

Souza, R. R. de. *Existencialismo e o campo político carioca (1945-1955): um olhar fenomenológico-ator-rede*

Existencialismo e o campo político carioca (1945-1955): um olhar fenomenológico-ator-rede

Existentialism and Rio de Janeiro's Political Field (1945-1955): a Phenomenological-Actor-Network Approach

El existencialismo y el campo político de Rio de Janeiro (1945-1955): una mirada fenomenológica-actor-red

Rodolfo Rodrigues de Souza¹

Resumo

O artigo apresenta a chegada do existencialismo de Jean-Paul Sartre ao Rio de Janeiro, então capital nacional, entre os anos de 1945 e 1955. O olhar para o tema se constrói pela conexão entre diferentes narrativas encontradas em dois jornais cariocas, *A Manhã* e *Última Hora*, em uma perspectiva que conjuga as propostas da fenomenologia como intencionada por Sartre e a Teoria Ator-Rede. Em especial, contam-se as histórias que conjugam o existencialismo e o campo político, arena de intensas disputas, sobretudo em função de um temor em relação ao comunismo. Da sucessão de narrativas, emerge uma compreensão da apropriação do pensamento do filósofo francês no país, permitindo entrever características locais imiscuídas nos textos jornalísticos.

Palavras-chave: Existencialismo. Teoria Ator-Rede. Fenomenologia. Rio de Janeiro.

Abstract

The article presents the arrival of Jean-Paul Sartre's existentialism in Rio de Janeiro, the national capital then, between 1945 and 1955. The argumentative line is built upon the connection between different narratives found in two Rio de Janeiro newspapers, *A Manhã* and *Última Hora*, in a perspective that combines the proposals of phenomenology as intended by Sartre and the Actor-Network Theory. In particular, we tell the stories that combine existentialism and the political field, an arena of intense disputes, especially due to a fear of communism. From the succession of narratives, emerges an understanding of the appropriation of the French philosopher's thinking in the country, allowing us to glimpse local characteristics mixed in journalistic texts.

Keywords: Existentialism. Actor-Network Theory. Phenomenology. Rio de Janeiro.

Resumen

El artículo presenta la llegada del existencialismo de Jean-Paul Sartre a Río de Janeiro, entonces la capital nacional, entre 1945 y 1955. La mirada al tema se basa en la conexión entre diferentes narrativas encontradas en dos periódicos de Río de Janeiro, *A Manhã* e *Última Hora*, en una perspectiva que combina las propuestas de la fenomenología según Sartre y la Teoría Actor-Red. En particular, contamos las historias que combinan el existencialismo y el campo político, un escenario de intensas disputas, especialmente debido al miedo al comunismo. De la sucesión de narraciones, surge una comprensión de la apropiación del pensamiento del filósofo francés en el país, lo que nos permite vislumbrar características locales mezcladas en los textos periodísticos.

Palabras clave: Existencialismo. Teoría Actor-Red. Fenomenología. Rio de Janeiro.

¹ Doutorando em Psicologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGPS/Uerj). Mestre Psicologia Social pelo PPGPS/Uerj. Professor na graduação de Psicologia do Centro Universitário Celso Lisboa. Pesquisador da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Psicólogo clínico em consultório particular.

Introdução: os -ismos de importação

14 de abril de 1946. Almeida Fischer, escritor e crítico literário brasileiro, publica no jornal *A Manhã* uma extensa entrevista com o escritor paraibano Allyrio Meira Wanderley. Segundo Fischer (1946, p. 8), Wanderley é um autor com estilo diferenciado nas letras nacionais, destacando-se sobremaneira por seu último romance, *Ranger de dentes*, de 1945. O autor é descrito como um “nordestino autêntico” que fala das coisas de sua terra, “o drama das populações flageladas pela inclemência do clima, pela tragédia da fome, do desconforto, do abandono à própria sorte” (Fischer, 1946, p. 8). Na ocasião, Fischer aproveita para saber a opinião de Wanderley sobre os mais variados temas: a literatura nacional e internacional, o método criativo do escritor, a satisfação de um autor com seu texto. A certa altura, lê-se:

- Acredita que o *existencialismo francês de pós-guerra* se expandirá até o Brasil? [pergunta Fischer]

- Sim, por que não? Sempre vivemos à espreita do que se passa fora e, se possível, longe, justamente para imitar. E o mal não está em imitar; *o mal está em imitar mal. [...] as causas que provocaram o advento do existencialismo não ocorreram entre nós; daí, o artificialismo do nosso futuro ou próximo existencialismo, herança de quase todos os nossos ismos de importação [...].* (Fischer, 1946, p. 8, grifos nossos).

O existencialismo emerge do pós-guerra na França, como afirma Wanderley. Como poderia existir tal movimento no Brasil se o país não havia vivido, como os franceses, a destruição das guerras mundiais, em especial da Segunda? A resposta do autor de *Ranger de dentes* tem sua chave de leitura na ideia de que o comportamento e a arte brasileira são produtos da colonização. Pode-se compreender que Wanderley está defendendo uma produção autóctone, em

sintonia com uma série de intelectuais brasileiros que, a partir da década de 1930 e, notoriamente, nos anos 1950, passam a primar pela busca do elemento “nacional”. Esse cenário exige um pensamento legitimamente nacional, com uma produção de “cor local”, afinado com as “raízes” brasileiras, fazendo frente à adoção das ideias europeias. Nessa linha, por exemplo, escreve Darcy Ribeiro (1995, p. 8) que é necessário “estabelecer a forma e o papel da nossa cultura erudita, feita de transplante, regida pelo modismo europeu, frente à criatividade popular, que mescla as tradições mais díspares [...]”. Em sentido similar, escrevem Sérgio Buarque de Holanda (1995), Celso Furtado (2007) e Gilberto Freire (1998).

Este artigo, oriundo de minha dissertação de mestrado (Souza, 2015),² tem por objetivo compreender como esse “-ismo de importação” foi apropriado em terras brasileiras, ou seja, refletir sobre as reverberações do existencialismo de Jean-Paul Sartre no Brasil entre os anos de 1945 e 1955, período de intensa produção e divulgação das ideias do filósofo. Mais especificamente, toma-se aqui o Rio de Janeiro, então capital nacional, como *locus* privilegiado e volta-se o olhar para um dos diversos campos com os quais a obra de Sartre é colocada em diálogo no país, o campo político. Todo campo é um microcosmo pertencente a um macrocosmo e institui uma separação entre iniciados e não iniciados. O campo político é aquele restrito ao mundo dos políticos e da política, entendida como “uma luta em prol de [...] ideias-força, ideias que dão força ao funcionar como força de mobilização” (Bourdieu, 2011, p. 203). Pensar o campo político do Rio de Janeiro daquele tempo é refletir concomitantemente em termos nacionais e sobre a própria ideia de “nacional” indicada pelos autores citados.

² Realizada com orientação da professora Ariane Patrícia Ewald, a pesquisa contou com apoio da Capes.

Souza, R. R. de. *Existencialismo e o campo político carioca (1945-1955): um olhar fenomenológico-ator-rede*

Além de capital federal à época, o Rio é revestido pela qualidade de cidade-capital,³ tendo sua identidade política fundada como “síntese da nação” (Motta, 2004). Nem todas as narrativas aqui presentes têm por cena as ruas da cidade, suas praias e espaços de convivência, mas todas têm implicações diretas sobre ela, sobre o país e sobre o modo de vivenciá-los – urbe e nação.

