da sociedade sobre o indivíduo. Mas reproduzir este ambiente sob a forma de um lugar fechado, imutável, era negar toda a evolução da sociedade, toda a interação entre o indivíduo e a sociedade. Assim o teatro naturalista não fez senão nos propor imagens parciais da realidade, fragmentos de uma história morta.³³

³⁰ Lívio Xavier. “Um Texto inédito de Jean-Paul Sartre”. *O Estado de S. Paulo*, 10 de setembro de 1960.

³¹ Idem. *Op. cit.*

³² Bernard Dort. *O Teatro e sua realidade*. Tradução de Fernando Peixoto. Ed. Perspectiva, Col. Debates. S. Paulo, 1977, p. 8.

³³ Idem. *Op. cit.*, p. 17.

Bernard Dort assinala que o teatro de situações de Sartre faz uso de técnicas naturalistas de forma mais ou menos deliberada, pois não consegue fazer interagir a história e a psicologia das personagens, como é sua proposta³⁴. Pois, em geral, a situação social e histórica não é mostrada, mas contada pelas personagens e o drama individual acaba predominando sobre a situação geral. Em oposição ao “teatro naturalista” de Sartre, esse crítico assinala que Brecht coloca em cena a vida social dos homens, seus comportamentos, sua linguagem cotidiana, suas contradições, numa perspectiva histórica: “Seu teatro é o lugar de uma tomada de consciência política: conflitos, contradições, alienações nele aparecem como maneiras erradas de viver a história.”³⁵

Para Dort, *Les Séquestrés* “é uma interrogação a diversas vozes sobre nossa maneira de fugir ou de assumir nossa responsabilidade como homens de nosso tempo”³⁶. Entretanto, afirma que em *Les Séquestrés*, como em outras peças de Sartre, não se produz uma “modificação” nas personagens ou no mundo em que vivem, como era de se esperar de um teatro de situações. Assim, o pacto de suicídio é visto muito mais como decisão livre de Frantz e do pai frente a um mundo que tornou inúteis suas existências que como saída negativa para a “consciência infeliz”, à medida que se sentem incapazes de modificar sua situação no mundo, como pretendeu ressaltar Benedito Nunes. Vejamos mais um trecho da análise de Bernard Dort:

Contudo Sartre declarou recentemente: “Nós sabemos que o mundo muda, que transforma o homem e que o homem transforma o mundo. E se não for este o tema profundo de toda a peça de teatro, então é porque o teatro não tem mais tema”. Certamente o mundo transformou as personagens de *Seqüestrados*, fazendo de Frantz um carrasco e de seu pai um rei impotente. E estes, por reação, igualmente se transformaram: se tornaram seqüestrados. Mas nós não vemos esta dupla transformação:

³⁴ A dramaturgia de Sartre “não consegue abranger os amplos problemas históricos e sociais que Sartre proclama (...) e a evocação, em suas peças, de conflitos psicológicos privados, fechados neles mesmos. Daí a inversão de sentido que ocorreu com certas obras de Sartre, principalmente *As Mãos sujas*: nela os heróis contam a história, a evolução de nossa sociedade, que Sartre não nos mostra; entre quatro paredes o drama individual predomina sobre a situação histórica geral. O drama pessoal de Hugo tem mais sentido que a ação de Hoederer. O mesmo acontece em *Os Seqüestrados de Altona*: apesar de todas as precauções tomadas por Sartre para evitar que se produzisse esta redução do geral ao individual. Através da descrição naturalista de um meio-ambiente fechado, que é o produto de uma evolução histórica e não o campo desta evolução, encontramos, no final, na personagem sartreana (quer se trate de Hugo ou de Frantz), o herói romântico.” (Idem. *Op. cit.*, pp. 17-18).

³⁵ Idem. *Op. cit.*, p. 20.

³⁶ Idem. *Op. cit.*, p. 184.

as personagens nos contam o que aconteceu. Assistimos apenas ao conflito que opõe umas às outras em uma situação dada cujas razões conhecemos (intelectualmente), mas que não vimos se estabelecer. E este conflito, eles o solucionam. Tomam consciência da situação em que estão; não evoluem. Ou antes: sua evolução não é uma transformação. Não passa de uma tomada de consciência que, para Frantz e seu pai, se abre para uma conclusão lógica e trágica: a decisão de escolher a morte.³⁷

Mas esse pacto de suicídio tornou-se uma faca de dois gumes, pois o público da peça pode dela tirar uma conclusão inversa a que pretendeu dar-lhe Sartre. Este estaria apontando, no ato do suicídio, para a fuga da responsabilidade, contrapartida da liberdade em sua teoria do engajamento; para o público, entretanto, o suicídio poderia transformar-se em ato heróico frente a um mundo em que a grande empresa familiar para a qual Frantz havia sido destinado já não encontrava lugar. Além disso, também o discurso de Frantz, em que equipara a culpabilidade de vencidos e vencedores, poderia ser lido pelo público como uma justificativa para a fuga dessa personagem de um mundo no qual também o conceito de justiça, posto pelos vencedores, seria relativizado. Vejamos o que diz Bernard Dort:

Imagino que, para Sartre, a morte de Frantz e do pai deste signifique o fim de um grupo social, o fim da fração da burguesia que eles representam, incapaz de superar as oposições que seus atos erguem contra sua moral, a ruptura histórica entre seu estatuto e seus poderes reais. Temo entretanto que no teatro esta morte não adquira este sentido. E que apareça, antes, como o acesso de Frantz e de seu pai à liberdade. Que transforme os dois em heróis. E que os isente de toda responsabilidade em vez de mostrar, de denunciar, a fuga de ambos diante da responsabilidade. Com efeito ela constitui, neste caso, uma saída deste recinto fechado, uma libertação. E o que é acentuado é esta libertação, mais que o *huis clos*, mais que a natureza social e histórica deste universo fechado e sem saída.³⁸

³⁷ *Idem. Op. cit.*, pp. 188-189.

³⁸ *Idem. Op. cit.*, p. 189.

Luigi Pirandello e Sartre

Outra contribuição importante desse crítico é a sua análise da influência em Sartre do teatro de Luigi Pirandello. A primeira experiência do herói pirandelliano é a do “peso dos outros” e do “instante eterno”, quando a personagem é surpreendida pelas outras num de seus atos e cristalizada nesse ato, imobilizada nesse instante. Assim, o olhar dos outros forçaria cada um a se transformar num ser que a cada instante nega sua liberdade, pois se vê forçado a defrontar-se com um sentido exterior, objetivo, para suas ações, que é, quando muito, apenas um sentido parcial, incompleto. Essa temática perpassa a obra de Sartre, é a contradição presente no que ele chama de homem de “má-fé”, que visa negar a própria liberdade para se reconhecer como ser em-si, como portador de determinada qualidade ou depositário de determinada experiência. Essa é a problemática tratada, por exemplo, em *La Nausée*. Antoine Roquentin reconhece à sua volta as mais variadas formas que assume o *salaud*, homem de “má-fé”, como os burgueses em seus passeios dominicais; o Dr. Rogé, que se julga um homem “de experiência”, ou o Autodidata, que deseja apreender todo o conhecimento humano lendo uma biblioteca de província por ordem alfabética. Roquentin percebe também em si a “má-fé”, pois desejou que sua vida se construísse sob a forma de aventura, e, ainda, na intenção de Annie, sua ex-companheira, de forjar “momentos perfeitos”. Dort reconhece a transposição da idéia pirandelliana do “instante eterno” como o sentido da máxima mais famosa de *Huis clos*:

(...) “o inferno são os outros”, mas o inferno é também ser condenado pelos outros a reviver indefinidamente o instante eterno, aquele instante que não pode mais ser transformado, que não pode mais ser alterado e ser inscrito numa vida livremente vivida.³⁹

Entretanto, para Dort, a peça de Sartre mais pirandelliana é *Les Séquestrés d'Altona*, pois encontramos na ação de Frantz ao mesmo tempo o instante eterno, que é o momento em que ele praticou a tortura quando combateu na Frente Russa, “e o movimento pelo qual o herói se refugia numa forma para escapar aos outros e perpetuar uma liberdade que só subsiste dentro de sua própria negação”⁴⁰, pois Frantz se condena diante de um falso tribunal da História. Além disso, encontramos também a tensão trágica entre a personagem de Frantz, tal como ela se escolheu (ou foi destinada pelo pai), e a vida exterior, que parece não ignorar mas que recusa com todas as suas forças,

³⁹ Idem. *Op. cit.*, p. 211.

⁴⁰ Idem. *Op. cit.*, p. 213.

entregando-se, progressivamente, ao impulso de morte (ao torturar, ao isolar-se em uma situação atemporal e, finalmente, ao cometer suicídio) à medida que percebe anulados os sentidos de seus atos. A tensão como elemento estrutural do teatro de Pirandello, Bernard Dort procura esclarecer através de uma comparação que estabelece com o teatro de Brecht:

Diversamente do teatro épico brechtiano, a dramaturgia pirandelliana não nos propõe uma compreensão da História e da nossa própria posição nesta História, nem nos exorta à ação. Mas, por mais idealista que seja, nem por isso escapa a esta História. O que nos devolve, radicalizada, é a própria imagem de nossa situação histórica: a de homens “bloqueados”, divididos entre a forma e a vida. Sem dúvida foi neste aspecto que a sua dramaturgia influenciou tão profundamente a dramaturgia francesa.⁴¹

Sábato Magaldi: a tirania filosófica em Les Séquestrés

Durante a estada de Sartre no Brasil, o crítico Sábato Magaldi publica artigo na imprensa paulista em que afirma não haver gostado do resultado cênico de *Les Séquestrés d'Altona*; reconhece um tom de falsidade na peça, de tirania ideológica, manifestada na semelhante linguagem de todas as personagens, que pareceriam “máquinas de pensar”:

Estão sempre escolhendo ou coagidas a escolher, a cada momento. Parece que as personagens vêm à cena depois de ler um tratado filosófico do próprio Sartre.⁴²

Magaldi diz que Sartre sempre se propõe a construir situações capazes de oferecer as coordenadas em que os homens se movem e se definem, mas o clima que envolve o auto-sequestro de Frantz von Gerlach, o consentimento à falsa imagem do mundo exterior transmitida por Leni e ao amor possessivo e incestuoso que ela lhe devota teriam tornado a situação excessivamente falsa, teatral, no sentido melodramático. Esse tom de falsidade apontado por Magaldi parece coincidir com a observação que alguns anos mais tarde faria Bernard Dort sobre a ausência de uma apresentação dos problemas sociais nessa peça, esses são filtrados pela voz das personagens. Apesar de ser baseada em

⁴¹ Idem. *Op. cit.*, p. 220.

⁴² Sábato Magaldi. “A Última peça de Sartre”. *O Estado de S. Paulo*, Suplemento Literário, 13 de agosto de 1960.

menções de fatos históricos, a ação da peça se constitui muito mais através de conflitos psicológicos, das intencionalidades que participam desse complicado jogo familiar de poder, que propriamente através de problemas de ordem histórica ou social. Em consequência, diz Magaldi, as personagens apresentadas em *Les Séquestrés* não parecem ser “uma transposição artística de criaturas humanas”⁴³, por isso não convencem o espectador. Tal julgamento parece estar fundado numa exigência naturalista de verossimilhança. Embora reconheça que a filosofia existencialista de Sartre seja em si mesma dramática, o crítico brasileiro considera que a peça não é boa porque não imita adequadamente a realidade, pois na vida as pessoas não agem segundo princípios filosóficos.

Poucas semanas após o artigo de Magaldi, Benedito Nunes publica novo artigo em que parece pretender responder às observações daquele crítico. O filósofo paraense retoma o princípio do Existencialismo sartreano que considera a existência como projeto, possibilidade, e a filosofia como um prolongamento reflexivo da existência, para justificar a opinião de que o teatro de Sartre não deva ser confundido com o teatro de idéias ou de tese, embora seja a expressão de uma filosofia.

Para Nunes, no teatro de tese, a existência da personagem, como veículo transmissor das idéias em debate, não tem suficiente autonomia dramática. No teatro de Sartre, as idéias nunca são extrínsecas à ação teatral. Mas é o movimento das situações, são os atos das personagens que vão traçando os elementos ideais. O drama impõe-se como filosofia ativa e força o público a refletir. Há um jogo dialético:

Esse dinamismo, que procede da interpenetração de idéias e das situações, chega à consciência do espectador, primeiro, como uma provocação, que o põe diante do que há de problemático e de irremediavelmente falho em todas as atitudes humanas; e depois de o ter perturbado, inquietado, transforma-se num instrumento de compreensão profunda.⁴⁴

À crítica feita por Sábato Magaldi à peça por esta partir de situações falsas, devido ao excesso de reflexões e à constante necessidade de escolha imposta às personagens, parece responder Benedito Nunes no seguinte trecho:

⁴³ Idem. *Op. cit.*.

⁴⁴ Benedito Nunes. “Reflexão sobre o teatro de Sartre”. *O Estado de S. Paulo*, 03 de setembro de 1960.

Na dramaturgia sartreana, que é, como ele definiu, um teatro de situações, a ação das personagens, situada concretamente, desenvolve-se a partir de motivações existenciais, como dialética viva, que reconstitui, por assim dizer, no espaço cênico e no tempo dramático, o surgimento desse acontecimento íntimo da existência que a filosofia é. O teatro vem a ser, desse modo, a práxis da filosofia, ou seja, a atividade reflexiva que decorre da existência humana em situação figurada pelos conflitos dos personagens. A sua questão fundamental é a existência humana e os problemas que lhe são inerentes.⁴⁵

As relações entre a literatura e a filosofia que ocuparam a atenção de críticos brasileiros em 1960 são, ainda hoje, temas de debate; foram abordados em diversos artigos publicados em número especial de *Les Temps modernes* dedicado a Sartre, dez anos após sua morte.

Vimos que Benedito Nunes defendia o teatro de Sartre da acusação, especialmente pela peça *Les Séquestrés d'Altona*, de ser apenas porta-voz da filosofia Existencialista. Benedito Nunes já alegava que o teatro de situações e o Existencialismo se implicam mutuamente, pois ambos se enraízam na problemática da ação. E sendo o teatro imagem de atos humanos, como o próprio Sartre o definiu em conferência pronunciada na Sorbonne em 29 de março de 1960, permite o reconhecimento e a transformação de seu público⁴⁶.