Tal empreitada requer olhar para fontes históricas, e aquelas escolhidas foram os jornais. Foram escolhidos para o levantamento o jornal *Última Hora* (UH), de Samuel Wainer, e *A Manhã*, publicado pelas Empresas Incorporadas ao Patrimônio da União – portanto, governista –, ambos disponíveis na Hemeroteca Digital Brasileira, iniciativa da Biblioteca Nacional. Tal escolha se deu em função da capilaridade e popularidade desses jornais naquele momento. Com ilustres colunistas e um olhar voltado não apenas para o Rio, como também para os demais estados do país, as matérias jornalísticas são um rico material para análise, permitindo fazer pulular diferentes versões.

Fenomenologia-ator-rede: (im)possibilidades

Como direcionador do olhar neste labor, agrego duas propostas metodológicas distintas, que, no entanto, considero complementares: a fenomenologia como apropriada por Sartre e a Teoria Ator-Rede (TAR), em diálogo, sobretudo, com Bruno Latour, John Law, Annemarie Mol e Vinciane Despret. O olhar fenomenológico compreende que não há distância entre homem e mundo: ambos são cooriginários e, como tal, inseparáveis. Nesse sentido, todo fenômeno humano se constitui no mundo e em diálogo inexorável com este. Já o olhar da TAR

que aqui convoco é aquele que compreende que a realidade, esse ente tantas vezes tomado como uma totalização, é “um processo mais precário, contínuo, fluido, aberto, um modo nunca acabado” (Moraes & Arendt, 2013). É necessário, portanto, estar atento a esses modos de produção de realidades diversas.

Segundo Vinciane Despret (2012),⁴ há duas formas principais de ordenamento do real. A autora chama a atenção para as *diferenças entre versão e tradução*. Segundo ela, enquanto esta aposta na construção de uma única visão sobre algo, tomada como a visada fiel e verdadeira, aquela se propõe como uma possibilidade dentre outras, apostando na multiplicidade e nas bifurcações. Despret acena com um duplo movimento: de alerta e de responsabilidade. Como alerta, ela diz que posso tomar aquilo que encontro nas páginas do jornal no sentido de uma tradução ou de uma versão, apontando o quanto essa última parece mais rica em possibilidades. Como responsabilidade, leva-me a pensar, justamente, que o modo como opto por encarar as matérias encontradas é também uma versão. Desse modo, as ideias que encontro em Despret me engajam inexoravelmente ao ato de criação responsável. Esse é um dos pontos, aliás, em que percebo uma sintonia entre o pensamento dessa pensadora com aquele de Sartre acerca do engajamento do escritor (Sartre, 2010).

Outro modo de dizer “versão” é aquele agenciado por Law (1994) com o termo *modos de ordenamento*, que aponta para a inexistência de uma ordem única e pura, mas para diferentes formas de organização do real. Se assumirmos os modos de ordenamento, admitimos que a ordem depende de uma prática de engendramento de realidade. Law evidencia o quanto a concepção de que há uma ordem única é algo que se obtém

³ O conceito é de Giulio Argan (2004) e aponta para a presença de capitalidade agregadora de sentidos nacionais, mais do que necessariamente o fato de ser uma capital federal.

⁴ Assim como o texto de Despret, todas as citações de fontes estrangeiras são fruto de minha livre tradução.

Souza, R. R. de. *Existencialismo e o campo político carioca (1945-1955): um olhar fenomenológico-ator-rede*

também por práticas que criam uma realidade em que isso pode ser verdadeiro. Seguindo com Law (2009), admitimos que as práticas sociais sejam criadoras de realidades. A escrita de um jornal, a opção por este ou aquele modo de narrar os fatos e, mesmo, a escolha de quais fatos narrar, indica um exercício de criação de realidade. Tal exercício implica a coexistência de camadas: podemos pensar que há ao menos uma realidade diretamente implicada em uma notícia e uma dezena de outras que são perpassadas ou criadas pela mesma notícia, mas que passam despercebidas. Estas são o que Law (2009, p. 1) chama de “realidades colaterais”, “que são criadas incidentalmente, e ao longo do percurso”. Para o autor, este ou aquele mundo posto em prática é fruto de uma escolha, uma “política ontológica”. Não uma política institucionalizada, mas aquela que confere ser a um e não ser a outro objeto, compondo uma realidade (Law, 2009). De acordo com Mol (2005, p. VIII), outra autora da TAR e parceira de Law, esta é “uma política que tem a ver com o modo como os problemas são enquadrados, corpos formatados e vidas empurradas ou puxadas num sentido ou noutro”. É também nesse caminho que Law e Annemarie Mol (2011, p. 276, grifos dos autores) afirmam que “[...] *o social não é puramente social*; e [...] se o fosse, então não permaneceria como unidade por muito tempo. [...] a estabilidade reside na heterogeneidade material”. Eles destacam a importância de se atentar para a interação entre todos os materiais, os mais diversos, que compõem uma rede. É por meio dessa interação que uma determinada realidade é posta em cena em detrimento de outras. É por meio delas que podemos pensar aquilo que se revela e aquilo que se esconde, na presença e na ausência, na *política ontológica* – que, nesse paradigma, não é casual.

Indiquei até aqui alguns pontos de aproximação entre o pensamento de Sartre

e de autores da TAR, o que pode ter dado a ideia de que se trata de uma relação óbvia e de que ambas as propostas centralizam o homem. Afinal, afirmei poucas linhas atrás que “a escrita de um jornal, a opção por este ou aquele modo de narrar os fatos e, mesmo, a escolha de quais fatos narrar, indica um exercício de criação de realidade”. Escrever, escolher, narrar: ações humanas. Intencionalmente, deixei de lado o jornal, a materialidade que me interpelou a todo instante na pesquisa e que me exigiu respostas, manejo, compreensões. Trata-se da materialidade que me conecta e me viabiliza certos modos de existir no mundo. Penso que Sartre frisa em sua obra o caráter criativo da existência humana, ao passo que, ao pensar com os autores da TAR, deveria ser capaz de engajar simetricamente atores não humanos – que, diga-se de passagem, não precisam ser materiais.⁵

Edwin Sayes (2013), sociólogo australiano que trabalha com a TAR, estabelece quatro modos pelos quais essa abordagem considera que os não humanos agem: primeiro, são condição de possibilidade para a existência da sociedade humana; são vistos como mediadores, e não como meios, para um fim; como agentes de associações morais ou políticas, ou seja, como participantes ao lado dos humanos nas posições tomadas acerca desses temas; por fim, como parte integrante de uma associação, o que aponta para o fato de que toda *ação* é sempre *interação*. A simetria proposta entre humanos e não humanos é tão evidente nesses modos propostos por Sayes (2013, p. 6) que ele afirma em certo ponto que “questões de intencionalidade, autonomia e responsabilidade não podem ser endereçadas partindo da linguagem simétrica dessa perspectiva”, tornando-se assim um limite imposto pelo modo de proceder comuns aos autores da TAR.

⁵ Um aroma, uma voz, o vento, são exemplos de atores não humanos que carecem de materialidade palpável.

Souza, R. R. de. *Existencialismo e o campo político carioca (1945-1955): um olhar fenomenológico-ator-rede*

E, no entanto, na entrevista com Latour publicada na introdução do livro de Don Ihde e Evan Selinger (2003), “*Chasing technoscience*”, lemos a provocação de Ihde para Latour:

[Don Ihde diz] Parece-me que suas reservas têm a ver com o fato de que a fenomenologia não considera os não humanos.

[Bruno Latour responde] Isso deve ter a ver com minha ignorância e preconceito. Consideremos a tradição fenomenológica que conheço melhor – aquela de Merleau-Ponty. Trata-se de *uma posição muito interessante* da ideia de corporificação. *Mas é um ponto de vista absolutamente antropocêntrico* da corporificação. *É muito difícil descentralizar o humano nessa tradição* e conectar Merleau-Ponty com questões metafísicas clássicas, como aquelas em que estou interessado e que foram postas por Whitehead. Eu sei que isso é injusto. Mas na luta por revalidar questões metafísicas, em um sentido pertinente ao pensamento de Whitehead, não sei como a fenomenologia pode vir ao meu socorro. Certamente ela é de maior ajuda que posições racionalistas, porque enfatiza a experiência vivida, *levécu* [...]. Mas a questão é: podemos acessar modos de agenciamento que não sejam centrados no humano? Para isso, acho que a fenomenologia não serve. [...] Então, *para mim, mas você pode compreender que esse julgamento é uma posição que é a minha*, para aquilo que eu pretendo, sempre penso que as ferramentas da fenomenologia aprofundam o tipo de lacuna que eu justamente quero fechar. (Ihde & Selinger, 2003, p. 16, grifos nossos).

No sentido daquilo que pretendo empreender, a fala de Latour me basta. Ao afirmar os limites de seu trabalho, fala em uma escolha por Whitehead em detrimento de Merleau-Ponty – ou outro pensador da fenomenologia –, e não em impossibilidades. Admite a dificuldade em descentralizar o humano na perspectiva fenomenológica, mas não que isso seja irrealizável, apenas que essa é a “sua posição”. De fato, o que venho encontrando são as diversas dificuldades

para estabelecer umnexo absolutamente coerente – que talvez não exista – entre fenomenologia e TAR. Como unir atores não humanos e a ideia de consciência intencional? Embora conceitualmente isso pareça impossível, se pensarmos em termos da atitude fenomenológica, com sua proposta fundamental de considerar aquilo que aparece como aparece, não há dificuldades a serem enfrentadas: ao olhar aquilo que aparece, podemos ou não notar o não humano imiscuído na ação, fazendo-se “inter-ação”. Grosso modo, o estudo da TAR tem me permitido levar ao paroxismo a conclusão de que a própria ideia de intencionalidade leva Sartre: a de que homem e mundo são cooriginários e se dão a um só golpe, não havendo existência apartada entre ambos. A meu ver, ideia que precisa ainda ser mais bem-elaborada, se Sartre enfatiza os atores humanos, isso tem mais a ver com uma demanda contextual do que com a impossibilidade de englobar os atores não humanos em suas pesquisas.⁶

“Entre tapas e beijos”:⁷ Sartre, comunismo e existencialismo

Característica comum aos periódicos cariocas entre os anos de 1945 e 1955 é a utilização do termo existencialismo como sinônimo de um extenso léxico. Depravação, vício e imoralidade eram apenas alguns dos sentidos corriqueiros. Mas há nessa época também quem o considere como significativo no vocabulário político. É o que afirma em uma divertida crônica Dinah Silveira de Queiroz, imortal da Academia Brasileira de Letras (ABL). Escreve Queiroz (1947a, p. 4) que, em um jantar de cerimônia na Europa, teve o desprazer de ocupar o assento ao lado de um “reacionário

⁶ Resta uma reflexão por fazer sobre aquilo que Sartre (2002) chama de prático-inerte em sua obra *Crítica da Razão Dialética*, e se isso não dialogaria com os não humanos de Latour.

⁷ Referência à canção homônima de Nilton Lamas e Antônio Bueno

Souza, R. R. de. Existencialismo e o campo político carioca (1945-1955): um olhar fenomenológico-ator-rede

européu”, tipo muito pior do que pode imaginar o público brasileiro. Entre os diversos assuntos ensaiados com seu vizinho de mesa, “caiu na tolice” de comentar Sartre e seu existencialismo: “Correu, à volta, um murmúrio desaprovador. A escritora brasileira [a própria Dinah], coitada, dava importância a algo que provocava o riso das pessoas de bom senso! Os existencialistas eram uns doidos... Só isso. Então os brasileiros os levam a sério?” (Queiroz, 1947a, p. 7) Queiroz efetivamente dava importância ao tema: não raras são as colunas dela em que Sartre, seus romances e o existencialismo são comentados – embora a ideia de “seriedade” possa ser questionada em alguns casos. Mas ela não é a única. O existencialismo era “levado a sério” quando as colunas dizem respeito a suas proximidades e distanciamentos em relação ao marxismo, ao materialismo histórico e ao comunismo.

Refiro-me aos três termos – marxismo, materialismo histórico e comunismo –, pois os periódicos cariocas de então os usam como se fossem sinônimos. Marxismo diz respeito ao pensamento oriundo ou derivado das ideias de Karl Marx, sendo o materialismo histórico “um quadro de referência para as explicações históricas” desenvolvidas pelo pensamento marxista (Blackburn, 1997). O comunismo é o sistema social e político discutido, dentre outros, por Marx – daí, talvez, certa confusão entre marxismo e comunismo – e que encontra uma de suas instâncias de institucionalização nos Partidos Comunistas (PCs) pelo mundo. O pensamento filosófico marxista ficou conhecido como materialismo dialético e é pouco comentado pelos periódicos cariocas.

Mas porque é esse o escopo que os periódicos consideram com maior seriedade o existencialismo entre os anos aqui analisados? É provável que a associação feita entre Sartre, materialismo, marxismo e comunismo seja um processo

caudatário das próprias escolhas do filósofo francês. Sobre o ano de 1944, Simone de Beauvoir (2009, p. 18) escreve que

Nenhuma reticência atrapalhava a amizade que tínhamos [ela e Sartre] pela URSS; os sacrifícios do povo russo haviam provado que em seus dirigentes encarnava-se a sua própria vontade. Era, portanto, fácil, em todos os âmbitos, querer colaborar com o PC. Sartre não teve intenção de filiar-se; primeiro, era demasiado independente; e, sobretudo, tinha com os marxistas sérias divergências ideológicas. [...] Contra um certo marxismo – aquele que o PC professava –, ele fazia questão de salvar a dimensão humana do homem. [...] No plano político, ele achava que os simpatizantes deviam representar, fora do PC, o papel que a oposição assume no interior dos outros partidos: apoiar tudo criticando.

Temos nesse trecho das memórias de Beauvoir uma série de exemplos da relação de Sartre com a órbita marxista: a relação amistosa dele com a URSS, com o Partido Comunista Francês (PCF) e com certo pensamento marxista, em especial aquele que chega para os franceses sob o crivo de Friedrich Engels. Posteriormente, Sartre irá se questionar sobre esses posicionamentos, mas é esse o aspecto de sua obra posto em cena no Rio de Janeiro do período analisado. Afirmar uma conexão entre como o campo político carioca lidou com o comunismo e com o existencialismo sartriano, portanto, não parece despropositado.