Iremos encontrar ponto de vista semelhante em artigo de Bertrand Saint-Sernin, que sustenta que a ficção mantém estreita relação com a especulação filosófica, pois através do reconhecimento e da reflexão seu público é capaz de liberar potencialidades entravadas:

Elle joue un double rôle: elle rend perceptibles les chaînes inaperçues; elle rend possible la remémoration d'un état de liberté, que les hommes n'ont peut-être jamais connu, mais dont l'idée et la pratique déterminent et orientent leur existence. Elle raconte des histoires, elle ne se réduit pas à l'histoire.⁴⁷

Assim, a ficção cumpriria a função de restabelecer a ligação entre o homem e o mundo, pois esclarece para o seu público a história real e contingente dos homens. Em particular o teatro de situações guarda uma afinidade intrínseca com a filosofia da liberdade porque estiliza o movimento

⁴⁵ Idem. *Op. cit.*

⁴⁶ Lívio Xavier. *Op. cit.*

⁴⁷ Bertrand Saint-Sernin. "Philosophie et fiction". *Les Temps modernes: Témoins de Sartre*, vol. 1, p. 165.

radical da ação, sua irreversibilidade, e nisso consiste a genialidade de Sartre para Bertrand Saint-Sernin:

Le génie de Sartre consiste, sans quitter le registre de la fiction et du drame, à donner au lecteur le sentiment irrécusable que c'est son sort qui ainsi se joue. Il ne s'agit pas tant, comme dans la tragédie antique, d'inspirer à des spectateurs l'horreur et la pitié; l'objectif de Sartre est plutôt de réveiller dans le lecteur un acteur endormi, une liberté assoupie, qu'il somme de prendre son destin en main.⁴⁸

Marc Lebiez também reconhece a especificidade das relações entre o teatro e a filosofia de Sartre:

Un semblable reproche de bâtardise a été adressé au théâtre de Sartre qui serait “à thèses”. Les personnages ne seraient que des discoureurs qui se feraient les porte-parole des thèses de l'auteur, lequel n'utiliserait ce moyen d'expression qu'à des fins de vulgarisation. C'est ne pas voir la spécificité du théâtre et son adéquation à une pensée de l'existence: mettant en scène des personnages, il montre des existences incarnées. D'ailleurs, les personnages sartriens n'expliquent pas des thèses, ils se confrontent à des problèmes concrets d'existants.⁴⁹

Críticas às intenções políticas de Les Séquestrés d'Altona

Um outro aspecto da peça, apontado por Magaldi, que teria gerado uma certa sensação de falsidade diz respeito às intenções do autor ao situar o drama no contexto da II Guerra Mundial. Vimos que Frantz von Gerlach, envolvido pela ideologia nazista, tornara-se também instrumento de opressão, pois praticara a tortura em dois prisioneiros russos. Terminada a guerra, Frantz procura expiar sua culpa isolando-se do convívio social e, ao mesmo tempo, proclama para a posteridade, simbolizada por uma imaginário tribunal de caranguejos, a falência de nossa civilização. Sartre pretendeu com esse recurso fazer Frantz oscilar entre a responsabilidade total e o desejo de que todo o mundo a assumisse e, dessa forma, estabelecer um paralelo com a situação vivida então pela Argélia. Magaldi cita entrevista concedida por Sartre a Bernard

⁴⁸ Idem. *Op. cit.*, vol. 1, p. 186.

⁴⁹ Marc Lebiez. “Pour les gens de ma génération...”. *Les Temps modernes: Témoins de Sartre*, vol. 1, pp. 61-62.

Dort⁵⁰, em que o filósofo diz que atrás dessa Alemanha todos leram Argélia. Magaldi não concorda que o efeito do afastamento seja convincente nessa peça, afirma que a intenção é vaga, pois o público não pode fazer associações não estabelecidas objetivamente na peça. Principalmente para um público como o brasileiro, tão afastado dessas questões, a relação não se estabeleceria de forma imediata como pretendeu Sartre.

A técnica do afastamento, proposta por Brecht em seu teatro épico, toma como ponto de partida a apresentação de nossa situação histórica como se estivesse distanciada de nós pelo tempo histórico ou pelo espaço geográfico. Isso visa a fazer que o público perceba que as condições sociais são apenas relativas. De outra forma, a peça também poderia ser construída de tal maneira que seu público estranhasse situações que pelo hábito deveriam lhe parecer familiares e imutáveis, assim se convenceria da necessidade da sua intervenção transformadora. Anatol Rosenfeld procura esclarecer essa técnica:

Vendo as coisas sempre tal como elas são, elas se tornam corriqueiras, habituais e, por isso, incompreensíveis. Estando identificados com elas pela rotina, não as vemos com o olhar épico da distância, vivemos mergulhados nesta situação petrificada e ficamos petrificados por ela. Alienamo-nos da nossa própria força criativa e plenitude humana ao nos abandonarmos, inertes, à situação habitual que nos afigura eterna. É preciso um novo movimento alienador - através do distanciamento - para que nós mesmos e a nossa situação se tornem objetos do nosso juízo crítico e para que, desta forma, possamos reencontrar e reentrar na posse das nossas virtualidades criativas e transformadoras.⁵¹

No Teatro Natal, em São Paulo, Sartre participou de um debate com pessoas ligadas ao teatro brasileiro. Nesse momento, voltou a afirmar que embora a trama de *Les Séquestrés* se passasse na Alemanha, era o caso da Argélia que estava fixando. Pois era preciso tomar uma certa distância para que o tratamento do tema não fosse repudiado. Entretanto, Sartre pôs em dúvida o conceito de universalidade da literatura e admitiu que essa associação não é imediata para o público de uma sociedade que não possua ou não tenha possuído mecanismos de opressão como a Alemanha nazista e a França colonialista, sua intenção nessa peça se concretizaria em palcos restritos, em povos que foram envolvidos por um mecanismo opressor:

⁵⁰ *Théâtre populaire*, nº 36, citado in: Sábato Magaldi. "A Última peça de Sartre". *O Estado de S. Paulo*, Suplemento Literário. 13 de agosto de 1960.

⁵¹ Anatol Rosenfeld. *O Teatro épico*. Editora Perspectiva, Col. Debates, pp. 151-152.

Na França todos perceberam que, embora *Les Séquestrés d'Altona* se passe na Alemanha, era o caso de Argélia que eu estava fixando. Precisa-se de uma certa distância, sem o que todos repudiariam o tratamento do tema. Uma sociedade culpada, que imputa a si mesma certos crimes, reconhece-os logo na família alemã que aceitou o regime nazista. Aqueles que participam de um mecanismo de opressão acabam também, inevitavelmente, por torturar. Mas para uma sociedade que não carrega semelhante fardo, talvez escape o verdadeiro significado da peça. Conversando, certa vez, com uma jornalista sueca, expus minhas dúvidas se *Os Seqüestrados* interessaria ao público de seu país. Na Suécia, não existe a consciência de marasmo, de apodrecimento, trazida pela política colonialista. Ela replicou, então, que a peça interessaria, de qualquer modo, porque os suecos haviam sofrido com os alemães. Verifiquei imediatamente que ela havia compreendido às avessas o que pretendi exprimir no texto.⁵²

O autor dramático Cléber Ribeiro Fernandes⁵³ também questionou a relação que Sartre pretendeu estabelecer em *Les Séquestrés* entre a Alemanha nazista e o colonialismo francês na Argélia:

⁵² "Sartre: a verdade do teatro é a instauração do escândalo". *O Estado de S. Paulo*, 11 de setembro de 1960.

⁵³ Em texto de 1962, o crítico Sábado Magaldi trata da inserção da obra de Cléber Ribeiro Fernandes no meio teatral brasileiro em fins dos anos 50 e início dos 60:

Temos a convicção de que, não obstante a pluralidade de tendências, a procura sistemática de uma dramaturgia de denúncia dos privilégios e das injustiças apagou um pouco as outras correntes, sobretudo as de fundo psicológico. Qualquer texto com foros de subjetividade é preterido por aqueles que enfrentam as questões sociais, talvez por serem mais apaixonantes na quadra que atravessamos. Padece de um ligeiro ostracismo, por isso, o teatro de Cléber Ribeiro Fernandes, cuja peça *A Torre de marfim* obteve o prêmio de Drama no I Concurso Nacional da Cia. Tônia-Celi-Autran, e foi encenada no Rio pelo conjunto. É certo que a imaturidade do autor ainda não venceu as insuficiências dos textos, que resultam insatisfatórios na fatura. Agrada-nos neles menos a realização do que a promessa. Do que o tipo de promessa. Mais a natureza do ficcionista do que aquilo que a sua pouca idade pôde alcançar. A procura de uma pureza interior, do sussuro intimista que aborrece as grandes atitudes cênicas, daquele "rumor subterrâneo" que dá título, aliás, a uma das peças. O autor, marcado sobretudo por Ibsen e Checov, esgueira-se no meio-tom, reduzindo a indicações sumárias a intriga, a fim de que as personagens se revelam sempre em confidências. A atmosfera teatral criada é decorrência da ação interior, que suporta o risco de diluir-se em conversa, para atingir o difícil efeito das magias presas a uma sugestão imponderável. Há uma evidente habilidade na dosagem dos diálogos para que, no final, a quase troca de confissões se resolva em teatro. Resta ainda a Cléber Ribeiro Fernandes superar certa falta de clareza na enunciação dos dados, para que ela se converta em rica ambigüidade.

O provinciano que vence na metrópole, mas ainda não derrotou seus demônios interiores, marca essa dramaturgia. Dai a indecisão dos caracteres, e a psicologia do bastardo, que Francis Jeanson apontou na obra de Sartre. A insatisfação do interior não se aplaca na Capital, e permanece

Em entrevista recente, o autor declarou que, ao focalizar o após guerra germânico, ao empreender o balanço da aventura nazista, quis se referir ao problema da Argélia. O denominador comum existe, mas se o caso particular pode interessar mais de perto à crítica francesa, a generalização continua tendo para nós significação bem maior. Fiquemos com esta última.⁵⁴

Esse autor diz ainda que *Les Séquestrés d'Altona* mantém uma relação gasta com as demais peças de Sartre, pois apela para situações e personagens já desvendadas em peças anteriores. Procedeu a uma comparação entre Frantz e outras personagens criadas por Sartre. Como Orestes, de *Les Mouches*, que empresta sua liberdade ociosa para salvar Argos, Frantz também é um ser de exceção na escala social, o que lhe permite assumir atos gratuitos. Como Garcin, de *Huis clos*, o conforto social, a covardia mascararam-se de intenções generosamente pacifistas. Aponta semelhanças também entre Frantz e Hugo, de *Les Mains sales*, à medida que a incursão de ambos na órbita das mãos sujas é fortuita:

Hugo permitiu-se apenas um crime passional. Frantz vai além, mas tem o cuidado de deixar inata a sua psicologia mais íntima, que permite mais tarde que ele encarne o papel de justiceiro. Como Goetz, Frantz envereda pelas esferas marginais, despreza Deus, de quem se torna rival... mas não aceita o Diabo por aliado. A constante em todos eles é a permanência numa espécie de terreno comodamente neutro. Todos eles são heróis que se colocam à margem de fatos que não suportaram viver: redentores ou justiceiros bem dotados, mas todos falhados.⁵⁵

Mas parece passar despercebida na comparação feita por Cléber Ribeiro Fernandes entre Frantz e Orestes uma diferença fundamental. Se o ato de tortura praticado por Frantz é gratuito, se Sartre pretendeu mostrar que seu auto-sequestro, seu isolamento do mundo é também um isolamento em relação

o sentimento de exílio, a vontade sincera de empenhar-se e o medo da vida, paralisante. As peças de Cléber Ribeiro Fernandes testemunham uma crise - a crise de uma geração consciente, que não se encerrou em magias acomodaticias. A sobrevivência, ou a superação dos conflitos, virá de uma vitória estoica sobre a realidade. (Sábato Magaldi. *Panorama do teatro brasileiro*. 3ª edição revisada e aumentada, Global Editora. São Paulo, 1997, pp. 275-276).

⁵⁴ Cléber Ribeiro Fernandes. "Sartre: *Les Séquestrés d'Altona*". *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 15 de setembro de 1960.

⁵⁵ Idem. *Op. cit.*

a um mundo novo, onde a função social para a qual fora destinado já não encontrava lugar; sobre Orestes não pesava qualquer destinação, ele fora rejeitado, mas decide livremente levar a cabo uma ação que, segundo a teoria do engajamento de Sartre, não é gratuita mas tem por objetivo libertar o povo de sua cidade do sentimento de culpa em relação aos seus mortos, que bloqueava a ação contra os usurpadores do poder.

Em *Les Mouches* - primeira peça publicada por Sartre -, transposição do mito de Orestes para a França ocupada, já nos deparamos com um tema caro à ética desse filósofo: a questão dos fins e dos meios. Nessa imagem mítica, tornada objetiva pela enorme distância temporal, Sartre queria que os franceses refletissem sua situação sob o domínio alemão. Como o povo de Argos, muitos franceses colaboravam com a tirania ilícita; lá, Egisto; em Paris, Pétain se encarregava de disseminar a culpa pela derrota, o sentimento de impotência e a necessidade de colaboração. Orestes tem de superar escrúpulos morais, desmascarar farsas, ser corajoso para derrotar a tirania ilícita que se instalara em sua cidade.

O problema dos fins e dos meios

O problema dos fins e dos meios ganha seu definitivo tratamento, na obra de Sartre, em *Les Mains sales*. O crítico Décio de Almeida Prado⁵⁶ diz que essa peça coloca em cena o drama vivido naqueles dias pela prática comunista: os fins justificam os meios? essa seria a grande questão que nasce no próprio seio do comunismo. Em *Les Mains sales*⁵⁷, membros do Partido, Hoederer e Hugo, problematizam as táticas empregadas para a conquista do poder. Hoederer aceita sujar as mãos aliando-se a setores tradicionais da sociedade em função de um propósito maior, a vitória sobre o fascismo.

⁵⁶ Décio de Almeida Prado. *Apresentação do teatro brasileiro moderno*. Livraria Martins Editora S.A. São Paulo, 1956.

⁵⁷ Décio de Almeida Prado faz uma crítica à construção da peça, que parece revelar uma cisão entre o problema político vivido pelo Partido e o drama pessoal de Hugo:

Do ponto de vista estritamente teatral, *Les Mains sales* peca, talvez, por juntar duas histórias numa só. Depois daquele prólogo, tão tenso politicamente, as cenas iniciais de Jessica e Hugo podem parecer um tanto remotas e indiferentes. Mais tarde, quando as duas intrigas se fundem completamente, temos alguns quadros de grande força dramática. Mas, ainda em tais momentos, *Les Mains sales* recorre com muita facilidade a truques para resolver problemas de construção e para tornar a ação mais empolgante. A bebedeira de Hugo, por exemplo, é antes de tudo um excelente pretexto para adiar a discussão que já se iniciara. É também estranho, para não dizer mais, o desembaraço com que Olga entra e sai naquele verdadeiro fortim. Tais recursos, aceitáveis num melodrama sem outras pretensões, abaixam o nível em que as idéias haviam colocado a peça de Sartre. (Idem. *Op. cit.*, p. 453).

Hoederer é assassinado por Hugo, num gesto cujo sentido permanece aberto: ciúme pela cena que presenciara entre Hoederer e sua fútil esposa ou convicção política, afinal fora destinado pelo Partido para cometer esse crime. A ausência de determinação para o crime de Hugo vem mostrar a insuficiência do ato heróico, que visa à afirmação de uma identidade pessoal, para isso o jovem burguês ingressara no Partido. Sartre mostra simpatia pelo homem de mãos sujas ao fazer com que o Partido viesse, depois, a adotar sua postura política e reabilitá-lo; ao negar valor ao gesto de Hugo, uma vez que ele próprio não consegue definir sua significação.

Em artigo recente, Renato Janine Ribeiro recontextualiza a peça *Les Mains sales* - privilégio exclusivo das grandes obras -, utilizando-a para discutir, por comparação, questões políticas do Brasil atual. Janine Ribeiro trata das posturas assumidas pelo governo Fernando Henrique Cardoso, situando-as, teoricamente, no campo da ética da responsabilidade, para a qual o que importa são os resultados, em oposição à ética weberiana dos princípios, cita *Les Mains sales* como a tragédia do estadista vencido:

(...) o político Hoederer aceita sujar seus princípios para atingir o poder. Mas, mesmo nesse caso, ele só busca o poder e aceita a sujeira por um princípio maior, o fim do fascismo.⁵⁸

Para o político que segue a ética dos princípios, mesmo sua derrota é nobre⁵⁹. Já aquele que adere à ética da responsabilidade - em relação à qual Sartre não parece ser de todo avesso -, joga tudo nos resultados e às vezes se contenta em preservar apenas o essencial. Entretanto, nem sempre a política da responsabilidade impede a derrota. Derrota esta, ou sua possibilidade, que deve ser assumida por seu sujeito, para que não caia na ética da irresponsabilidade, caracterizada pelo recurso da disseminação de culpas que o possam justificar - mais uma vez encontramos o conceito de “má-fé” -, como vimos na peça *Les Séquestrés d’Altona* e, segundo Renato Janine Ribeiro, como podemos presenciar hoje no Brasil. Em *Les Mains sales*, Hoederer está consciente da real função a que o Partido destinara Hugo, que o servia como secretário e abrigava em sua própria casa; mas livremente (e responsavelmente) corre o risco, acha que pode mudar os propósitos do rapaz e fazê-lo desenvolver sua

⁵⁸ Renato Janine Ribeiro. “A Ética da irresponsabilidade”. *Folha de S. Paulo*, 03 de março de 1999.

⁵⁹ “Assim se constituem os heróis e mesmo os mártires; basta lembrar o poema de Mário Faustino que serviu de epígrafe ao filme *Terra em transe*, de Glauber Rocha: ‘Não consegui firmar o nobre pacto/ Entre o cosmo sangrento e a alma pura (...)/ Gladiador defunto, porém intacto/ (Tanta violência, porém tanta ternura)’.” (Idem. *Op. cit.*)

real vocação: ser escritor. O risco consciente que corre leva Hoederer à derrota. Já o Partido e o próprio Hugo praticam a ética da irresponsabilidade, ao tentarem mudar o sentido, oportunisticamente, do crime cometido.

II - Sartre e o teatro brasileiro

O Demônio familiar e a idéia de liberdade

Para introduzir as relações entre a obra e o pensamento de Sartre e o teatro nacional, é interessante lembrar que o crítico Sábato Magaldi percebe na peça *O Demônio familiar*, de José de Alencar, escrita no final do decênio de 1850, antecipações dos conceitos de liberdade e responsabilidade, tão caros à obra do autor francês, que concebia a possibilidade de realização do ato livre apenas enquanto lhe correspondesse a possibilidade de assumir suas conseqüências. Lembremos que Frantz von Gerlach não se realiza como homem porque todas as conseqüências lhe são amputadas de seus atos pela ação do pai, que o condena à completa dependência. Frantz, como o escravo Pedro, na peça de Alencar, é inimputável, porque não conhece plenamente a liberdade, está alienado e protegido pelo outro. Na comédia de Alencar, a paz na família de Eduardo, seu casamento com Henriqueta e o casamento de sua irmã, Carlotinha, com Alfredo, além da honra dos amigos são ameaçados pelas intrigas do escravo Pedro, que no fundo parece lhes devotar amizade, mas tem a mentalidade de um moleque travesso que, resguardado no seio da família, não conhece os limites do mundo exterior. Move as pessoas à sua volta, como soldadinhos de chumbo que ainda gosta de comprar, para que possa satisfazer, um dia, o desejo de ser cocheiro de casaca de um rico cavalheiro.

Esclarecidas todas as safadezas de Pedro, Eduardo lhe entrega sua carta de alforria, condena-o à liberdade, ao crescimento pelo embate entre seus desejos e atos e o mundo exterior. Magaldi não vê na problemática de Pedro a simplicidade do estereótipo da malandragem nacional¹, mas o resultado de uma

¹ Em Alfredo Bosi encontramos ponto de vista semelhante:

Embora o mau caráter de Pedro, o “demônio familiar”, seja o pivô dos embaraços de uma família “de bem”, não se pode, na análise desta comédia, forçar a nota do preconceito, ao menos enquanto consciente. No último ato, o moleque é alforriado para que, fora da irresponsabilidade em que vivera como escravo, possa escolher honradamente o seu caminho. (...)

Essa, naturalmente, a intenção ética de Alencar ao redigir a comédia. O que ficou, porém, foi a figura do moleque irrecuperável: Pedro apenas mudará de senhor, realizando seu sonho dourado - ser cocheiro de um rico major, função que lhe permitirá motejar com desprezo os cocheiros de aluguel. Ficou o estereótipo, vivo na cultura escravocrata brasileira, do negrinho maroto, astuto, no fundo cínico por incapacidade de coerência moral: imagem que deixa entrever

sociedade que, ao manter cativo, impede o homem negro de tornar-se adulto pelo aprendizado da responsabilidade:

O Demônio familiar, que passou em julgado como uma das melhores comédias brasileiras de todos os tempos, suscita discussões quanto à sua exegese. Viram-lhe logo um cunho abolicionista, que outros críticos timbraram, mais tarde, em contestar. A nosso ver, é impossível não distinguir na peça a condenação do cativo, embora o autor o tenha feito com as armas próprias do ficcionista. (...) Conhecedor da estética aristotélica, Alencar não substituiria a sugestão pela demonstração, e a idéia abolicionista é um resultado da intriga que armou, não transparecendo, em nenhum momento, o intuito de propaganda. A prova de que era necessária a abolição da escravatura nasce dos erros praticados por um escravo. Nem cometeu o autor a ingenuidade de pintar um herói positivo, que advogaria a causa progressista. O moleque Pedro é uma figura negativa, quase comprometendo sem remédio a paz familiar, por causa de suas maquinações. Seria ele responsável pelos próprios atos, merecendo condenação? O jovem que fora vítima das intrigas urdidas por Pedro é o primeiro a reconhecer: “É a nossa sociedade brasileira a causa única de tudo quanto se acaba de passar”². E, adiante: “O único inocente é aquele que não tem imputação, e que fez apenas uma travessura de criança, levado pelo instinto da amizade. Eu o corrijo, fazendo do autômato um homem; restituo-o à sociedade, porém expulso-o do seio de minha família e fecho-lhe para sempre a porta de minha casa. (A Pedro). Toma: é a tua carta de liberdade, ela será a tua punição de hoje em diante, porque as tuas falhas recairão unicamente sobre ti; porque a moral e a lei te pedirão uma conta severa de tuas ações. Livre, sentirás a necessidade do trabalho honesto e apreciarás os nobres sentimentos que hoje não compreendes”³.

Parece-nos claro e indiscutível o sentido dessa fala. Alencar estigmatiza genericamente, a sociedade escravocrata, pelos males que a afligem. E, numa verdadeira antecipação da teoria sartreana, subordina o conceito de responsabilidade ao de liberdade. Não é um castigo que aplica ao moleque, expulsando-o de casa: condena-o à terrível liberdade,

um preconceito mais tenaz, porque latente. (Alfredo Bosi. *História concisa da literatura brasileira*, p. 169).

² José de Alencar. *O Demônio familiar*, p. 165.

³ Idem. *Op. cit.*, p. 168.

o único meio para que se torne adulto. Só a condição de homem livre permite o trabalho honesto e o apreço pelos nobres sentimentos. A “tese” de Alencar é revolucionária: integra o escravo, com iguais direitos e deveres do senhor, na sociedade, fazendo dele um cidadão brasileiro. Nessa convicção, como em tantas outras de sua obra, o escritor mostrou o seu profundo e progressista instinto da nacionalidade.⁴

Plínio Marcos e a marginalidade no teatro sartriano

Outra peça da dramaturgia nacional que permite comparações com a obra de Sartre é *O Abajur lilás*, de Plínio Marcos⁵, cuja temática vincula-se à de *Le Putain respectueuse*. Naquela peça, inicialmente Dilma e Célia vivem em apartamento de Giro, homossexual, já velho, que as explora. Dilma se acomoda, apega-se à idéia do filho de quem precisa cuidar porque não quer vê-lo tornar-se “veado”; Célia é alcoólatra, alimenta um imenso ódio de Giro, quer que Dilma lhe empreste dinheiro para comprar uma arma e matá-lo. Dilma não aceita o acordo, justifica seu comodismo pela idéia do filho que precisa alimentar. Célia quebra objetos no quarto, inicialmente o abajur. Embora Giro ameace a ambas, o código de ética entre elas não admite a delação, ambas têm de pagar pelo estrago.

Giro traz nova moça para habitar o quarto, Leninha, que diz ter ingressado naquela vida por vontade própria, acredita que pode “levar Giro no bico” - consegue que ele compre um novo abajur, lilás, e que troque as roupas da cama comum às três. Leninha afirma querer apenas cuidar da própria vida (“Leninha: _ (...) Tenho nojo de cagüeta. Só quero que cada um trate de si. A vida de ninguém me interessa.”⁶), condena a idéia de Célia, que deseja matar Giro, mas não aceita o conformismo de Dilma:

Leninha _ (...) As coisas que tu devia fazer tu não faz. E engana que é por causa do teu filho. Eu não entro. Tu não faz porque não é de fazer.

⁴ Sábato Magaldi. *Panorama do teatro brasileiro*. 3ª edição, Global editora. São Paulo, 1997, pp. 101-102.

⁵ Sábato Magaldi reconhece em Plínio Marcos a mais poderosa revelação de autor do teatro nacional da década de 60:

A postura do autor, que se intitula maldito, é a revolta explosiva, sem colorido partidário. A indignação que o sustenta transmite a seu teatro um vigor de sinceridade inaudita. As peças destinam-se a incomodar o pacato repouso burguês. Plínio não propõe soluções, subentendendo-se que o anima a idealidade apta a subverter a ordem instituída, como um todo. (*Op. cit.*, p. 307).

⁶ Plínio Marcos. *O Abajur lilás*, p. 50.

Quem tem cu tem medo. E tu dá a desculpa do filho. Mas vai botar ele na merda.⁷

Célia, em novo ataque de ira, quebra outro objeto no quarto; as três saem. Osvaldo, o “leão-de-chácara” impotente de Giro, ao entrar no quarto quebra novos objetos para incriminar as prostitutas e dar vazão ao seu desejo sádico de violência.

Giro sabe que a inconformada é Célia, mas deseja sobretudo romper o código de ética existente entre elas, envergonhá-las até a delação. Dilma desmaia sob tortura, é poupada. Leninha, sob a ameaça do pau-de-arara, delata Célia, que é assassinada a tiros por Osvaldo.

Nessa trama, Sábato Magaldi reconhece uma metáfora do regime de exceção que se instalou no Brasil a partir de 1964, é importante lembrar que embora construída a partir de metáforas a peça de Plínio Marcos foi proibida pela censura - talvez incapaz de perceber que se tratava de uma imagem do regime, mas apegando-se a padrões de moralidade para condenar a crueza com que o autor trata o drama da prostituição e a linguagem que utiliza, perfeitamente coerente aos tipos sociais que coloca no palco. Ao representar marginalizados, ao mostrar seus dramas pessoais, Plínio Marcos faz literatura popular, pois embute a idéia de denúncia de formas de opressão social e, portanto, de solidariedade.

Vejam os comentários a respeito de *Abajur lilás* o crítico Sábato Magaldi:

Abajur lilás é o texto mais politicamente engajado do dramaturgo, sem ferir sua dura autenticidade. Escrito nos anos do obscurantismo ferrenho em que mergulhou o país, ele só poderia apelar para a metáfora, com o objetivo de dar seu recado. Ainda assim, a censura o interditou, durante vários anos. À primeira vista, *Abajur* parece uma retomada de *Navalha na carne*. As três prostitutas que dividem um sórdido quarto simbolizam, em verdade, o comportamento dos oprimidos em face do poder. Uma acomoda-se, outra tem espírito conciliador mas chega a delatar, e uma terceira encarna a contestação radical. O preposto do dono homossexual do prostíbulo, para vencer as resistências da revoltada, destrói os móveis do aposento, e atribui a ela o estrago - costumeira prática nazista, introduzida entre nós pelo regime de exceção.⁸

⁷ Idem. *Op. cit.*, p. 49.

⁸ Sábato Magaldi. *Op. cit.*, pp. 307-308.

O drama de Leninha, que apenas quer viver a própria vida, mesmo que para isso tenha de conciliar com o poder estabelecido, representado por Giro, se aproxima daquele vivido por Lizzie, em *La Putain respectueuse*, de Sartre; novo diálogo, desta vez não antecipador e, talvez, tampouco motivado e consciente se torna possível com a obra de Sartre.

Em *La Putain respectueuse*, Sartre trata novamente do tema da opressão social, desta vez igualando, em condição, um negro e uma prostituta branca, Lizzie. O negro é falsamente acusado de ser um dos dois que tentaram estuprar Lizzie no trem que a trazia de Nova Iorque para uma pequena cidade racista do sul dos Estados Unidos. Na verdade quem a incomoda é um rapaz branco, de família tradicional de políticos do sul, este acaba atirando e matando um dos negros no trem, o outro consegue escapar. Vai procurar refúgio no apartamento de Lizzie, é apenas ela quem pode testemunhar a seu favor.

Mas Lizzie é envolvida pelo discurso emotivo do senador Clarke, tio do rapaz que matara o negro e tentara estuprá-la. Tal personagem apela para os mais caros valores da sociedade americana para que Lizzie salvasse seu sobrinho e culpasse o negro em seu testemunho: a família, a tradição, a propriedade... Lizzie, discriminada como o negro, deseja, sobretudo, ser aceita por essa mesma sociedade que a marginaliza⁹ e, para isso, mesmo sabendo da inocência do negro, acaba por assinar o testemunho que o faz culpado. O negro será morto por Fred, filho do senador, que fará de Lizzie sua amante.

Sartre pretende, nessa peça, denunciar os instrumentos utilizados por um sistema opressor para fazer com que os marginalizados conformem-se com sua condição, alienem-se à imagem que deles faz o opressor: Lizzie oferece ao negro, procurado pelos brancos para ser linchado, uma arma para se defender, ele recusa:

Lizzie: “(...) E, se você vir o filho do senador, trate de acertar nele, pois foi ele quem tramou tudo. Nós estamos encurralados, não estamos? De qualquer maneira, é a nossa última história, porque, estou lhe dizendo, se eles te encontrarem aqui em casa, não dou um tostão pela minha pele. Então é melhor morrer com bastante companhia. (*Estende o revólver para ele.*) Pegue! Estou dizendo para pegar!”

⁹ “Nos países anglo-saxões, a prostituição nunca foi regulamentada. Até 1900 a *Common Law* inglesa e norte-americana só a encarava como um delito quando escandalosa e suscetível de provocar desordens. Desde então, a repressão exerceu-se com maior ou menor rigor, com maior ou menor êxito, na Inglaterra e em diversos Estados dos E.U.A., cujas legislações são, nesse ponto, muito diferentes.” (Simone de Beauvoir, *O Segundo sexo*, vol. 2, p. 175).

O Negro: “Não posso, dona.”

Lizzie: “O quê?”

O Negro: “Eu não posso atirar em brancos.”¹⁰

Mesmo sabendo da inocência do negro, Lizzie duvida de seus próprios olhos, afinal todos os brancos “de bem” na cidade não poderiam estar enganados:

Lizzie: “Eles dizem que um negro sempre fez alguma coisa.”

O Negro: “Eu nunca fiz nada. Nunca. Nunca.”

Lizzie (*Passando a mão na testa*): “Já nem sei mais onde é que eu estou. (*Pausa.*) Mesmo assim, uma cidade inteira não pode estar totalmente enganada. (*Pausa.*) Merda! Não estou entendendo mais nada.”¹¹

Quando Fred, o filho do senador, volta ao apartamento de Lizzie, para dizer que ela é o demônio - seu desejo interdito pelos rígidos códigos sulistas - por tê-lo enfeitado, Lizzie tem o impulso de matá-lo, mas é apelando para a tradição de sua família que ele consegue dissuadi-la de seu intento e fazê-la aceitar o papel de sua amante, que deve tornar possível todos os seus caprichos:

Fred (*Avançando lentamente para cima dela*): “O primeiro Clarke desmatou uma floresta inteira sozinha e matou dezesseis índios antes de perecer numa emboscada; o filho dele construiu esta cidade quase toda; ele era íntimo de Washington e morreu em Yorktown, pela independência dos Estados Unidos; meu bisavô era o chefe dos Vigilantes, em São Francisco, e salvou vinte e duas pessoas durante o grande incêndio; meu avô voltou a se estabelecer aqui, mandou escavar o canal do Mississippi e foi governador do Estado. Meu pai é senador; eu serei senador depois dele; sou seu único herdeiro homem e o último com o sobrenome da família. Nós fizemos este país, e a sua história é a nossa história. Houve Clarke no Alasca, nas Filipinas, no Novo México. Você ousará atirar na América toda?”¹²

¹⁰ Jean-Paul Sartre. *A Prostituta respeitosa*. Tradução de Maria Lúcia Pereira. pp. 132-133.