A periodização proposta por Mészáros (2012) sobre a produção de Sartre, aliás, aponta para as relações entre o filósofo e esse pensamento e suas implicações políticas. Tendo dividido a trajetória do intelectual francês em seis fases, Mészáros considera os anos de 1945-1955 como aqueles que englobam duas fases distintas. A primeira, da busca da política no código da moralidade, ou seja, a busca “de uma política moralmente comprometida, ainda que conservando a soberania do indivíduo. [...] representa uma

Souza, R. R. de. *Existencialismo e o campo político carioca (1945-1955): um olhar fenomenológico-ator-rede*

ampliação [das fases anteriores] em direção aos problemas sócio-históricos concretos” (Mészáros, 2012, posição 1882). A segunda, da busca da moralidade no código da política, aponta para a ação política direta, aproximação com o Partido Comunista Francês (PCF), dando atenção, enfim, para a política institucional que negligenciara na fase anterior. Nota-se, pois, uma aproximação crítica de Sartre em relação ao pensamento marxista. Essa aproximação é comentada, inclusive, na nota jornalística “Sartre, nova estrela da órbita comunista” (1953, p. 2). Comentando a presença de Sartre no Congresso de Viena daquele ano, afirma que o filósofo

não está cem por cento de acordo [com a política do PC], e o mais provável é que nunca fique totalmente; porém *lhe resultava difícil continuar* dizendo que o Partido Comunista é a única organização que defende verdadeiramente os operários e permanecer *na oposição expectante e cômoda dos que aprovam mas não seguem*.

Positivamente, não se pode concluir que Sartre renunciou à crítica. Sua posição no pensamento contemporâneo francês impõem [sic] ao escritor responsabilidades a que ele não pode fugir. O monolitismo comunista não se coaduna muito bem com a ductilidade existencialista. O tempo dirá se a liberdade “sartreana” [sic] aceita as conclusões comunistas até o fim. (Sartre, Nova estrela da órbita comunista, 1953, p. 2, grifos nossos).

Penso que, de um modo geral, o texto “Questão do Método” (Sartre, 2002), embora tenha sido escrito em 1957, permite conhecer o ponto central dessa “aproximação crítica”, que não se confunde com “adesão plena” nem à filosofia marxista, nem à política do PC. Nesse texto, Sartre defende que o marxismo é a filosofia necessária de nosso tempo, mas que carece de um método para realizar tal análise da história de modo a não perder o homem singular de vista, com o que a doutrina existencialista poderia contribuir. Sartre já havia apontado para

crítica semelhante em outros textos (Sartre, 1946, 1952, 2007). O que se depreende dessa indicação é que o método que o existencialismo desse filósofo pode emprestar ao marxismo na busca pela compreensão da história totalizada deve atuar no sentido de recolocar o particular na universalização, ou, com Simone de Beauvoir, “de salvar a dimensão humana do homem”. Aliás, podem ser lidas críticas marxistas ao existencialismo de Sartre em sua famosa conferência “O existencialismo é um humanismo”: “[...] acusaram-no [o existencialismo] de incitar as pessoas a permanecerem no imobilismo do desespero [...] de haver negado a solidariedade humana, de considerar que o homem vive isolado” (Sartre, 1987, p. 3). É curioso que nesse texto Sartre se refira a tal crítica como oriunda dos “comunistas”,⁸ ao passo que os subtítulos indicados na obra mencionam que se trata da crítica dos marxistas. O texto, publicado pela primeira vez já em 1946, permite supor que a confusão entre os termos marxismo e comunismo, presente nos jornais cariocas, não ocorre apenas no cenário brasileiro.

Embora o período selecionado não englobe o chamado Estado Novo em sua totalidade, opto por considerar no levantamento das matérias jornalísticas o ano de 1945. Gestão ditatorial de Vargas,⁹ o Estado Novo é marcado por uma inflexão em sua política de relações internacionais a partir da decisão de alinhamento com os EUA de 1942 em diante durante a Segunda Guerra Mundial. A crise oriunda de tal inflexão foi enfrentada com o apoio, dentre outros, dos comunistas, demarcando um diferencial no posicionamento de Vargas em relação a esse grupo, ainda não institucionalizado no Partido Comunista Brasileiro (PCB). A canção “Entre tapas e beijos” descreve bem tal mudança: se nos

⁸ “Des communistes”, no original em francês (Sartre, 1970).

⁹ Como veremos adiante, Vargas volta ao poder em 1951, dessa vez democraticamente.

Souza, R. R. de. Existencialismo e o campo político carioca (1945-1955): um olhar fenomenológico-ator-rede

primeiros anos da gestão há uma perseguição a pretensos comunistas, ao longo a relação torna-se tão amistosa que acelera o processo que culmina com o fim do Estado Novo.

O ano de 1945, que marca o fim desse regime de governo, coincide com o início do período chamado por Cohen-Solal (2008) de “anos Sartre” e com a famosa conferência “O existencialismo é um humanismo”, de 29 de outubro de 1945, sucesso imediato em Paris. Tinha expectativa, enquanto pesquisava, de que aquele ano fosse profícuo em apresentações das ideias de Sartre nos jornais cariocas e, entretanto, o campo teima em não nos dar a medida de nossos anseios: quase nada se escreveu sobre o filósofo. Apenas uma coluna, assinada pelo jornalista Sérvulo de Melo (1945, p. 7) para o jornal *A Manhã* se refere ao existencialismo, sem qualquer menção direta a Sartre. Inicialmente, é preciso destacar que a referida conferência, que causa furor em Paris, ocorre exatamente no mesmo dia da deposição de Getúlio Vargas no Rio de Janeiro. Há que se considerar, portanto, que o campo político interno está suficientemente agitado e talvez não sejam necessários comentários sobre um novo pensamento que começa a ser mais fortemente propagado na França. Por outro lado, essa mesma turbulência política faz pensar na importância de se comentar a obra de Sartre. Estando o fim dessa primeira gestão de Vargas mais afeito aos comunistas, seria de se esperar que os jornais afeitos ao governo, como *A Manhã*, comentem de modo positivo o existencialismo de Sartre em consonância com seu posicionamento político alinhado ao marxismo.

Decerto que Sartre está começando a ter sucesso e há que se levar em conta que existe um tempo diferenciado para a circulação dos pensamentos e produtos oriundos de outros países. Tal tempo fica evidenciado, por exemplo, na diferença entre o ano de lançamento na França de *A*

idade da razão, primeiro livro da trilogia de Sartre *Caminhos da liberdade*, em 1945, e o momento em que é comentado pela primeira vez em *A Manhã*, em 11 de janeiro de 1947 (Queiroz, 1947b, p. 4). Mas “O existencialismo é um humanismo” não foi uma palestra qualquer. Nas palavras de Cohen-Solal (2008, p. 296), esse evento foi um “sucesso cultural sem precedentes”.

De qualquer modo, vejamos a coluna de Sérvulo de Melo (1945). Nela, o jornalista, formado em direito e colunista do jornal *A Manhã*, comenta o existencialismo. No texto, Melo apresenta diversos termos relativos ao cenário político: reacionário, liberdade, comunismo, democracia, coletivismo, individualismo e “materialismo e espiritualismo” – entre aspas, já que os dois termos são considerados por ele em conjunto. Chama a atenção que, em meio a tantas palavras de cunho político imediato, o existencialismo apareça junto à definição de materialismo e espiritualismo. Segundo o autor, o materialismo é fruto do espírito humano e pretende afirmar a primazia da matéria, ao passo que o “Christianismo” (*sic*) não se opõe ao materialismo, mas é capaz de também englobar o espírito. Portanto, mais vale aquele que é capaz de mergulhar “no mais profundo materialismo para criar o mais transcendente espiritualismo” (Melo, 1945, p. 7). Afirma, por fim, que

O homem não pensa sem corpo. O corpo não vive sem o espírito. *O existencialismo se funda nessa interdependência da organização biológica do homem.* A morte não existe propriamente, significa apenas a integração do espírito no espírito do Cosmo e a volta o corpo ao corpo do mundo. (Melo, 1945, p. 7, grifos nossos).

Penso que seu comentário diz respeito à indissociabilidade entre homem e mundo em voga na fenomenologia e na filosofia existencial e também presente na apropriação que Sartre faz da noção de consciência intencional, que pode ser

Souza, R. R. de. *Existencialismo e o campo político carioca (1945-1955): um olhar fenomenológico-ator-rede*

resumida pela máxima “toda consciência é consciência *de* alguma coisa”. A implicação dessa ideia é que todo conteúdo até então pensado como imanente da consciência é dela “expulso” por premissa (Silva, 2010). A consciência não contém o mundo, mas se relaciona com este de modo inequívoco. Não há mundo sem consciência, nem consciência sem mundo. Acredito que é a partir dessa ideia que Sérvulo de Melo (1945) afirma que o existencialismo se funda em certa interdependência. Entretanto, o escritor se equivoca ao dizer que tal dependência se dá em relação ao corpo e o Cosmo, o que aponta para a possibilidade de que Melo seja um comentarista pouco ortodoxo do existencialismo.¹⁰ O carioca que leu esse texto de Sérvulo em 1945 pode ter imaginado um Sartre mais “espiritualizado” do que o pensador realmente foi.

Quanto ao comunismo, é apresentado como “uma teoria de estado, uma doutrina social e política” que, “não se pode negar que também seja uma ditadura”, embora diferente daquela dos governos totalitários (Melo, 1945, p. 4). É uma definição que aponta para o temor das relações do governo Vargas com os comunistas e da instauração de uma gestão continuísta desse aspecto do Estado Novo. Note-se o “também seja” utilizado pelo autor, que acredito poder ser interpretado como uma referência direta ao governo ditatorial vigente no país, já que ele não cita outros modos de ditadura previamente em seu texto. Seu “também” não encontra coesão no próprio texto, mas apenas no contexto do campo político carioca. Seria de se esperar, portanto, que o existencialismo de Sartre fosse criticado a reboque dessa ideia, mas ele fica restrito à ideia de filosofia acolhedora do espiritual.

Seguindo a pista deixada pelo “também seja uma ditadura”, do texto de

Melo, como a gestão sucessora do Estado Novo lidou com o comunismo e com o marxismo e, por proximidade, com o existencialismo de Sartre? As narrativas que entrelaçam política e existencialismo ao longo do governo Dutra são abundantes. Uma das ocorrências que mencionam essa conexão tem como pano de fundo a comemoração do centenário de “Manifesto Comunista”, de Marx e Engels, em 21 de fevereiro de 1948. O fato não ganha nenhuma nota no jornal carioca *A Manhã*. O centenário do referido Manifesto só será notificado em agosto daquele mesmo ano, sem deixar de mencionar o existencialismo. A coluna “Cem anos de marxismo”, de 17 de agosto de 1948, faz duras críticas ao pensamento de Marx e a todos os sistemas filosóficos que dialogam com este. O texto foi situado à página quatro, espaço dedicado aos colunistas, cujos textos eram geralmente assinados. Entretanto, não há assinatura, o que me leva a supor que se trata de opinião emitida pela editoria do periódico, indicando a linha de pensamento adotada no diário. Afirma que “*a linha doutrinária* que temos [o jornal, suponho] inflexivelmente mantido *se opõe de maneira radical a todos os ismos gerados pelo manifesto*” (Cem anos de marxismo, 1948, p. 4, grifos nossos). Tal oposição é reforçada por um final categórico e irônico: “O Manifesto Comunista produziu, portanto, tremendos resultados. Se a árvore se conhece pelos frutos, *tal documento não passa de um tronco maldito [...]*” (Cem anos de marxismo, 1948, p. 4, grifos nossos). O tronco não invalida a árvore, o que parece indicar uma diferenciação aqui entre comunismo e marxismo. E quanto ao existencialismo? O artigo não aponta diretamente para Sartre, mas para a filosofia existencialista. “Se cultura e dois intelectuais fossem bastantes para a aquisição de conceitos verdadeiros, não pululariam por aí *os mais descontraídos sistemas filosóficos*: bergsonismo, spenglerismo, neo-kantismo, positivismo,

¹⁰ Essa hipótese, testada na pesquisa, não será apresentada neste artigo, em virtude do escopo deste.

Souza, R. R. de. *Existencialismo e o campo político carioca (1945-1955): um olhar fenomenológico-ator-rede*

existencialismo etc.” (Cem anos de marxismo, 1948, p. 4, grifos nossos). É uma crítica ampla, que não permite considerações aprofundadas sobre a compreensão do existencialismo divulgada pelo jornal, podendo-se apenas afirmar que ele é tomado como um sistema filosófico desencontrado, como os demais citados.

Compreender tal ataque ao existencialismo e demais filosofias, bem como a ausência de comentários sobre o “Manifesto Comunista” à data de seu centenário, requer um olhar retrospectivo para o governo de Eurico Gaspar Dutra (1883-1974). Primeiro presidente eleito do chamado Período Democrático e sucessor de Getúlio Vargas, era de se esperar de Dutra os movimentos rumo à democratização que intitulam o período. No entanto, sua gestão foi pontuada por ações consideradas contrárias a isso. É o que permite perceber o exemplo do PCB: embora em abril de 1945 Dutra tenha afirmado que reconhecia o direito de existência do partido, dois anos após assumir a presidência, em 1947, ele o cassa. Um dos fatores que ajudam na compreensão da cassação é a crescente representatividade política da legenda (Schmitt, 2000). Pode-se notar o clima existente em relação ao ideário pecebista na coluna “O irremediável conflito” (1947, p. 4). O autor – não identificado – compara o hitlerismo, cujo apoio no campo filosófico reputa à Martin Heidegger, “hoje considerado como existencialista”, com o comunismo. O ponto de contato entre os dois “movimentos” seria o uso extremado da força para imposição de uma ideologia. A estes, opõe o cristianismo e a democracia. O primeiro, com a humildade dos primeiros cristãos, tinha conseguido perdurar até aquele momento. O segundo emergia da não aceitação do mundo sobre o modo como o comunismo conduzia a política e se baseava numa “vigorosa consciência moral” orientada pela justiça e não pela força (O irremediável conflito, 1947, p. 4). Quaisquer semelhanças com

políticos que seguem afirmando que o nazismo é de esquerda não é mera coincidência.