¹¹ Idem. *Op. cit.*, p. 144.

¹² Idem. *Op. cit.*, pp. 156-157.

Como Leninha, de *O Abajur lilás*, Lizzie não é uma prostituta decrépita, pensa ter controle sobre a própria situação, quer apenas cuidar de sua vida; mas, como Leninha, é envolvida na malha de relações sociais de opressão que a levam à delação; e, pior que Leninha, ao falso testemunho. Seu drama: deseja pairar sobre as relações sociais, pensa poder, com lábia conciliadora, controlar o opressor. Através da metáfora da prostituição, Plínio Marcos e Jean-Paul Sartre nos mostram que numa sociedade opressora não há como não assumir uma posição, não é possível permanecer à margem, a malha de relações acaba por envolver as personagens e engoli-las, justamente porque querem manter posturas de preservação individual, não têm lucidez suficiente para perceberem que são oprimidas e, ao tentarem conciliar, reproduzem, potencializada, a condição de oprimidas. Leninha, diante do assassinato de Célia, sente-se sem rumos, nem mesmo o abajur lilás e os lençóis trocados diariamente lhe estarão assegurados como prêmios pela delação; Lizzie quer ser aceita, mas o que lhe é concedido é a condição de amante exclusiva do escroto filho do senador. Para Simone de Beauvoir, na sociedade moderna, a prostituição é tolerada; a galanteria, encorajada, e a mulher casada, autorizada a viver a custas do marido. Delatora e amante exclusiva, Lizzie, como desejaria, não consegue se libertar da condição de oprimida para ser aceita pela burguesia, apenas assume, sob outra máscara, um direito que remonta à Antiguidade e que a sociedade moderna, e tradicionalista, continua a atribuir à mulher: “Como nas civilizações primitivas, o ato amoroso constitui para ela um serviço que tem o direito de cobrar mais ou menos diretamente.”¹³

Nessa peça, Sartre coloca no palco apenas anti-heróis, que se descobrem através da experiência da vergonha frente ao opressor. A partir do choque provocado por seus atos de covardia, falso testemunho, encantamento pelo mundo que os discrimina, o público deve ser conduzido a uma reflexão sobre a alienação, proposta nem sempre percebida. Durante debate em São Paulo, Sartre teria sido questionado sobre suas intenções:

Um dos temas difíceis nascia, evidentemente, da curiosidade geral de saber se Sartre considerava popular seu teatro, ao que ele replicou com o exemplo de *La P. respectueuse*: _ Na peça, procurei mostrar o que era o racismo, com o objetivo de horrorizar os burgueses. Mas, quando o espetáculo foi encenado num centro de operários, eles ficaram chocados pelo desfecho - a heroína, depois de um momento de consciência, voltava ao erro, aceitava conformisticamente a imposição da

¹³ Simone de Beauvoir. *Op. cit.*, vol. 1, p. 175.

sociedade branca. Reclamava-se, sem dúvida, o herói positivo. Mas, naquela situação, não havia nada a fazer. A prostituta estava mesmo premida por todos os lados. Na fita, encontrou-se uma solução fazendo que a heroína pusesse a sua mão sobre a do negro - gesto indisfarçável de solidariedade.¹⁴

Montagens de peças de Sartre no Brasil

Muitos anos antes da passagem de Sartre pelo Brasil, já encontramos, em obras de nossos críticos teatrais, menções a montagens de suas peças por aqui. Gustavo Dória, por exemplo, faz referência a uma montagem de *Les Mains sales*, no Rio de Janeiro em 1948: “(...) os amadores da Alliance Française apresentavam, com grande dignidade, *Les Mains sales*, de Sartre.”¹⁵.

Nesse mesmo ano, em 11 de outubro, era inaugurado em São Paulo, pelo industrial italiano Franco Zampari, o Teatro Brasileiro de Comédia¹⁶, destinado a proporcionar à cidade montagens de clássicos da literatura teatral estrangeira com encenadores contratados na Europa¹⁷. Gustavo Dória conta entre as primeiras realizações de destaque do T.B.C. uma montagem de *Huis clos*¹⁸.

¹⁴ “Sartre: a verdade do teatro é a instauração do escândalo”. *O Estado de S. Paulo*, 11 de setembro de 1960.

¹⁵ Gustavo Dória. *O Moderno teatro brasileiro*, p. 58.

¹⁶ “Muito ao contrário do Rio, onde jamais um homem de negócios se interessou por nossas atividades, a não ser para dele usufruir benefícios sem qualquer risco, em São Paulo um grupo poderoso, amparado por boa organização bancária, reuniu-se e resolveu dotar a cidade de uma nova sala de espetáculos onde um repertório de qualidade, sem avançadas pretensões intelectuais (mas que também não fizesse concessões ao grande público), fosse apresentado. Tinha ainda por escopo lançar novos autores, diante das tentativas já surgidas. E foi assim que Francisco Matarazzo Sobrinho associou-se a Franco Zampari e juntos fundaram a Sociedade Brasileira de Comédia.” (Idem. *Op. cit.*, p. 109).

¹⁷ Sábato Magaldi comenta a importância do T.B.C. para a dramaturgia no Brasil:

O surto admirável do teatro paulista é obra do industrial italiano Franco Zampari, criador, em 1948, do Teatro Brasileiro de Comédia, cuja história não só domina o panorama nacional dos últimos anos, mas tem sido a fonte de outras companhias jovens de mérito. (...) No início da década de cinquenta, o T.B.C., verdadeiro novo-rico do teatro, reuniu o maior número de talentos que já pisou simultaneamente um palco brasileiro: para uma sala de quatrocentos lugares, existia um elenco estável de trinta figuras - quase todos os valores da nova geração. Certa vez, revezaram-se nas montagens quatro encenadores estrangeiros, contratados especialmente no exterior. (Sábato Magaldi. *Op. cit.*, p. 209).

¹⁸ Em 1993, *Huis clos* é encenada pela quinta vez no Brasil:

O clássico *Huis clos*, de Jean-Paul Sartre (1905-80), já encenado no Brasil quatro vezes com o nome de *Entre Quatro paredes*, volta aos palcos hoje em montagem dirigida por Antônio Abujamra. Rebatizada *O Inferno são os outros*, a peça marca a reabertura do Teatro Glória, no bairro do mesmo nome, na zona sul do Rio. (“Abujamra encena clássico de Sartre”. *Folha de S. Paulo*, Ilustrada, 30 de julho de 1993.)

Em obra de 1950, Décio de Almeida Prado anunciava a presença da companhia teatral de Jean-Louis Barrault em São Paulo, onde seriam apresentadas quatro peças, entre elas, *Les Mains sales*¹⁹. O crítico R. Magalhães Júnior²⁰ também faz referência à representação de *Les Mains sales*, pela companhia de Jean-Louis Barrault, que teria ocorrido no Teatro Municipal do Rio de Janeiro, relacionando sua temática à da campanha presidencial brasileira de 1960²¹ e à temática do roteiro cinematográfico *A Engrenagem*, que foi adaptado para o teatro e montado em São Paulo pelo Oficina, aproveitando, para sua divulgação, a estada do autor por aqui.

Em 1954, quando Sartre e o Existencialismo estão em plena moda no mundo e no Brasil, é montada pelo T.B.C. a peça *Morts sans sepulture*, dirigida por Flaminio Bollini. Mas essa peça que fora montada em 1946 em Paris e trata do tema da resistência à ocupação nazista na França, não desperta grande interesse no público paulista, permanece em cartaz apenas de 7 de abril a 2 de maio de 1954. Apenas quando novamente montada em 1977, com direção de Fernando Peixoto, viria a fazer sucesso no Brasil, então sob o autoritarismo do regime militar, com todos os seus corolários: repressão política, censura e clima de resistência; o que permitia aos espectadores

¹⁹ Décio de Almeida Prado. *Apresentação do teatro brasileiro moderno*, p. 432.

²⁰ Nélson Werneck Sodré faz referência a Raimundo Magalhães Júnior como um dos escritores contemporâneos ao Estado Novo, que teria começado “sua carreira de teatrólogo e ficcionista com um livro de contos lançado pela editora A Noite” e trabalhara na redação das revistas *Carioca* e *Vamos ler*. (Nélson Werneck Sodré. *Memórias de um escritor*, vol. 1, p. 122).

Também Sábato Magaldi faz referência a R. Magalhães Júnior em obra sobre o teatro brasileiro:

R. Magalhães Júnior, menos contumaz na atividade de dramaturgo do que em outros campos literários (escreveu estudos históricos, publicou inéditos de Machado de Assis e fez biografias úteis, como a de Artur Azevedo), tem cultivado diversos gêneros. Das peças baseadas em temas da história estrangeira ou nacional, como *Um Judeu* e *Carlota Joaquina*, passou em *Essa Mulher é Minha* à comédia de costumes e daí, com *Canção dentro do pão*, a um episódio cômico que tem como pano de fundo as vésperas da Revolução Francesa. (Sábato Magaldi. *Op. cit.*, pp. 258-259).

²¹ “No momento em que há um político brasileiro, em plena campanha, apresentando como ‘slogan’ eleitoral as ‘mãos limpas’, chega ao Brasil Jean-Paul Sartre, o famoso escritor francês que celebrizou a expressão oposta, ‘les mains sales’. Expressão que o perseguiu, durante longo tempo, infiltrando-se em suas cogitações, oferecendo-se para título de seus trabalhos, teimando de tal maneira que ele não teve outro remédio senão capitular. E adotou-a, por fim, na peça dramática, que Jean-Louis Barrault nos deu a conhecer, no palco do Municipal, e em que o conflito é estabelecido entre a pureza do ideal revolucionário e os expedientes, às vezes cruéis, outras vezes sujos, a que recorrem aqueles que dão palavras de ordem, ou comandam decisões, a serem obedecidas automaticamente, sem possibilidade de discussão. Antes, porém, já havia Sartre escrito outra obra, a que dera, em caráter provisório, o mesmo título: um argumento cinematográfico, em que ocupara os meses de inverno de 1946.” (R. Magalhães Júnior. “Sartre e *As Mãos sujas*”. *O Globo*. Rio de Janeiro, 27 de agosto de 1960).

brasileiros um reconhecimento na situação francesa que lhes era paralela. Embora sem sucesso de público, a montagem de 1954 foi elogiada pela crítica, como pode exemplificar texto de Décio de Almeida Prado, em que tece reflexões sobre a evolução do teatro brasileiro, processo potencializado pela presença de Ziembinski, que, nesse momento, se ligara ao T.B.C. e participara dessa montagem como ator:

Flamínio Bollini acaba de dar ao Teatro Brasileiro de Comédia um dos seus melhores espetáculos. Terá havido outros, nestes cinco anos de existência do grupo, mais significativos quanto ao texto ou quanto a interpretações individuais. Nenhum, talvez, tão rigorosamente homogêneo, tão feliz no que se refere à integração dos vários elementos do espetáculo num todo único. Ziembinski, por exemplo, mestre incontestável do nosso teatro, já não apresenta sobre os outros, aquela esmagadora vantagem de alguns anos atrás. E os mais moços, os que recebem agora a sua primeira oportunidade dramática no elenco - Benedito Corsi e Josef Guerreiro - nivelam-se aos seus companheiros em perfeito pé de igualdade. Já não parece haver atores de primeiro ou segundo plano. É um bloco só, sem astros e sem satélites.²²

A Engrenagem, encenada pelo Oficina

Em São Paulo, ocorreu um importante encontro entre Sartre e pessoas ligadas ao teatro na Sala Azul do Teatro Natal. Nessa mesa-redonda, foram tratados problemas da dramaturgia moderna em geral, especialmente o problema da relação do teatro com o público, e dois textos de Sartre receberam especial atenção: *Les Séquestrés d'Altona*, como vimos, e *L'Engrenage*. Segundo repórter de *O Estado de S. Paulo* que cobriu o evento, Sartre

(...) respondeu com extrema amabilidade e inteligência ao que lhe era perguntado, mas os especialistas puderam observar que alguns esclarecimentos não abrangiam a totalidade das questões propostas, ou porque a delicadeza com que se pronunciaram certas dúvidas permitia uma evasiva, ou porque não lhe interessava esgotar o assunto.²³

²² Décio de Almeida Prado. "Mortos sem sepultura". *O Estado de S. Paulo*, 11 de abril de 1954, citado por Yan Michalski. *Ziembinski e o teatro brasileiro*, pp. 216-217.

²³ "Sartre: a verdade do teatro é a instauração do escândalo". *O Estado de S. Paulo*, 11 de setembro de 1960.

Aproveitando a passagem do autor pela cidade para sua divulgação e o clima brasileiro da sucessão presidencial, o Grupo Oficina montou, em São Paulo, a peça *L'Engrenage*, originariamente roteiro cinematográfico que adaptaram para o teatro. Sábato Magaldi comenta as intenções políticas que levaram à montagem da peça:

Sartre veio a São Paulo e seu ardor combativo polarizou o interesse dos intelectuais e da juventude, e mesmo daqueles que, por divergências ideológicas, não puderam aceitar a sua palavra de ordem. Era justo que se procurasse canalizar para o teatro a imensa e simpática onda publicitária levantada pelo autor de *Huis clos*. Mas, sobretudo, avizinhavam-se as eleições, e *A Engrenagem*, originariamente roteiro cinematográfico, prestar-se-ia como arma na luta a favor de uma das candidaturas, nos moldes da teoria do teatro político.²⁴

José Celso Martinez Correa, um dos fundadores do Oficina, é importante testemunha da presença de Sartre no Brasil, pois trabalhou ao lado de Augusto Boal na montagem de *L'Engrenage*²⁵, participou do debate no Teatro Natal e esteve presente à conferência de Sartre em Araraquara, sua cidade natal. José Celso também esteve ligado ao ISEB, em cuja sede no Rio de Janeiro Sartre pronunciou uma conferência, em 29 de agosto daquele ano, sobre “Colonialismo no mundo atual”. Tal entidade, com proposta desenvolvimentista e nacionalista para o Brasil, congregava personalidades tão diferentes como Néelson Werneck Sodré, de formação marxista, e Roland Corbisier e José Celso Martinez Correa que emergiram da influência integralista. Anos mais tarde, José Celso, em entrevista à *Folha de S. Paulo*, é interrogado sobre suas ligações com o nacionalismo isebiano e comenta a proposta de vincular a montagem de *L'Engrenage* à campanha presidencial do general Lott:

Essa palavra, nacionalismo, não bate. Eu digo que eu sou brasilista. Eu gosto desta cultura. É você não estar condenado a uma forma que o precedeu. É encontrar um caminho específico. É isso das mediações, que o Sartre falava na *Crítica da razão dialética*. Por

²⁴ Sábato Magaldi. “*A Engrenagem*”. *O Estado de S. Paulo*, 29 de outubro de 1960.

²⁵ “(...) José Celso Martinez Correa, depois de banhar-se na adolescência que busca uma afirmação individual autêntica (*A Incubadeira*), passa na adaptação de *A Engrenagem* sartreana (juntamente com Augusto Boal) para os amplos painéis sociais, prometendo obra de fôlego.” (Sábato Magaldi. *Panorama do teatro brasileiro*, p. 278).

exemplo, o negro não é só um ex-escravo que vai entrar no mercado de trabalho. É gerador de uma cultura nova, que está no candomblé, na música. E o Brasil é diferente. O ISEB, aliás, era antiimperialista, anti-sociedade global, digamos. *A Engrenagem*, do Sartre, na campanha do general Lott contra o Jânio (Quadros, ex-presidente), era assim.²⁶

Sartre fora convidado pelos integrantes do Oficina a assistir à estréia da peça, em 16 de setembro, mas recusou essa participação que teria evidente caráter político. Sartre alegou que não poderia comparecer porque daria prosseguimento ao seu objetivo de conhecer ao menos o perfil da diversidade brasileira e estaria, nessa data, provavelmente na Amazônia. Concluiu para Augusto Boal, que dirigia a peça:

_ Auguro muito êxito para vocês e para mim mesmo.²⁷

A encenação dessa obra em São Paulo acabou realmente por trazer problemas para o Oficina. No dia 1º de outubro, o Teatro Bela Vista, sem aviso prévio, se fechou para os atores e para o público, que já havia comprado ingressos. Nesse dia, os atores não puderam nem mesmo retirar suas roupas; pensaram, então, em fazer uma apresentação em meio à avenida São João, como forma de protesto²⁸. Sábado Magaldi informa, em outro artigo²⁹, que a peça foi encenada no Teatro Bela Vista durante duas semanas, depois desse impedimento passou ao Teatro Novos Comediantes.

A ação principal de *L'Engrenage* ocorre em um tribunal, onde Jean Aguerre, líder de uma primeira revolução em um país semicolonizado, está sendo julgado pelos novos revolucionários, liderados por François. Acusam Jean Aguerre de não ter nacionalizado o petróleo, de industrializar o campo pela violência e do assassinato de dois companheiros de revolução: Benga, acusado de ser agente inimigo, mas que depois de morto pelas mãos de Jean se descobre que é inocente, e do pacifista Lucien, a quem, após a revolução, Jean mandara encarcerar por críticas aos seus métodos violentos. O julgamento é entrecortado por cenas em *flash-back*, que mostram a ação de Jean Aguerre durante a revolução, vistas por três personagens. Suzanne, sua ex-mulher, agora o odeia e quer vê-lo condenado. Hélène, ex-esposa de Lucien, depõe em

²⁶ "Decano do gozo". *Folha de S. Paulo*. Caderno *Mais!*, 31 de agosto de 1997.

²⁷ "Sartre: a verdade do teatro é a instauração do escândalo". *O Estado de S. Paulo*, 11 de setembro de 1960.

²⁸ "Atores não puderam ontem encenar: *A Engrenagem*: o teatro fechou para eles". *Folha de S. Paulo*, 02 de outubro de 1960.

²⁹ Sábado Magaldi. "*A Engrenagem*". *O Estado de S. Paulo*, 29 de outubro de 1960.

favor de Jean; nos tribunais é revelado o amor entre eles, reprimido durante todo o tempo em que conviveram como amigos e companheiros de revolução. O próprio Jean, que inicialmente se recusara a falar em sua defesa, com a chegada de Hélène ao tribunal, passa a revelar os móveis de seus atos. A revelação fundamental será sobre as pressões sofridas da potência poderosa, que explora o petróleo em seu pequeno país, após a tomada do poder pelos revolucionários.

Jean Aguerra, odiado por camponeses, operários e ex-companheiros, é condenado à morte; mas, François, o novo líder, ao ocupar seu gabinete, tem de receber - como ocorrera com Jean Aguerra - o embaixador da potência estrangeira, que o ameaça com a guerra se o petróleo for nacionalizado.

Parece-me que há um elemento de inverossimilhança nessa peça, pois não se justifica Jean Aguerra permanecer calado por todo o tempo em que ocupou o poder sobre a pressão estrangeira para que não nacionalizasse o petróleo. Seu silêncio irá fazê-lo acumular inimigos até ser deposto por nova revolução. Sua única reação - que me parece por demais covarde para um revolucionário da força de caráter de Jean - é viciar-se em uísque. Mas, a nova revolução terá de enfrentar a mesma engrenagem; não parece haver saída imediata para a dominação.

Tal desfecho pessimista gera alguma polêmica na imprensa brasileira. Para o crítico Magalhães Júnior, o nome de Jean Aguerra poderia ser substituído pelo de qualquer revolucionário dos últimos anos que, ao chegar ao poder, esquece os compromissos com o povo e com a doutrina que o sustentara. Para ele, o homem que alcança o poder e luta para defender suas prerrogativas, sua autoridade, não é o mesmo que, fora do poder, lutava por ele:

Seu argumento é um tratado de ceticismo político, escrito por quem não vê no poder senão uma força perversa e absorvente, à qual se subordinam todos os conceitos e se escravizam todas as inteligências, forçadas a um jogo despersonalizante e concessivo, sem lugar para as virtudes pessoais e as qualidades positivas.³⁰

Na imprensa paulistana, há um artigo, publicado após a estréia da peça na cidade, que também discute a idéia do chefe revolucionário que se sente impotente para atingir os fins a que se propunha ao liderar o movimento. Ele

³⁰ R. Magalhães Júnior. *Op. cit.*

será julgado e outro chefe surgirá de sua condenação, envolvido com os mesmos problemas:

Assim, a peça termina por uma interrogação. Até quando os países subdesenvolvidos se submeterão a essa tirania? E surge no espectador outra pergunta, esta mais clara e mais premente: de onde vem essa tirania? Da esquerda? Da direita? Para muitos que assistiram ao espetáculo de estréia, tudo parecia indicar que da direita, a julgar-se pelos aplausos a cada diálogo intencional dos personagens.³¹

O crítico Sábato Magaldi, comenta a peça montada em São Paulo a partir do debate realizado na cidade, no Teatro Natal, entre Sartre e personalidades ligadas ao teatro, do qual participaram membros do Oficina envolvidos na realização do espetáculo, entre os quais Augusto Boal, que dirigia a peça, e José Celso Martinez Correa³². Seu ponto de vista parece ser mais otimista em relação ao valor da mensagem da peça:

Num debate sobre o espetáculo, insistiu-se em demasia sobre o possível efeito negativo de *A Engrenagem*. O público, ao invés de tomar consciência do problema, se sentiria vencido no seu anseio de libertação. Não concordamos com esse ponto de vista. O texto deixa bem claro que a substituição infrutífera dos revolucionários não se contém num processo cíclico, mas a passagem de um país colonizado a livre depende de tempo e de oportunidade, relacionados com o desenvolvimento interno e o jogo da política exterior.³³

Nesse debate, Sartre falou de suas intenções em *L'Engrenage*. Teria procurado mostrar a inutilidade das ações conciliadoras entre os líderes revolucionários e o imperialismo:

³¹ “*A Engrenagem pelo Grupo Oficina*”. *O Estado de S. Paulo*, 11 de setembro de 1960.

³² Gustavo Dória comenta o entrosamento entre Augusto Boal e José Celso Martinez Correa no seio do Oficina:

Surge daí, talvez a evolução um tanto repentina nos seus conceitos estéticos sobre o espetáculo teatral, pois que nada menos do que duas realizações irão aparecer, numa base de colaboração entre ambos: *Fogo frio*, texto de Benedito Rui Barbosa, selecionado pelo Seminário de Dramaturgia do Arena e dirigido por Augusto Boal, e *A Engrenagem*, “roteiro cinematográfico de Sartre, adaptado para o palco, por Augusto Boal e José Celso Martinez Correa”, também dirigido por Boal. Representam ambas uma tomada de posição do Oficina, em parte muito semelhante à do Arena, ainda que sem fases estanques e perfeitamente definidas, como neste último. (Gustavo Dória. *Op. cit.*, p. 169).

³³ Sábato Magaldi. *Op. cit.*

Sartre afirmou que a ação se passa num país imaginário, e o auditório riu, com o esclarecimento de que podia ser também Cuba ou o Brasil.

— O líder vitorioso quis contemporizar, e o que o substituiu foi pelo mesmo caminho. Eu procurei mostrar, assim, que, enquanto o país é vítima do imperialismo, nenhuma orientação reformista resolve.³⁴

Para ser fiel às intenções de Sartre, Augusto Boal - empenhado desde os tempos do Teatro de Arena³⁵ no desenvolvimento de uma dramaturgia que fosse política³⁶ -, na montagem brasileira, pensara terminar o espetáculo com

³⁴ “Sartre: a verdade do teatro é a instauração do escândalo”. *O Estado de S. Paulo*, 11 de setembro de 1960.

³⁵ Enquanto o T.B.C. se dedicou a encenações de clássicos estrangeiros, o Teatro de Arena, em São Paulo, passou a privilegiar a criação de uma dramaturgia nacional:

O baluarte do movimento nacionalista foi o Teatro de Arena, em São Paulo, depois que a peça *Eles não usam black-tie*, de Gianfrancesco Guarnieri (nascido na Itália mas vindo para o Brasil com um ano de idade), permaneceu doze meses em cartaz, embora numa sala de 150 lugares. Acreditou-se que os espectadores quisessem ouvir seus problemas em linguagem brasileira. Como plataforma radical, o elenco passou a oferecer apenas peças nacionais, a maioria delas escrita pelos próprios atores e saídas do Seminário de Dramaturgia, que se organizou como departamento do Teatro de Arena. (Sábato Magaldi. *Panorama do teatro brasileiro*, p. 214).

Também Gustavo Dória tece comentários sobre a importância do Teatro de Arena:

O Curso de Dramaturgia promovido por Augusto Boal, no Teatro de Arena, de São Paulo, em 1956, marcou inegavelmente o início de uma nova fase para o teatro brasileiro. Vai surgir daí, nitidamente fixado, um período de maturidade para a nossa literatura dramática, descontando todos os excessos. (Gustavo Dória. *Op. cit.*, p. 157).

O próprio Augusto Boal, em entrevista recente, tece comentários sobre o T.B.C. e as propostas nacionalistas da época da criação do Teatro de Arena:

(...) a gente tinha admiração, mas também rejeição, pelo T.B.C. (Teatro Brasileiro de Comédia). Eles faziam coisas profissionais, bem-feitas, mas eu ia ao T.B.C. e me sentia em Milão. “Onde é que está o Brasil, nisso?” Era uma época em que a gente falava muito em nacionalismo. (...) Era a nação contra os estrangeiros. Havia essa diferença, que hoje praticamente desapareceu. (“Um Discípulo de Stanislavski”. *Folha de S. Paulo. Caderno Mais!*, 06 de setembro de 1998.)

³⁶ Comentários de Gustavo Dória:

(...) o jovem Boal e seus companheiros despertam a atenção para o fato importantíssimo que era a necessidade fundamental do autor teatral participar dos problemas nossos, opinando, denunciando ou discutindo. “A nossa platéia não está estratificada - diria Boal - amplia-se, ao contrário, cada vez mais, conquistando novos espectadores de diferentes origens. Como se trata de um público em formação, em movimento, também deve ter essa característica a nossa dramaturgia. (...)

Ora, um teatro para ser atuante precisa refletir a sua época e o momento brasileiro confuso política e socialmente implica, naturalmente, os seus reflexos na nossa literatura. Surge daí a denominação genérica de “teatro político” para caracterizar todo esse movimento que, em sua quase generalidade, é muito mais social.

Há, entretanto, em grande parte, uma notória intenção política e sob esse aspecto é que os seus cultores por vezes laboram em erro dos mais graves, pois que o texto escrito com uma clara

um discurso didático, mas concluiu depois que era desnecessário, pois o público compreenderia claramente o problema. Sartre concordou que era inútil o discurso, pois eram óbvias as implicações da trama.³⁷

Augusto Boal desistiu de incluir o discurso político no final da peça, optou pela valorização da ação das personagens, através de mudanças de luz, tom de voz dos artistas, marcações acentuadas de grupos, a pretexto de dar ao público a noção do movimento típico do cinema, das mudanças de cenários. Entretanto, Magaldi afirma que como a real intenção era ressaltar o jogo entre um povo colonizado e uma nação imperialista, tentando despertar no público a consciência para a luta política, o texto cênico acabou por diminuir certos aspectos psicológicos, além de acrescer à trama subsídios das reportagens sartreanas sobre Cuba, a fim de que o espetáculo ganhasse em clareza e objetividade³⁸.

Além da questão da engrenagem do poder, das dificuldades que encontra um pequeno país para se libertar de seus dominadores estrangeiros, outro problema essencial, abordado também em *Les Mains sales*, é o da oposição entre o homem de ação, que deve sujar as mãos para atingir objetivos maiores, e o intelectual, que se mantém fiel aos seus princípios, recusando-se a sujar as mãos; o velho problema dos fins e dos meios. Em *Les Mains sales*, como vimos, Hoederer é o homem de ação, que não hesita em conciliar com setores tradicionais para atingir seus objetivos; Hugo é o intelectual burguês

objetividade perde as suas características de atração, para se transformar num simples comício enfadonho e sem atrativos. (Gustavo Dória. *Op. cit.*, pp. 158-159).

Roberto Schwarz trata das diferenças, do ponto de vista das posições políticas e das propostas artísticas, entre o Arena e o Oficina, grupos que uniram intenções para a montagem de *L'Engrenage* em 1960 e se consolidaram profissionalmente já nos primeiros anos dessa década:

Também à esquerda, mas nos antípodas do Arena, e ambíguo até a raiz do cabelo, desenvolvia-se o Teatro Oficina, dirigido por José Celso Martinez Correa. Se o Arena herdara da fase Goulart o impulso formal, o interesse pela luta de classes, pela revolução, e uma certa limitação populista, o Oficina ergueu-se a partir da experiência interior da desagregação burguesa em 64. Em seu palco esta desagregação repete-se ritualmente, em forma de ofensa. (...) Ligavam-se ao público pela brutalização, e não como o Arena, pela simpatia; e seu recurso principal é o choque profanador, e não o didatismo. A oposição no interior do teatro engajado não podia ser mais completa. Sumariamente, José Celso argumentaria da forma seguinte: se em 64 a pequena burguesia alinhou com a direita ou não resistiu, enquanto a grande se aliava ao imperialismo, todo consentimento entre palco e platéia é um erro ideológico e estético. É preciso massacrá-la. Ela, por outro lado, gosta de ser massacrada ou ver massacrar, e assegura ao Oficina o mais notável êxito comercial. (Roberto Schwarz. "Cultura e política, 1964-69". *O pai de família e outros estudos*, pp. 85-86).

³⁷ "Sartre: a verdade do teatro é a instauração do escândalo". *O Estado de S. Paulo*, 11 de setembro de 1960.

³⁸ Sábato Magaldi. "A Engrenagem". *O Estado de S. Paulo*, 11 de setembro de 1960.

encarregado pelo partido de matar Hoederer, ação que acaba por praticar, mas não consegue determinar seu significado³⁹. Em *L'Engrenage*, o embate ocorre entre Jean Aguerra e Lucien, este, pacifista, é encarregado pela organização revolucionária de matar Benga, acusado de espionagem, recusa-se porque não há provas contra Benga. Jean Aguerra toma para si a tarefa, acredita que não é possível esperar por provas, pois isso poderia comprometer a revolução, não é possível dar tempo para a ação do suspeito de espionagem. Sartre tenta mostrar que, no limite, as certezas são impossíveis, cabe ao sujeito decidir sobre o sentido dos fatos e escolher uma maneira de agir entre as possíveis, sob o risco do fracasso ou do erro.

Durante o processo revolucionário, Jean Aguerra traça um plano de ocupação de todas as instalações petrolíferas pelos operários, o que levará a uma revolução pelas armas. Lucien não aceita a proposta:

_ Sabes o que dará o teu projeto? - diz Lucien. _ Milhares de mortos de um lado e de outro. Eu... eu não poderei suportar a idéia de ser responsável por esses mortos. Eu... eu tenho horror à violência, Jean.

_ Mas tu estavas de acordo quanto às greves.

_ As greves eram resistência passiva. Nunca houve mortos. Além disso, já era contra a ocupação das instalações.

Jean aponta a cidade e as instalações que se vêem ao longe.

_ Olha, Lucien. Ali ao longe há milhares de operários reduzidos à miséria. Não são também eles vítimas da violência? E se tu não lutas contra ela, não serás um cúmplice?

_ Quero lutar contra ela, mas à minha maneira. Não sou um homem de ação, eu; eu escrevo. Quero denunciá-la com a minha pena.