A igreja na arena política

A cassação do PCB permite melhor compreender a já mencionada ausência de comentários sobre o centenário do *Manifesto Comunista* em fevereiro de 1948 e sobre a crítica às filosofias inspiradas nessa obra, dentre as quais o existencialismo. Penso que, de modo similar, o clima interno provocado pela cassação do Partido se faz presente também na seguinte afirmação, manchete de *A Manhã*: “Crime contra a pátria transigir com o comunismo” (1949, p. 1). Tal manchete, por seu tom abrangente e nacionalista, poderia constar de um discurso presidencial. Afinal, em 1949 havia apenas dois anos que Dutra tinha obtido a dissolução do PCB e a caça aos comunistas era prática comum, sincronizada com o crescente Macarthismo¹¹ nos EUA. Poderia também ter sido proferida por algum militar: foi nas Forças Armadas que emergiu a suspeita – que acelerou a deposição do Estado Novo – de que Vargas estava armando golpe com apoio comunista para continuar no poder (D’Araújo, 2000). No entanto, nem presidente nem militares: a frase foi proferida pelo então arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Jaime de Barros Câmara. O conteúdo da matéria foi extraído de uma pastoral do Excelentíssimo Reverendíssimo aos clérigos e fiéis por ocasião da Páscoa. Embora não fosse seu papel definir o que era crime contra a pátria, o próprio nome do documento escrito – “pastoral” – acena para o papel do

¹¹ Os primeiros sinais desse movimento já eram sentidos a partir do fim da Segunda Guerra, mas se acentuam com a proximidade do fim da década de 1940. O nome *Macarthismo* faz referência ao político Joseph McCarthy, um dos principais partidários do movimento, que é também conhecido como “caça às bruxas”, os comunistas.

Souza, R. R. de. Existencialismo e o campo político carioca (1945-1955): um olhar fenomenológico-ator-rede

arcebispo como orientador dos costumes. Um orientador que não pensa sozinho, já que responde ao papado de Pio XII, reconhecido perseguidor dos comunistas e defensor do nazismo. É de se esperar que tal circular esteja em consonância com o discurso de Roma e Dom Jaime Câmara não decepciona. Ele reforça em solo brasileiro o ataque ao existencialismo de Sartre, conforme determinado pelo referido Papa, e cujo ponto de culminância é a inclusão da totalidade das obras do filósofo no *Index Librorum Prohibitorum*, lista de livros proibidos aos católicos, em 1948.

Em sua pastoral, Dom Jaime inicia atacando os pretensos pacifistas – dentre os quais os participantes dos “congressos pela paz”, de cunho socialista. Diz ele ser lastimável o perfil dos participantes desses eventos, que se escondem “sob pele de mansas ovelhas, para assim desfraldar a bandeira branca, escondendo a vermelha [comunista] que pretende implantar em todos os quadrantes da terra”. Cabe ao homem atento não se deixar enganar por esses pretensos pacificadores do mundo, cujo plano de dominação já está elaborado (Crime contra a pátria..., 1949, p. 1). Sartre só irá participar de um dos “congressos pela paz” em 1952, em Viena, mas não estava excluído do rol dos perigosos, segundo o arcebispo do Rio de Janeiro. Na referida pastoral, como que para não restarem dúvidas, Dom Jaime enumera todas as “instituições tendenciosas”: em primeiro lugar, os já referidos congressos pela paz; em seguida, as “senhoras” que fazem reuniões bem intencionadas para “modificar programas e diretrizes dos comunistas” e que com isso só atraem “o ódio e ataque de várias classes sociais”; a “‘mocidade’ inexperiente e ardorosa”, que vê no comunismo uma boa oportunidade; os comitês femininos de bairro, que em suas reuniões para discutir os problemas cotidianos das donas de casa trazem à tona insatisfações diversas; e as “pessoas influentes, intelectuais, políticos, escritores, artistas, [que] organizam

‘congressos’ de temas apaixonantes, que terminem com a intervenção dos Poderes Públicos, os quais, por isto mesmo, são apontados ao desprezo popular, com evidente desprestígio para a Autoridade legitimamente constituída” (Crime contra a pátria..., 1949, p. 8).

Dom Jaime não cita nomes: isso não é necessário. Em outro trecho da pastoral, lê-se que “Enfim, não tem sido pequena a contribuição, lenta mas constante, do *comunismo ateu*, para a desorganização das famílias, a decadência dos costumes, o nível cada vez mais baixo da moral, até à exploração do ‘existencialismo’ cru e vergonhoso” (Crime contra a pátria..., 1949, p. 8, grifos nossos). O arcebispo leva ao paroxismo a associação entre existencialismo ateu – que tem em Sartre o representante mais famoso – e comunismo: “comunismo ateu”, escreveu. O comunismo é um sistema político e social. Nesse sentido, ele não se subdivide, como o existencialismo, em ateu ou cristão, mas em diferentes correntes ideológicas, que divergem sobre o melhor modo de condução desse sistema. De acordo com Leslie Holmes (2009), pode-se falar em um alinhamento de alguns Partidos Comunistas com ateus ou cristãos, sem que isso seja considerado um sistema específico. Pode-se pensar na possibilidade de que atrelar “ateu” a “comunismo” seja uma estratégia de argumentação para afastar os católicos das ideias relacionadas a esse sistema político e social. A meu ver, além disso, a noção agenciada por Dom Jaime Câmara de “comunismo ateu” aponta para Sartre. A circular do arcebispo é a primeira manifestação pública por escrito de um religioso em terras cariocas a depor contra essa corrente filosófica desde a proibição das obras de Sartre pela Igreja.

Luz del Fuego × Existencialismo

Ainda relacionando existencialismo e política nesse período, mas de modo

Souza, R. R. de. Existencialismo e o campo político carioca (1945-1955): um olhar fenomenológico-ator-rede

diverso ao relatado até este ponto, temos a história da criação do Partido Naturalista Brasileiro (PNB), de Luz del Fuego. Esse nome, apelido artístico de Dora Vivacqua, é bastante apropriado para o papel desempenhado por essa personalidade brasileira. Conhecida no cenário artístico como dançarina, teve sua estreia no picadeiro do circo Pavilhão Azul no ano de 1944. Tornou-se um sucesso por seu exotismo, sua sensualidade e por suas insólitas parceiras de palco, duas serpentes e uma pomba. Mas não é apenas pelo cenário das artes que ela ficará conhecida. Luz del Fuego foi uma defensora do naturalismo e do feminismo à época. Segundo ela, aliás, “O naturalismo [...] nada tem de imoral. Não pode ser confundido com o existencialismo, que é uma doutrina cínica, amarga e que glorifica a decadência e a renúncia.” (O partido de Luz del Fuego, 1949, pp. 4-5, grifos nossos). Defender o naturalismo é, ao mesmo tempo, “separar o joio do trigo”, diferenciando aquilo que deve ser rechaçado. Mas qual o contexto dessa fala?