Jean faz chacota, com um pouco de irritação:

_ O que tu não queres é molhar-te!⁴⁰

Jean Aguerra reconhece a pureza de Lucien, mas assume a violência como necessidade no processo revolucionário. Entretanto, ainda durante a

³⁹ O crítico Sábato Magaldi observa semelhanças na construção das personagens de *Les Mains sales* e de *L'Engrenage*:

Jean Aguerra lembra Hoederer, assim como Lucien Drelitsch sugere Hugo. O conflito poderia ser resumido na diferente postura dos intelectuais e dos verdadeiros revolucionários em face dos meios e dos fins. Enquanto os intelectuais não querem sujar as mãos, quando as exigências políticas determinam o sacrifício de vidas, os outros cumprem à risca a desagradável tarefa. (Sábato Magaldi. *Op. cit.*)

⁴⁰ Jean-Paul Sartre. *A Engrenagem*. Tradução de Sousa Victorino. Editorial Presença. Lisboa, 1974, pp. 110-111.

revolução, admite também a necessidade do embate entre a violência e a ética, que o pedido para que Lucien permanecesse entre eles parece representar:

(Jean) _ Ouve. Está bem, admito que sou um regateador, mas vou fazer-te uma proposta. É evidente que nestas tramóias é preciso sujar as mãos. Tu tens razão. Mas há um limite. Por mim, também não gosto da violência... Se pensasse que um dia poderia ter sangue até aos cotovelos...

Fita Lucien com um ar quase suplicante e prossegue:

_ Fica conosco, Lucien. Não te peço senão uma coisa: quando quisermos empregar meios injustos ou sangrentos, que estejas junto de nós para nos dizer “Parem”. Não há ninguém senão tu que o possa fazer, porque tu és puro.⁴¹

O crítico R. Magalhães Júnior atenta-se para as semelhanças entre *L'Engrenage* e *Les Mains sales*. Lembra que aquele roteiro cinematográfico recebera, em caráter provisório, quando escrito em 1946, o título de *Les Mains sales*, depois utilizado na peça de 1948. Ao publicar o roteiro, também em 1948, com o nome de *L'Engrenage*, Sartre declarou que a peça que herdou o título foi escrita dois anos depois, disse também que o assunto das duas obras nada tem em comum. Magalhães Júnior discorda dessa afirmação:

Mas a verdade é que, se o título de *Les Mains sales* cabia, antes, em *L'Engrenage*, é que um fundo comum existia entre um e outro assunto. No argumento cinematográfico, como na peça de teatro, prevalece o contraste entre as teorizações dos reformistas, as promessas generosas dos doutrinadores, os arroubos românticos dos ideólogos e as necessidades imperiosas da ação política, as conciliações, transigências e compromissos em que se perdem, ou desviam, aqueles mesmos espíritos, cheios de boas intenções, às vezes mesmo de radicalismo, mas que frouxamente contemporizam, fazem parte de uma máquina, não são apenas eles mesmos, consideram-se parte integrante do Estado, com deveres de homens de Estado.⁴²

⁴¹ Jean-Paul Sartre. *Op. cit.*, p. 112.

⁴² R. Magalhães Júnior. *Op. cit.*

O teatro popular é tema de debate em São Paulo

Para Sartre, em teatro “as intenções não contam”⁴³, pois o público é responsável pela criação da peça tanto quanto seu autor. A idéia desenvolvida por ele é que o público do teatro cumpriria a função de uma assembléia, pois cada espectador preocupa-se não só com o que ele próprio pensa da peça, mas com o que dela pensa o seu vizinho. Por isso em teatro as intenções não contam, o que vale é o resultado, o sentido atribuído pelo público, cujos membros individuais se influenciam mutuamente:

o público escreve a peça tanto quanto o autor e, naturalmente, os elementos que condicionam os espectadores são a época, as suas necessidades e os conflitos que lhe são próprios.⁴⁴

Nessa mesma entrevista concedida ao *L'Express*, Sartre comenta ainda a diferença entre a peça de teatro e o livro do ponto de vista da relação com o público:

Desde que o teatro é um empreendimento de alto custo e exige imediato retorno do capital empatado, a peça deve logo fazer sucesso, senão fracassa. Isto significa que a relação entre o autor e o público é diferente. O livro forma o seu público pouco a pouco. A peça tem de ser, por sua vez, necessariamente teatral, porque o autor sabe que será aplaudido ou vaiado no mesmo instante.⁴⁵

Em conferência pronunciada na Sorbonne⁴⁶, em 29 de março de 1960, Sartre também tratou do problema do controle do teatro pela burguesia, seja através dos preços dos ingressos, pois é necessário que dê lucro, seja através da localização dos teatros no centro de Paris, de onde os operários foram expulsos devido aos altos preços dos terrenos. Sartre discutiu, ainda nessa conferência, a relação entre o crítico e o público. Para ele, é um erro pensar que um crítico de jornal possa se opor ao público deste, pois o crítico é sempre o

⁴³ O *Jornal do Brasil*, em seu Suplemento Dominical, de 03 e 04 de setembro de 1960, publicou a tradução de uma entrevista concedida por Sartre aos redatores Giroud, Kanters, Lanzmann e Erval, do semanário *L'Express*, cujo título é “Sartre: em teatro as intenções não contam”.

⁴⁴ “Sartre: em teatro as intenções não contam”. *Jornal do Brasil*, Suplemento Dominical. Rio de Janeiro, 03 e 04 de setembro de 1960.

⁴⁵ *Op. cit.*

⁴⁶ Trechos dessa conferência são publicados por Lívio Xavier sob o título de “Um texto inédito de Jean-Paul Sartre”, em *O Estado de S. Paulo*, de 10 de setembro de 1960, mesmo dia do debate do qual Sartre participou no Teatro Natal, em São Paulo, com pessoas ligadas ao teatro brasileiro.

reflexo de seu público. Lívio Xavier, tradutor de trechos da conferência, diz que

(...) essas são observações pouco complicadas e dão idéia de que o filósofo não mora em nenhuma torre-de-marfim. Sartre preocupa-se, como homem de teatro, com os problemas mais materiais e terra-a-terra da sua condição.⁴⁷

Embora reconhecesse o controle da burguesia sobre o teatro, parece considerar essa arte a mais apta a tratar de problemas contemporâneos, nos quais o público poderia reconhecer seus próprios problemas. Nesse sentido, Sartre atribui enorme valor às iniciativas para a criação de um teatro, paralelo ao burguês, dirigido ao povo. No Brasil, pergunta aos homens de teatro que com ele debateram em São Paulo: “Como vocês, brasileiros, aceitam certas peças européias, se vocês não são colonos?”⁴⁸.

Durante esse debate realizado no Teatro Natal, Líbero Rípoli Filho perguntou a Sartre qual seria o repertório adequado ao Pequeno Teatro Popular, cuja proposta era percorrer fábricas e colégios. Sartre respondeu que o caso era semelhante ao de Cuba, onde se procurava interessar um público virgem na leitura divulgando-se *Dom Quixote* e Shakespeare. Para ele, é preciso estar atento às preferências do público e habituá-lo à linguagem do teatro⁴⁹. Disse ainda que “as pessoas que estão acostumadas às preferências

⁴⁷ “Um texto inédito de Jean-Paul Sartre”. *O Estado de S. Paulo*, 10 de setembro de 1960.

⁴⁸ “Sartre: a verdade do teatro é a instauração do escândalo”. *O Estado de S. Paulo*, 11 de setembro de 1960.

⁴⁹ Gustavo Dória em *O Moderno teatro brasileiro*, edição de 1975, apresenta interessante reflexão sobre o público do teatro no Brasil e sobre o papel do autor brasileiro, condição que parece pouco diferente daquela encontrada por Sartre em 1960:

Poder-se-á alegar que esse público era antes uma elite do que povo propriamente. Para sanar esse aspecto o objetivo mais imediato seria, como ainda é, a consolidação e a ampliação de nossas platéias.

O espetáculo teatral é uma manifestação artística eminentemente popular mesmo porque a sua finalidade é transmitir conhecimento, divertir informando, conquistar público em larga escala.

Ora, em todas as campanhas que têm surgido através de iniciativas as mais diversas, verifica-se, no Brasil, que justamente o grande público tem sido esquecido. Assim como os elencos citados, dentro de um espírito tradicional, apenas tentaram consolidar uma posição, os que hoje em dia são atuantes estão nas mãos de jovens diretores que, muito mais por prazer próprio do que em nome de alguma tendência ou algum apelo, divertem-se eles próprios antes de procurarem divertir o público (e quando se diz divertir pretende-se dar o verdadeiro significado). Ainda existe, hoje em dia, a preocupação de imitar o estrangeiro, sem levar em conta os nossos próprios problemas, as nossas próprias reações. É claro que os movimentos que surgem na Europa ou nos Estados Unidos não podem nos oferecer indiferença. Apenas eles só vêm ter uma repercussão entre nós dentro de suas características universais, através de fenômenos que dizem respeito a todos, sem distinções.

mais estranhas, na vida privada, ficam chocadas diante da representação do problema”. Mas, “o teatro não deve escandalizar por pequenas coisas, mas instaurar o verdadeiro escândalo, que é a sua condição”⁵⁰.

O crítico Bernard Dort, alguns anos mais tarde, retomou a questão da representação do mundo contemporâneo pelos teatros populares, em pauta durante o debate no Teatro Natal. Para esse crítico, os chamados “teatros populares” vivem uma contradição: ou se contentam em ser museus vivos da cultura teatral, à medida que levam à cena autores clássicos, ou se voltam diretamente para a realidade. Nessa última hipótese, o problema que se apresenta ao teatro é o de propor imagens da vida social suficientemente fortes para que possa concorrer com a televisão, o cinema, as revistas, os jornais e, ao mesmo tempo, proporcionar prazer e suscitar reflexões no espectador.⁵¹

Durante o debate em São Paulo foi também formulada a Sartre pergunta sobre o que seria o teatro de vanguarda. O escritor respondeu que não havia, na realidade, teatro de vanguarda, pois esse seria um ramo do teatro burguês. Disse, entretanto, gostar do teatro de Jean Genet, pois liga-se à problemática da alienação:

Sua idéia era de que *Les Bonnes* fosse interpretada por rapazes. Dessa forma trairiam a presença da mulher, que era a matéria da peça. Trata-se de um jogo de ilusão. De um jogo total de imagens.⁵²

Porém, ao opinar sobre o teatro de vanguarda conteve-se principalmente na crítica à obra de Ionesco - autor que também esteve no Brasil em 1960 -, que considerou como ideologicamente reacionária:

Entretanto, a transmissão desses novos recursos, desses novos sistemas, dessas novas estéticas, precisa obedecer a um condicionamento local. Se, precisamente no Brasil, a platéia é escassa e precisamos conquistá-la, vamos descobrir a fórmula ideal, que pode variar de região para região, mas que de um modo geral tem um ponto de partida comum. Este ponto de partida é, sem favor algum, o texto. O povo identifica-se com a linguagem (das palavras, dos gestos, da apresentação) que lhe é mais familiar. Por isso, ainda o mais importante é positivar o autor brasileiro dentro do nosso teatro: somente através dele é que poderemos sair do aplauso exclusivo das elites para atingirmos diretamente os que realmente devem ser atingidos. Sem transigências, sem capitulações, mas, pelo contrário, facilitando e ajudando a compreensão verdadeira do teatro e da importância de sua missão.

O autor nacional é pois a grande preocupação. E não apenas de hoje, pois que muita coisa já se conquistou, mas desde há muito. (Gustavo Dória. *Op. cit.*, pp. 117-118).

⁵⁰ “Sartre: a verdade do teatro é a instauração do escândalo”. *O Estado de S. Paulo*, 11 de setembro de 1960.

⁵¹ Bernard Dort. *O Teatro e sua realidade*.

⁵² “Sartre: a verdade do teatro é a instauração do escândalo”. *O Estado de S. Paulo*, 11 de setembro de 1960.

_ Para o expressionismo alemão, que floresceu do começo do século até 1925, importava fixar o homem em face do mundo, em geral - mundo de apetite sexual, de interesses etc. O homem era sempre vencido, dentro desse mundo hostil. Em *Les Rhinocéros*, os homens transformam-se em rinocerontes, restando ao final apenas o herói, o poeta, “eu, Ionesco”. Ele desaparecerá, mas não como rinoceronte. E o que é ser rinoceronte? O simbolismo dessa transformação pode ser interpretado à vontade. Uma companhia alemã, de orientação antinazista, tomou os rinocerontes como nazistas. Na França, os rinocerontes foram assimilados aos comunistas: todos os homens estariam tomados pelo mal do comunismo. Mas a peça não é antinazista nem anticomunista. Nós queremos que o homem se humanize e não achamos que o nazismo e o fascismo sejam moléstias humanas. Infelizmente, para nós, os nazistas não são rinocerontes. Ao abandonar o problema da destruição da linguagem burguesa, para incidir num individualismo pessimista, Ionesco errou redondamente.

Cacilda Becker aparteu Sartre, para informar que recebeu uma carta de Ionesco, na qual lhe pedia para encenar *Os Rinocerontes* na linha do espetáculo alemão, e não na que lhe deu Jean Louis Barrault.

Sartre observou:

_ Mas ele não impediu Barrault de levar a peça. E nem foi Barrault que inventou o “instituteur”, que é afinal o primeiro a transformar-se em rinoceronte. Ainda bem para Ionesco, se ele preferiu a interpretação alemã antinazista.⁵³

O teatro épico e o teatro dramático

Nesse debate, também foram discutidas as diferenças entre o teatro dramático e o teatro épico, em evidência na época. Paulo Emílio Salles Gomes afirmou que a obrigação da certeza no teatro é às vezes estéril e que caberia ao autor mostrar as incertezas, as perplexidades, em meio das quais nos achamos. Sartre disse estar plenamente de acordo com o crítico brasileiro:

Nunca entendi, porém, que o *engagement* (empenho) fosse *enrôlement* (alistamento). Não se deve dar certezas, se não se tem certezas. Mas há coisas sobre as quais se está certo. É o caso do racismo, por exemplo.

⁵³ *Op. cit.*

Não se pode admiti-lo. O teatro épico seria a demonstração de um conjunto de certezas. O teatro dramático permite a perspectiva da dúvida. Não quero dizer, também, que me volto por isso contra o teatro épico. Se ele não fosse realizado, faltaria alguma coisa.⁵⁴

Carlos Von Schmidt diz terem sido inoportunas as questões levantadas pelo escritor visitante sobre o teatro brasileiro, que desconhece:

Temos impressão que seria mais fácil e também mais útil que Sartre discorresse sobre o seu teatro, em face do teatro contemporâneo - francês ou universal - e que houvesse uma troca de opiniões e impressões sobre as suas peças. Esclarecer pequenas dúvidas que até hoje persistem a respeito de *Huis clos* seria mais interessante do que as considerações que fez sobre o teatro de Brecht, nada novas e que podem ser encontradas em qualquer revista que tenha dedicado algumas linhas àquele dramaturgo.⁵⁵

Questionado a respeito do modismo do teatro épico, Sartre teria dito que a solução para a dramaturgia nacional - tendo em vista os objetivos de popularização do teatro e de conscientização para os problemas nacionais - seria a fusão do estilo épico com o estilo dramático. Segundo Von Schmidt, são essas “grandes palavras que devem ter feito o bom Bertold espernear na sepultura”; pois,

Se o teatro brechtiano é exatamente o oposto do teatro dramático, se Brecht idealizou o seu estilo em oposição à corrente expressionista alemã, se formulou, aplicou e defendeu princípios estéticos e formais deixando bem clara esta diferença, como regredir? Idéia totalmente inexequível, que demonstra completa inassimilação dos princípios do autor.⁵⁶

Para Von Schmidt, a influência de Brecht ou de qualquer grande autor é salutar ao teatro brasileiro, mas este não tem de ser teatro político, *engagé*, no

⁵⁴ *Op. cit.*

⁵⁵ Carlos Von Schmidt. “Sartre e Brecht”. *O Estado de S. Paulo*, Suplemento Literário, 22 de outubro de 1960.

⁵⁶ *Idem. Op. cit.*

pior sentido, e, sobretudo, nacionalista⁵⁷. O ideal seria não um teatro político, de direita ou de esquerda, mas um teatro nitidamente popular, que atingisse as grandes camadas populares, sem distinção de classes. Esse autor faz questão de ressaltar a importância da qualidade dos trabalhos e os interesses comerciais que envolvem o teatro:

Seria interessante lembrar que a razão do êxito ou da produção dos grandes empreendimentos ainda é a qualidade dos trabalhos que apresentam, e que o reconhecimento desta qualidade ainda é estabelecida por um público que os prestigia e paga para aplaudi-los sem ter que apresentar carteira sindical ou de qualquer instituição de classe. Aachamos somente louvável a experiência, a pesquisa, os seminários etc., enquanto estas experiências se restringem ao teatro e à vida teatral, mas discordamos completa e frontalmente do totalitarismo de idéias. Um pouco de autocritica, senhores, seria aconselhável e oportuno.⁵⁸

Podemos perceber que as palavras de Sartre, no Brasil, sobre teatro fizeram emergir um vasto leque de opiniões: desde aquelas que acusaram o pensador francês de recusar uma mística de valores substanciais, como Alceu Amoroso Lima, que coloca Sartre numa espécie de índice da crítica católica; passa-se por críticos que assumem a lógica do mercado, como acabamos de ver, e por isso rejeitam propostas para um teatro popular; até chegarmos, talvez, na mais fértil polêmica travada entre intelectuais brasileiros - Sábato Magaldi e Benedito Nunes - sobre as relações do teatro com a filosofia e as possíveis inverossimilhanças daí decorrentes nas peças de Sartre.

⁵⁷ Em *Aspectos da dramaturgia moderna*, de Sábato Magaldi, há um ensaio sobre Brecht, intitulado "A Concepção épica de Brecht", em que o crítico reconhece que Brecht instaura o verdadeiro teatro popular à medida que suas peças transcendem o deleite de um público restrito, sem abrir mão da qualidade artística:

Essa verificação pode prestar-se a equívocos, porque o conceito de teatro popular ora se vincula a ideologias políticas, ora é utilizado pejorativamente para sugerir abdições estéticas. No caso de Brecht, porém, o popular deve ser entendido na mesma dimensão em que são populares Ésquilo, Shakespeare, Lope de Vega e a "Commedia dell'Arte". Embora informado pelas teorias marxistas, o teatro de Brecht não se contém nos esquemas às vezes primários que ele traçou e pode falar aos adversários de doutrina, pela impressionante evidência artística. A genialidade do criador supera deficiências da paixão polêmica do teórico. (Sábato Magaldi. *Op. cit.*, p. 83).

⁵⁸ Carlos Von Schmidt. *Op. cit.*

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA GERAL

- ALBÉRÈS, R. M. *Jean-Paul Sartre*. Tradução de Heitor Martins. Coleção Clássicos do século XX, editora Itatiaia, Belo Horizonte, 1958.
- ALENCAR, José de. *O Demônio familiar*. Serviço de Documentação, Ministério da Educação e Cultura. Rio de Janeiro, 1957.
- ALMEIDA PRADO, Décio. *Apresentação do teatro brasileiro*. Livraria Martins Editora S.A., São Paulo, 1956.
- AMADO, Jorge. *Navegação de cabotagem*. Editora Record, Rio de Janeiro, 1992.
- ANDRADE, Oswald. *Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias. Obras completas*, volume VI. 2ª edição, editora Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1970.
- _____. “Do Existencialismo”. In: *Telefonema*. 2ª edição, editora Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1976.
- AZEVÊDO, Fernando Antônio. *As Ligas Camponesas*. Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1982.
- BEAUVOIR, Simone de. *A Cerimônia do adeus*. Tradução de Rita Braga. 3ª edição, editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1982.
- _____. *Sob o Signo da História*, volume I. Tradução de Sérgio Milliet. Difusão Européia do Livro, Rio de Janeiro, 1961.
- _____. *Sob o Signo da História*, volume II. Tradução de Maria Jacintha. Difusão Européia do Livro, Rio de Janeiro, 1961.
- _____. *Na Força da idade*, volumes I e II. Tradução de Sérgio Milliet. Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1961.
- _____. *Todos os homens são mortais*. Tradução de Sérgio Milliet. Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1983.
- _____. *O Segundo sexo*, volumes I e II. Tradução de Sérgio Milliet. Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1980.
- BORNHEIM, Gerd A. *Sartre*. Coleção Debates, Editora Perspectiva, São Paulo, 1971.

- BOSI, Alfredo. *História concisa da literatura brasileira*. 3ª edição, Editora Cultrix, São Paulo.
- BRAGA, Rubem. “Trata-se de uma revolução”. *Furacão sobre Cuba*. Editora do Autor, Rio de Janeiro, 1960.
- CAMUS, Albert. *Diário de viagem - A visita de Camus ao Brasil*. Tradução de Valerie Rumjanek Chaves. Editora Record, Rio de Janeiro.
- CANABRAVA, Eurialo. *Seis temas do espírito moderno*. S.E. Panorama Ltda., Coleção Estudos e documentos, vol. II. São Paulo, 1941.
- CARPENTIER, Alejo. *A Literatura do maravilhoso*. Editora Revista dos Tribunais Ltda., Edições Vértice, São Paulo.
- _____. *Os Passos perdidos*. Tradução de Josely Vianna Baptista. Editora Brasiliense, São Paulo, 1985.
- CASTRO, Ruy. *Chega de saudade*. Companhia das Letras, São Paulo, 1991.
- COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre 1905-1980*. Tradução de Milton Persson. L&PM Editores, São Paulo, 1986.
- CRÍTICA E HISTÓRIA LITERÁRIA. Anais do I Congresso de Crítica e História Literária. Edições Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1964.
- DÓRIA, Gustavo A. *O Moderno teatro brasileiro*. Serviço Nacional de Teatro, Coleção Ensaios, Rio de Janeiro, 1975.
- DORT, Bernard. *O Teatro e sua realidade*. Coleção Debates, editora Perspectiva, São Paulo, 1977.
- FERREIRA, Vergílio. “Da Fenomenologia a Sartre”. Introdução à *O Existencialismo é um humanismo*. Coleção Síntese, editora Presença, Lisboa, Portugal, 1978.
- FORTES, Luiz Roberto Salinas. “Introdução” à *Sartre no Brasil: a conferência de Araraquara*. Editora Paz e Terra, São Paulo, 1986.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1986.
- JAMESON, F. “Sartre e a História”. In: *Marxismo e forma*. Editora Hucitec, São Paulo, 1985.
- JAUSS, Hans Robert. *Pour une Esthétique de la réception*. Traduit de l'allemand par Claude Maillard. Éditions Gallimard, Paris, 1978.
- JEANSON, Francis. *Sartre*. Tradução de Elisa Salles. Coleção Escritores de Sempre. José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1987.
- JESUS, Carolina Maria. *Quarto de despejo*. 5ª edição, Livraria Francisco Alves, São Paulo, 1960.
- JOLIVET, Régis. *As Doutrinas existencialistas*. Tradução de António de Queirós Vasconcelos e Lencastre. Livraria Tavares Martins, Porto,

- Portugal, 1953.
- LANZMANN, Claude. "Tabula rasa". In: *Les Temps modernes, Témoins de Sartre*, vol. 2. Octobre à décembre, 1990, nº 531 à 533.
- LEBIEZ, Marc. "Pour les Gens de ma génération...". In: *Les Temps modernes: Témoins de Sartre*, vol. 1. Octobre à décembre, 1990, nº 531 à 533.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Tradução de Wilson Martins. Editora Anhembi Ltda., São Paulo, 1957.
- LEVY, Benny. "Le mot de la fin". In: *Les Temps modernes: Témoins de Sartre*, vol.1. Octobre à décembre, 1990, nº 531 à 533.
- LIMA, Alceu Amoroso. *O Existencialismo e outros mitos de nosso tempo*. Livraria Agir editora, Rio de Janeiro, 1956.
- LOTTMAN, H. R. *A Rive gauche*. Tradução de Isaac Piltcher. 2ª edição, editora Guanabara, Rio de Janeiro, 1987.
- LYOTARD, Jean-François. *A Fenomenologia*. Biblioteca Básica de Filosofia, Edições 70, Lisboa, Portugal, 1986.
- MAGALDI, Sábado. *Aspectos da dramaturgia moderna*. Coleção Ensaio, Conselho Estadual de Cultura, São Paulo, 1964.
- _____. *Panorama do teatro brasileiro*. 3ª edição, Global Editora, São Paulo, 1997.
- MARCOS, Plínio. *O Abajur lilás*. 2ª edição, Global Editora e Distribuidora Ltda. São Paulo, 1975.
- MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização*. Tradução de Álvaro Cabral. 7ª edição, Zahar Editores. Rio de Janeiro, 1978.
- _____. "Arte e revolução". In: *Contra-revolução e revolta*. Tradução de Álvaro Cabral. Zahar Editores. Rio de Janeiro, 1973.
- _____. "Sociedade unidimensional". In: *A Ideologia da sociedade industrial*. Tradução de Giasone Rebuá. Zahar Editores. Rio de Janeiro, 1967.
- MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira*, volume VII (1933-1960). Editora Cultrix, São Paulo.
- MAUROIS, André. *Rio de Janeiro*. Éditions Fernand Nathan. França, 1951.
- MELLO E SOUZA, Antonio Candido. "A Personagem do romance". In: *A Personagem de ficção*. Coleção Debates, Perspectiva, São Paulo, 1976.
- _____. *Literatura e sociedade*. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1976.
- _____. *Formação da literatura brasileira*, volumes 1 e 2. 6ª edição, editora Itatiaia Ltda., Belo Horizonte, 1981.
- _____. "Post-Scriptum". In: *Raízes do Brasil*. Editora José Olympio, Rio de Janeiro, 1986.

- MICHALSKI, Yan. *Ziembinski e o teatro brasileiro*. Editora Hucitec, São Paulo, 1985.
- MOSSUZ, Janine. *André Malraux et le Gaullisme*. Cahiers de la Fondation Nationale des Sciences Politiques. Librairie Armand Colin et Fondation Nationale des Sciences Politiques. Paris, 1970.
- MOTA, Lourenço Dantas. *Malraux*. Encontro Radical, Editora Brasiliense. São Paulo, 1982.
- MOUNIER, Emmanuel. *Introdução aos existencialismos*. Tradução de João Bénard da Costa. Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1963.
- MORAVIA, Sergio. *Sartre*. Tradução de José Eduardo Rodil. Biblioteca Básica de Filosofia, Edições 70, Lisboa, Portugal, 1985.
- NUNES, Benedito. *Leitura de Clarice Lispector*. 1ª edição, edições Quíron, São Paulo, 1973.
- POUILLON, Jean. *O Tempo no romance*. Tradução de Heloysa de Lima Dantas. Editora Cultrix, São Paulo, 1974.
- ROSENFELD, Anatol. "Literatura e personagem". In: *A Personagem de Ficção*. Coleção Debates. Editora Perspectiva, São Paulo, 1976.
- _____. *Texto/contexto*. Coleção Debates, editora Perspectiva, São Paulo, 1973.
- _____. *O Teatro épico*. Coleção Debates, editora Perspectiva, São Paulo, 1985.
- ROSSUM, Walter van. *Sartre Beauvoir - a arte pela excepcional busca pela felicidade*. Tradução de Briguitta Waldbach Aragão. Gryphus, Coleção Casais. Rio de Janeiro, 1999.
- SABINO, Fernando. "A Revolução dos jovens iluminados". In: *Furacão sobre Cuba*. Editora do Autor, Rio de Janeiro, 1960.
- SAINT-SERNIN, Bertrand. "Philosophie et fiction". In: *Les Temps modernes: Témoins de Sartre*, vol. 1. Octobre à décembre, 1990, nº 531 à 533.
- SARTRE, Jean-Paul. *Les Mouches*. Théâtre, N.R.F. 20ª édition, Gallimard, Paris, 1947.
- _____. *Huis clos*. Théâtre, N.R.F. 20ª édition, Gallimard, Paris, 1947.
- _____. *Morts sans sépulture*. Théâtre, N.R.F. 20ª édition, Gallimard, Paris, 1947.
- _____. *La Putain respectueuse*. Théâtre, N.R.F. 20ª édition, Gallimard, Paris, 1947.
- _____. *A Prostituta respeitosa*. Tradução de Maria Lúcia Pereira. Editora Papirus, Campinas, 1992.
- _____. *Entre Quatro paredes*. Tradução de Guilherme de

- Almeida. Col. Teatro Vivo, editora Abril Cultural. São Paulo, 1977.
- _____. *Les Mains sales*. Théâtre, N.R.F. 105^a édition, Gallimard, 1948.
- _____. *As Mãos sujas*. Tradução de António Coimbra Martins. Publicações Europa-América, Portugal.
- _____. *Le Diable et le bon Dieu*. N.R.F., 68^a édition, Gallimard, Paris, 1951.
- _____. *O Diabo e o bom Deus*. Tradução de Maria Jacintha. Círculo do Livro S.A., 1973.
- _____. *A Engrenagem*. Tradução de Sousa Victorino. Editorial Presença, Lisboa, 1974.
- _____. *Les Séquestrés d'Altona*. Folio, Gallimard, Paris, 1986.
- _____. *Os Seqüestrados de Altona*. Tradução de António Coimbra Martins. 2^a edição, Publicações Europa-América, Lisboa, Portugal.
- _____. *La Nausée*. Folio, Gallimard, Paris, 1987.
- _____. *A Náusea*. Tradução de Rita Braga. 2^a edição, editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1983.
- _____. *L'Âge de raison*. N.R.F. 53^a édition, Gallimard, Paris, 1945.
- _____. *A Idade da razão*. Tradução de Sérgio Milliet. 2^a edição, editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1983.
- _____. *Le Sursis*. Folio, Gallimard, Paris, 1988.
- _____. *Sursis*. Tradução de Sérgio Milliet. Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1983.
- _____. *La Mort dans l'âme*. N.R.F. 60^a édition, Gallimard, 1949.
- _____. *Com a Morte na alma*. Tradução de Sérgio Milliet. Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1983.
- _____. *As Palavras*. Tradução de J. Guinsburg. 6^a edição, editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1984.
- _____. *Diário de uma guerra estranha*. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues. Editora Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1983.
- _____. *L'Être et le néant*. Bibliothèque des Idées, N.R.F., Gallimard, Paris, 1973.
- _____. *El Ser y la nada*. Tradução de Juan Valmar. 7^a edición. Editorial Losada S.A., Buenos Aires, Argentina, 1983.
- _____. *O Ser e o nada*. Tradução de Paulo Perdigão. 2^a edição, editora Vozes, Petrópolis, 1997.
- _____. *Que é a literatura?* Tradução de Carlos Felipe Moisés. Editora Ática, São Paulo, 1989.