Em 2 de outubro de 1949, a dançarina vira manchete: a musa pretendia fundar um partido político. Nas páginas internas do jornal, a matéria ocupa duas páginas, ilustradas por quatro fotografias de Luz del Fuego seminua, que permitem notar o intuito do texto: demonstrar que o campo político é mais sério do que qualquer proposta feita pela dançarina. Defensora do naturismo, Luz del Fuego e seu PNB, quase reconhecido em 1950, lutariam pela “defesa da mulher, divórcio, naturalismo, melhoria da saúde do povo, mediante a vida ao ar livre, a ginástica e os exercícios físicos” (O partido de Luz del Fuego, 1949, pp. 4-5). A história que se narra é que a dançarina conseguiu angariar 50 mil assinaturas em apoio ao PNB e as entregou ao senador getulista Salgado Filho, que apresentaria a proposta de registro do Partido a Getúlio Vargas, então recolhido em sua cidade natal, São Borja, no Rio Grande do Sul. Na ocasião, o avião

em que viajava o senador caiu, levando consigo tanto a vida de Salgado Filho quanto as assinaturas que validariam a existência do PNB (Devoradas pelo fogo..., 1950). À agenda principal do Partido era acrescida uma secundária, “novos assuntos”, de acordo com o jornal: “regulamentação do jogo, medidas efetivas de proteção aos animais, abolição de restrição à prática do espiritismo e mesmo da macumba” (O partido de Luz del Fuego, 1949, pp. 4-5). São ideias vanguardistas, se considerarmos que o governo Dutra proibiu os jogos de azar em 1946; que o divórcio só foi instituído no Brasil pela Lei n. 6.515, de dezembro de 1977; e que, em 1962, o filme cinemanovista *Os Cafajestes* seria proibido, dentre outros motivos, por apresentar um nu frontal da atriz Norma Bengel (Pinto, 2013).

Mas não é pela plataforma de governo de Luz del Fuego que o repórter se interessa. A matéria é recheada de trechos que desqualificam a seriedade da proposta, desvirtuando a apresentação do partido. Por exemplo, logo depois de enumerar os pontos defendidos por ela, escreve que “o leitor já deve estar ardendo de curiosidade por saber [...] como estava ela [Luz del Fuego] vestida, ou melhor, despida...”. Decepcionantemente, ela trajava calças compridas e “blusa leve de verão”, “como qualquer mocinha de Copacabana”. É uma “indumentária masculinizada [mas que] não consegue esconder a perfeição das formas” (O partido de Luz del Fuego, 1949, pp. 4-5). Em um derradeiro golpe contra a seriedade da proposta, o jornalista transcreve as falas de Luz del Fuego, em que ela admite ter ideias arrojadas para a época e que o partido demorará a ter vitórias. Ele concorda: “São ideias muito ‘avançadas’ e situam-se mesmo fora do terreno da política. Todavia o assunto vale pela novidade, pois no fundo outra coisa não é senão uma travessura a mais, praticada por uma mulher bonita que já se destacou em outras travessuras” (O partido de Luz del

Souza, R. R. de. *Existencialismo e o campo político carioca (1945-1955): um olhar fenomenológico-ator-rede*

Fuego, 1949, pp. 4-5).

O jornalista coloca em cena o partido político de Luz del Fuego, mas, diante dessa realidade, faz produzir diversas outras – colaterais, para usarmos o termo de John Law (2009). Para apontar algumas delas: ele parece concordar com a política conservadora do governo, já que se esforça por invalidar as ideias avançadas que se opõem à gestão Dutra; defende a manutenção de um Estado atrelado à Igreja Católica: ele irá citar diretamente Luz del Fuego defendendo a igualdade religiosa para, logo em seguida, invalidar a defesa como “ideia de mulher bonita”; coloca em cena, principalmente, um modo específico de consideração do papel da mulher na sociedade de então. De acordo com a chamada da reportagem, o jornalista encarregado pela matéria “teceu comentários maliciosos e irreverentes. Mas Luz del Fuego não se zangou”. Contudo, ela se defende de duas maneiras: a primeira, diz que realmente está colocando em cena ideias de vanguarda e que, como toda pioneira, sabe que não terá vitória naquele tempo, só no futuro; a segunda coloca em cena o existencialismo. Diz ela,

Quero que a juventude do meu país seja mais livre, mais feliz, mais natural. Não quero afastá-la de Deus. O naturalismo que eu defendo nada tem de imoral. Não pode ser confundido com o existencialismo, que é uma doutrina cínica, amarga e que glorifica a decadência e a renúncia. O naturalismo, pelo contrário, glorifica a vida e a beleza do mundo. (O partido de Luz del Fuego, 1949, pp. 4-5, grifos nossos).

Melhor ser naturalista do que existencialista. Essa “mulher bonita” obviamente não é boba, embora o jornalista tente demonstrar o contrário. Ela traz à pauta as críticas católicas ao existencialismo, de modo muito próximo ao indicado pelo próprio Sartre (1987): “[a Igreja acusou-o de] enfatizar a ignomínia humana, de sublinhar o sórdido, o equívoco, o viscoso, e de negligenciar certo número de belezas radiosas”. As

semelhanças entre a defesa do naturalismo em oposição ao existencialismo e a crítica enunciada por Sartre são patentes. É como se a dançarina estivesse procurando angariar para si a simpatia dos fiéis. Em suas falas diretamente transcritas na reportagem, Deus é bastante presente como criador das “maravilhas naturais” e deve, portanto, ser reverenciado.

A estratégia de Luz del Fuego, porém, não é vitoriosa. É o que aponta a matéria publicada um ano depois, sobre a conclusão da votação da prorrogação da Lei do Inquilinato no Senado Federal (O senado concluiu..., 1950, pp. 7-8). A reportagem, focada nas ações dessa instituição, primeiramente deixa entrever a importância da conexão do Estado brasileiro com a Igreja. A sessão foi aberta com a fala do senador Apolônio Sales homenageando a definição do Papa Pio XII do dogma da Ascensão de Maria aos céus. Ele roga a “Maria Santíssima, junto a Deus, [que] continue a velar sobre os destinos do Brasil”. Segue-se a citação da fala do senador Hamilton Nogueira,

frisando que é indispensável que no Senado da República de Nação católica seja acentuado o esplendor do dogma que representa, incontestavelmente, nos dias que passam, não só a afirmação do primado do espírito senão também reação contra o naturalismo dos dias que correm. Aludiu o orador ao existencialismo de Sartre, *expressão brutal do naturalismo do momento*. (O senado concluiu..., 1950, p. 8, grifos nossos).

Hamilton Nogueira defende que o existencialismo de Sartre não é uma posição coerente com uma nação que se pretende católica. O curioso é a confusão que ele faz entre existencialismo e naturalismo e, portanto, em oposição à bandeira de Luz del Fuego de que esses dois pensamentos nada têm a ver, já que o segundo respeita a Deus. A empreitada da dançarina na política fracassa, o PNB não é registrado, mas fica, ao menos para o senador Hamilton Nogueira, como uma

ameaça à moral brasileira.