- _____. *O Existencialismo é um humanismo*. Tradução de Rita Correia Guedes. Coleção Os Pensadores. Editora Abril Cultural, São Paulo, 1984.
- _____. *Questão de método*. Tradução de Bento Prado Júnior. Coleção Os Pensadores, Editora Abril Cultural, São Paulo, 1984.
- _____. *Sartre no Brasil: a conferência de Araraquara*. Edição bilingüe, tradução e introdução de Luiz Roberto Salinas Fortes. Editora Paz e Terra, São Paulo, 1986.
- _____. *Un Théâtre des situations*. Textes choisis et présentés par Michel Contat et Michel Rybalka. Idées, N.R.F., Gallimard, Paris, 1973.
- _____. *Sartre visita a Cuba*. Ediciones R., La Habana, Cuba, 1960.
- _____. *Furacão sobre Cuba*. Editora do Autor, Rio de Janeiro, 1960.
- _____. “A Propósito de John Dos Passos e de 1919”. *Situações I*. Tradução de Rui Mário Gonçalves. Publicações Europa-América. Lisboa, Portugal, 1968.
- SCHWARZ, Roberto. *Ao Vencedor as batatas*. 2ª edição, Livraria Duas Cidades, São Paulo, 1981.
- _____. “Cultura e política, 1964-69”. In: *O Pai de família e outros estudos*. 2ª edição, editora Paz e Terra. Rio de Janeiro, 1992.
- SODRÉ, Néelson Werneck. *Literatura e História do Brasil contemporâneo*. Mercado Aberto, Porto Alegre, 1987.
- _____. *Quem é o povo no Brasil?* Cadernos do Povo Brasileiro, vol. 2, editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1962.
- _____. *O que se Deve ler para conhecer o Brasil*. 4ª edição, editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1973.
- _____. *Memórias de um escritor*, volume 1. Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1970.
- _____. *A Luta pela cultura*. Editora Betrand Brasil, Rio de Janeiro, 1990.
- _____. *História da literatura brasileira*. 7ª edição, Difel, São Paulo, 1982.
- VELOSO, Caetano. *Verdade tropical*. Companhia das Letras, São Paulo, 1997.

PERIÓDICOS

A Manhã

“Descobridores de celebridades estrangeiras”. In: *Jornal de Letras e Artes*, por Brito Broca, 12/10/1952.

Anhembi

“Sartre no Brasil”. In: *Jornal de 30 Dias*, outubro de 1960, nº 119, vol. XL.

A Tarde (Salvador, Bahia)

“Existencialismo traz J.-P. Sartre a Bahia”, 16/08/60.

“Jean-Paul Sartre profetiza: ‘Colonialismo não chegará ao fim do século’”, 17/08/60.

“Sartre, na Reitoria, disse que Existencialismo é Marxismo”, 18/08/60.

Correio da Manhã (Rio de Janeiro)

“Sartre ao *Correio da Manhã*: o fenômeno mais importante do século é a liberdade dos povos coloniais”, entrevista concedida a Alexandre Rocha, 16/08/60.

“Galeria: Jean-Paul Sartre”, 27/08/60.

“Simone de Beauvoir e Sartre: Atividades”, por José Condé, 28/08/60.

“Jean-Paul Sartre - Simone de Beauvoir”, por José Condé, 30/08/60.

“Sartre no Recife”, por Adolfo Casais Monteiro, 03/09/60.

“Livro em tempo recorde”, por José Condé, 11/09/60.

“No Brasil, todos fazem a mesma pergunta a Sartre: e Cuba?”, por José Condé, 15/09/60.

“Sartre: 800 autógrafos”, por José Condé, 20/09/60.

“Sartre pronuncia-se a favor da rebelião argelina”, 21/09/60.

“Ainda Sartre”, por Adolfo Casais Monteiro, 24/09/60.

“Literatura e povo”, por Adolfo Casais Monteiro, 08/10/60.

“Flashes”, por José Condé, 11/10/60.

“Simone de Beauvoir está hospitalizada e Jean-Paul Sartre se sente muito só”, 16/10/60.

Cult - Revista Brasileira de Literatura (São Paulo)

“O Olhar canibal”, por Manuel da Costa Pinto, outubro de 1998.

Diário de Pernambuco (Recife, Pernambuco)

“Congresso de crítica debate literatura comparada: reunião”, 11/08/60.

“Jean-Paul Sartre chega, hoje, pela manhã a esta cidade”, 12/08/60.

“Prof. Guerra da Cal exalta importância do Congresso de Crítica Literária”,
12/08/60.

“Extremamente útil o Congresso de Crítica, diz Peregrino Jr.”, 13/08/60.

“Avião que trouxe Sartre estourou um pneu, ao aterrar”, 13/08/60.

“Sartre, no debate, afirma que irmanar os homens é a função precípua do
escritor”, 13/08/60.

“O Congresso de Crítica”, por Nilo Pereira, 14/08/60.

“Os Alagoanos do *Diário*”, por Aníbal Fernandes, 14/08/60.

“À Margem do encerrado Congresso”, por Aníbal Fernandes, 17/08/60.

“O que Sartre deveria saber”, por Aníbal Fernandes, 18/08/60.

Estado da Bahia (Salvador, Bahia)

“Sartre na Bahia fará conferência hoje na E. Teatro”, 17/08/60.

“A Literatura popular é a única aceitável no mundo hodierno: JPS”, 18/08/60.

Folha de S. Paulo

“Jean-Paul Sartre não crê na coexistência pacífica mas só na colaboração”, por
Villela Neto, 31/08/60.

“Jean-Paul Sartre: uma lição de vinho”, por Joseph Errol Brant, 16/09/60.

“Atores não puderam encenar *A Engrenagem*: o teatro fechou para eles”,
02/10/60.

“Lúcido até o fim, o mestre virou guerreiro do passado”, por J. B. Natali.
Ilustrada, 16/04/80.

“Uma Existência de mãos sujas”, por Nogueira Moutinho. *Ilustrada*, 16/04/80.

“Granger reflete sobre o sentido da filosofia”, 08/09/90.

“Nélson Rodrigues denuncia ‘idiotas’ de 68”, por Maurício Stycer. *Ilustrada*,
18/03/93.

“Sartre no Brasil”. *Ilustrada*, 19/07/93.

“Sartre na TV é uma invenção brasileira”, por Hélio Guimarães. *Ilustrada*,

- 19/07/93.
- “Abujamra encena clássico de Sartre”. *Ilustrada*, 30/07/93.
- “Maior best-seller da Filosofia faz 50 anos”, por Paulo Perdigão. Caderno *Mais!*, 01/08/93.
- “‘O Establishment não gostou nada do livro’ - amigo de Sartre lembra como *O Ser e o nada* foi recebido em 1943”, por Michel Contat. Caderno *Mais!*, 01/08/93.
- “Visita ao Brasil foi ato político”. Caderno *Mais!*, 01/08/93.
- “Existencialismo virou marcha de Carnaval”, por Sérgio Augusto. Caderno *Mais!*, 01/08/93.
- “Só é Filósofo quem já morreu, diz Sartre”. Carta de Sartre a Merleau-Ponty. Caderno *Mais!*, 14/08/94.
- “Merleau rejeita a política de Sartre”. Carta de Merleau-Ponty a Sartre. Caderno *Mais!*, 14/08/94.
- “Você age contra mim, escreve Sartre”. Carta de Sartre a Merleau-Ponty. Caderno *Mais!*, 14/08/94.
- “A Crise da revolução”, por Merleau-Ponty. Caderno *Mais!*, 14/08/94.
- “O Futuro de Sartre era fixo”, por Marilena Chauí. Caderno *Mais!*, 14/08/94.
- “O Filho do trovão”, por Ana Maria Guariglia. Caderno *Mais!*, 18/02/96.
- “O Filho do trovão - Mario Cravo Neto entrevista Pierre Verger”. Caderno *Mais!*, 18/02/96.
- “O Furacão Sartre em Araraquara”. Caderno *Mais!*, 31/08/97.
- “Decano do gozo”. Caderno *Mais!*, 31/08/97.
- “A Visão política de Sérgio Buarque de Holanda”, por Antonio Candido. Caderno *Mais!*, 25/01/98.
- “Um Discípulo de Stanislavski”. Caderno *Mais!*, 06/09/98.
- “Verger”, por Anna Lee. *Ilustrada*, 10/09/98.
- “Brennand exhibe dor, horror e barro”, por Paulo Vieira. *Ilustrada*, 22/09/98.
- “A Ética da irresponsabilidade”, por Renato Janine Ribeiro, 03/03/99.
- “Dostoiévski e o mal”, por Ariano Suassuna, 28/09/99.
- “Dostoiévski, Ariano e a pernambucália”, por Caetano Veloso, 02/11/99.
- “A Liberdade está entre Sartre e a lagartixa”, por Arnaldo Jabor. *Ilustrada*, 22/02/2000.

Jornal da Tarde (São Paulo)

- “O Testamento de Sartre”, 16, 17 e 18/04/80.
- “O Elogio esperado: unânime no mundo inteiro”, 17/04/80.
- “Sartre: na obra e no homem, as contradições de nosso tempo”, por Luiz

Roberto Salinas Fortes, 19/04/80.

“Sartre em seu tempo”, por Gérard Lebrun, 19/04/80.

Jornal do Brasil (Rio de Janeiro)

“Sartre”, 11/08/60.

“Sartre chega a Recife e responde com sorriso a uma pergunta sobre Cuba”,
13/08/60.

“O Teatro das trevas”, por Tristão de Athayde (Alceu Amoroso Lima),
18/08/60.

“Jean-Paul Sartre quer hotel em Copacabana (chegará hoje ao Rio)”, por
Mauritônio Meira, 23/08/60.

“Sartre chega hoje pela quinta vez”, 24/08/60.

“Casal Sartre-De Beauvoir chegou da Bahia para gozar mar de Copacabana”,
25/08/60.

“Sartre: Revolução Cubana é o caminho para países da América Latina”,
25/08/60.

“Simone de Beauvoir, sem Sartre: no mundo do homem mulher ainda é um
objeto”, 26/08/60.

“Sartre leva uma multidão à Filosofia e faz a defesa de uma literatura popular”,
27/08/60.

“A Idéia de literatura em Sartre”. In: *Suplemento Literário*, por José Guilherme
Merquior, 27/08/60.

“Sartre: em teatro as intenções não contam”. In: *Suplemento Dominical*, 03 e
04/09/60.

“Sartre em São Paulo: ‘O Brasil é a maior democracia do Ocidente’”, por
Mauritônio Meira, 04/09/60.

“Simone quer mulher no plano do homem”, 04/09/60.

“Sartre”, por Ferreira Gullar, 06/09/60.

“Sartre lançará livro no próximo sábado: *Furacão sobre Cuba*”, por
Mauritônio Meira, 13/09/60.

“Sartre: *Les Séquestrés d'Altona*”, por Cléber Ribeiro Fernandes, 15/09/60.

“Sartre e Simone I”, por Tristão de Athayde (Alceu Amoroso Lima), 15/09/60.

“Sartre e Simone II”, por Tristão de Athayde (Alceu Amoroso Lima), 16/09/60.

“Um Texto inédito de Jean-Paul Sartre”. In: *Suplemento Dominical*, 17/09/60.

“Simone de Beauvoir: *Les Bouches inutiles*”, por Cléber Ribeiro Fernandes,
17/09/60.

“Tabela: Sartre”. In: *Suplemento Dominical*, 24/09/60.

“Sartre: marquês engajado”. In: *Suplemento Dominical*, por Carlos Heitor

Cony, 01 e 02/10/60.

“Sartre volta à Revolução: ‘Cuba depende da dignidade dos países da A. Latina’”, 22/10/60.

Jornal do Commercio (Recife, Pernambuco)

“Congresso de crítica literária”, 02/08/60.

“Escritor deve atingir povo: experiência Ariano Suassuna ilustrou palestra de Sartre”, 16/08/60.

Libération (Paris, França)

Suplemento especial sobre Jean-Paul Sartre; 23/24, juin/1990.

Manchete (Rio de Janeiro)

“Sartre explica Sartre”, por Justino Martins, 03/09/60.

“Sartre: filósofo 24 horas por dia, tenta elucidar a condição do homem”, por Paulo Mendes Campos, 10/09/60.

“Confissões de um jovem editor”, por Rubem Braga, 01/10/60.

“Sartre e Simone em Araraquara”, 08/10/60.

O Cruzeiro (Rio de Janeiro)

“Sartre (no Recife) fecha o Congresso”, por Mário Camarinha, 03/09/60.

O Estado de S. Paulo

“*Les Séquestrés d’Altona I*”. In: *Suplemento Literário*, por Benedito Nunes, 02/04/60.

“*Les Séquestrés d’Altona II*”. In: *Suplemento Literário*, por Benedito Nunes, 09/04/60.

“A Última peça de Sartre”. In: *Suplemento Literário*, por Sábato Magaldi, 13/08/60.

“Sartre faz a defesa da literatura popular”, 27/08/60.

“Um Escritor do seu tempo”, editorial do *Suplemento Literário*, 03/09/60.

“Sartre no Recife”. In: *Suplemento Literário*, por Adolfo Casais Monteiro, 03/09/60.

“Reflexões sobre o teatro de Sartre”. In: *Suplemento Literário*, por Benedito

Nunes, 03/09/60.

- “A Experiência dialética de Sartre”. In: *Suplemento Literário*, por Gilles Granger, 03/09/60.
- “Sartre visto por Simone de Beauvoir”. In: *Suplemento Literário*, 03/09/60.
- “Revista das Revistas: um texto inédito de Jean-Paul Sartre - World Premières Mondiales”. In: *Suplemento Literário*, por Lívio Xavier, 03/09/60.
- “Nada existe de substancial na literatura da França de hoje - entrevista com Simone de Beauvoir”, 04/09/60.
- “Sartre falou de política e de filosofia em Araraquara”, 06/09/60.
- “Sartre assistirá à estréia do Bela Vista”, 07/09/60.
- “Apelo à juventude, a Sartre e à U.S.P.”, por Miguel Urbano Rodrigues, 08/09/60.
- “Sartre falou sobre colonialismo e suas implicações no mundo moderno”, 08/09/60.
- “Ainda Sartre”. In: *Suplemento Literário*, por Adolfo Casais Monteiro, 10/09/60.
- “Sartre visto por Simone de Beauvoir”. In: *Suplemento Literário*, 10/09/60.
- “Revista das Revistas: um texto inédito de Jean-Paul Sartre”, por Lívio Xavier, 10/09/60.
- “Sartre: a verdade do teatro é a instauração do escândalo”, 11/09/60.
- “*A Engrenagem* pelo Grupo ‘Oficina’”, 17/09/60.
- “Sartre e Brecht”. In: *Suplemento Literário*, por Carlos von Schmidt, 22/10/60.
- “*A Engrenagem*”. In: *Suplemento Literário*, por Sábato Magaldi, 29/10/60.

O Globo (Rio de Janeiro)

- “Sartre e Simone dizem que o fato mais importante dos nossos dias é a libertação dos povos africanos”, 17/08/60.
- “Sartre e *As Mãos Sujas*”, por R. Magalhães Júnior, 27/08/60.

O Imparcial (Araraquara, S. Paulo)

- “Sartre e o Brasil”, por Dorian Jorge Freire, 09/09/60.

Pasquim (Rio de Janeiro)

- “O Inferno são os outros”, por Fausto Wolff, nº 565, 25/04 a 01/05 de 1980.

Revista Brasileira de Filosofia

“Sartre em São Paulo”. In: *Noticiário Cultural*, julho/agosto/setembro de 1960, nº 39.

Última Hora (Rio de Janeiro)

“Sartre impressionado com saveiros na Bahia”, 17/08/60.

“Sartre levou multidão para ouvir Simone de Beauvoir”, 26/08/60.

“Sartre no ISEB”, 29/08/60.

“Sartre no ISEB: colonialismo entrava a paz no mundo”, 30/08/60.

“Sartre visitou o Morro da Babilônia”, por José Mauro, 30/08/60.

“A Vida como ela é: Sartre”, por Néelson Rodrigues, 02/09/60.

“Escritora da favela sonha morar num castelo de ouro”, 03/09/60.

“Presença de Jean-Paul Sartre”, 03/09/60.

“Juventude francesa só se libertará pela violência”, 05/09/60.

“Sartre: ‘No Brasil todo mundo parece de esquerda’”, 10/09/60.

“Três horas de debates sobre problemas da classe operária: *UH* promove diálogo de Sartre com trabalhadores”, 12/09/60.

“Diálogo de Sartre com trabalhadores”, 13/09/60.

Veja

“Os Caminhos de Sartre”, por Geraldo Mayrink, nº 607, 23/04/80.