Considerações finais

Contar a história da chegada do existencialismo, em especial o de Sartre, por meio de dois periódicos do Rio de Janeiro da primeira década do chamado Período Democrático (1945-1964), refletindo como esse pensamento se fez carne em nosso país, significou lidar com um grande número de reportagens. 765 matérias foram encontradas, das quais 55 foram revistas para a composição do panorama presente neste artigo, em um percurso trabalhoso diante do qual fiz minhas escolhas. Esta pesquisa também encena uma *política ontológica* (LAW, 2009), e não apenas por meio da decisão de quais matérias iriam aparecer e quais ficariam de lado – ao menos neste trabalho –, mas, sobretudo, pelo modo que elas são apresentadas, partindo de um pensamento estrangeiro, o existencialismo; situando-o no *corpus* do pensamento de Sartre; apresentando os comentários sobre o filósofo nos jornais escolhidos e, por fim, buscando compreender um panorama mais amplo, mais complexo e mais heterogêneo, que são as conexões e efeitos colaterais dessa apresentação com o cenário brasileiro da época.

No leque de narrativas que foi possível apresentar aqui, creio poder afirmar que a filosofia de Sartre não foi apenas mais um -ismo de importação: os jornais da época me permitiram contestar essa hipótese. O que temos no conjunto dessas matérias é, contudo, menos a construção de um panorama da posição política de Sartre e do existencialismo e mais uma reafirmação de preconceitos conectados com a chamada “moda existencialista”. Nesse sentido, penso o quanto a crítica à referida moda pode ter a ver tanto com o fato de que esta tenha se popularizado, como também com uma estratégia de atrelar a imagem de Sartre a essa moda. Não seria necessário, nesse

segundo caso, criticar o ponto de vista político do filósofo, que já seria rechaçado pelas pretensas reverberações de suas ideias no campo do comportamento.

Mas como o processamento de tais ideias evidenciado aqui participou na produção de movimentos autóctones? E em que medida esses movimentos podem ser considerados nacionais se sofreram influência do pensamento francês? Esse tem sido o tema de minhas atuais pesquisas.

Referências

- Argan, G. (2004). A Europa das capitais. In G. Argan. *Imagem e persuasão: ensaios sobre o Barroco*. São Paulo: Cia. das Letras.
- Beauvoir, S. (2009). *A força das coisas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Blackburn, S. (1997). *Dicionário Oxford de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bourdieu, P. (2011). O campo político. *Revista Brasileira de Ciência Política*, 5, 193-216.
- Cem anos de marxismo. (1948, 17 de agosto). *A Manhã*, p. 4.
- Cohen-Solal, A. (2008). *Sartre: uma biografia*. Porto Alegre: L&PM.
- Crime contra a pátria transigir com o comunismo. (1949, 17 de abril). *A Manhã*, p. 1, 8.
- D’Araújo, M. C. (2000). *O Estado Novo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Despret, V. (2012). *Que diraient les animaux, si... on leur posait les bonnes questions?*. Paris: Empêcheurs de penser en rond.
- Devoradas pelo fogo: as esperanças do Partido Naturalista. (1950, 18 de setembro) *Folha da Tarde*.
- Fischer, A. (1946, 14 de abril). Quatro séculos de má literatura. *A Manhã*, p. 8.
- Freire, G. (1998). *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record.
- Furtado, C. (2007). *Formação Econômica do Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras.
- Holanda, S. B. (1995). *Raízes do Brasil*.

Souza, R. R. de. *Existencialismo e o campo político carioca (1945-1955): um olhar fenomenológico-ator-rede*

- São Paulo: Cia. das Letras.
- Holmes, L. (2009). *Communism: a Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Ihde, D., & Selinger, E. (2003). *Chasing Technoscience: Matrix for Materiality*. Bloomington: Indiana University Press.
- Law, J. (1994). *Organizing Modernity*. Oxford: Blackwell.
- Law, J. (2009, December 29). *Collateral Realities*. [WebPage]. Retrieved from: <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2009CollateralRealities.pdf>.
- Law, J., & Mol, A. (2011). Notes on Materiality and Sociality. *The Sociological Review*, 43, 274-294.
- Mais um partido... (1949, 25 de outubro). *A Manhã*, p. 4.
- Melo, S. (1945, 12 de junho). Revolução Semântica nos termos políticos (1). *A Manhã*, 4-7.
- Mészáros, I. (2012). *A obra de Sartre: busca da Liberdade e desafio da história*. [Edição Kindle]. São Paulo: Boitempo.
- Mol, A. (2005). *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham: Duke University Press.
- Moraes, M., & Arendt, R. (2013). Contribuições das investigações de Annemarie Mol para a Psicologia Social. *Psicologia em Estudo*, 18, 313-321.
- Motta, M. (2004). *Rio, cidade-capital*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- O irremediável conflito. (1947, 16 de novembro). *A Manhã*, p. 4.
- O partido de Luz del Fuego. (1949, 2 de outubro). *A Manhã*, 4-5.
- O senado concluiu ontem a votação do projeto que prorroga a atual Lei do Inquilinato. (1950, 1º de novembro). *A manhã*, 7-8.
- Pinto, C. E. P. (2013). *Imaginar a cidade real: o Cinema Novo e a representação da modernidade urbana carioca (1955-1970)*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, Niterói.
- Queiroz, D. S. (1947a, 5 de novembro). Reacionários D'Além Mar. *A Manhã*, p. 4.
- Queiroz, D. S. (1947b, 11 de janeiro). Café da manhã. *A Manhã*, p. 4.
- Ribeiro, D. (1995). *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Cia. Das Letras.
- Sartre, J-P. (1945) Présentation. *Les Temps Modernes*, 1, 1-21.
- Sartre, J-P. (1946, juillet). Matérialisme et Révolution. *Les Temps Modernes*, 10, 1-32.
- Sartre, J-P. (1952, juillet). Les communistes et la paix. *Les Temps Modernes*, 81, 1-50.
- Sartre, J-P. (1970). *L'existencialismo est un humanisme*. Paris: Nagel.
- Sartre, J-P. (1987). O Existencialismo é um humanismo. In J-P. Sartre. *Sartre*. São Paulo: Nova Cultural.
- Sartre, J-P. (2002). *Crítica da razão dialética*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Sartre, J-P. (2007). *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes.
- Sartre, J-P. (2010). *Qu'est-ce que la littérature?*. Paris: Gallimard.
- Sartre, nova estrela da órbita comunista. (1953, 17 de janeiro). *Última Hora*, p. 2.
- Sayes, E. (2013). Actor-Network Theory and Methodology: Just what does it Mean to Say that Nonhumans Have Agency? *Social Studies of Science*.
- Schiolin, K. (2012). Follow the verbs!: a Contribution to the Study of the Heidegger-Latour Connection. *Social Studies of Science*, 42, 775-86.
- Schmitt, R. (2000). Partidos políticos no Brasil (1945-2000). [Edição Kindle]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Silva, L. D. (2010). *A filosofia de Sartre: entre a Liberdade e a História*. São Carlos: Claraluz.
- Souza, R. R. (2015). *O assassino existencialista e outras narrativas: o existencialismo de Sartre em cena no*

Souza, R. R. de. Existencialismo e o campo político carioca (1945-1955): um olhar fenomenológico-ator-rede

Rio de Janeiro (1945-1955).
Dissertação de mestrado, Programa de
Pós-Graduação em Psicologia Social,

Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Rio de Janeiro.

Recebido em: 29/10/2019

Aceito em: 7/7/2021



A revista PPP está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional.